



**Júlio César da Costa Santa Bárbara**

**O mistério do homem revelado no mistério de Cristo:  
Antropologia da *Gaudium et Spes* 22**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Mário de França Miranda

Rio de Janeiro  
Março de 2015



**Júlio César da Costa Santa Bárbara**

**O mistério do homem revelado no mistério de Cristo:**

**Antropologia da Gaudium et Spes 22**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Mário de França Miranda**

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Joel Portella Amado**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Romildo Henriques Pinas**

SPSCJ

**Prof<sup>a</sup>. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do  
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de março de 2015

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

### **Júlio César da Costa Santa Bárbara**

Sacerdote da Arquidiocese de Feira de Santana-BA. Estudou Filosofia na Faculdade São Bento-Salvador e Teologia na Faculdade Católica de Feira de Santana. Bacharel em Teologia (Faculdade Católica de Fortaleza). Fez diversos cursos na área de assessoria de jovens e lecionou por vários anos em Cursos de Iniciação Teológica para Leigos.

#### Ficha Catalográfica

Santa Bárbara, Júlio César da Costa

O mistério do homem revelado no ministério de Cristo: antropologia Gaudium et Spes 22 / Júlio César da Costa Santa Bárbara ; orientador: Mário de França Miranda. – 2015.

129 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Mistério de Cristo. 3. Mistério do homem. 4. Gaudium et Spes. 5. Centralidade. 6. Projeto de Deus. 7. Dignidade humana. 8. Antropologia. 9. Pannenberg, Wolfhart. 10. Rahner, Karl. I. Miranda, Mário de França. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

Dedico este trabalho Àqueles/as que colaboraram para que eu pudesse beber da  
fonte da Teologia, comprovando o seu frescor e beleza.

## Agradecimentos

Agradeço ao Deus Trindade que me chamou, em seu eterno mistério de amor, para participar da sua vida e comunhão.

À Arquidiocese do Rio de Janeiro e aos jesuítas, em especial, que me acolheram com generosidade e fraternidade em sua comunidade religiosa, possibilitando-me crescer de algum modo com a vivência comunitária.

A Dom Itamar e toda a Arquidiocese de Feira de Santana, que me apoiaram para que eu pudesse aprofundar os estudos teológicos.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que me recebeu no seu programa de Pós-Graduação em Teologia. À CAPES, pelo financiamento investido nesta pesquisa.

Aos Professores da Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, que me proporcionaram muitas reflexões e intuições, de modo que eu pudesse chegar ao presente tema de dissertação.

Ao Prof. Dr. Mário de França Miranda, que com competência acadêmica, simplicidade, experiência e firmeza me ajudou significativamente. A escolha do Pe. França para ser meu orientador está ligada à admiração e estima que tenho por ele. Eu o vejo como um exemplo de professor e teólogo que provoca o aluno para “mais”, esforçando-se para que outros entendam que a teologia não é uma ciência anacrônica, mas profundamente atual e necessária para os nossos dias.

Aos meus colegas de Mestrado da PUC-Rio, que me ajudaram muito em minhas dúvidas e convicções. Aprender é sempre um exercício de “muitas mãos” e de “muitos pés” também.

Que o mistério de Cristo ilumine sempre mais o mistério do humano, a construção da nossa mais verdadeira e radical identidade!

## Resumo

Santa Bárbara, Júlio César da Costa; Miranda, Mário de França. **O mistério do homem revelado no mistério de Cristo. Antropologia da *Gaudium et Spes* 22**. Rio de Janeiro, 2015, 129p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação trata da centralidade de Jesus Cristo no entendimento do projeto de Deus sobre o ser humano. Esta abordagem encontrou na *Gaudium et Spes*, especialmente em seu número 22, um lugar significativo, pois permitiu à antropologia teológica uma visão mais unitária. Cristo, Homem Novo, aparece como Homem Perfeito, isto é, paradigma daquilo que o ser humano é chamado a ser. O caminho que faremos terá três momentos. O primeiro será um relato descritivo e interpretativo sobre a gênese e o desenvolvimento da *Gaudium et Spes*, com uma atenção especial ao tema proposto, o mistério do homem revelado no mistério de Cristo, marcadamente presente no primeiro capítulo do documento, em destaque no número 22. Em seguida, aprofundaremos a centralidade de Jesus no projeto de Deus Pai para o ser humano. A dignidade da pessoa humana se esclarece no mistério de Cristo (GS 22). Nesta afirmação está a mais alta fundamentação da Constituição Pastoral. E, finalmente, iremos explicitar o pensamento de dois grandes teólogos alemães do século XX, Wolfhart Pannenberg, pastor luterano, e Karl Rahner, padre jesuíta católico, que afrontaram o tema da “relação entre teologia e antropologia”.

## Palavras-chave

Mistério de Cristo; mistério do homem; *Gaudium et Spes*; centralidade; projeto de Deus; dignidade humana; antropologia; Wolfhart Pannenberg; Karl Rahner.

## Abstract

Santa Bárbara, Júlio César da Costa; Miranda, Mário de França (Advisor).  
**The mystery of the man revealed in the mystery of Christ. Anthropology from Gaudium et Spes 22.** Rio de Janeiro, 2015, 129p.  
Master's thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation is about the centrality of Jesus Christ in the understanding of God's project about human being. This approach found in *Gaudium et Spes*, especially in its number 22, a significant place because it allowed a more unified vision to the theological anthropology. Christ, New Man, appears as Perfect Man, that is, paradigm of what human beings are called to be. There will be three moments on the path we will have. The first will be a descriptive and interpretive account about the genesis and the development of *Gaudium et Spes*, with special attention to the theme, the mystery of the man revealed in the mystery of Christ, markedly present in the first chapter of the document, highlighted the number 22. Then we will deepen the centrality of Jesus in the project of God the Father for humans. The dignity of the human person is made clear in the mystery of Christ (GS 22). This statement is the highest reason for the Pastoral Constitution. And finally, we will explain the thoughts of two great German theologians of the twentieth century, Wolfhart Pannenberg, Lutheran pastor, and Karl Rahner, Catholic Jesuit priest who blasphemed the theme of "relationship between theology and anthropology."

## Keywords

Mystery of Christ; mystery of man; *Gaudium et Spes*; centrality; God's plan; human dignity; anthropology; Wolfhart Pannenberg; Karl Rahner.

## Sumário

1. Introdução	11
2. Gaudium et Spes: lugar, sentido, importância do texto no Vaticano II	15
2.1. Processo de elaboração da Constituição Pastoral Gaudium et Spes	17
2.1.1. O esquema XVII	19
2.1.2. O Esquema XIII e o debate conciliar na Terceira Sessão	22
2.1.3. Crônicas da Terceira Sessão conciliar	26
2.1.3.1. Considerações gerais	27
2.1.3.2. Primeiro Capítulo	31
2.1.4. O esquema XIII e o debate conciliar na Quarta Sessão	33
2.1.5. Crônicas da Quarta Sessão Conciliar	35
2.1.5.1. Elementos antropológicos da primeira parte	36
2.1.5.2. Ateísmo	38
2.1.5.3. Vocação da pessoa humana: outras referências	40
2.1.6. Gênese do Primeiro Capítulo: Dignidade humana	41
2.2. Considerações finais	43
3. Centralidade de Cristo no projeto de Deus sobre o ser humano	46
3.1. O ser humano e a sua dignidade na Gaudium et Spes	47
3.1.1. Corpo e alma	49
3.1.2. Inteligência	50
3.1.3. Consciência	50
3.1.4. Liberdade	51
3.1.5. Ateísmo	53
3.2. Cristo, Homem Novo	54
3.2.1. Estrutura da Gaudium et Spes	55
3.2.2. O mistério do humano no mistério do verbo encarnado	56
3.2.3. O mistério de Cristo: a Encarnação	57
1) O significado cristológico do conceito de imagem	59
2) Conteúdo antropológico da categoria cristológica de imagem	60
3) A união do Filho de Deus com cada pessoa	61
3.2.4. O mistério pascal como verdade do mistério do ser humano	62
3.2.5. A conformidade do cristão a Cristo	64
3.2.6. A humanidade associada ao mistério pascal	66
3.2.7. Filhos no Filho	68
3.3. O Homem Novo como plenitude do ser humano	70
3.4. A centralidade de Cristo na definição da pessoa humana	72



3.4.1. Cristo, Imagem de Deus	74
3.4.2. O ser humano, imagem da Imagem	75
3.4.3. A preexistência do ser humano na preexistência de Cristo	76
3.4.4. A predestinação do ser humano a Deus por Cristo	78
3.5. Considerações finais	80
4. Fundamento teológico e cristológico da antropologia da <i>Gaudium et Spes</i> 22	82
4.1. Wolfhart Pannenberg	82
4.1.1. Elementos biográficos de Wolfhart Pannenberg	82
4.1.2. Fundamentação cristológica da antropologia cristã em Pannenberg	83
4.1.2.1. A história de Jesus e as concepções de cristologia	84
4.1.2.2. Nova concepção de mundo e de ser humano	85
4.1.2.3. O amor como participação na realidade de Deus	88
4.1.2.4. Determinação para a união com Deus	91
4.1.2.5. A Plenitude do Logos	94
4.1.1.5. Anunciador e realizador do Reino de Deus	96
4.2. Karl Rahner	97
4.2.1. Elementos biográficos de Karl Rahner	97
4.2.2. Cristologia e antropologia em Karl Rahner	98
4.2.2.1. Lugar antropológico da teologia	99
4.2.2.2. Necessidade da dimensão transcendental antropológica	100
1) Natureza e objeto da teologia	100
2) Aspecto teológico-fundamental-apologético e histórico-intelectual	102
3.2.2.3. Implicações	104
1) Antropologia teológica e teologia	104
2) Antropologia teológica e protologia	106
4.2.3. Encarnação de Jesus Cristo em Karl Rahner	107
4.2.3.1. Colocando a questão	107
4.2.3.2. O predicado	110
4.2.3.3. Pode o imutável "tornar-se" algo?	112
4.2.3.4. A "Palavra" se fez homem	114
4.2.3.5. O homem como cifra de Deus	115
4.3. Considerações finais	118
5. Conclusão	120
6. Referências bibliográficas	126

Quem aceitar o seu próprio ser humano (o que é incrivelmente custoso, e permanecerá obscuro saber se de fato fomos capazes disso), esse aceitou já o Filho do Homem, e nele Deus aceitou o homem.

(Karl Rahner, *Graça divina em abismos humanos*, p. 41)

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente (...). Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime.

(Gaudium et Spes 22,1)

## 1

## Introdução

No interior do Concílio Vaticano II, verdadeiro e novo Pentecostes do século XX, nasceu, em dezembro de 1965, depois de um longo e rico processo de elaboração, a *Gaudium et Spes*, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje*. As suas primeiras linhas, das quais nos vem o nome deste referido documento, revelam o espírito que animava os padres conciliares. De fato, as “alegrias e esperanças, as tristezas e angústias” dos homens e mulheres de hoje constituem a opção da Igreja. Nisto se encontra um verdadeiro programa pastoral e uma profunda direção antropológica no caminhar da Igreja. Na expressão do Papa João Paulo II, o ser humano “é a primeira e fundamental via da Igreja, via traçada pelo próprio Cristo e via que imutavelmente conduz através do mistério da encarnação e da redenção”<sup>1</sup>.

A *Gaudium et Spes* foge da linha dos outros documentos do Concílio porque coloca o ser humano contemporâneo como destinatário de sua mensagem. São “todos os homens realmente afetados pela presença secreta do Evangelho”, na afirmação de Chenu<sup>2</sup>. Surge com isso o desejo explícito da Igreja de se comunicar com o mundo moderno e abrir-se a sua esperança e aos seus desafios e problemas. A Igreja quis e quer reconhecer os valores da sociedade e da história. O diálogo com as realidades que envolvem as pessoas, o mundo da cultura e da técnica é o grande tema que vem com a Constituição Pastoral. Assim, o diálogo tornou-se condição importante para o planejamento pastoral. Dialogar sim para despertar a dignidade humana e em vista da comunhão e da diversidade.

O nascimento da *Gaudium et Spes*, como está formulada, não proclama anátemas, isto é, não traz a condenação do mundo moderno. Neste documento, a

---

<sup>1</sup> JOÃO PAULO II. *O Redentor do Homem*. São Paulo: Paulinas, 11ª Edição, 2010, n. 14, p.47.

<sup>2</sup> CHENU, Marie-Dominique. *Povo de Deus no mundo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969, p.16.

Igreja se apresenta aberta e com profundo desejo de caminhar com a humanidade, colocando-se a serviço da sociedade e da pessoa humana<sup>3</sup>.

O Concílio não dedicou ao ser humano, expressamente, nenhum documento a exemplo de um tratado<sup>4</sup>. Contudo, não descuidamos da grande síntese antropológica da *Gaudium et Spes*, sobretudo em seus primeiros números. Nestes, Cristo é apresentado como chave, centro e fim da história. A Igreja olha para os problemas sociais e aprofunda o mistério do ser humano, tendo como referência o próprio Cristo, Imagem invisível do Pai e Primogênito de toda a criatura. Nos números anteriores do primeiro capítulo do documento, encontramos vários aspectos protológicos e escatológicos que dizem respeito ao ser humano, mas a contribuição mais original e importante do Concílio para a antropologia teológica<sup>5</sup> se encontra no número 22.

A *Gaudium et Spes* oferece ao fazer teológico antropológico um princípio fundamental, que é o mistério de Cristo. A via é esta: na medida em que se aprofunda a pessoa de Jesus, Filho Unigênito e revelador do Pai e de seu amor, descobre-se a dignidade da vocação do ser humano, que é participar da filiação divina. Aqui já nos lembramos do Garcia Rubio, ao afirmar que “participar da imagem que é Jesus Cristo significa participar da sua filiação”<sup>6</sup>.

Esta dissertação tem como objetivo aprofundar o tema da “centralidade de Cristo na definição do ser humano”, partindo da teologia conciliar, em específico do número 22 da *Gaudium et Spes*, que traz em sua primeira afirmação a síntese

<sup>3</sup> Alceu Amoroso Lima, intelectual católico, fornece-nos uma visão panorâmica da *Gaudium et Spes*, que estimula o nosso estudo e nos dá uma ideia da globalidade da Constituição: “Não se trata de uma condenação do mundo moderno, mas de uma visão mais objetiva e global do nosso tempo; não se trata de uma divisão do mundo em zonas hostis entre si, mas de um esforço de superação de antíteses; não se trata de uma proclamação de anátemas, mas de uma convocação universal de homens e nações, com seus respectivos direitos e deveres; não se trata de uma defesa do *status quo* social nem de uma simples volta ao passado, mas de uma projeção para o futuro (idade nova); não se trata de uma confusão ou aliança da Igreja com qualquer cultura ou regime político e econômico, mas da afirmação de sua independência e supereminência a todos, pela primazia do espírito; não se trata de uma apologética da Igreja ou de uma reivindicação de privilégios, mas de uma prestação de serviço à humanidade toda”.

<sup>4</sup> Mesmo com a nítida preocupação pastoral da *Gaudium et Spes*, alguns defendem, impactados pela repercussão da Constituição, que este documento significa um tratado antropológico (Cf. MORO, Ulpiano Vazquez. *Teologia e antropologia: aliança ou conflito?* In: *Perspectiva Teológica*, n. 23, 1991, p. 172.

<sup>5</sup> Cf. LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à Antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 27.

<sup>6</sup> GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Elementos de antropologia teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?* Petrópolis: Vozes, 2004, p.97.

do referido número: “*Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente*”.

O presente trabalho está composto por três capítulos. O primeiro deles é uma exposição, que segue um método mais descritivo sobre a gênese e desenvolvimento da Constituição Pastoral, com um olhar atento ao tema da centralidade de Cristo. Nesta parte, desejamos mostrar como se deu a construção de um dos mais importantes documentos do Concílio Vaticano II.

Já o segundo capítulo investiga mais de perto a temática da “centralidade de Cristo no projeto de Deus para o ser humano”. Ele segue a estrutura mesma do documento, que na primeira parte do primeiro capítulo fala de elementos comuns das diversas abordagens sobre o ser humano. E na sua segunda parte, ele fundamenta a dignidade humana em Cristo, Homem Novo. É preciso registrar que o número 22 constitui o coroamento da fundamentação cristológica do ser humano, da antropologia.

O terceiro capítulo procura aproximar a teologia da *Gaudium et Spes* do pensamento de dois grandes teólogos alemães do século XX, Wolfhart Pannenberg e Karl Rahner. Estes pesquisadores de fé desenvolveram o tema da “relação entre teologia e antropologia”. Da parte de Pannenberg, um artigo seu, publicado na revista internacional *Concilium* ganhou grande destaque e ainda hoje é bastante citado, que é “*Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã*”. E Karl Rahner, entre outros textos sobre a temática em questão, fala-se muito do seu artigo, publicado no compêndio de dogmática “*Mysterium Salutis*”, intitulado “*Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia*”.

Finalmente, diante de tudo que abordamos fica claro que quando nos referimos ao termo “mistério”, não diz respeito a um segredo (algo ainda não conhecido), mas ao plano de Deus manifestado em Jesus Cristo. É assim que São Paulo compreende. O mistério de Deus é o próprio Cristo a nós revelado. É sob este véu que o mistério se revela e, ao mesmo tempo, se vela. De fato, mistério é o modo como Deus se nos manifesta.

Na palavra “Christus” o “mysterium” pode ser enunciado<sup>7</sup>. Dessa maneira, este último termo se refere à pessoa do Salvador Jesus e também pode indicar o

---

<sup>7</sup> CASEL, DOM ODO. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 22.

Corpo Místico, que é a Igreja. Na Encarnação, a ideia de mistério ganha um sentido maior. Ele, o Cristo, que estava escondido, agora foi revelado no tempo, assumindo uma natureza humana.

São Paulo entende que o mistério diz respeito também a toda a obra redentora. Por causa dos pecados da humanidade, o mistério se apresenta como “economia”. Com isso o mistério passa a designar a “economia da salvação”. É o plano de Deus, “uma providência redentora, cheia de sabedoria e de amor divinos”<sup>8</sup>.

O Concílio Vaticano II recuperou a dimensão do “mistério” presente na Palavra de Deus e na tradição patrística. Este esforço se deve também ao movimento de renovação litúrgica pré-conciliar. Entre outros nomes, certamente, destacamos o monge beneditino alemão Dom Odo Casel. Não precisamos ir muito longe para perceber que a teologia do mistério marca os principais documentos do Concílio, como a *Sacrosanctum Concilium*, a *Lumen Gentium*, a *Dei Verbum* e a *Gaudium et Spes*.

Como resultado desta caminhada e aprofundamento, encontramos a afirmação lapidar do número 22 da *Gaudium et Spes* sobre “o mistério do ser humano revelado no mistério de Cristo”. Antes de dizer qualquer coisa sobre a pessoa, a antropologia da *Gaudium et Spes* afirma que o ser humano é “mistério”. Ainda com as palavras de Casel, “O Mistério foi revelado, todavia permanece mistério, porque ele é divino em sua essência, inacessível à nossa inteligência humana e revelado unicamente pela graça”<sup>9</sup>. Isto significa dizer, conseqüentemente, que a pessoa é divina e pela graça de Deus chega mais longe na compreensão da sua identidade mais radical e, como partícipe deste grande Mistério, ela é irredutível.

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 24.

## 2

## Gaudium et Spes: Lugar, sentido, importância do texto no Vaticano II

O terreno fértil do Concílio e o espírito<sup>10</sup> que animava esse grande evento eclesial geraram, oficialmente, em 07 de dezembro de 1965, a *Gaudium et Spes, Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje*, que expressa uma nova forma da Igreja se apresentar frente ao mundo. Na verdade, trata-se de uma nova impostação colocada pela própria Igreja. Neste texto conciliar, ela quer iniciar um saudável diálogo com o mundo contemporâneo, com um olhar atento às “alegrias e esperanças, às tristezas e angústias”<sup>11</sup> dos homens e mulheres dos tempos atuais.

Neste presente trabalho, intentamos investigar a centralidade de Cristo na definição do ser humano. Para tanto, já neste primeiro capítulo, faremos um relato descritivo e interpretativo sobre a gênese e o desenvolvimento da *Gaudium et Spes*, com uma atenção especial ao tema proposto, *o mistério do homem revelado no mistério de Cristo*, marcadamente presente no primeiro capítulo do documento, em destaque no número 22.

O documento em questão tem como seu principal antecedente o Papa João XXIII, imediatamente nas suas palavras por ocasião da convocação e abertura do Concílio. Na Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, o Papa assume, em um tom positivo<sup>12</sup>, que a Igreja tem a tarefa de pôr o mundo moderno – que fala de reorganização, prescindindo de Deus – em diálogo com as forças vivificadoras e perenes do Evangelho. Fundamenta a sua posição, olhando para Jesus Cristo que não se afastou do mundo, que Ele mesmo remiu. João XXIII acrescenta: “Apropriando-nos da recomendação de Jesus, de saber distinguir ‘os sinais dos

<sup>10</sup> Podemos entender que o “espírito do Concílio” ganhou impulso pelas palavras e acontecimentos da Primeira Sessão de 1962.

<sup>11</sup> São as primeiras palavras da Constituição Pastoral, que colocam as motivações da Igreja na aprovação deste documento (GS 1), que aborda o tema do diálogo com o mundo.

<sup>12</sup> O olhar pastoral e altamente positivo de João XXIII é algo que chama a atenção na *Humanae Salutis*, documento que convoca o Concílio Vaticano II. Na inauguração do Concílio, ele faz uma chamada para aqueles que só veem, olhando para o mundo, prevaricações e ruínas. Ele afirma: “Mas a nós parece-nos que devemos discordar desses profetas de desgraças, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo”. Cf. in: DISCURSO DO PAPA JOÃO XXIII NA ABERTURA SOLENE DO CONCÍLIO. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2007, 4ª Edição, p. 24.

tempos'<sup>13</sup> (Mt 16,4), parece-nos vislumbrar, no meio de tantas trevas, não poucos indícios que dão sólida esperança de tempos melhores à sorte da Igreja e da humanidade”<sup>14</sup>.

O Papa reconhece que há meios que podem tornar mais humana a vida das pessoas. A ordem temporal pode ser iluminada pela luz de Cristo, revelando ao ser humano a sua identidade, a sua dignidade e finalidade<sup>15</sup>. Na abertura dos trabalhos do Concílio, em 11 de outubro de 1962, o Papa João XXIII sublinhou que a doutrina cristã considera o ser humano integralmente, composto de corpo e alma, peregrino nesta terra e inclinado para o céu<sup>16</sup> (a vida eterna).

Mais um passo foi dado em direção à *Gaudium et Spes* com o documento sobre a Igreja, *Lumen Gentium*. Na verdade, pode-se dizer que existe uma relação muito estreita entre a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*<sup>17</sup>. O arcebispo Garrone, prelado que participou ativamente na gênese da Constituição Pastoral, em entrevista, registra assim, referindo-se a *Gaudium et Spes*:

É o prolongamento da Constituição *Lumen Gentium* sobre a Igreja, e representa um esforço para o estabelecimento de diálogo entre a Igreja e o mundo, de maneira autêntica e realista. Em *Lumen Gentium*, a Igreja aprontou-se para falar com o mundo. E vai se tornando cada vez mais claro que, entre a *Lumen Gentium* e esta Constituição, existe uma passagem da preparação para a ação, até a própria ação<sup>18</sup>.

A *Gaudium et Spes* não é um decreto, não é também uma declaração (“carta aberta aos homens de boa vontade”), mas é Constituição, com o qualificativo de pastoral. Isto representou uma linguagem nova na Igreja e uma síntese entre teologia e pastoral<sup>19</sup>. Estamos afirmando que o que é dito neste documento é

<sup>13</sup> A Constituição Apostólica de convocação do Concílio constitui um antecedente imediato da *Gaudium et Spes*. Pode-se afirmar que o movimento de “refontização” (ecumênica, bíblica, litúrgica, patristica e humanística) encontrou em João XXIII um catalisador histórico. O Papa designa com a expressão “sinais dos tempos” os problemas de hoje, sobretudo os problemas sociais. Depois se chega a um maior amadurecimento com a ideia de “interpretação teológica das situações do mundo atual”. Maiores informações in: BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos: princípios de leitura*. São Paulo: Loyola, 1979; CHENU, Marie-Dominique. *Povo de Deus no mundo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969, pp. 37-56.

<sup>14</sup> JOÃO XXIII. *Humanae Salutis*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2007, 4ª Edição, p. 10.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>16</sup> DISCURSO DO PAPA JOÃO XXIII NA ABERTURA SOLENE DO CONCÍLIO. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2007, 4ª Edição, p. 26.

<sup>17</sup> Esta ideia é claramente colocada pelo historiador italiano Guiseppe Alberigo. Cf. ALBERIGO, Guiseppe. *A Constituição “Gaudium et Spes” no quadro do Concílio Vaticano II*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 172.

<sup>18</sup> MACGRATH, Marcos Gregorio. *Notas históricas sobre a Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 137.

<sup>19</sup> Chenu nos oferece um conceito de teologia: “A teologia é, por definição, pastoral, reflexão orgânica sobre a Igreja em ato de salvação, atuando no mundo num determinado momento da



constitutivo do ser da Igreja. Trata-se de algo, não de um conjunto acidental de enunciados, mas que diz respeito à essência da Igreja, ao povo de Deus no mundo. Por isso, Monsenhor Garrone, Chenu e muitas outras estrelas do Concílio Vaticano II, formaram a convicção de que a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes* formam uma única constituição, em duas partes homogêneas<sup>20</sup>.

Não se fala na *Gaudium et Spes* de Igreja e mundo em paralelo, mas a Igreja no mundo como sua própria natureza. Neste sentido, podemos concluir que o Concílio elabora uma teologia do mundo. Este foi criado por Deus e com o ser humano aspira também à redenção e deseja a participação completa dos filhos de Deus. Assim, a pessoa humana não é um estranho ao mundo e no mundo, mas deve trabalhar para ordená-lo<sup>21</sup>.

De todos os documentos do Concílio, a *Gaudium et Spes* é o que traduz de modo mais perfeito a mentalidade deste singular acontecimento. Esta Constituição foi pensada por último e foi também o último documento a ser aprovado. Com certa razão, até por conta disso, ela pôde englobar tudo que é característico do Concílio<sup>22</sup>. A *Gaudium et Spes* não se tornou a “Terra Prometida do Concílio” (expressão usada pela imprensa), mas se tornou um marco importante da Igreja do Vaticano II para a consolidação de novos tempos.

## 2.1.

### **Processo de elaboração da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***

Na iminência dos 50 anos da *Gaudium et Spes* (GS), é mister sublinhar, entre outros objetivos, que o estudo do processo de elaboração desse documento nos ajudará a perceber as diversas mentalidades presentes no Concílio. Em meio aos conflitos e polêmicas, essas mentalidades precisaram dialogar e chegar a um consenso. Neste sentido, podemos afirmar que já na sua gestação, a Constituição Pastoral cumpria o seu papel. Faz-nos acreditar, por sua vez, que não há diálogo

---

história. Essa reflexão sobre o momento histórico tem um sentido teológico à luz da fé” (Op. Cit., p. 20).

<sup>20</sup> CHENU, Marie-Dominique. *Povo de Deus no mundo*, p.19.

<sup>21</sup> HARING, Bernhard. *O cristão e o mundo*. São Paulo, Paulinas, 1970, p.22.

<sup>22</sup> HARING, Bernhard. *Vistas e perspectivas novas que a Constituição abre para o futuro*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 623.

“ad extra” sem um verdadeiro diálogo “ad intra”, isto é, na medida em que nos entendermos mais, teremos maior possibilidade de nos abrir ao mundo contemporâneo. Foi preciso que houvesse o enfrentamento entre uma minoria fechada às novas propostas e as intenções de João XXIII, o Papa Bom, que queria um Concílio como “aggiornamento”, sem maiores preocupações dogmáticas, disciplinares ou de condenação<sup>23</sup>.

O professor Frei Sandro Roberto, do Instituto Franciscano de Petrópolis, explicita essa ideia:

Desde a preparação inicial, passando pelos debates em assembleia conciliar, até os últimos dias do Concílio, assistiu-se ao embate entre uma minoria curial fechada às propostas do Papa, intransigente nas suas ideias, e uma maioria que, interpretando a vontade de João XXIII, se esforçou por imprimir ao Concílio um caráter menos dogmático e mais pastoral<sup>24</sup>.

Dom José Maria Pires, participante do Concílio e arcebispo emérito da Paraíba, destaca também que na intuição de João XXIII era preciso atualização e volta às fontes. As decisões conciliares viriam desta inspiração. Esta, deveria partir, não dos séculos precedentes, mas das origens, deveria remontar “ao Evangelho, fonte primigênia do Cristianismo: refontização. Mas o Evangelho deveria ser lido com os olhos iluminados pela realidade do tempo presente: aggiornamento”<sup>25</sup>.

Construir um documento sobre a “presença ativa da Igreja no mundo” era a evidência de um processo que foi se desencadeando ao longo da Primeira Sessão, tendo em vista que todo o Concílio tomou para si o duplo tema: “Igreja em si mesma” e a “Igreja no mundo de hoje”<sup>26</sup> (*Igreja ad intra e Igreja ad extra*).

Diante da decisão de elaborar um documento de tal natureza, surgiram muitas dúvidas, tais como: a Igreja vai falar baseada na lei natural ou numa visão cristã unificada? Falará aos homens ou apenas aos cristãos? O documento será mais geral ou tocará em aspectos concretos? A metodologia, o estilo e o conteúdo estão

<sup>23</sup> COSTA, Sandro Roberto da. *Processo histórico de elaboração dos documentos Dei Verbum e Gaudium et Spes durante o Concílio Vaticano II*. In: Frei Nilo, AGOSTINI (Org.). *Revelação e história: uma abordagem a partir da Gaudium et Spes e da Dei Verbum*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 87.

<sup>24</sup> COSTA, Sandro Roberto da. *Processo histórico de elaboração dos documentos Dei Verbum e Gaudium et Spes durante o Concílio Vaticano II*, p. 87.

<sup>25</sup> ABREU, Helena Elza; SOUZA, Ney de (Orgs.). *Concílio Vaticano II: Memória e esperança para os tempos atuais*. São Paulo: Paulinas/ UNISAL, 2014, p.22.

<sup>26</sup> A ideia de Igreja “ad extra” ganhou mais força e consenso com o discurso do cardeal Suenens, no dia 04 de dezembro de 1962, na 33ª Congregação Geral. Nesta ocasião, ele propunha um documento específico sobre isso.

claros? Estes pontos supracitados foram colocados em questão até os últimos momentos do processo de elaboração da GS.

Queremos destacar alguns elementos presentes na concepção e no nascimento da *Gaudium et Spes*, que dão a este documento do Concílio Vaticano II uma força original e singular. Cresceu a convicção de que o esquema da Constituição Pastoral era o mais desejado por João XXIII, conforme as palavras e a marca que ele próprio imprimiu ao Concílio<sup>27</sup>.

### 2.1.1.

#### O esquema XVII

Chegava a setenta o número de esquemas pré-conciliares, mas logo após o encerramento da Primeira Sessão do Concílio, a Comissão Coordenadora, instituída por João XXIII e formada por sete cardeais, reduziu esta lista para dezessete. O primeiro foi sobre a Igreja (*De Ecclesia*) e o último foi sobre a presença da Igreja no mundo (*De praesentia Activa Ecclesiae in mundo*).

A elaboração do esquema XVII ficou na responsabilidade de uma Comissão Mista, formada por membros da Comissão de Doutrina e da Comissão do Apostolado Leigo. O cardeal Suenens, membro da Comissão Coordenadora, foi eleito redator do esquema. A sua intenção, descrita para os colegas de trabalho, falava de um texto com seis capítulos. O primeiro deles deveria versar sobre “a admirável vocação do Homem”, em pleno sentido humano e cristão. Na sequência, os outros falariam da pessoa e direitos da pessoa, casamento e a família, cultura e sua promoção, a ordem socioeconômica e a comunidade das nações e a paz.

A Comissão de doutrina se encontrou em Roma, em Janeiro de 1963, mas o trabalho sobre o esquema XVII ficou em ritmo lento, pois a Comissão recebeu a tarefa de apresentar um novo esquema sobre a Revelação Divina. Foi no final da sessão da Comissão que encontraram tempo para dividir os membros das Comissões de Doutrina e dos Leigos em subcomissões mistas para darem início aos estudos dos capítulos do esquema. Assim, cada subcomissão ficaria com um

---

<sup>27</sup> MACGRATH, Marcos Gregorio. *Notas históricas sobre a Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 137.

capítulo. Houve teólogos que até fizeram alguns esboços de certos capítulos, mas não foram aceitos. Eles traziam uma ênfase doutoral, moralista e negativo, elementos que caracterizam os esquemas pré-conciliares.

As Comissões se encontraram novamente em Roma, em maio de 1963. A Comissão de Doutrina continuava empenhada nos esquemas sobre a Revelação e sobre a Igreja. Com isso, o esquema sobre a presença da Igreja no mundo, mais uma vez, recebeu os últimos momentos, mas as subcomissões não pararam de trabalhar. Elas apresentaram os seus esquemas. No final deste encontro, todos foram tomados pela agonia e a morte de João XXIII, instaurando um clima de incertezas no que tocava à continuidade dos trabalhos.

O Concílio seguiu o seu itinerário com a eleição de Paulo VI, inicialmente sem uma clara referência ao esquema a despeito da relação Igreja e mundo. Contudo, nota-se em seu discurso inaugural o destaque de uma das finalidades do Concílio, que se ligava a todo esforço que vinha sendo feito nesta direção: o estabelecimento de uma ponte entre a Igreja e o mundo<sup>28</sup>.

A Constituição sobre a Igreja tomou a atenção dos padres conciliares por muito tempo, deixando de lado o esquema XVII. Caminhando para o final da Segunda Sessão do Concílio, houve uma plenária da Comissão Mista, formada agora por sessenta membros (trinta de cada Comissão), além da presença de mais de 50 teólogos e peritos. Tomaram ciência nesta sessão plenária de que o esquema foi considerado, por parte da Comissão Coordenadora, não tão maduro para ser discutido na aula conciliar, em especial o primeiro capítulo, que tratava da vocação do homem.

O cardeal Suenens recebeu a tarefa de construir outro esquema<sup>29</sup>. E o fez com a ajuda de vários teólogos europeus (entre eles Congar e Rahner), mas na discussão do presente esquema pareceu à Comissão Mista como demasiadamente dogmático. Um grupo salientava que no trato das questões sociais o Concílio precisava ser especificamente teológico. Outro já discordava, defendendo que um

---

<sup>28</sup> DISCURSO DO PAPA PAULO VI NA ABERTURA DA SEGUNDA SESSÃO DO CONCÍLIO. In: Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965): Constituições, Decretos e Declarações. Braga: Secretariado do Apostolado da Oração, 1966.

<sup>29</sup> O “texto de Malines”, como ficou conhecido o esquema apresentado pelo cardeal Suenens, foi recusado. Segundo alguns cronistas, além de muito teológico, o texto ganhou um caráter privado por causa da falta de comunicação entre a Comissão Coordenadora, a qual deu a tarefa ao Suenens, e a Comissão Mista. Cf. In: ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II: A formação da consciência conciliar. O primeiro período e a primeira intersessão (outubro de 1962 a setembro de 1963)*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 388.

documento com a finalidade de falar ao mundo moderno deveria partir dos problemas concretos dos homens. Este segundo grupo, impactado pelas encíclicas sociais de João XXIII, estava preocupado também com a linguagem do documento.

O debate prolongado e a possibilidade de impasse fizeram com que a Comissão Mista tomasse a decisão de criar uma subcomissão mista central (Comitê Orientador), composta por três membros de cada comissão. O objetivo de tal subcomissão era construir um novo esquema. Os bispos eleitos foram: Schroeffler (Alemanha), Ancel (França) e McGrath (Panamá), da Comissão de Doutrina; Guano (Itália), Hengsbach (Alemanha) e Menager (França), da Comissão do Apostolado Leigo. Para assegurar uma perspectiva mais ampla no trabalho, os bispos Wright (Estados Unidos) e Blomjous (África) integraram o grupo. A presidência da submissão ficou com Guano e o Pe. Bernhard Haring, da Congregação do Santíssimo Redentor, foi convidado para ocupar a secretaria<sup>30</sup>.

O Comitê Orientador se encontrou por duas vezes ainda durante a II Sessão do Concílio. E já em janeiro de 1964, em Zurique (Suíça), elaboraram um novo texto. Neste trabalho, aparecem, com mais clareza e convicção, o conteúdo básico, o método, o tratamento e o estilo da Constituição<sup>31</sup>. O esquema foi enviado à Comissão Mista, que se encontrou duas vezes antes da III Sessão do Concílio (Em março e em junho). Na primeira, a subcomissão tomou notas das observações da Comissão Mista e na segunda o esquema foi apreciado com acesos debates, aprovado por quase unanimidade e enviado à Comissão Coordenadora do Concílio, que aprovou o texto para distribuição entre os padres conciliares e a discussão na aula conciliar da Terceira Sessão.

<sup>30</sup> O Pe. Haring faz uma avaliação deste momento: “Em 29 de novembro de 1963, os dois documentos foram discutidos numa longa reunião da Comissão mista plenária e tomei parte ativa no debate. Rejeitei o primeiro esquema por inteiro, enquanto elogiei muitas coisas do **Texto de Malines**, criticando porém seu caráter abstrato. Faltava para o documento a aproximação da vida concreta dos homens e o tom da *Pacem in terris*. Pouco depois do encerramento dos trabalhos, recebi um telefonema por parte da Comissão que me comunicava: ‘Foi eleito um comitê restrito para a elaboração de um novo texto. Você foi escolhido como secretário. Aceita a nomeação? A Comissão pede encarecidamente que você aceite’. De má vontade eu disse que sim”. In: SALVOLDI, Valentino (Org.). *Haring: Uma autobiografia à maneira de entrevista*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 103.

<sup>31</sup> “Alguns pontos que emergiram da reunião suíça: a reafirmação da importância do conceito de diálogo com o mundo moderno; a solidariedade da Igreja com todo o gênero humano; a reafirmação do princípio dos ‘sinais dos tempos’”. Cf. COSTA, Sandro Roberto da. *Processo histórico de elaboração dos documentos Dei Verbum e Gaudium et Spes durante o Concílio Vaticano II*. In: Frei Nilo, AGOSTINI (Org.). *Revelação e história: uma abordagem a partir da Gaudium et Spes e da Dei Verbum*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 108.

Surge uma nova fase na gênese da *Gaudium et Spes*. A Comissão responsável pelo esquema XVII deverá, a partir de agora, ter outro papel, que é rever e melhorar o texto de acordo com as sugestões dos padres conciliares e não simplesmente por conta própria. Avaliando a fase anterior, Mcgrath julga que houve certa relativização no trato do esquema XVII, por conta da sobrecarga de trabalho das Comissões de Doutrina e dos Leigos e da dificuldade de compreender este documento social como documento conciliar. Ele conclui: “Comparado às grandes Constituições dogmáticas sobre a Igreja e sobre a Revelação, este novo esquema parecia evidentemente de muito leve significação”<sup>32</sup>.

### 2.1.2.

#### O Esquema XIII e o debate conciliar na Terceira Sessão

A lista dos esquemas foi reduzida novamente e o esquema XVII passou a ser o esquema XIII, ainda o último. O presente esquema se tornou famoso e as críticas a ele se tornaram frequentes. Muitos o viam como um texto socialista. A dificuldade vinha também de alguns membros da Comissão de Doutrina, que preferiam que este documento não constasse na lista dos documentos conciliares. Estranhavam o método do esquema na abordagem da realidade. Assim registra Mcgrath:

Para alguns deles, é evidente, o seu método inovador de abordar os problemas atuais, e o esforço de iluminar estes problemas com precisão, em vez de repetir as exposições mais antigas da teologia nas diversas áreas que são tratadas, era uma contradição. De qualquer maneira, foi necessária a intensificação da pressão de debates na aula conciliar, à qual se acrescentou o vivo interesse da imprensa e do mundo em alerta, para que fosse dada a esta Constituição a devida importância, na plena perspectiva do Concílio<sup>33</sup>.

O texto que foi apresentado aos padres conciliares já continha o prólogo, falando das “alegrias e tristezas do mundo”<sup>34</sup> e o desejo da Igreja de falar aos homens de seu tempo. Além disso, continha quatro capítulos, os três primeiros falavam da vocação do homem, do compromisso da Igreja a serviço do homem e do comportamento dos cristãos no mundo. O último capítulo falava dos

<sup>32</sup> MACGRATH, Marcos Gregorio. *Notas históricas sobre a Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 142.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>34</sup> Tomou forma a primeira redação, em janeiro de 1964, com as iniciais *Gaudium et Spes*: “As alegrias e as esperanças...”

problemas-chave da atualidade. Havia também uma breve conclusão em tom de exortação e os anexos.

O Comitê Orientador já tinha recebido muitas contribuições e observações antes do início do debate conciliar. Por isso, reuniu-se diversas vezes com alguns membros das duas comissões e teólogos convidados para analisar o material. Expediu, como consequência, uma nota constando algumas modificações. Foram criadas também duas subcomissões especiais. Uma para aprofundar os conceitos bíblicos e doutrinários do esquema. A outra subcomissão tinha como objetivo estudar a noção de “sinais dos tempos”. As noções de “Igreja” e “mundo”, as referências bíblicas e alguns pontos doutrinários precisavam ser mais bem analisados. Era preciso também ampliar a descrição dos “sinais” para que o documento não refletisse somente a parte ocidental do mundo, mas a sua universalidade.

A apresentação do esquema aos padres conciliares foi feita pelo bispo Guano, da Itália. Ele ressaltou a urgência do esquema para que a Igreja pudesse dar ao mundo moderno outra resposta diferente de desconfiança, indiferença, aparente hostilidade. O presidente do Comitê Orientador deu ênfase ao esquema como veículo e sinal do novo diálogo da Igreja com o mundo.

O esquema em geral foi aprovado pelo Concílio, depois das intervenções de 52 oradores. A redação pôde ocupar 830 páginas de observações. Um destaque para o estilo: o latim foi considerado muito deficiente. A qualidade do latim do texto provocou muitos debates e ficou decidido, com a insistência do cardeal Augustin Bea, da Cúria romana, nas sessões de 1964 e 1965, que a clareza de expressão tinha primazia em relação à correção clássica<sup>35</sup>.

Outras observações foram feitas: as citações bíblicas eram imprecisas, havia incoerências, repetições, ausência de uma descrição mais universal do mundo, existia também a necessidade de um método de exposição mais ligado aos destinatários do documento, isto é, uma linguagem dirigida a todos os homens e optou-se por uma reflexão a respeito dos problemas hodiernos à luz do Evangelho. Alguns cardeais e bispos, como o Meyer (Estados Unidos) e Doepfner (Arcebispo de Munique), apontaram para a falta de uma revisão unificada, resultando em falso dualismo e em um tom moralista. Duas outras críticas

---

<sup>35</sup> MACGRATH, Marcos Gregorio. *Notas históricas sobre a Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 145.

recebidas foram: o ateísmo precisava ser tratado em seus vários aspectos e o tema da vocação do homem no mundo necessitava de um maior desenvolvimento<sup>36</sup>.

Após o encerramento das discussões sobre o esquema XIII em aula conciliar, o Comitê Orientador voltou ao trabalho (novembro de 1964) e apresentou várias propostas à Comissão Mista, recebendo a devida aprovação, a saber:

- Ampliação do Comitê Orientador: mais oito membros foram eleitos e sete foram retirados da Comissão Mista. Isto para ampliar os horizontes do trabalho crescente do Comitê.
- Seis peritos entraram para colaborar no grupo de redatores: Pe. Haubtmann (Paris), Pe. Haring (que já estava como secretário permaneceu), Mons. Philips, Pe. Tucci, Pe. Huschmann e Moeller. O trabalho deste grupo estava subordinado ao Comitê Orientador, em especial aos bispos Guano (presidente) e Angel (eleito vice-presidente).
- A subcomissão responsável pelo tema dos “sinais dos tempos”, presidida pelo bispo Mcgrath e assistida pelo perito Pe. Houtart, ficou com a incumbência de preparar uma exposição geral sobre o mundo.
- Os anexos deveriam ser incorporados ao texto, conforme observação da aula conciliar, assumindo uma nova forma: breve prólogo, uma introdução expositória, três capítulos doutriniais (1ª parte), um capítulo (2ª parte) e conclusão<sup>37</sup>.

A nova equipe de redatores se encontrou no final de janeiro, em Ariccia, perto de Roma. Ela elaborou um novo prólogo, a parte introdutória e a parte doutrinal, que é a primeira parte, levando em conta as observações dos padres conciliares. Esta reunião, que data de 31 de janeiro a 6 de fevereiro de 1965, contou com a presença de todo o Comitê Orientador e mais alguns padres convidados (29 padres), mais 38 peritos e aproximadamente 20 leigos e leigas ouvintes e peritos convidados. O trabalho foi levado com muita seriedade e, para facilitar ainda mais, constituíram-se subcomissões, uma para cada parte.

Algumas mudanças foram se dando ao longo desta reunião. Assim, notaram que o capítulo que abria a segunda parte (chamada específica) sobre a pessoa e os direitos da pessoa poderia integrar o primeiro capítulo da parte doutrinal sobre a

<sup>36</sup> Ibidem

<sup>37</sup> Ibidem, p. 146.



vocação da pessoa humana. Quanto à questão do controle de natalidade decidiram que o esquema falaria deste assunto de modo geral, permanecendo com a Comissão Papal a tarefa de orientação a respeito da liceidade dos métodos.

Nesta altura, refletindo sobre o encontro de Ariccia, Mcgrath afirma que peritos competentes nas áreas abordadas pelo esquema não foram suficientemente consultados. Isso começa a mudar a partir da última reunião, com a presença de clérigos peritos nas ciências sociais, de leigos em sua maioria especializada (leigos auditores) e diversas consultas feitas a outros peritos. O fato é que esta lacuna existiu ao longo da história do esquema XIII.

A subcomissão dirigida pelo arcebispo Garrone, responsável pela parte doutrinal, teve em Ariccia um grande trabalho, pois foi a parte que mais recebeu observações dos padres conciliares. Era preciso focar a exposição no homem, evitando o dualismo natureza e “sobrenatureza”. Também era necessária uma visão bíblica que fortalecesse a adesão aos valores naturais. Falava-se de uma nova ordem dos capítulos: a vocação da pessoa humana, a comunidade dos homens, o significado da atividade humana no universo e o papel da Igreja no mundo de hoje<sup>38</sup>.

Mcgrath avalia que a partir deste momento o esquema ganha uma maturidade singular:

Foi então, afinal, que começou a evoluir-se, de forma mais coerente e pela primeira vez alcançada por qualquer documento doutrinal, uma síntese bíblica católica do sentido do cristão e da sociedade cristã no espaço e no tempo, projetados em direção à eternidade<sup>39</sup>.

O resultado dos trabalhos de Ariccia foi apresentado e aprovado pela Comissão Mista Plenária, ressaltando as incoerências e repetições do texto. Isso se deu pelo fato de que cada subcomissão preparou um capítulo, de modo que ajudou por um lado e por outro, comprometeu, conseqüentemente, a visão integrada de todo o esquema.

A Comissão Coordenadora do Concílio decidiu que o esquema fosse enviado aos padres conciliares até maio, uma vez que se tratava da última Sessão. Por conta disso, a Comissão Mista Plenária se encontrou em março, em Roma. Em reunião, a Comissão leu, comentou todo o texto e deixou com os redatores a tarefa de incorporar ao texto todas as modificações. Mesmo com algumas opiniões

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>39</sup> Ibidem

contrárias, com o argumento de que muitos temas eram “questões disputadas”, decidiu-se que o esquema seria chamado de “Constituição Pastoral”<sup>40</sup>. Em seguida, no dia 11 de maio de 1965, o esquema foi aprovado pela Comissão Coordenadora do Concílio.

### 2.1.3.

#### Crônicas da Terceira Sessão conciliar

O frei Boaventura de Kloppenburg prestou um relevante serviço à história do Concílio Vaticano II, em particular ao processo histórico da *Gaudium et Spes*, com a publicação das Crônicas<sup>41</sup> das Congregações Gerais. Esta publicação vai nos permitir colher detalhes e comentários preciosos no que diz respeito à elaboração da Constituição Pastoral. Ele mesmo define o seu objetivo: “... contribuir para um conhecimento mais exato do que está acontecendo na Igreja: uma maravilhosa e surpreendente epifania do Senhor”<sup>42</sup>.

A Terceira Sessão foi a mais rica em congregações gerais, discursos, votações e assuntos tratados. Nesta Sessão, houve 48 congregações gerais e 666 discursos. Foram 171 referentes à Constituição Pastoral: 42 discursos com considerações gerais sobre os problemas da Igreja no mundo contemporâneo, 16 sobre o primeiro capítulo deste esquema, 28 sobre os dois seguintes, 17 sobre a dignidade da pessoa humana, 19 sobre a dignidade do matrimônio e da família, 13 sobre a reta promoção da cultura, 7 sobre a vida econômica e social, 12 sobre a promoção da solidariedade humana, 9 sobre a paz mundial, 8 considerações gerais.

Suas fontes para a elaboração das crônicas foram: os resumos feitos pelos oradores ou textos integrais e originais que foram entregues logo depois do

<sup>40</sup> A nota 1 do Proêmio da *Gaudium et Spes* é muito oportuna para entender, em meio a tantas vozes, que é preciso dar valor doutrinal aos documentos que foram e são inspirados na preocupação pastoral: “A constituição pastoral ‘A Igreja no mundo de Hoje’, formada por duas partes, constitui um todo unitário. É chamada de ‘Pastoral’, porque, apoiando-se em princípios doutrinários, pretende expor as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Assim, nem à primeira parte falta a intenção pastoral, nem à seguida a doutrinal”. In: *GAUDIUM ET SPES: Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1966.

<sup>41</sup> É importante registrar que não tivemos acesso às Atas do Concílio, entre outras razões, porque elas se encontram somente em latim, mas tivemos acesso às crônicas de um dos peritos do Concílio, que é o Frei Boaventura de Kloppenburg. A forma como elas foram compiladas oferece segurança e profundidade, como mencionamos no corpo do texto.

<sup>42</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: Terceira Sessão (Set.-Nov. 1964)*. Petrópolis: Vozes, 1965, Volume 4, p. 7.

discurso. Além do mais, como perito da Comissão Teológica, o Frei Boaventura teve acesso a quase todas as intervenções orais e escritas dos documentos elaborados pela Comissão, a saber: *De Ecclesia, De Divina Revelatione e De Ecclesia in Mundo huius Temporis*.

Iremos, nesta análise das crônicas, deter-nos nas considerações gerais sobre o esquema em questão, porque nos ajudará a ter uma visão mais global do texto e do primeiro capítulo, sobre a vocação da pessoa humana, porque se aproxima mais do objeto do presente estudo.

### 2.1.3.1.

#### Considerações gerais

Numa conferência aos jornalistas (17/10/1964), dois dias antes de começar os debates na Aula conciliar, D. Emilio Guano, bispo de Livorno e presidente da subcomissão central, falou do esquema e deixou-nos um precioso registro. Ele diz que o mundo e os seus problemas é o tema abordado no esquema. Este se dirige para a sociedade hodierna com as suas transformações e novas orientações, bem como lança um olhar para as necessidades e aspirações dos homens de hoje. Por isso, entende que o diálogo com o mundo se torna cada vez mais necessário. E acrescenta: “O interesse por tudo o que é humano é algo essencial na Igreja, porque foi fundada para os homens, pelo Filho de Deus feito homem, membro da família humana”<sup>43</sup>.

No contato com a realidade cotidiana, a Igreja não pode esquecer que o seu olhar deve estar condicionado pelo Evangelho. A sua missão é exatamente esta: anunciar o Evangelho, comunicar a vida divina aos homens, conduzir os homens para Deus. Para desempenhar tal tarefa o caminho é o diálogo, que assume uma motivação teológica: tornar-se mais semelhante ao Mestre,

que viveu entre os homens, em contato contínuo com eles. Vivendo com os homens e no meio deles, a Igreja estará em melhores condições para assimilar as experiências positivas da humanidade e levar para Deus o que Ele vai concedendo aos homens no decurso da história<sup>44</sup>.

No início do debate conciliar, D. Guano usou a palavra para as considerações a despeito do “famoso esquema XIII”. Destacou diversos aspectos do texto:

<sup>43</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 197.

- a) Motivos que levaram à elaboração do esquema: Os homens se gloriam dos caminhos da civilização hodierna e se preocupam com o pão cotidiano, com os problemas da dignidade humana, da paz e da unidade do mundo. Muitos são indiferentes à Igreja, mas outros querem saber se ela deseja contribuir para a realização da esperança do mundo.

Os cristãos de hoje percebem cada vez mais claramente que a Igreja não pode fechar-se dentro de si mesma, separar-se dos outros e procurar apenas defender os seus valores. Seguindo o exemplo de Cristo, que se fez homem e habitou entre nós, a Igreja sabe que vive no meio dos homens, que participa da vida dos homens, para comunicar-lhes a vida de Deus<sup>45</sup>.

- b) Finalidades do esquema: Por tudo que foi dito, a finalidade do esquema é promover o diálogo da Igreja com os homens. É preciso ouvi-los, saber o que pensam, como vivem e também é necessário que eles conheçam a posição da Igreja sobre os problemas que os afligem.
- c) Dificuldades: são várias as dificuldades quando se refere à relação da Igreja com o mundo. Dom Guano destaca algumas:

Complexidade do problema doutrinal das relações da Igreja com o mundo e ambiguidade de termos como, por exemplo, ‘mundo’; dificuldade de encontrar o justo equilíbrio entre a evocação dos grandes princípios do Evangelho e a descrição das condições que devem ser encaradas à luz desses princípios; perigo de que a descrição das condições de vida e das tendências hodiernas se limite aos fenômenos gerais, ou de que se insista em situações que amanhã já serão outras; o fato de que muitos esperam deste esquema uma solução para todos os problemas<sup>46</sup>.

O plenário foi aberto com a fala do cardeal Achille Liénart, bispo de Lille (França). Ele, como muitos outros, agradeceu à Comissão pelo esquema e destacou como negativo a linguagem muito exortativa, coisa que o mundo rejeita. Pediu também maior distinção entre a ordem sobrenatural e ordem natural. Colocou como importante que o esquema reconheça a dignidade do homem e aprove a legitimidade de suas aspirações<sup>47</sup>.

Outras observações foram feitas: “Quando se trata de alguns problemas mais delicados, parece que se segue a moral de situação. O esquema não se refere devidamente à finalidade que tem a Igreja ao tratar desse assunto e que não é outra que a preocupação pela salvação das almas”<sup>48</sup> (Cardeal Ruffini - Itália). Em outro sentido, registramos: “Louvamos no esquema o fato de ter evitado condenações

<sup>45</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 199.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 201.

estéreis e de ter usado um modo de falar positivo, o único que se adapta à mentalidade do homem de hoje”<sup>49</sup> (Cardeal Léger – Canadá).

Encontramos outras considerações: “A Igreja abre amplamente suas portas e janelas dum modo audaz, mas feliz. Além do mais, o esquema não apenas trata do diálogo postulado pela relação entre o mundo e a Igreja, mas também, por assim dizer, ingressa no mundo”<sup>50</sup> (Doepfner – Alemanha). Na opinião do cardeal Meyer, de Chicago, faltava mais fundamentação bíblico-teológica na relação Igreja-mundo. Ele dizia: “... o trabalho cotidiano dos homens é parte essencial do plano de Salvação. É preciso que nos libertemos de todo preconceito maniqueísta e declaremos abertamente que também o mundo material é objeto do amor de Deus e faz parte do seu desígnio de Redenção...”. Conclui dizendo: “A colaboração entre Igreja e mundo, ou melhor, a Encarnação de Cristo no mundo, é que deve inspirar o exame deste esquema”<sup>51</sup>.

O cardeal de Santiago do Chile, Raul Silva Henriquez, registra também a sua opinião, colocando os homens e o mundo como razão e objeto do amor da Igreja:

A exigência de demonstrar a eficácia cristã impõe ao Concílio a apresentação de uma espécie de cosmologia cristã, de uma visão do mundo sob a luz da figura de Cristo, segundo os ensinamentos de São Paulo. As diretrizes de Paulo VI, na sua Encíclica *Ecclesiam suam*, exigem que se comece um diálogo com o mundo a partir de um tema como o do presente esquema, tema de um autêntico humanismo<sup>52</sup>.

O arcebispo da Bélgica, o cardeal Leo Jozef Suenens, afirma que é preciso explicitar melhor a relação entre humanização e evangelização. Ele cita o Papa Pio X para dizer que a Igreja deve civilizar evangelizando e não o seu contrário. Entende também que humanização e evangelização são coisas diversas e podem estar ligadas<sup>53</sup>.

Ao longo do plenário conciliar, houve muitas falas que indicavam grande desconfiança no presente esquema. O tema do ateísmo e marxismo militante foram sempre recorrentes. Ao lado destes, a relação entre natural e sobrenatural, temporal e espiritual; a falta de clareza e as suas frequentes repetições; necessidade de uma visão de mundo mais realista e uma maior fundamentação

<sup>49</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 203.

<sup>51</sup> Ibidem

<sup>52</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 206.

teológica dos assuntos tratados, como os termos “Igreja” e “mundo”<sup>54</sup>. O esquema é criticado por justificar uma concepção histórica que exclui a ação da Providência divina. Dom Alphonse Mathias, bispo da Índia, se perguntava: “... como principiar um diálogo com os que ignoram Cristo, senão começando pelo Pai? Proponha-se a doutrina da Providência, não como remédio fácil de todos os problemas, mas como fundamento da ordem do mundo, como incitamento a solucionar os problemas e como nuncio de toda esperança”<sup>55</sup>.

Encontramos no posicionamento do arcebispo de Madrid, Casimiro Morcillo González, uma explícita oposição: “O esquema não pode ser aprovado. Seu estilo é duro, pouco correto, ambíguo, pois se refere aos cristãos e não-cristãos”<sup>56</sup>. Argumenta ainda que quando se fala aos cristãos, a Igreja deve abordar sob a perspectiva da Revelação e falando aos não-cristãos deve se colocar como Comunidade Religiosa que goza de credibilidade e se fundamenta no direito natural.

Destacamos ainda a posição do arcebispo de Kraków, Karol Wojtyła, que representa os bispos da Polônia. Ele aponta para o fato de que nem todos os homens concordam com a presença ativa da Igreja. Isto faz com que o esquema sirva de testemunho para estes. Defende que a Igreja age e vive num mundo com pluralidade de mundos em seu interior. Em seu parecer, o esquema se coloca para ensinar aos homens, exigindo-lhes obediência. Esta linguagem pode gerar certa desconfiança. É preciso que fique claro que a Igreja ensina autoritativamente, mas também procura com os homens soluções para os problemas hodiernos.

Karol Wojtyła insiste em que se deve evitar a apresentação da Igreja com uma linguagem contemplativa essencial e parta para uma linguagem mais existencial (Com seu fundamento e finalidade). No que tange à metodologia, ele afirma:

Trata-se, pois, de adotar um método ‘heurístico’ que ensine aos homens como podem encontrar a verdade e fazê-la sua. Tal método exclui, por uma parte, certa mentalidade ‘eclesiástica’ que obstaculiza o diálogo e o torna monólogo. Por outra parte, exige que se apresentem argumentos claros e simples, isto é, racionais, pois falamos também aos que não crêem<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> A insistência de maior fundamentação da palavra “mundo” se baseia no fato de esta realidade ser colocada pela Sagrada Escritura como viciada, diante da qual os cristãos precisam tomar muito cuidado. Isto aparece fortemente na fala do Bispo de Campos – Brasil, na Terceira Sessão. Cf. in: KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: Terceira Sessão (Set.-Nov. 1964)*. Petrópolis: Vozes, 1965, Volume 4, p. 216.

<sup>55</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: Terceira Sessão (Set.-Nov. 1964)*, p. 207.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 211.

### 2.1.3.2.

#### Primeiro Capítulo

No dia 23 de outubro de 1964, encerrou o debate global do esquema. Em seguida, foi aprovado o texto e aceito como base de ulterior discussão. Passou-se ao debate conciliar sobre o Proêmio e o Primeiro Capítulo. Agora, interessa-nos explicitar as intervenções em torno deste último.

Kloppenburger nos oferece inicialmente um resumo do Primeiro Capítulo que aborda a “vocação integral do homem”. Neste capítulo está o fundamento da posição que deve assumir a Igreja diante dos problemas presentes. Pode-se dizer que a vocação do homem, entendida como destinação integral, constitui uma chave interpretativa para ler os sinais dos tempos. Isto significa dizer também que o homem não pode ser visto apenas do ponto de vista temporal, mas também não se pode desprezar o progresso da cidade terrestre<sup>58</sup>, destacando apenas a vocação sobrenatural do homem.

A Igreja entende que todas as coisas criadas devem revelar a bondade de Deus aos homens e fazê-los subir até Ele. Isto porque todas as coisas “foram criadas pelo Verbo e no Verbo. Além do que, pela Encarnação, o Verbo do Pai elevou toda a natureza humana, todo o criado, dando-lhe uma relação mais elevada com Deus, relação que transcende a natureza humana”<sup>59</sup>.

O homem é convidado também a participar da cidade celeste, da vida divina, como filho de Deus pela fé no hoje da história e depois na vida eterna. A esperança na vida futura não diminui o compromisso com a cidade terrestre, mas eleva esta vida, pois a atividade do homem colabora com a cultura e o aperfeiçoamento humano. Assim, o homem deve manifestar esta vocação na vida pessoal e social.

Há aqueles que pensam que a vida tem apenas dimensões terrestres e, por isso, nem aceitam que, por causa do pecado, temos necessidade de Jesus Cristo para a construção da cidade terrestre. Ele restitui ao homem a vida eterna e lhe possibilita construir um mundo diferente, alicerçado na justiça e no amor. Desse modo, entendemos que a procura do Reino e a construção da cidade terrestre

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>59</sup> Ibidem

constituem dois aspectos fundamentais da vocação do homem. Estes não se opõem um ao outro, mas pelo contrário, integram-se.

Com a negação, porém, de uma finalidade e de um auxílio divinos, a cultura terrena é falha. E por outro lado procura Deus em vão quem, desprezando os dons divinos, não quer contribuir para a renovação do mundo. A vontade de Deus é que o homem reconheça o domínio divino sobre todas as coisas e que o Reino de Cristo cresça como semente lançada na terra. E o Reino de Cristo crescerá se o homem cumprir as suas obrigações para com Deus, para com o próximo, para com o mundo, que pertence a Deus e aos homens. O homem tem necessidade do alimento espiritual, mas também do alimento material<sup>60</sup>.

Sublinhamos das intervenções sobre o Primeiro Capítulo a do Arcebispo de Burgos (Espanha), D. García de Sierra y Méndez. Ele julgou muito importante o Primeiro Capítulo, pois dava o fundamento dos três capítulos seguintes. Pediu que o tema da vocação do homem fosse tratado com mais clareza e de um modo mais pastoral. Acrescenta D. García: “O juízo sobre os valores terrestres depende daquele que se dá sobre o homem. É preciso que o esquema apresente uma noção clara da antropologia cristã para que se evitem tantos erros no que se refere às relações do homem com as coisas deste mundo”<sup>61</sup>.

O Arcebispo do Canadá, D. Paul Émile Léger, deixou também a sua contribuição. Ele vai dizer que a vocação do homem se realiza nos deveres religiosos, na santificação das realidades terrestres e nos deveres como cidadãos<sup>62</sup>. Vale a pena registrar a posição do Jean Prou, Superior da Congregação Beneditina Francesa.

A passagem do texto em que se diz que mediante a Encarnação, Jesus Cristo assumiu tudo o que é humano, pode provocar, por causa de sua formulação, certa confusão de ideias: a de colocar no mesmo plano o homem, que se pode elevar até Deus por meio da graça, e o mundo natural que não pode receber a graça. O Concílio não deve dar a impressão de entrar em complexas controvérsias dos teólogos sobre as relações da natureza e da graça. O texto deve, portanto, ser modificado neste ponto<sup>63</sup>.

O bispo do Canadá, Remi Joseph de Roo, entendeu que o Primeiro Capítulo se apresentava muito negativo e pediu para dar atenção à dicotomia entre o natural e o sobrenatural da vocação integral do homem. Defendia que o sobrenatural, como fez Cristo, devia se encarnar no temporal. Com isto, nota-se que a

<sup>60</sup> Ibidem, p. 228-229.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 232.



Encarnação de Jesus Cristo despontava como princípio teológico primeiro que fundamentava a relação da Igreja com o mundo<sup>64</sup>.

#### 2.1.4.

#### **O esquema XIII e o debate conciliar na Quarta Sessão**

Para muitos membros do Comitê Orientador, o destino do esquema XIII era incerto e eles não nutriam, por isso, muito otimismo. Mesmo com todas as dificuldades pelas quais passou o novo documento, como o atraso ocorrido por conta de outros trabalhos, o esquema chegou a um nível bom, desejável. Isto era a opinião geral. Um grupo suspeitava também de que o esquema não continha uma visão global unificada e se apresentava superficial em muitos detalhes. Muitos desejavam mais um ano de amadurecimento e discussão<sup>65</sup>.

O padre Haring testemunha que havia uma minoria cética em relação o esquema XIII. Ela entendia que este documento se aproximava de um “cabide”, no qual se coloca calças, aventais, paletós, isto é, coisas que não sabemos aonde colocar. Ao contrário do que pensava, o esquema encontrava na “atenção aos sinais dos tempos”, para além da variedade dos problemas abordados, a sua unidade de inspiração. A proximidade com os homens e mulheres de hoje, tendo os olhos fixos na história da salvação, é uma marca que perfaz o esquema<sup>66</sup>.

Não obstante aos obstáculos e a quantidade de trabalho, a Comissão e o Comitê se sentiam animados a continuar. A imprensa e o público revelavam um interesse crescente pelo assunto, dando impulso ao debate, e não faltava encorajamento da parte de Paulo VI. Animados pelo Espírito de Deus, deram os passos para o amadurecimento necessário do esquema durante a Quarta Sessão.

Com a duração de duas semanas, inicia-se, em 21 de setembro de 1965, a discussão sobre o esquema XIII. As observações eram registradas em fichas e cada subcomissão teve o tempo de uma semana para reescrever as suas seções de acordo com o que estava sendo dito na aula conciliar. No prazo de uma semana, a Comissão Mista Plenária estudou, alterou e aprovou os textos refeitos. Sob a

<sup>64</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>65</sup> MACGRATH, Marcos Gregorio. *Notas históricas sobre a Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 150.

<sup>66</sup> HARING, Bernhard. *O cristão e o mundo*. São Paulo, Paulinas, 1970, p.16.

direção geral definitiva do Arcebispo Garrone, bispo de Toulouse, por conta da doença do bispo Guano, concluiu-se o novo texto.

Monsenhor Garrone apresentou o esquema na aula conciliar, utilizando-se de muitas citações de João XXIII e Paulo VI. Frisou que o esquema correspondia ao desejo destes dois últimos pontífices. Destacou em seguida que a doutrina presente no esquema se baseava em uma antropologia cristã, na qual Cristo recapitula a história da humanidade. Depois os padres conciliares puderam fazer as suas considerações. No dia 23 de setembro, aconteceu a votação e 2. 111 padres aprovaram o texto no geral. Houve 44 oposições e um voto nulo. No mesmo dia deram sequência aos trabalhos, examinando cada parte do esquema.

As duas partes do esquema se estruturavam assim:

- a) Primeira parte:
  - A vocação da pessoa humana
  - A comunidade dos homens
  - O significado da atividade humana
  - O papel da Igreja no mundo moderno
- b) Segunda parte:
  - Matrimônio e família
  - Cultura
  - Vida econômica e social
  - Vida da comunidade política
  - Guerra e paz

O texto foi acolhido positivamente. Foi tido também como longo e repetitivo. Insistiram que o termo “pastoral” apresentava certa ambiguidade, com o parecer de que o texto não tinha caráter dogmático. O método foi duramente criticado. Um grupo de padres conciliares queria um documento na linha dogmática, outro defendia mais uma linha experiencial, existencial.

Uma crítica feita por alguns setores foi sobre a metodologia adotada, de abandonar a filosofia tomista e a metafísica para uma análise mais concreta dos fenômenos. Consideravam que se devia evitar falar do que é transitório, contingente e se torna logo obsoleto, e se concentrar nas questões últimas, que se manifestam em cada geração, sob novas formas. Nessa linha, muitos padres desaprovavam o tom, segundo eles exageradamente otimista, no confronto das realidades terrestres<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> COSTA, Sandro Roberto da. *Processo histórico de elaboração dos documentos Dei Verbum e Gaudium et Spes durante o Concílio Vaticano II*. In: AGOSTINI, Frei Nilo (Org.). *Revelação e história: uma abordagem a partir da Gaudium et Spes e da Dei Verbum*, p. 115.

O novo texto foi para o plenário conciliar no início de novembro, não mais para ser discutido, mas para ser votado parte por parte. Esta votação durou vários dias. Embora aprovado (ou aprovando), os padres conciliares deixaram mais 20 mil alterações (modi). Cada subcomissão considerou as propostas, com mais ênfase nas originais. Alteraram o texto, sem mudar substancialmente o seu sentido. Em seguida, submeteram os textos modificados à Comissão Mista, que os aprovou parte por parte e integralmente, no final de novembro.

Quanto à parte doutrinal, ganhou destaque o ateísmo, que foi discutido com delonga, e inserido positivamente no texto na relação com o conceito pleno de homem. Já a condenação do comunismo (ou ateísmo marxista), como queria a minoria, não foi aceito, pois iria mudar a tônica positiva do texto, mexeria com outras formas de ateísmo e, devido à complexidade da questão, poderia pecar por imprecisão e falso juízo. Considera-se como importante ainda no Primeiro Capítulo a situação paradoxal do homem, feito à imagem de Deus, mas pecador. Grande destaque tem também, para os padres do Concílio, a centralização da antropologia em Cristo.

O homem, na parte doutrinal, é colocado como aquele que, mais que aberto ao diálogo, procura com o coração sincero os verdadeiros valores das coisas, das estruturas, das situações em que é feita a vida humana. Ganha força a ideia de que o julgamento doutrinal ou moral da vida deve guardar fidelidade à própria vida e às suas condições concretas. Na verdade, os homens e as mulheres são convidados a construir um mundo melhor como preparação para a outra vida.

Os capítulos da segunda parte, que não foram discutidos na Terceira Sessão e eram apenas anexos, receberam a sua devida modificação, permanecendo os mesmos na sua essência. A grande novidade não está no conteúdo, pois o ensinamento social cristão já apontou para muitos assuntos discutidos no documento, mas no método de abordagem. Este partia da descrição empírica dos problemas e depois trazia as suas conclusões.

#### **2.1.5.**

#### **Crônicas da Quarta Sessão Conciliar**

Tomou lugar na quarta Sessão do Concílio a discussão sobre o Esquema XIII. Foram vários os elogios ao texto. Houve, contudo, diversas vozes contrárias, que

diziam que a redação estava muito vaga na exposição da doutrina católica; estava demasiado retórico. A crítica a respeito das “repetições”, das “palavras ambíguas” e do “estilo do latim” voltou. Outros achavam que o texto não deveria ser chamado de “Constituição”. Outros ainda diziam que o termo “Pastoral” era inadequado. Houve ainda quem dissesse que faltava teologia no texto. A ideia de “mundo” como tema que necessitava de um maior aprofundamento voltou também. Argumentavam que era preciso anunciar o sentido profundo e teológico do mundo. Criado por Deus, o homem é convidado a uma perene relação com o próprio Deus.

### 2.1.5.1

#### Elementos antropológicos da primeira parte

O cardeal Julius Doepfner, arcebispo de Munique, destaca que a síntese da antropologia da primeira parte não está bem feita, pois não estabelece a distinção entre ordem natural e sobrenatural. Ademais, não apresenta as profundas consequências do pecado<sup>68</sup>.

Juan Carlos Aramburu, arcebispo da Argentina, na sua exposição defende que é preciso partir da situação natural do homem, filosoficamente admitida por todos. Citando São Tomás de Aquino, ele evidencia três exigências humanas mais profundas:

- 1) O homem como criatura – tem uma relação essencial com o seu criador;
- 2) O homem como ser racional – tem a capacidade de julgar e distinguir entre o bem e o mal, para estabelecer uma hierarquia das coisas;
- 3) O homem como ser social – com a sua ação deve colaborar para o crescimento da humanidade e da realização do seu fim.

Esses elementos, com as suas respectivas exigências, encontram sintonia com o Salmo 8, 5-7, que fala que o homem é um ser criado um pouco menos que os anjos e colocado no centro de todas as coisas criadas. Segundo Aramburu, estas condições devem ser colocadas no início do Esquema como seu princípio e fundamento<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: Quarta Sessão (Set.-Dez. 1965)*. Petrópolis: Vozes, 1965, Volume 5, p. 69.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 71.

O bispo de Innsbruck-Feldkirch (Áustria), Paulus Rusch, aponta para o tema da imagem de Deus, que se utiliza de uma argumentação filosófica, isto é, diz que o homem possui inteligência, vontade, liberdade. De acordo com as Escrituras, o homem é imagem de Deus por ter domínio sobre todas as coisas criadas; o homem é imagem de Deus porque cresceu em Deus, ou seja, como imagem de Deus pode crescer em sua semelhança. A atividade humana desenvolve a imagem de Deus no homem e em toda a humanidade<sup>70</sup>.

Simon Duraisamy Lourdasamy, arcebispo de Bangalore (Índia), além de outras pontualizações, sublinhou que o texto não põe em relevo o fundamento teológico da doutrina sobre o homem, a graça e Cristo como centro de todas as coisas. Ele acrescenta que

Em Cristo, de fato, a criação tem sua plenitude. Não poderemos saber exaustiva e profundamente o que seja o homem sem antes considerarmos Cristo, que é o primogênito de toda a criatura: Ele é a perfeita imagem do Deus invisível, à imagem do qual todos nós homens fomos criados e cuja imagem devemos aperfeiçoar por meio de Cristo. Em Cristo, Deus está presente entre nós, convidando-nos através de sua presença transformante e santificante (= a graça). Por Ele, com Ele e n'Ele o homem recebe uma vida mais plena, amando a Deus e ao próximo nesta vida e na eterna<sup>71</sup>.

O francês D. Alexandre Charles Renard assinala que o marxismo e o laicismo cultivam um humanismo fechado. Até praticam os valores humanos da justiça, fraternidade, liberdade, mas querem salvar o homem pelo homem<sup>72</sup>.

D. Renard não concebe o humanismo como sinônimo de cristianismo. Deixa claro que o humanismo não é espontaneamente cristão. Cristo, segundo ele, não poderá se encontrar num argumento racional ou no desejo puramente humano. O cristianismo não é um humanismo superior; ele é a conversão do humanismo e dos homens a Cristo, e não ideias e valores. O bispo de Versailles se refere a Santo Irineu que diz que na vida dos homens está a glória de Deus. Contudo, a visão de Deus é que traz vida para os homens<sup>73</sup>.

Sérgio Méndez Arceo, bispo do México, analisa que as circunstâncias em que vive o homem moderno fazem dele uma nova imagem. Assim, diante desta realidade, o trabalho evangelizador da Igreja deve começar pela solução de dois

<sup>70</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>72</sup> Ibidem

<sup>73</sup> Ibidem, p. 79-80.

problemas-pergunta: O que é o homem? Qual a posição do homem perante o Absoluto?<sup>74</sup>

Em meio à reflexão, D. Méndez Arceo, sobre quem é o homem, afirma que na linguagem de hoje pode-se dizer: pessoa que se torna cônica de si mesma, que se socializa, que racionaliza tudo o que lhe está em volta, que acelera o curso da história. Contudo, ele observa que no esquema a resposta tradicional é insuficiente. O homem é imagem de Deus. De fato, ele é. Porém, ser imagem de Deus supõe consciência de si mesmo, que, por sua vez, exige a sociedade. A socialização, portanto, é o caminho da conscientização<sup>75</sup>.

#### **2.1.5.2.**

##### **Ateísmo**

O ateísmo foi o tema que mais foi discutido na aula conciliar, no tocante ao presente esquema. Isto indica que este tema era considerado o mais grave daquele momento. A maioria das doze intervenções sobre este assunto concordava que o texto era insuficiente. Houve também quem pedisse uma abordagem mais positiva e se explicitasse as causas do ateísmo.

Cardeal Franjo Seper, arcebispo da Iugoslávia, deixou a sua contribuição. Ele entendia que era preciso trabalhar melhor o tema do ateísmo, porque muitas pessoas vêem nele uma condição essencial para a construção de autêntico humanismo e um postulado para a construção do mundo e da sociedade. É necessário enfrentar positivamente este problema para aprofundar os motivos responsáveis pela expansão do ateísmo. Seper ainda diz que o tema deve ser tratado não para converter os ateus ou demonstrar a existência de Deus. A ideia é explicar como entendemos o ateísmo e defender a posição de que a fé em Deus não impede, mas estimula a ação e a solicitude pelo progresso da humanidade e melhoria das condições de vida e da dignidade da pessoa humana.

D. Seper acredita que muitos invocam falsamente o nome de Deus para legitimar uma ordem estabelecida e a imutabilidade das coisas estruturais. Esta noção de Deus é manca (falsa).

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 121.

O Deus verdadeiro não é aquele que manda os homens se afastarem de toda preocupação pela justiça e a caridade para com todos os homens neste mundo e limita-se a prometer uma justiça e felicidade eternas. (...) Nós pensamos que Deus é o verdadeiro e real fundamento para obter de fato a promoção da dignidade da pessoa humana e do autêntico humanismo<sup>76</sup>.

Maximus IV Saigh, Cardeal Patriarca dos Melquitas, refletindo sobre a prática de muitos ateus, percebe que muitos procuram uma apresentação mais verdadeira de Deus, uma religião de acordo com a evolução histórica da humanidade e uma Igreja que apoie os pobres. Ele se dá conta de que existe uma forte interpelação a um cristianismo medíocre e egoísta. E insiste: “Houve quem reclamasse que o esquema denuncia o pecado do mundo. Eis, porém, o grande, o enorme pecado do mundo, aquele que Jesus denuncia sem cessar no seu Evangelho: o egoísmo e a exploração do homem pelo homem”. Também se pergunta: “Não é o egoísmo de certos cristãos que provocou e provoca, em grande parte, o ateísmo das massas?” E conclui: “Muitos ateus são simplesmente Lázarus, escandalizados pelos ricos que se dizem cristãos. Tenhamos, pois, a coragem de reconduzir às suas verdadeiras fontes, que são cristãs, estes valores morais que são a solidariedade, a fraternidade, a socialização”<sup>77</sup>.

O padre Pedro Arrupe, Prepósito Geral da Companhia de Jesus, registra também na aula conciliar as suas observações. Ele nota que existe uma inadequação entre o que a Igreja possui e o que ela dá ao mundo contemporâneo. A mentalidade ateia invade todos os setores da sociedade, inclusive o interior da própria Igreja. Esta não exerce um maior influxo no mundo, em grande parte, por causa da dispersão com que se trabalha. Diante disso, é preciso examinar ingentemente os métodos pastorais, sobretudo no que se refere ao ateísmo.

O meio radical para o saneamento radical dos males que hoje decorrem do ateísmo e do naturalismo é a construção da sociedade cristã, não no isolamento nem no que se chama ‘gueto’, mas em pleno mundo. É preciso que esta sociedade esteja impregnada e animada do espírito da comunidade cristã<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Ibidem, p. 97-98.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 112.

### 2.1.5.3.

#### Vocação da pessoa humana: outras referências

O bispo italiano Guiseppe Marafini defendeu que era preciso tratar do tema do “pecado original” no Primeiro Capítulo. Não se pode entender o homem e as suas fraquezas sem abordar o referido tema. Além do mais, ele pediu que este capítulo colocasse argumentos da existência de Deus diante dos graves perigos do ateísmo<sup>79</sup>.

Referindo-se ao primado da consciência, à grandeza da liberdade, do valor do corpo de que trata o Primeiro Capítulo, o bispo Léon Arthur Elchinger, de Strasbourg (França), julga como insuficiente para despertar o respeito pela dignidade humana o simples fato de falar do assunto. A Igreja precisa encontrar meios para que cresça o respeito pela dignidade humana no mundo de hoje e no interior da própria Igreja<sup>80</sup>.

O cardeal Paul Pierre Meouchi, Patriarca maronita da Antioquia, chama a atenção para a teologia da Encarnação com as suas consequências para o cosmos. O verbo encarnado se une à matéria e esta se une à Divindade. Na perspectiva paulina, é na Ressurreição que se revela plenamente o ser do Deus feito homem (Cf. Rm 1,4). A Ressurreição de Cristo se torna também a Ressurreição da humanidade e da matéria (Cf. Fl 3,10). Ainda com São Paulo se entende que “a paixão é condição necessária do Reino de Deus; a Ressurreição, por sua vez, introduz definitivamente no mundo o Reino de Deus e Sua presença”<sup>81</sup>.

Meouchi afirma que o esquema carece de uma antropologia cristã fundada na Sagrada Escritura e na Tradição. É preciso constituir uma antropologia que tenha como fundamento a imagem de Deus. “O homem, continua ele, foi criado para que seja o centro do mundo, para que sua língua glorifique a Deus em nome do mundo e para que restitua às criaturas a simplicidade que nelas pôs o Criador”<sup>82</sup>.

Eduard Schick, bispo da Alemanha, comenta longamente o Capítulo Primeiro do Esquema XIII, que se inicia no número 11. Este capítulo quer responder ao problema “quem é o homem”. Utilizando-se da referência bíblica do Gênesis (Cf. Gn 1, 16), o homem é definido como criatura feita à imagem de Deus. Atinente a

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 8

<sup>80</sup> Ibidem, pp. 88-89.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 95.



este tema, Schick propõe um maior desenvolvimento, “pois a antropologia é o fundamento da solução de muitos problemas sobre a existência humana”<sup>83</sup>.

A filosofia existencial pergunta ao homem sobre o que pensa de si mesmo. Também os homens se perguntam a respeito do que a Igreja pode dar, indo ao encontro da sua angústia existencial. Por isso, a antropologia cristã do esquema se mostrou deficiente e não convincente. É preciso buscar na Revelação uma visão integral do homem, apoiando-se na Sagrada Escritura.

O tema do “homem à imagem de Deus” não se limita apenas ao domínio do homem sobre outras criaturas, mas toca a capacidade de transcender a realidade material. Ele é mais que o ápice dos seres vivos da terra. Ao mesmo tempo em que é conatural às demais criaturas, é especial por sua relação com Deus. O homem necessita tomar consciência da sua dessemelhança também. Assim, deve-se falar mais das consequências do pecado no homem e no mundo. Conclui Dom Schick a sua reflexão:

A essência do homem como “imagem de Deus” é verdadeira e propriamente revelada, particularmente pelo sacramento da Encarnação (Sacramentum Incarnationis). Cristo, pela Encarnação, abriu para os homens as portas duma transcendência para Deus até então ignorada. Portanto, o destino do homem foi mudado radicalmente em Cristo e, por isso, só em Cristo se pode compreender o que é o homem<sup>84</sup>.

#### **2.1.6.**

#### **Gênese do Primeiro Capítulo: Dignidade humana**

O primeiro capítulo da Constituição Pastoral conheceu muitas vicissitudes, mais do que outros trechos do esquema. Importa afirmar isto para entendermos melhor este texto. Logo que surgiu a ideia, no final da Primeira Sessão do Concílio, do esquema sobre a Igreja no mundo, o tema da “dignidade humana” imediatamente apareceu como um dos temas que deveriam ser abordados.

Este esquema, segundo a Comissão Coordenadora, deveria levar em conta os esquemas pré-conciliares que foram supressos, a saber: “De ordine morali”, “De ordine sociali”, “De communitate gentium” e “De deposito fidei pure custodiendo (o depósito da fé a ser mantido intacto)”. Com isto ficou a tarefa de falar de consciência, lei natural, do mandamento da caridade, do pecado original, da

---

<sup>83</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 127.

Redenção. Desse modo, compor um capítulo com muitas coisas diferentes era um grande desafio a seu superado.

Monsenhor Garrone, Congar, Daniélou<sup>85</sup> e outros membros da subcomissão encontraram no tema bíblico-patristico do “homem-imagem de Deus” um fio condutor (ponto de unidade) dos trabalhos deste Primeiro Capítulo. Assim, pode-se afirmar que o ser humano fundamenta a sua dignidade na semelhança com Deus Criador, no seu domínio sobre o mundo e na elevação à ordem sobrenatural<sup>86</sup>.

Depois deste texto de maio de 1963, surge o texto de Malines, em setembro deste mesmo ano, com outra perspectiva. Contudo, não foi adiante uma vez que não recebeu a aprovação da Comissão Mista<sup>87</sup>. Em seguida, no início de 1964, surge outra equipe que não mais fica presa aos esquemas pré-conciliares. O texto de Zurique muda a perspectiva de abordagem do tema da “dignidade humana”, passando da teologia à pastoral, dos princípios aos fatos. Este grupo prefere não partir dos fundamentos teológicos ou metafísicos da temática. Assume o método indutivo da *Pacem in terris*, de João XXIII, apontando para as práticas que ameaçam a dignidade da pessoa humana nos tempos hodiernos. Este texto foi discutido em “aula” conciliar e foi aprovado como base para futura melhoria, mesmo com a forte oposição do episcopado inglês.

A subcomissão voltou a se encontrar em Ariccia, em 1965, para uma nova (e penúltima) redação. Neste trabalho, o problema do homem é recolocado para o início do esquema e não mais a partir dos fatos sociais, mas como no projeto primitivo, isto é, como constava no texto de maio de 1963. Exalta-se o homem como imagem de Deus, os valores humanos, a dignidade do corpo humano, da alma, da consciência, da liberdade. Exalta-se também a vitória sobre a morte e constava uma longa exposição sobre o ateísmo, que tinha desaparecido do texto de Zurique.

<sup>85</sup> Alberigo registra: “Para Daniélou era preciso abandonar a distinção de natural e sobrenatural, provenientes do esquema ‘De deposito fidei’, e convinha fundar o capítulo antropológico na criação do homem à imagem de Deus em perspectiva de história de salvação”. In: ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II: A formação da consciência conciliar. O primeiro período e a primeira intersessão (outubro de 1962 a setembro de 1963)*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 380.

<sup>86</sup> DELHAYE, Philippe. *A dignidade humana*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, pp. 267-268.

<sup>87</sup> É importante destacar que tanto o texto de maio como o texto de Malines, que depois não foram aceitos, colocaram no centro do primeiro capítulo a busca por uma antropologia cristã. Para isso utilizaram como fonte o “homem imagem de Deus”.

Na Quarta Sessão, este texto foi muito criticado, mesmo com as observações das discussões da Sessão anterior (1964). Era acusado de muito otimista e sem uma antropologia mais consistente. Com isso entrou o tema do pecado e os outros temas sofreram alterações, inclusive o número 22, que tinha um tom mais triunfal e pascal e ganhou uma feição mais moralizadora<sup>88</sup>.

O referido número 22 da *Gaudium et Spes* aparece como uma síntese do Primeiro Capítulo e, ao mesmo tempo, como coroamento dos fundamentos bíblicos da dignidade da pessoa humana. Esta conclusão traz como tema “De Christo novo homem”. De fato, o Cristo é apresentado como novo homem. O primeiro Adão, e com ele todos os homens, é visto como imagem, a figura do homem perfeito (Cf. Rm 5,14). Jesus Cristo nos revela o amor do Pai, mostra-nos todas as dimensões da condição humana e nos gera para a comunhão com Deus, a mais alta das vocações.

O caminho de Revelação escolhido por Deus é o da Encarnação do Verbo. Neste, o ser humano descobre a sua nobreza e riquezas. Agora a Divindade compartilha das mesmas mãos para o trabalho, do espírito para o exercício do pensar, da vontade humana para as decisões e do coração humano capaz de amar<sup>89</sup>.

O homem passa a ser restaurado na adoção divina, na medida em que o Cristo Redentor destruiu o pecado e a morte. Todos são convidados à união com o mistério pascal. Assim, Cristo aparece como “alfa e ômega” de toda a criação, em especial da condição humana. O ser humano se torna verdadeiramente divino quando se coloca na relação com Deus, isto é, quando procura ser Deus com Deus, diferente do pecado de Adão<sup>90</sup>.

## 2.2.

### Considerações finais

Com 2.309 votos favoráveis e 75 contra nasceu um importante documento da Igreja, em 07 de dezembro de 1965, com a tarefa de falar de modo novo aos homens e às mulheres. O seu árduo processo de elaboração revela as diversas

<sup>88</sup> DELHAYE, Philippe. *A dignidade humana*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 270.

<sup>89</sup> Ibidem, p.275.

<sup>90</sup> Ibidem, p. 276.

concepções, presentes no Concílio, sobre a missão e o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo. Trata-se de como a Igreja se entende e como concretizará a sua missão no mundo. Dessa maneira, compreendemos com maior clareza a íntima ligação entre a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, conforme mencionada no início.

A atual estrutura da *Gaudium et Spes* se apresenta assim: Proêmio (1-3); Introdução (4-10); Primeira parte (A condição do homem no mundo de hoje – n. 11): I Capítulo: A dignidade da pessoa humana (12-22); II Capítulo: A comunidade humana (23-32); III Capítulo: A atividade humana no mundo (33-39); IV Capítulo: O papel da Igreja no mundo contemporâneo (40-45); Segunda parte (Alguns problemas mais urgentes – n. 46): I Capítulo: A promoção da dignidade do matrimônio e da família (47-52); II Capítulo: A conveniente promoção do progresso cultural (53-62); III Capítulo: A vida econômico-social (63-72); IV Capítulo: A vida da comunidade política (73-76); V Capítulo: Promoção da paz e da comunidade internacional (77-90); Conclusão (91-93).

Aparece já na introdução da *Gaudium et Spes* (n. 4) a expressão “sinais dos tempos”, como acolhida e obediência às intuições de João XXIII. Trata-se de uma leitura e interpretação das realidades deste mundo, não a partir das premissas teológicas ou encíclicas papais, mas da própria realidade. Isto se tornou um princípio norteador de todo o esquema<sup>91</sup>. O método da *Gaudium et Spes* defende que a realidade deve ser vista como lugar onde Deus fala e nos interpela. Teologicamente, o mundo (o homem e seu dinamismo também) se transforma em sinal de Deus<sup>92</sup>.

O tema do ateísmo, que recebeu nas aulas conciliares muitas observações, relaciona-se profundamente com a missão da Igreja e a antropologia cristã, tendo em vista os inúmeros desafios que é preciso enfrentar nos tempos hodiernos. No dizer do Papa João Paulo II, o então arcebispo polonês, o ateísmo não é apenas a negação de Deus, mas diz respeito a um estado interno da pessoa humana. Ele segue neste recorte antropológico:

A fé nos revela não só a existência de Deus, senão também a Sua vontade salvífica para com todos os homens, donde provém a vocação sobrenatural de cada um deles.

<sup>91</sup> COSTA, Sandro Roberto da. *Processo histórico de elaboração dos documentos Dei Verbum e Gaudium et Spes durante o Concílio Vaticano II*. In: Frei Nilo, AGOSTINI (Org.). *Revelação e história: uma abordagem a partir da Gaudium et Spes e da Dei Verbum*, p.116.

<sup>92</sup> BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 537.

Por isso, à luz da fé, o ateísmo é um problema da pessoa humana em sua interioridade: o ateu é um homem persuadido de sua ‘solidão escatológica’<sup>93</sup>.

Diversos padres conciliares afirmaram que a relação Igreja-mundo deveria ser pautada por uma maior fundamentação bíblico-teológica. Nesta perspectiva, o indicativo passava pela teologia da Encarnação. Era necessário olhar para Jesus Cristo, primogênito de toda criatura, que se encarnou neste mundo para mediatizar a salvação. Os Padres conciliares sublinhavam que o Mistério da Encarnação elevava a natureza humana a uma maior dignidade. Agora, a salvação se dá a partir do mundo. Este é um fato que não mais pode ser desconsiderado pela Igreja e por seu fazer teológico-antropológico.

Apareceu também no debate conciliar a relação entre humanização e evangelização. O cardeal belga Suenens, citando Pio X, afirma que o papel da Igreja é civilizar evangelizando e não evangelizar civilizando. Concluimos que na fala do Suenens a expressão “civilizar” equivale à humanizar. Ele reconhece que são coisas distintas e podem estar relacionadas. Tal proposição já indica um passo de avanço nesta questão. Contudo, a pergunta que fica para ulteriores reflexões é: humanizar já não é evangelizar?

Ao falar sobre a unidade do homem em Cristo, os padres conciliares pensavam que o caminho a ser trilhado deveria ser de uma antropologia que postulasse a sua centralidade em Cristo. Este tema colocava na ordem do dia, entre outras coisas, a ideia de “humanismo fechado”, que defende o crescimento do homem nos valores humanos, mas sem a sua dimensão de transcendência, sem a abertura para Deus, ficando o homem pelo homem. No final das contas, o ser humano se torna o seu próprio salvador. Diante disso, urge aprofundar a identidade do ser humano e a sua relação com o Absoluto; urge, por conseguinte, apresentar uma antropologia cristã mais clara (no dizer dos padres) e cristocêntrica.

---

<sup>93</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: Quarta Sessão (Set.-Dez. 1965)*, p. 131.

## 3

## A centralidade de Cristo no projeto de Deus sobre o ser humano

Temos como finalidade, neste segundo capítulo, aprofundar a centralidade de Cristo para compreender melhor o projeto de Deus para o ser humano. Na *Gaudium et Spes*, especificamente no seu Primeiro Capítulo: “A dignidade da pessoa humana”, o Cristo, Homem Novo, aparece como chave hermenêutica do mistério do ser humano. É também com o tema do “mistério de Cristo” (GS 22) que este capítulo do documento conciliar atinge a sua mais alta fundamentação.

A alocução do Papa João Paulo II, para a Comissão Teológica Internacional, de 05 de dezembro de 1983, ajuda-nos muito a avançar nesta temática. Nesta ocasião, ele reconheceu que era preciso uma reflexão teológica mais profunda sobre a dignidade da pessoa humana e propôs um estudo a partir da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*<sup>94</sup>.

A *Gaudium et Spes* traz uma síntese da dignidade humana, associada à aliança com Cristo Criador e Redentor. Desse modo, pode-se dizer que existe uma conexão entre a graça de Deus e os direitos e deveres da pessoa humana, isto é, os direitos fundamentais da pessoa humana decorrem da sua dignidade<sup>95</sup> e, consequentemente, os deveres também encontram nela o seu vínculo.

Preocupado com a difusão do “horizontalismo”, que deixa o homem entregue as suas próprias forças e não reconhece a sua origem e a sua semelhança divinas, João Paulo II fala do esquecimento da antropologia cristã autêntica:

Muitos buscaram em outra parte a solução do mistério do homem. Porém, a revelação cristã pode contribuir para os necessários fundamentos da dignidade da pessoa humana, à luz da história da criação e da história da salvação em suas diversas etapas, a saber, da queda e da redenção<sup>96</sup>.

A perspectiva cristológica da dignidade humana mostra que o chamado de Cristo atinge a todos os homens e mulheres em seu coração, lugar onde está impressa a imagem de Deus (Cf. Rm 2, 15). Trata-se de um chamado secreto que é feito pela Revelação. Em Cristo, na história da salvação, a continuidade entre

<sup>94</sup> ALOCUÇÃO DO PAPA JOÃO PAULO II. In: *Comisión Teológica Internacional: Documentos (1980-1985)*. Toledo: Editorial CETE, 1986, p. 111.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 113. (tradução nossa)

Criação e Redenção se faz presente. Isto equivale dizer que o Deus da Criação é o Deus da graça: “A encarnação redentora salienta a dignidade quase impensada de todo homem. Assim, no Cristo encarnado se encontra integralmente a dimensão divina e humana. O cristocentrismo é o princípio de base de uma antropologia cristã”<sup>97</sup>.

### 3.1.

#### O ser humano e a sua dignidade na *Gaudium et Spes*

Existem perguntas que são essenciais e, por isso mesmo, recorrentes sobre o ser humano, tais como: Por que o ser humano é digno? Onde reside a raiz e o fundamento da sua dignidade? O ser humano tem uma dignidade absoluta ou relativa? Por que o ser humano é mais digno do que outros seres vivos?<sup>98</sup>

Os documentos da Doutrina Social da Igreja sempre demonstraram uma preocupação com o tema da dignidade humana e a sua real implementação. Neste sentido, o Concílio Vaticano II, em especial a *Gaudium et Spes*, representa um passo significativo para o fortalecimento do valor do ser humano, à luz da fé cristã.

O tema da dignidade humana nasceu logo que surgiu a ideia do esquema sobre a “Igreja no mundo”, no final da Primeira Sessão do Concílio. Já no texto de maio de 1963, encontramos a preocupação da subcomissão, em destaque Mons. Garrone, Pe. Congar e o Pe. Danielou, que encontrou no tema do “homem imagem de Deus”, na perspectiva bíblico-patristica, um caminho mais seguro para desenvolver o tema da dignidade humana. Isto já nos possibilita afirmar que o valor da pessoa humana se fundamenta em sua semelhança com o Criador<sup>99</sup>.

O grupo de Zurique, depois de um esforço teológico e metafísico no trato do tema da dignidade humana, resolveu adotar o método indutivo da *Pacem in Terris*, de João XXIII, olhando para os fatos e problemas sociais (tais como: discriminação, individualismo, intolerâncias, torturas, servidão, etc.), que

<sup>97</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Dignidad y derechos de la persona humana. In: Documentos (1980-1985)*. Toledo: Editorial CETE, 1986, p. 44 (Tradução nossa).

<sup>98</sup> SEHNEM, Marino. *A dignidade humana na Gaudium et Spes*. In: *Religião e Cultura*, volume IX, n. 17, 2010, p. 129-130.

<sup>99</sup> DELHAYE, Philippe. *A dignidade humana*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 267.

requeriam um maior reconhecimento do valor da pessoa humana<sup>100</sup>. Numa fase seguinte, o texto de Ariccia, em conformidade com o projeto de maio de 1963, recolocou o tema do “homem e a sua dignidade” ligado ao do “homem imagem de Deus” e não mais no plano dos fatos sociais<sup>101</sup>.

O ser humano, criado à imagem de Deus, torna-se o centro da criação (Gn 1,26), fazendo convergir para ele todas as demais criaturas. Com isso podemos afirmar que a dignidade do ser humano se apresenta com dupla dimensão<sup>102</sup>:

A chamada dignidade subjetiva, isto é, a responsabilidade diante do mundo, da história, dos outros homens; a responsabilidade humana de ‘humanizar’ a terra e de construir uma história solidária. E a dignidade objetiva: afirmação do valor absoluto do ser humano ao qual tudo está subordinado<sup>103</sup>.

Quando observamos o Primeiro Capítulo da *Gaudium et Spes*, verificamos que o texto retoma várias vezes a teologia da imagem de Deus (n. 12, 13, 18, 22). E faz isto como expressão de uma preocupação pastoral, de acordo com a sua finalidade. A exegese bíblica nos ajudou a perceber que o sentido teológico mais profundo desta catequese “está em que ela define o homem em relação (semelhança) a Deus, mas, ao mesmo tempo, distingue-o nitidamente de Deus”<sup>104</sup>.

O ser humano, imagem de Deus, realidade misteriosa, convive com a dimensão trágica de sua existência; experimenta o pecado e a morte (GS 13; 18). Também diante da pergunta pela sua grandeza, encontra diversas respostas. Ele é capaz de conhecer e amar o seu Deus, o seu Criador; ele foi colocado como senhor das criaturas terrestres. Há ainda no ser humano uma dimensão de alteridade e sociabilidade, expressa no aspecto da sexualidade (GS 12).

A *Gaudium et Spes* faz, em seu Primeiro Capítulo (n.14-17), um inventário das riquezas do ser humano, para fundamentar a antropologia cristã. Para tanto,

<sup>100</sup> A comunidade internacional consolidou a ideia de dignidade humana como reação ao totalitarismo dos regimes nazi-fascistas e a todas as barbáries da Segunda Guerra Mundial (Cf. WEYNE, Bruno Cunha. A contribuição do humanismo renascentista para a construção da ideia de dignidade humana. In: PLURA, Revista de Estudos de Religião, v. 4, n. 1, 2013, p. 213.).

<sup>101</sup> DELHAYE, Philippe. A dignidade humana. In: BARAÚNA, Guilherme. A Igreja no mundo de hoje, p. 268-269.

<sup>102</sup> Soria desenvolve também, em um caminho similar, esta temática: “A dignidade do homem apresenta, pois, dois aspectos que poderíamos chamar de estático e dinâmico. Um aspecto permanente, ligado essencialmente à natureza mesma do homem, com uma dignidade correspondente que lhe acompanha sempre. Por outro lado, uma dignidade que há que conquistar e defender, porque inclusive se pode perder quando o homem não desenvolve sua vida conforme as exigências da dignidade fundamental de sua natureza” (SORIA, Carlos. *La persona humana*. In: *Curso de Doutrina Social Católica*. Madri: La Editorial Catolica, 1967, p. 141.).

<sup>103</sup> SEHNEM, Marino. A dignidade humana na *Gaudium et Spes*, p. 130.

<sup>104</sup> DELHAYE, Philippe. A dignidade humana. In: BARAÚNA, Guilherme. A Igreja no mundo de hoje, p. 271.



volta às fontes, insistindo na perspectiva bíblico-patristica. Assim, ela afirma que o homem é corpo e alma, proclama a dignidade da inteligência, ligada à verdade e à sabedoria, diz que o homem possui consciência e foi criado em condição de liberdade.

Os padres conciliares quiseram destacar bem que as faculdades próprias do ser humano (inteligência, vontade, consciência e liberdade) são faculdades que possibilitam a realização da pessoa. Assim, esses atributos refletem o fruto da imagem de Deus no ser humano; elas são reflexo da perfeição divina.

### 3.1.1.

#### Corpo e alma

O ser humano é corpo e alma. Nisto constitui a sua unidade substancial, essencial, contrapondo-se às correntes excessivamente materialistas e espiritualistas<sup>105</sup>. Dessa maneira, o corpo não pode ser entendido como entidade separada, no qual residem todas as fraquezas humanas. A pessoa é apresentada em sua dimensão espiritual e corporal. O seu corpo é bom e digno. Por isso, deve ser valorizado, cuidado, a fim de que não caia na escravidão. A *Gaudium et Spes* chega a convidar o ser humano para glorificar a Deus no seu corpo (Cf. GS 14).

Frente ao materialismo, o Concílio afirma a espiritualidade e a imortalidade da alma. Tal reconhecimento eleva a posição do ser humano em relação à todas as outras coisas criadas (GS 14). Assim, cada pessoa descobre em si uma dimensão de interioridade, com a qual pode entrar em diálogo com Deus, que perscruta os corações. Ainda diante desta corrente de pensamento, a autêntica antropologia cristã é convidada a manter o equilíbrio entre a dignidade do corpo e as suas vicissitudes<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> SORIA, Carlos. *La persona humana*. In: *Curso de Doutrina Social Católica*. Madri: La Editorial Catolica, 1967, p. 145.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 146.

### 3.1.2.

#### Inteligência

A inteligência<sup>107</sup>, um dom nato, deve ser sempre estimulada. Os avanços científicos e tecnológicos são frutos deste estímulo. Contudo, é preciso dizer que a verdade não se limita à concepção científica. Ela é muito maior! O caminho indicado pela *Gaudium et Spes* é a busca da sabedoria, que é participação na sabedoria divina, de modo que a verdade não fica restrita ao campo das ciências empíricas (GS 15). Portanto, abandonar a sabedoria é deixar para trás uma visão geral de síntese e uma escala de valores, que deve pautar a própria vida<sup>108</sup>.

A inteligência, como descrita, deve cooperar para a busca da verdade mais profunda sobre o ser humano, que foi colocada por Deus em seu coração<sup>109</sup>. A Igreja não deixa de reconhecer os esforços envidados pelas diversas pesquisas, pelo contrário, ela julga que tem uma responsabilidade peculiar com a humanidade, que é a “diaconia da verdade”. Explicita que a partir do momento que recebeu “no Mistério Pascal o dom da verdade última sobre a vida do homem, ela fez-se peregrina pelas estradas do mundo, para anunciar que Jesus Cristo é ‘o caminho, a verdade e a vida’ (Jo 14,6)”<sup>110</sup>.

### 3.1.3.

#### Consciência

O ser humano é consciência e tem consciência, isto é, possui coração<sup>111</sup>, possui uma dimensão de interioridade. A consciência se apresenta pelas intuições profundas (“faze isto, evita aquilo”) e atua também pela fé e pelo amor, em seu duplo aspecto: amor a Deus e amor ao próximo (GS 16; Mt 22, 37-40; Gl 5,14). É

<sup>107</sup> Tomás de Aquino fala dos graus de semelhança com Deus, associando em nível maior a imagem de Deus à inteligência e à sabedoria, isto é, ao ser humano: “Algumas coisas apresentam semelhanças com Deus, primeira e mais comumente, enquanto existem; em segundo lugar, enquanto vivem; terceiro, enquanto têm sabedoria e inteligência. Esses últimos, como diz Agostinho: ‘são de tal modo próximos de Deus nessa semelhança que nada nas criaturas lhe é mais próximo’. Fica claro, portanto, que só as criaturas dotadas de inteligência são, falando propriamente, à imagem de Deus” (Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: A criação, o anjo, o homem (Parte I – Questões 44-119)*. São Paulo: Loyola, Volume 2, 2002, p. 622.).

<sup>108</sup> SEHNEM, Marino. *A dignidade humana na Gaudium et Spes*, p.131.

<sup>109</sup> JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Fides et Ratio*. São Paulo: Loyola, 1998, n. 1, p. 4.

<sup>110</sup> Ibidem, n.2, p. 5.

<sup>111</sup> É necessário salientar que nos escritos paulinos os termos “coração” e “consciência” são equivalentes. A *Gaudium et Spes* 16 ainda diz: “Pela consciência se conhece, de modo admirável, aquela lei que se cumpre no amor a Deus e ao próximo”.

importante dizer que a consciência não cria uma moral (subjetivismo), mas se dá conta de uma “luz”, de uma lei interna (senso moral)<sup>112</sup>. Diante da sua realidade mais profunda (consciência radical) o ser humano constata um dinamismo que lhe é próprio e que aponta para algo que é maior do que a consciência mesma, a saber, o Amor<sup>113</sup>. O Papa Pio XII costumava dizer que “a consciência é a voz de Deus no santuário do homem”. Na expressão da *Gaudium et Spes*, ela “é o núcleo mais secreto e o sacrário do homem” (GS 16).

O coração aponta para a profundidade (núcleo, santuário) do ser humano. Ele é o centro vital da pessoa, é a raiz do humano. Logo cedo o ser humano despertou para a consciência e depois se deu conta de que ela não nasce no momento em que se manifesta<sup>114</sup>. É na consciência que Deus mora, alimentando e impulsionando o humano<sup>115</sup>. No coração de cada pessoa está a semente divina, está gravada uma Lei (do seu desenvolvimento, da sua realização), que “ele não dá a si mesmo, mas que deve obedecê-la” (GS 16).

#### 3.1.4.

#### **Liberdade**

O homem foi criado em liberdade e para a liberdade. É muito comum a compreensão de liberdade entendida como faculdade de escolher o que agrada (mal e bem). Já a concepção cristã de liberdade se aproxima da teologia da imagem de Deus no ser humano, de modo que esta faculdade na pessoa se orienta para Deus. Isto implica dizer que o ser humano precisa se libertar das paixões, voltar para o seu fim último e aplicar-se na aceitação dos meios necessários para a realização desta meta. Desse modo, podemos inferir que liberdade em Cristo não é a mesma coisa que liberdade puramente humana. Em Paulo, encontramos a ideia de liberdade ligada à de adoção filial (Cf. Rm 8, 14-16; Gl 4, 4-9). Deixamos a

<sup>112</sup> DELHAYE, Philippe. *A dignidade humana*. In: BARAÚNA, G. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 279.

<sup>113</sup> MOSER, Antônio. *Teologia Moral: a busca dos fundamentos e princípios para uma vida feliz*. Petrópolis: Vozes, 2014, p.127.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p.129.

<sup>115</sup> Antônio Moser ainda vai dizer: “A consciência é, portanto, antes de mais nada, essa capacidade que temos de tomar distância em relação a nós mesmos e às coisas que nos cercam para descobrirmos progressivamente nossa existência, nossas possibilidades e nossos limites. A essa faculdade de dobrar-se sobre si mesmo damos o nome de consciência” (MOSER, Antônio. *Teologia Moral: a busca dos fundamentos e princípios para uma vida feliz*. Petrópolis: Vozes, 2014, p.132.).

condição de escravos para ser livres, isto é, filhos e filhas de Deus. Assumir a condição de filho de Deus é passar para um “estado” de liberdade.

Tomás de Aquino reafirma a dignidade do ser humano fundamentada na sua condição de imagem de Deus e enfatiza a capacidade de autodeterminação como algo próprio da natureza humana (vontade ou livre arbítrio)<sup>116</sup>. A autodeterminação não é acidental, mas fator essencial da liberdade do ser humano<sup>117</sup>. Não determinado, livre, o ser humano pode agir de acordo com a sua vontade. Desse modo, a racionalidade passa a ser vista como meio que possibilita o exercício da liberdade e da responsabilidade, dando-lhe um caráter absoluto (possuidor de um fim em si mesmo)<sup>118</sup>.

A capacidade racional própria de todo ser humano o leva a tomar consciência de ser livre. Portanto, a universalidade (atributos de toda pessoa) e o lugar privilegiado que o ser humano ocupa na hierarquia universal dizem menos do que a liberdade de fazer as suas opções e escolhas para a constituição da sua dignidade<sup>119</sup>.

A dignidade é um conceito pelo qual os seres humanos não devem ser tratados como coisas, como objetos, que no fundo, é uma maneira de manifestar a violência. Tratar as pessoas como coisas é uma forma de violência, desumanizar o que é humano. Podemos dizer que o ser humano tem liberdade para fazer-se e nisso reside sua dignidade<sup>120</sup>.

A liberdade é vista como uma grande marca do ser humano. Contudo, ela não vem sozinha. Surge a responsabilidade, não como um complemento, mas como concretização e vivência da própria liberdade. Assim, liberdade e responsabilidade constituem dois pilares que sustentam a dignidade humana. Uma ética excessivamente individualista, onde o bem comum é preterido, e a ausência do dever de consciência (GS 31), que colabora para a construção da comunidade humana, são expressões do distanciamento entre liberdade e responsabilidade<sup>121</sup>.

Atualmente, vemos duas dificuldades sérias no que tange ao tema da liberdade. A primeira é que liberdade se confunde com a ausência total de regras, tornando a liberdade uma “licença” (GS 17). A segunda é que muitas pessoas

<sup>116</sup> Para maior aprofundamento ver: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: A criação, o anjo, o homem (Parte I – Questões 44-119)*. São Paulo: Loyola, Volume 2, 2002, p. 474-494.

<sup>117</sup> WOJTYLA, KAROL. *A estrutura da autodeterminação como núcleo da teoria da pessoa*. AQUINATE, n.19, 2012, p. 73-81.

<sup>118</sup> SEHNEM, Marino. *A dignidade humana na Gaudium et Spes*, p. 130.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>120</sup> Ibidem

<sup>121</sup> Ibidem, p.136

afirmam a sua liberdade sem nenhuma referência a Deus. Dessa maneira, o ser humano como reflexo de Deus não conta para a proclamação do seu valor e dignidade.

### 3.1.4.

#### Ateísmo

O ateísmo é uma grande expressão da liberdade sem referência a Deus. É forte a justificativa de que buscar a sua dignidade fora de si mesmo é uma alienação. Aqui encontramos o ateísmo sistemático (GS 20/ Ex.: Nietzsche, Marx, Sartre) com a sua ambição de querer ser Deus. Este ateísmo é de tipo prometeico, que reivindica uma liberdade total e entende que o homem pode ser o seu próprio fim<sup>122</sup>.

A filosofia antiga grega destacava a racionalidade. O cristianismo concebe a dignidade do ser humano ligada a uma fonte transcendente, isto é, o ser humano como criado à imagem e semelhança de Deus. Analisando este dado, a modernidade interpreta que a dignidade humana tem origem externa, heterônoma, dependente. Julga com isso que a dignidade humana, como participação na dignidade de Deus, não é propriamente dignidade humana, mas divina. Neste caso, ao humano faltam mais autonomia e o uso da razão<sup>123</sup>. A pergunta que fica é: como o ser humano pode conciliar a possibilidade de realizar o seu projeto existencial e a acolhida ao projeto de Deus? Seria a afirmação da independência em relação a Deus ou a negação de sua existência a melhor saída?

A postura ateia também pode ser vista como uma crítica à religião. A responsabilidade dos cristãos diante do ateísmo moderno se sustenta porque muitas vezes os próprios cristãos passaram uma falsa imagem de Deus e deram um contratestemunho, difundindo trevas em vez de luz. Entre outros fatores, nesta temática, a *Gaudium et Spes* indica a negligência na educação da fé (GS 19).

A presença do tema do ateísmo no Primeiro Capítulo não é uma digressão dos padres conciliares, mas corresponde ao entendimento de que era preciso reivindicar os direitos de Deus, pois ao fazer isto afirmavam os direitos do ser

<sup>122</sup> DELHAYE, Philippe. *A dignidade humana*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 284.

<sup>123</sup> WEYNE, Bruno Cunha. *A contribuição do humanismo renascentista para a construção da ideia de dignidade humana*. In: PLURA, p. 217-222.

humano e seu fundamento. Nesta perspectiva, só quando se reconhece “criatura” e “filho de Deus”, o ser humano se torna ele mesmo. O ser humano é mistério, mas não deve permanecer como tal fechado em si mesmo.

### 3.2.

#### **Cristo, Homem Novo**

O Primeiro Capítulo da *Gaudium et Spes*, que inicia com a grande pergunta: “Que é o homem?” (GS 12), encontra no mistério do Verbo encarnado a sua mais plena resposta (GS 22). Cristo, Homem Novo, é apresentado como o ponto mais alto da doutrina conciliar sobre a pessoa humana e a sua dignidade. Podemos já afirmar que todos os argumentos do número 22 são desenvolvidos à luz de Cristo. A pergunta pelo ser e as outras interrogações próprias da nossa sociedade também são iluminadas por Cristo, em seu mistério de amor. Desse modo, o presente número apresenta uma densa antropologia cristológica.

Quanto ao título, é importante dizer que em uma redação anterior ele figurava como “Cristo, Homem Perfeito” para mostrar que n’Ele está o cumprimento e a perfeição do ser humano. Depois, optou-se pelo título “Cristo, Homem Novo” para não comprometer a dimensão de gratuidade e a absoluta novidade da vinda do Verbo ao mundo. A mudança do termo “perfeito” por “novo” não foi uma questão de rejeição, mas de perspectiva. Assim, este complemento ajuda a indicar que no eterno plano de Deus, ele criou o ser humano em Cristo e em vista Dele<sup>124</sup>.

O título “Cristo, Homem Novo” mereceu a análise e as considerações de diversos padres conciliares. Isto foi importante para explicitar a teologia subjacente ao próprio título:

No que se refere ao *Textus recognitus*, um padre pediu para mudar o título de “Cristo, o homem novo” para “Cristo, princípio do homem novo”. O pedido foi respondido com um lacônico: “Não parece necessário modificar o título”. Mesmo se a comissão não tivesse se debruçado ulteriormente, aparece claro, todavia, que o título “Cristo, homem novo”, não excluindo que Cristo seja “princípio” do homem novo, é mais bíblico e mais denso de significado, enquanto há a vantagem de indicar a dinâmica da encarnação como fundamento da nova criação do homem. Cristo é o princípio do homem novo, mas não é um princípio externo ao homem: é princípio no fazer-se ele mesmo homem novo, na verdade, o homem

<sup>124</sup> BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006, p. 93.

novo. O homem novo é ele e, nele, cada indivíduo singular pode tornar-se homem novo. De Cristo não provém só o princípio da humanidade nova, mas nele é perfeitamente realizada, totalmente revelada e participada a identidade ontológica do homem novo<sup>125</sup>.

Os padres conciliares tinham muito claro, até por conta da base bíblica, que o Homem Novo é o Novo Adão; mais que vivente, é Aquele que dá vida<sup>126</sup>. Participando da obra do primeiro Adão, a humanidade caminha para a morte e é destinada a reviver, na solidariedade com o segundo. Este “ressuscitou como primícias dos que morreram” (I Cor 15,20). “Primícias” não no sentido cronológico, mas como princípio. Portanto, porque Ele ressuscitou, outras ressurreições necessariamente acontecerão<sup>127</sup>. Nele surge uma humanidade nova e na manhã da sua Páscoa nasce uma nova perspectiva para o existir.

### 3.2.1.

#### Estrutura da *Gaudium et Spes* 22

O número 22 apresenta, nas primeiras linhas, a sua tese principal: somente à luz do mistério de Cristo, o mistério do ser humano pode ser apreendido na sua verdade. Evidencia-se com isso que o mistério do ser humano é apresentado em uma íntima relação de dependência com o mistério de Cristo.

Em seguida, aborda sinteticamente o mistério de Cristo ligado à Revelação, a fim de fazer uma antropologia a partir da pessoa de Jesus. Isto é desenvolvido com a teologia da Encarnação e a teologia do mistério pascal.

Na sequência, o número 22 focaliza a compreensão do ser humano em Cristo, falando da conformidade do Cristão ao próprio Cristo e amplia o discurso para toda a humanidade.

Na conclusão, Cristo aparece como resposta às profundas interrogações do ser humano. Aparece, verdadeiramente, como resposta para a pergunta “o que é o homem?”

Esquemáticamente, a estrutura da GS 22 pode ser designada assim:

- ✓ 22,1 – Enunciação da tese

<sup>125</sup> Ibidem, p. 93 (Tradução nossa).

<sup>126</sup> REY, Bernard. *A nova criação*. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 69.

<sup>127</sup> Ibidem, p. 59.

O mistério do Cristo:

- ✓ 22,2 – O mistério da Encarnação
- ✓ 22,3 – O mistério pascal

O mistério do homem em Cristo:

- ✓ 22,4 – Conformidade do cristão a Cristo
- ✓ 22,5 – A humanidade associada ao mistério pascal

Conclusão:

- ✓ 22,6 – Filhos no Filho

### 3.2.2.

#### O mistério do humano no mistério do verbo encarnado

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude [GS 22,1].

A verdade sobre o ser humano é uma verdade cristológica, conforme a epistemologia da *Gaudium et Spes* 22. Nos números anteriores deste capítulo (13-21), a Igreja respondeu às diversas questões levantadas pelos homens e mulheres de hoje. Agora, oferece-lhes uma resposta mais decisiva, a fim de elucidar o seu próprio mistério.

A enunciação “*Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente*” (GS 22,1) foi incorporada à redação da *Gaudium et Spes* no *Texto de Ariccia* e não sofreu alteração até o texto definitivo. A sua função no texto é estabelecer a ligação entre a questão antropológica dos outros números e a cristologia do número 22. Assim, nota-se o nexó teológico existente entre o ser humano e a abertura ao mistério de Cristo<sup>128</sup>.

<sup>128</sup> BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. p. 94.



Ao definir a tese que abre o número 22, o texto passa para a argumentação bíblica citando a figura de Adão, como o primeiro homem. Com o versículo de Rm 5,14 temos um fundamento revelado. Depois, utilizando-se de uma referência patrística, o texto de Tertuliano *De resurrectione carnis*, afirma que o ser humano foi criado em consideração de Cristo. Estas fontes nos ajudam a perceber a relação do ser humano com Cristo. Ao revelar o mistério do Pai, Cristo revela em si mesmo o mistério do humano e da sua altíssima vocação<sup>129</sup>.

A *Gaudium et Spes* postula uma hermenêutica cristológica da antropologia, de modo que o ser humano só pode ser compreendido na verdade da sua criação. Ele, ao ser criado, já caminhava para o Cristo, Verbo encarnado. Com isto, afirma-se que não pode haver antropologia fora da Cristologia<sup>130</sup>, ou seja, fora de Cristo não há ser humano “verdadeiro”. Cristo, como Homem Novo, é a verdade sobre o ser humano. Compreende-se ainda que é na humanidade de Cristo que o homem (a mulher) singular realiza a sua humanidade<sup>131</sup>. Desse modo, “Não se pode partir de uma ideia já completa de humanidade ao mostrar a referência a Cristo, porque é o próprio referimento a Cristo que diz “a humanidade” no seu sentido mais profundo”<sup>132</sup>.

### 3.2.3.

#### O mistério de Cristo: a Encarnação

«Imagem de Deus invisível» (Col. 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n'Ele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. Porque, pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado [GS 22,2].

Dizer que o mistério do ser humano recebe luz do Verbo é uma afirmação que se deduz do plano eterno de Deus, no qual o primeiro Adão foi constituído

<sup>129</sup> Ibidem

<sup>130</sup> Chenu observa que a antropologia e a cristologia, na inteligência do mistério, passa a ser pela GS o lugar geométrico da teologia (Op. Cit.).

<sup>131</sup> BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. p. 95.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 96 (Tradução nossa).

como forma<sup>133</sup> daquele homem futuro, Cristo Jesus (Cf. Rm 5,14; Fl 2,14). Na ontologia do Verbo encarnado, encontramos a razão pela qual Ele próprio pode responder com perfeição ao mistério da pessoa. Assim, a humanidade perfeita se torna vocação no ser humano, ao passo que já é realidade no Verbo divino<sup>134</sup>.

Aquele que é imagem do Deus invisível cumpre bem a categoria de “imagem e semelhança de Deus”, ponto nodal da antropologia do esquema conciliar sobre a Igreja no mundo. Cristo, o Homem Perfeito, restaura n’Ele a condição de “semelhança de Deus” deformada pelos pecados de todos os homens e mulheres.

A ação do Verbo de Deus não se limita a constituir um novo estado original, que foi corrompido pelo pecado, até mesmo porque ele não significa a humanidade perfeita. Esta, somente se torna realidade no Verbo encarnado. O estado original de Adão faz alusão ao de Jesus Cristo<sup>135</sup>. Por isso, tal teologia sustenta que na Encarnação do Verbo se revela e realiza a essência do projeto de Deus para o ser humano. Ao Verbo, por graça, a incomparável dignidade humana é assunta<sup>136</sup>.

O conceito de “imagem”, em *Gaudium et Spes* 22,2, é utilizado para esboçar a relação entre Cristo e o ser humano, com base no texto de Cl 1,15. Em primeiro lugar, a ideia de “imagem” é atribuída a Cristo, o Homem Perfeito,

<sup>133</sup> Notamos que Cristo está no centro da reflexão de Paulo. A sua intenção é mostrar, mais do que a origem do estado pecador, as consequências universais da redenção operada por Cristo, valorizando o seu caráter único. Isso fica bem claro uma vez que ele afirma que “o dom não é equivalente ao pecado de alguém” (Cf. Rm 5,16). Paulo argumenta que os atos de Adão e Cristo trazem consequências para toda a humanidade. Em Adão todos nós nos constituímos pecadores. Por Cristo todos nós recebemos a vida. Em vista de Cristo e da Nova Aliança o apóstolo analisa as consequências do pecado em Adão e olha o caminho de preparação que o AT fez. Adão é figura de Cristo, porque seu ato engaja todas as pessoas. Também o ato de Cristo engaja, diametralmente e em grau superior, a todos. Paulo fala de um paralelismo entre Adão e Cristo e depois rompe com isso. É o que denota a expressão “daquele que devia vir”. Assim, reafirmamos que a falta é muito menor que o dom, que a justiça divina (Cf. REY, Bernard. *A nova criação*. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 85-91).

<sup>134</sup> BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. p. 96.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 97

<sup>136</sup> O tema da relação natureza e graça é um tema clássico da teologia e no século XX, sobretudo com a pesquisa de Henri de Lubac e Karl Rahner, a teologia deu uma palavra mais segura sobre tal relação, de modo que podemos dizer que teologicamente a questão está resolvida. A *Gaudium et Spes* colabora com isso ao mostrar que a perfeição do ser humano implica a graça do Verbo encarnado (GS 22,34). Contudo, pastoralmente, temos muitas ideias e posturas que recuperam as relações conflituosas entre natureza e graça (Cf. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto. Graça e condição humana* (Vol.2). São Paulo: Loyola, 1977; MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 49-58.).

verdadeira imagem de Deus, e depois se estende para o ser humano, a quem é restituída a semelhança perdida.

O capítulo da GS sobre a dignidade da pessoa humana partiu de uma definição do homem qual criatura à imagem de Deus (Cf. GS 12). O mistério de Cristo revela o mistério do homem já pelo fato que em Cristo se compreende de modo pleno como é a imagem, segundo a qual o homem é criado. Por compreender, à luz de Cristo, que é o homem à imagem de Deus, ocorre, portanto, compreender que é Cristo Imagem de Deus, a saber, que coisa diz de Cristo o conceito de “imagem de Deus”<sup>137</sup>.

### 3.2.3.1.

#### O significado cristológico do conceito de imagem

É no Filho do “Deus invisível” que temos a salvação. Como imagem de Deus, Ele se torna objeto direto da vontade eterna de Deus na Criação e na Redenção. Jesus Cristo, verdadeira imagem do Eterno, ganha no hino paulino de Colossenses (Cl 1, 9-20) uma dimensão ontológica e missionária. O que temos neste referido texto bíblico é uma cristologia soteriológica, com a finalidade de explicitar a centralidade de Cristo no plano de Deus.

O Verbo encarnado é a perfeita imagem de Deus, pois por geração eterna Ele possui a plenitude da divindade. O Evangelho nos mostra que Cristo é o Unigênito do Pai, revelando na sua relação de comunhão com Ele (o Pai) a unidade de natureza. Assim, o conceito cristológico de imagem é fundado na unidade de natureza e na comunhão das pessoas divinas, nas relações intratrinitárias<sup>138</sup>.

Na condição de imagem do Deus invisível para este mundo, a história de Cristo se torna o lugar onde se visibiliza a eternidade das pessoas divinas. Dessa maneira, Cristo revela o Pai por meio da sua obediência, do seu amor, da sua relação filial. Cristo nos ensina que a vida vivida nesta comunhão intratrinitária se apresenta como caminho que deve levar o ser humano, imagem de Deus, ao Pai<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. p. 98 (Tradução nossa).

<sup>138</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 100.

### 3.2.3.2.

#### Conteúdo antropológico da categoria cristológica de imagem

O conceito bíblico e cristológico de imagem já traz implicações antropológicas (Cf. Gn 1,26). Paulo toma esse conceito para estabelecer um paralelismo entre Adão e Cristo, aprofundando o seu significado (Cf. Rm 5, 12-21; I cor 15, 21-22.45-49). Aparece também, neste paralelismo, o tema da superioridade da obra da graça de Cristo, entendida como maior e mais benéfica do que a condição maléfica da falta de Adão<sup>140</sup>.

O ser “à imagem de Deus”, em Gn 1,26, expressa a essência do ser humano, a sua especificidade diante de todas as criaturas. Agora, a catequese neotestamentária e patrística diz que só Cristo é a perfeita imagem de Deus. Portanto, é apenas em Cristo que a essência do ser humano se manifesta plenamente. Cristo, enquanto imagem, é entendido agora como o revelador pleno de Deus e do ser humano ao próprio ser humano. Porém,

a afirmação da relação entre a imagem e o ser à imagem é ainda parcial e deve ser integrada antes de tudo pela avaliação da profunda dissimilitude que permanece quando por analogia se tenta compreender o primeiro Adão (“ad” - à imagem de Deus) à luz do último Adão (a imagem de Deus)<sup>141</sup>.

No momento em que Cristo assume a natureza humana, ele traz a imagem de Deus em plenitude divina para a natureza assumida. Assim, a natureza humana é elevada com a natureza do Verbo encarnado. Isto significa dizer também que a condição de imagem de Deus como participação na natureza divina se torna plena em Jesus Cristo. “O homem é plenamente à imagem de Deus porque em Cristo manifesta aquela natureza divina que não somente se reflete por criação, mas da qual participa por redenção”<sup>142</sup>.

A referência cristológica do conceito de “imagem”, que se expressa na comunhão com Deus, por meio de Cristo, integra a realização antropológica do sentido veterotestamentário. Como perfeição da imagem de Deus, Cristo revela na sua pessoa a plenitude da natureza divina. Por ser à imagem de Deus, o ser humano deve mostrar a natureza divina, participando da mesma. Nisto se deduz a grandeza do humano: tomar parte na plenitude de Cristo (Cf. Cl 2, 9-10).

<sup>140</sup> REY, Bernard. *A nova criação*, p.91-94.

<sup>141</sup> BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. p. 101.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 102.

A realização do ser à imagem de Deus se dá na participação divina, pela inserção no mistério de Cristo. Participar significa ser “deificado”. O livro das origens (Gn 1,26) mostra em seu relato que a essência do ser humano se traduz pela diferença e especificidade em relação às outras criaturas. Agora, em Cristo, o ser humano é a imagem de Deus, enquanto participa da natureza divina. Nesta comunhão do ser humano com Cristo está a condição, a via e o fim da realização da sua essência de modo pleno<sup>143</sup>.

### 3.2.3.3.

#### **A união do Filho de Deus com cada pessoa**

Jesus Cristo se uniu a cada ser humano pela Encarnação. Esta afirmação da GS 22,2 liga fortemente a cristologia à soteriologia e à antropologia. A forma como o texto se estrutura mostra o efeito da Encarnação, assunção da natureza humana por parte do Verbo, referindo-se não simplesmente ao conceito de pessoa no geral, mas a cada pessoa humana em termos concretos, isto é, cada pessoa em seu tempo e lugar<sup>144</sup>. Verdadeiramente, como afirma João Paulo II, “Não se trata do homem ‘abstrato’, mas sim real: do homem ‘concreto’, ‘histórico’. (...) com todos e cada um Cristo se uniu, para sempre, através deste mistério”<sup>145</sup>.

O concílio, ao falar da união de Cristo com cada pessoa, dá o fundamento teológico: “Nele a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós exaltada a uma dignidade sublime.” A obra do Verbo encarnado consiste na elevação da dignidade. A natureza humana é elevada (assunta) e santificada com Cristo e não aniquilada. Por ele, cada pessoa participa desta exaltação.

Semelhante a nós, exceto no pecado, Cristo se fez verdadeiramente um de nós. Esta é a grande catequese que aprendemos de GS 22,2. Como diz o texto: “Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano”.

<sup>143</sup> Ibidem

<sup>144</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>145</sup> JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica O Redentor do Homem*. São Paulo, Paulinas, 1990, p.45.

A unidade de Cristo com cada pessoa deve ser também construída, pois a responsabilidade e a liberdade de cada indivíduo são necessárias, acolhendo o seu “fazer-se homem por nós”. Ao se tornar participante da natureza humana, Cristo realiza a redenção objetiva e suscita que cada pessoa participe, efetivamente, da natureza divina, assumindo a sua carne e, assim, realizando a redenção subjetiva.

Fazendo-se homem, portanto, o Filho de Deus inicia a sua obra de revelação e do dom de si, transformando desta vez o íntimo de cada consciência, no momento em que cada pessoa singular acolhe intencional e livremente o dom que vem de Cristo, a sua unidade com ele se torna plenamente comunhão. A comunhão pessoal com Cristo permite por sua vez que cada homem possa estar unido ao Cristo mesmo por natureza, mas desta vez não somente pela comum participação na natureza humana, mas pela participação da natureza divina a qual o Filho faz dom àquele, cuja natureza humana ele tinha assumido<sup>146</sup>.

A afirmação da unidade do Filho de Deus com cada pessoa é de ordem antropológica e cristológica. Se por um lado dizemos que Cristo, de fato, se uniu a cada ser humano, por outro, o contrário também é verdadeiro, isto é, cada pessoa está unida a Cristo. Dessa maneira, no seu corpo se dá a mais profunda comunhão cristológica do gênero humano. Isto se torna um princípio fundamental para uma antropologia de comunhão. A dimensão comunal do ser humano, por conseguinte, desponta como um dom cristológico.

### 3.2.4.

#### **O mistério pascal como verdade do mistério do ser humano**

Cordeiro inocente, mereceu-nos a vida com a livre efusão do seu sangue; n'Ele nos reconciliou Deus consigo e uns com os outros e nos arrancou da escravidão do demônio e do pecado. De maneira que cada um de nós pode dizer com o Apóstolo: o Filho de Deus «amou-me e entregou-se por mim» (Gl 2,20). Sofrendo por nós, não só nos deu exemplo, para que sigamos os seus passos, mas também abriu um novo caminho, em que a vida e a morte são santificados e recebem um novo sentido [GS 22,3].

O Concílio mostra que o mistério da Encarnação se plenifica na Páscoa do Filho de Deus. Desse modo, estes dois grandes acontecimentos do mistério de Cristo se relacionam com a vida de cada ser humano. Consequentemente, acredita-se que o mistério do Verbo deve se tornar mistério de Redenção e

<sup>146</sup> Ibidem, p. 104 (tradução nossa).

salvação, mediante a acolhida subjetiva de cada ser humano<sup>147</sup>, que é realizada quando o ser humano, na sua liberdade, diz sim a este excelso mistério.

O Verbo encarnado, imagem do Deus invisível, é o cordeiro inocente, que com o seu sangue nos fez merecedores da vida. Perguntamo-nos agora: como o mistério pascal do cordeiro inocente completa o mistério da pessoa humana? Com a Encarnação do Verbo se falou da restituição da semelhança com Deus e exaltação da natureza. Com o Cordeiro imolado, fala-se de reconciliação com Deus e entre os humanos e libertação do pecado e da morte. Assim, a existência do ser humano ganha outro significado, guardando na relação com Cristo, Homem Novo, além da dimensão escatológica, uma dimensão mais pessoal e vital<sup>148</sup>.

Além da origem, o ser humano encontra em Deus a sua subsistência. Ele, que é racionalidade, vontade, inteligência, corpo e alma, assume que Deus é a sua fonte de sustentação, conservação, crescimento e progresso. O sopro de Deus na criação já expressa a dependência da vida em relação ao próprio Deus. Isto se estende pela obediência a esta orientação, ao longo da vida.

O desejo excessivo do ser humano de autonomia gera afastamento do próprio Deus, a morte, a divisão em si mesmo e nos outros. A vida como subsistência na comunhão com Deus é comprometida com o pecado do ser humano, que acaba perdendo a vida.

O pecado do homem não perde a vida no sentido que a torna nula, mas enquanto perde a comunhão com Deus, que é a verdade do seu ser. Não perde a essência enquanto existência, mas perde enquanto verdade: não vive mais segundo a verdade, segundo a imagem na qual ele havia sido criado. A morte é o não poder mais voltar àquela condição de comunhão com Deus, na qual o homem havia sido posto<sup>149</sup>.

Reconciliação com Deus é outro nome para a vida que o Cordeiro de Deus nos oferece. A vida merecida, ofertada para nós é a religação da comunhão vital com Deus. A reconciliação é a emancipação dos ditames do pecado e da morte. E como tal, oferece um novo ser para a pessoa humana. Portanto, o pecado é descrito com essa força desagregadora, destrutiva da humanidade, pois o priva da fonte da vida, da plena comunhão com Deus.

Cristo não somente dá o exemplo, mas abre o caminho para o ser humano. Por isso, seguir a sua estrada se torna condição indispensável para atingir a plenitude

---

<sup>147</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>149</sup> Ibidem (Tradução nossa).

da realidade humana. De outro modo dizendo, a vida merecida por Cristo para todos nós supõe acolhida ao próprio Cristo e ao seu projeto.

O processo crístico aparece como via de emancipação do pecado e da morte e inserção na vida mesma de Cristo. Implica dizer também que o ser humano deve percorrer a mesma via de Cristo, isto é, andar pelos caminhos da obediência, do amor, do sacrifício e, enfim, da vida nova. Nisto está a verdade da realidade humana, ou seja, a sua plenitude antropológica.

### 3.2.5.

#### A conformidade do cristão a Cristo

O cristão, tornado conforme à imagem do Filho que é o primogénito entre a multidão dos irmãos, recebe «as primícias do Espírito» (Rom. 8,23), que o tornam capaz de cumprir a lei nova do amor. Por meio deste Espírito, «penhor da herança (Ef. 1,14), o homem todo é renovado interiormente, até à «redenção do corpo» (Rom. 8,23): «Se o Espírito d'Aquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos habita em vós, Aquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos dará também a vida aos vossos corpos mortais, pelo seu Espírito que em vós habita» (Rom. 8,11). É verdade que para o cristão é uma necessidade e um dever lutar contra o mal através de muitas tribulações, e sofrer a morte; mas, associado ao mistério pascal, e configurado à morte de Cristo, vai ao encontro da ressurreição, fortalecido pela esperança [GS 22,4].

O presente parágrafo versa sobre as consequências do mistério pascal na renovação interior do ser humano, por meio da força do Espírito. A relação da Encarnação com a Páscoa e agora com o Pentecostes possibilita-nos uma visão mais global da obra salvífica de Cristo e uma maior valorização da dimensão subjetiva da Redenção, pela qual cada pessoa é chamada a acolher a nova criação do seu ser, manifestá-la na vida e deixar-se conduzir à Ressurreição. O Cristão – e depois todos os homens e mulheres, segundo a argumentação da GS – é configurado ao mistério pascal. “Ele realiza a cada dia, completando em si mesmo a lei do amor, de que é feito capaz pelo dom do Espírito”<sup>150</sup>.

O ser humano é sempre chamado a percorrer o caminho instaurado por Cristo, a fim de atingir a santificação e o pleno sentido da condição humana (vida e morte). Nesta altura, a GS 22 já oferece a sua resposta decisiva para a pergunta identitária do ser humano (Cf. GS 12). Este, associado ao Cristo, Homem Novo e

<sup>150</sup> Ibidem, p. 108 (Tradução nossa).



Perfeito, pode ser interiormente transformado. E, assim, o ser humano se torna mais plenamente humano na referência a Cristo.

O numero 22 da GS mostra que a realidade salvífica toca a todas as pessoas. O texto se refere inicialmente aos cristãos e depois aos homens e mulheres de boa vontade. É importante acentuar que não se trata de uma suposta diferença entre os cristãos e os outros homens no mérito da plenitude antropológica. A intenção aqui do Concílio – ou olhando para a gênese deste texto, de uma corrente teológica presente na Assembleia Conciliar – é afirmar que há uma estreita relação entre seguimento (sequela Christ) e a plenitude do ser humano<sup>151</sup>.

Ao cristão é aberta a estrada para ser plenamente humano. Em que consiste tal abertura? Essa plenitude é indicada e realizada, mas não é definida em sentido fechado. Cristo é o modelo (a referência do ser humano) para a teologia cristã. Com este raciocínio, acreditamos que “a antropologia cristã é antropologia crística não tanto porque o homem é em Cristo, mas primariamente porque Cristo é o Homem, o homem perfeito”<sup>152</sup>.

Anteriormente, abordamos a realização crística da antropologia com a categoria de “imagem”, destacada pela GS 12. O ser humano foi feito à imagem de Deus, enquanto que Cristo é a imagem plena de Deus, ou seja, a imagem é Ele mesmo, é Deus mesmo. Isto nos permite dizer que somente se conformando a Cristo, imagem de Deus, que o ser humano pode ser plenamente imagem, “plenamente ele mesmo”<sup>153</sup>.

Em conformidade com o Primogênito dos irmãos, o cristão recebe as primícias do Espírito e, portanto, torna-se capaz de aderir à lei do amor, acolhendo uma fonte renovada para o agir (Cf. Rm 8,11). O Espírito habita no ser humano, tornando-se Ele mesmo sujeito das obras de vida, presentes em cada pessoa e na adesão à lei do amor.

Seguindo as intuições do Espírito de Deus, o ser humano, criatura nova, se deixa conduzir por Cristo. Ele chega à clareza da vontade de Deus e encontra em si forças para atuar em vista da sua santificação e revelar Deus, revelar ser a sua imagem. A grandeza da obra do Espírito não consiste apenas em ter feito o ser da pessoa humana, mas também por fazer da sua existência e das suas faculdades

---

<sup>151</sup> Ibidem, p. 108-109.

<sup>152</sup> Ibidem (Tradução nossa).

<sup>153</sup> Ibidem

manifestação da vida de Deus<sup>154</sup>. Na verdade, o Espírito age sempre na criação em função de Cristo, imagem perfeita de Deus.

De fato, aos cristãos é aberta a estrada da plenitude antropológica porque são atraídos por Cristo para serem conforme a sua imagem, mediante a inspiração do Espírito Santo, que faz neles a sua morada. Contudo, a GS 22 não tem receio de afirmar que não só nos cristãos atua a resposta crística diante das suas buscas e anseios.

### 3.2.6.

#### A humanidade associada ao mistério pascal

E o que fica dito, vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido [GS 22,5].

Anteriormente, a *Gaudium et Spes* tinha deixado claro que o cristão reúne em si a capacidade de aderir à lei do amor e da transformação interior com o esforço de associar-se ao mistério pascal de Cristo. Nesta afirmação, encontramos o objetivo último da antropologia da *Gaudium et Spes*: “afirmar que a plenitude do homem é Cristo e é somente nele”<sup>155</sup>.

A pergunta que nos fazemos agora é sobre a resposta crística para a questão identitária dos homens em geral. Eles podem encontrar plenitude também em Cristo? Que diferença há entre os cristãos e os outros homens? A *Gaudium et Spes* trabalha esta questão com muita positividade e esperança, na medida em que fala dos homens de boa vontade, da atuação oculta da graça, da última vocação de todo ser humano, da destinação universal da morte salvífica de Cristo e da abrangência da obra do Espírito Santo na associação de todos ao mistério pascal.

Outra pergunta que se coloca a nossa reflexão é se estamos falando da mesma plenitude antropológica para os cristãos e para os outros homens e mulheres. A primeira diz respeito a GS 22,4 e a segunda, a GS 22,5. A história da redação desta perícopes pode nos ajudar agora na compreensão da presente questão:

<sup>154</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>155</sup> Ibidem (Tradução nossa).

Encontra-se, de fato, que essa referência direta aos homens de boa vontade foi adicionada na elaboração do “Textus recognitus”, quando também foi composto por inteiro o parágrafo precedente que se referia somente ao cristão. No texto de Ariccia não se mencionava alguma distinção entre os cristãos e outros homens de boa vontade, mas se apresentava somente esta argumentação: “pois que na realidade Cristo foi morto por todos, devemos crer no modo que ele conhece, oferece a todos a possibilidade de vir a ter contato com este mistério”. Era afirmada, assim, a universalidade da vocação para a salvação em Cristo, deixando a Deus a modalidade pela qual realizá-la<sup>156</sup>.

O “Textus recognitus”, aprofundando o papel do Espírito na obra soteriológica, colabora para reforçar que a salvação é oferecida a todos os homens de boa vontade, é dada a todas as pessoas. A catequese neotestamentária nos ajuda a compreender que o cristão percorre a via de salvação pela conformidade à imagem do Filho e pela acolhida ao dom do Espírito, que o associa ao mistério da Páscoa. A Igreja (LG 16), na inspiração do Novo Testamento, sustenta que todos podem vir a ter contato com o mistério pascal num modo que só Deus conhece<sup>157</sup>.

Não é possível precisar sobre a realização da plenitude antropológica em Cristo em relação aos homens e mulheres de boa vontade, mas se pode dizer com mais certeza que todos participam da vocação divina, posto que é única. Tomar parte na salvação não significa apenas está na “cristoformidade” atual e plenamente adquirida. A salvação se efetiva na ação do Espírito Santo, que em seus caminhos, faz a todos tocarem no mistério da Encarnação de Jesus e da sua Páscoa. “Isto é bom e agradável diante de Deus, nosso Salvador, o qual deseja que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade” (I Tm 2,4), assim prega o apóstolo Paulo.

Na trilha da obediência da fé, que nos faz pisar o chão da conformidade à verdade de Cristo, o ser humano, mediante a graça, vai se tornando pessoa nova. Por Cristo, o ser humano tem acesso à salvação; pode ser uma pessoa transformada, pode avançar nas veredas da santificação ou plenitude da humanidade.

Ousamos dar um passo a mais. Assim, o que salva o cristão e o não cristão, verdadeiramente, é a caridade. Esta é a grande lei que justifica o ser humano em Cristo Jesus (Gl 2,16; I Jo 4,16). Amar é a resposta livre e total que a pessoa oferece a Deus, dando a sua existência uma realização mais plena. Na entrega de si mesmo, no amor fraterno, o ser humano faz a experiência do amor de Deus. “O

<sup>156</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>157</sup> Ibidem

ágape cristão é simultâneo e necessariamente amor a Deus e amor ao próximo. Por tudo o que ele implica e exige o amor fraterno tem uma referência total e intrínseca ao amor de Deus, à nossa liberdade, a nossa justificação”<sup>158</sup>.

A salvação de Jesus de Cristo é mantida na vida do ser humano mediante a força do Espírito Santo. Esta dádiva atua na medida em que o amor (ao próximo e a Deus) se concretiza. Isto nos ajuda a compreender que a graça só se torna realidade quando a pessoa dá o seu assentimento de fé, por meio, em especial, do compromisso com o outro. Neste sentido, na acolhida ao dinamismo do Espírito Santo se dá a justificação subjetiva, impelindo cada pessoa para a lei interna da caridade. Pode-se afirmar que seguir o Espírito de Cristo é se conformar com Cristo, mesmo sem saber. Trata-se agora “de correr o risco do amor, que é, afinal, o risco de ser cristão”<sup>159</sup>.

### 3.2.7.

#### Filhos no Filho

Tal é, e tão grande, o mistério do homem, que a revelação cristã manifesta aos que creem. E assim, por Cristo e em Cristo, esclarece-se o enigma da dor e da morte, o qual, fora do Seu Evangelho, nos esmaga. Cristo ressuscitou, destruindo a morte com a própria morte, e deu-nos a vida, para que, tornados filhos no Filho, exclamemos no Espírito: Abba, Pai [GS 22,6].

Jesus Cristo, com o dom da sua vida, com as suas palavras, paixão, morte e vitória pela Ressurreição, oferece ao ser humano uma resposta plena sobre a sua identidade e vocação. O Capítulo Primeiro da *Gaudium et Spes* partiu do tema “homem, imagem de Deus”, que tem em Cristo o seu cumprimento mais perfeito, e concluiu com a categoria de “filho”<sup>160</sup>. Podemos dizer que esta passagem de “imagem” para “filho” é uma das belas e densas conclusões deste aprofundamento. Na verdade, fomos pensados e criados desde toda a eternidade para *sermos filhos no Filho*.

A grandiosidade da vocação divina do ser humano se apresenta no “tornar-se filho no Filho”. Na força do Espírito Santo cada pessoa pode proclamar: “Abba, Pai”. Esta proclamação é a finalidade do mistério pascal de Cristo. Assim, a

<sup>158</sup> MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004, p.132.

<sup>159</sup> Ibidem, p.134.

<sup>160</sup> BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. p. 116.

plenitude antropológica, proveniente da Encarnação e da Páscoa, consiste na estreita ligação do ser humano com a filiação do Verbo em referência ao Pai, no Espírito. A plenitude antropológica se traduz pela comunhão do ser humano na comunhão trinitária<sup>161</sup>.

A breve formulação trinitária da GS 22,6 cumpre o seu papel ao comunicar o fundamento sobre o qual ancora este projeto de plenitude antropológica na perspectiva cristã, não obstante os questionamentos.

Poder-se-ia, por conseguinte, reprovar a GS 22 por um carente desenvolvimento trinitário da antropologia? A acusação seria excessiva, considerando dois fatores: em primeiro lugar, sendo referente a todos os homens, o texto não pode pressupor no destinatário uma consciência da fé trinitária sobre a qual funda as próprias argumentações nem prolongar-se em uma adequada exposição do mistério da Trindade; também a sintética formulação trinitária empregada é muito densa e consente assim de sugerir ao leitor cristão a referência às Pessoas Divinas como fonte, plenitude e cume do ser humano<sup>162</sup>.

O ser humano, pela graça, está orientado para a configuração a Cristo. É chamado a “ser conforme à imagem do Filho” (Rm 8,29). Eleva-se, por conseguinte, à dignidade de filho de Deus. E isto se faz realidade pelo dom Espírito Santo. Paulo vai dizer que “todos que se deixam levar pelo Espírito de Deus são filhos de Deus” (Rm 8,14). Ser conforme ao Cristo não se refere ao exterior, mas a uma nova condição existencial, à transfiguração do ser, à partilha da mesma condição gloriosa (Rm 8,17)<sup>163</sup>.

Cristo é o primeiro Filho que ressuscita dos mortos. E como tal se torna o “primogênito” de muitos irmãos, dos filhos de Deus. Estes reproduzirão a sua imagem de ressuscitado, recebendo dele a mesma herança. Cristo se torna “princípio de vida” nova para os irmãos. Aliás, “para ser princípio teve que ser primeiro”<sup>164</sup>. Não apenas mostrou, mas fez questão de percorrer todo o caminho. “O Filho fez-se homem para que os homens se tornassem filhos (...). O Filho é o primogênito de uma humanidade nova segundo o Espírito”<sup>165</sup>.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 116.

<sup>162</sup> Ibidem

<sup>163</sup> REY, Bernard. *A nova criação*, p. 235-236.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 240.

### 3.3.

#### O Homem Novo como plenitude do ser humano

O ser humano se descobre em profundidade, por meio de Cristo Jesus. Isto vem atestado pela *Gaudium et Spes*, que fala da pessoa humana em estreita ligação com Cristo. Portanto, não podemos mais separar a antropologia da cristologia. A Constituição, no último parágrafo do número 10, já afirma: “Quer, portanto, o Concílio, à luz de Cristo, imagem de Deus invisível e primogênito de toda a criação, dirigir-se a todos, para iluminar o mistério do homem e cooperar na solução das principais questões do nosso tempo”.

O número 22 da GS, que se intitula “Cristo, Homem Novo”, como já vimos nas suas principais teses, constitui-se uma das chaves de compreensão, certamente a principal, do documento conciliar em estudo. Neste ponto, o Concílio nos oferece uma síntese sobre as verdades de Cristo, que o colocam como fundamento da Revelação e Redenção.

Em Cristo encarnado e ressuscitado encontramos o fundamento, a luz que ilumina o mais profundo do ser humano, a vida em todas as suas dimensões. Distintos aspectos deste encontro de Cristo e o homem nós os encontramos ao longo da GS, indicando a relação entre o amor de Deus e a plenitude do homem: Cristo revelando o amor do Pai manifesta ao homem a plenitude de sua vocação. O homem encontra sua plenitude quando reconhece o amor de Deus e este o guia por toda a sua vida. Precisamente porque em Cristo, revelação e revelador do Pai, o homem se descobre a si mesmo e descobre a sublimidade de sua vocação e sua missão no mundo, o mesmo documento acrescenta “assim, pois, não é nada estranho que as verdades já indicadas encontrem Nele (Cristo) sua fonte e alcance o seu cume” (GS 22)<sup>166</sup>.

O amor do Pai e a vocação do ser humano aparecem como expressões da Revelação de Cristo. Frisamos, portanto, que é na mesma Revelação, é no mesmo plano salvífico que encontramos esses dois aspectos. Como imagem de Deus, o amor de Deus se torna condição indispensável para que o ser humano aprofunde o chamado divino que recebeu (Cf. GS 22; 32). Revelar o mistério do Pai e o seu amor é tarefa fundamental assumida por Cristo. Desse modo, as funções de revelar e salvar são inseparáveis na missão de Cristo<sup>167</sup>.

A função de revelar o amor do Pai aparece mais acentuada na GS pela finalidade pastoral da mesma. Nisto notamos que Cristo revela, ao mesmo tempo,

<sup>166</sup> APARICIO VALLS, María del Carmen. *La Plenitud del Ser Humano en Cristo: La Revelación en la “Gaudium et Spes”*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, p.179-180.

<sup>167</sup> Ibidem, p.180.

o amor do Pai e é a máxima expressão deste amor, como Verbo encarnado (Cf. Jo 3,16). Dito de outra maneira, Ele revela que Deus é amor e, como mestre, ensina a lei do amor. É o novo tempo na história da salvação; é tempo de abundância da graça, de modo que Cristo faz brotar novas perspectivas e suscita uma maior participação neste amor<sup>168</sup>.

Em sua relação com Deus e com os irmãos, a pessoa descobre que a vivência do amor de Deus é uma exigência e compromisso. A vivência da mística do amor de Deus e o compromisso com o outro, que se torna o nosso próximo, são complementares e intrinsecamente unidos. Isto nos permite afirmar que o ser humano só se “identifica”, realiza-se na entrega sincera de si mesmo aos outros. Surge, assim, a necessidade de amar como Jesus amou e de assumir os valores, os quais pautavam a sua existência e missão<sup>169</sup>.

Cristo, Homem Novo e Perfeito, verdadeiramente se tornou ser humano. Ele trabalhou, pensou, agiu, amou como ser humano. Falar deste modo, como faz a GS, possibilita-nos pensar mais no “para que” da Encarnação, na finalidade deste mistério. Cristo se encarna para revelar o amor de Deus e ensinar que precisamos viver sob este imperativo (Cf. GS 38). Com isto afirmamos que a fé está muito ligada à Revelação, de sorte que precisamos da graça do crer para aceitar o que Cristo nos revela (GS 22,6).

Assim como a fé e a Revelação estão unidas, é necessário dizer também que em Cristo não podemos separar Encarnação e Redenção<sup>170</sup>. Devemos contemplar a vida de Cristo em sua unidade, formada por todas as etapas de sua história. Nesta, capta-se a sua entrega ativa a Deus e aos seus irmãos<sup>171</sup>. Jesus, com sua vida e morte de cruz, redime-nos e nos revela o mistério do amor do Pai. E se revela não só para alguns, mas esta dádiva se estende para todos os homens e mulheres (Cf. GS 22,5).

A Encarnação, nesta perspectiva, está ligada a todos outros mistérios da vida de Cristo e neste conjunto a nossa visão se amplia, no que se refere ao próprio mistério do Verbo feito carne: “A encarnação é vista como um acontecimento que não se pode reduzir à assunção por Cristo da natureza humana.

<sup>168</sup> Ibidem, p.180.

<sup>169</sup> Ibidem, p.181.

<sup>170</sup> Ibidem, p.182.

<sup>171</sup> MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça*, p.75.

Toda a vida de Jesus, desde a sua concepção até a ressurreição deve ser vista como uma unidade”<sup>172</sup>.

A história de salvação mostra-se como uma profunda história de amizade entre Deus e o ser humano. Na Encarnação se atinge o máximo desta aliança de amor, pois o próprio Deus irrompe na história humana. Chega-se à plenitude da Revelação, que não significa que a pessoa alcança de imediato a compreensão máxima de tudo que foi revelado. Isto vai se dando em um processo que abarca a história toda. É no caminho da existência do ser humano que ele vai efetivando o seu encontro pessoal com Deus. Assim, ele pode se encontrar com a luz que é Cristo e, no exercício da sua liberdade, responder ao dom de Deus.

### 3.4.

#### **A centralidade de Cristo na definição da pessoa humana**

A nossa preocupação, anteriormente, voltou-se para a compreensão do número 22 da *Gaudium et Spes*, ponto relevante da nossa pesquisa. Agora, nós queremos retomar e aprofundar diversos elementos já ditos ao longo dos parágrafos do referido número, tendo em vista o tema que norteia este segundo capítulo, que é a centralidade de Cristo na questão identitária do ser humano.

O lugar central que Cristo ocupa no projeto de Deus para o ser humano, como temos repetido, confere à antropologia uma dimensão cristológica. Assim, a relação com Cristo aparece como parte essencial da estrutura ontológica do ser humano. Esta centralidade absoluta de Cristo não se justifica no primeiro momento pela necessidade de salvação ou libertação, mas encontra motivação na protologia<sup>173</sup>. A Criação e a história se integram na implantação do único eterno projeto de Deus, que é a união pessoal do ser humano com Deus, em Cristo<sup>174</sup>.

Somente à luz da Revelação, que é projetada para a ordem existente, a Criação se torna compreensível. A razão que sustenta a ordem histórica vem do alto e não se encontra nesta dimensão. A Bíblia nos faz entender que a referência

<sup>172</sup> APARICIO VALLS, María del Carmen. *La Plenitud del Ser Humano en Cristo: La Revelación en la “Gaudium et Spes”*, p.183.

<sup>173</sup> A relação entre antropologia e protologia será desenvolvida no terceiro capítulo do presente trabalho. Esta argumentação de Laudazi foi trabalhada por Karl Rahner.

<sup>174</sup> LAUDAZI, Carlo. *Di fronte al mistero dell'uomo: temi fondamentali di antropologia teologica*. Roma: Edizioni OCD, 2007, p. 99.



a Cristo é a base de sustentação desta ordem histórica, de sorte que se pode dizer que o projeto de salvação do ser humano é a origem de tudo que existe<sup>175</sup>.

A fé neotestamentária confessa Jesus de Nazaré como salvador feito homem. Por causa desse aspecto soteriológico, amplamente desenvolvido no Novo Testamento, pode parecer no primeiro momento que a fé no Deus Criador não teria um espaço próprio. Contudo, olhando com mais atenção, notaremos que existem diversos textos do Novo Testamento, nos quais se destacam a função mediadora de Cristo na criação também. Na verdade, a comunidade primitiva reinterpreta, à Luz de Jesus Cristo, a fé no Deus Criador<sup>176</sup>.

A função mediadora de Jesus Cristo na salvação e a sua função também mediadora na criação não são entendidas, no Novo Testamento, mediante uma relação de oposição-exclusão. Antes, pelo contrário, trata-se sempre de uma relação de mútua integração-inclusão, respeitadas as diferenças. Mediação na salvação e mediação na criação são dois aspectos da função mediadora universal de Jesus Cristo<sup>177</sup>.

A razão da centralidade de Cristo não se dá por uma explicação de caráter filosófico, mas está no próprio modo como Deus se nos deu a conhecer. Ele concentrou o seu projeto em Cristo. E mais: Ele fez o seu projeto se identificar com o próprio Cristo. Na sua livre e eterna vontade, Deus quis que fosse assim.

Cristo, de fato, figura como fonte, mediação ativa e destinação do projeto salvífico. A razão da centralidade de Cristo está exclusivamente na eterna e libérrima decisão de Deus. É somente por sua libérrima e eterna decisão que Deus quis e estabeleceu que a atual ordem histórica tivesse como único fundamento a pessoa de Cristo e o referimento obrigatório a Ele. Na verdade, o plano de Deus é Cristo mesmo: a criação, ao longo de todo arco, até o total cumprimento, outra coisa não é que a projeção e atuação permanente do mistério de Cristo<sup>178</sup>.

A criação ficaria sem sentido ou seu fim não seria perceptível se não fosse a determinante centralidade de Cristo no projeto de salvação de Deus. Ela possui um caráter constitutivo e fundamento ontológico para toda a realidade criada. Deus quis a Criação em Cristo e, por isso, ela existe. Em Cristo, por Cristo e em vista de Cristo o Pai realizou a obra da Criação. Colocando-se, nesta perspectiva, a antropologia compreende o autêntico significado do mistério da pessoa humana. A teologia, por sua estreita relação com a Revelação, coloca Jesus Cristo como

<sup>175</sup> Ibidem

<sup>176</sup> GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 182.

<sup>177</sup> Ibid.

<sup>178</sup> LAUDAZI, Carlo. *Di fronte al mistero dell'uomo: temi fondamentali di antropologia teologica*, p. 99 (Tradução nossa).

fundamento da antropologia. De fato, Ele se torna o único caminho da antropologia teológica<sup>179</sup>.

### 3.4.1.

#### **Cristo, Imagem de Deus**

Reconhecido como “imagem visível do Deus invisível” (Cl 1,15), Cristo é percebido em seu papel singular na Revelação. É Ele que mostra a essência de Deus por meio da sua Encarnação. Na historicidade de Jesus, encontramos a convicção de que Deus sempre desejou a natureza humana para plenamente revelar-se ao próprio ser humano. A Encarnação significa o passo definitivo do Pai no desígnio de salvação, ao passo que também revela o modo de existir do Filho de Deus, do próprio Deus. Portanto, o Verbo eterno se torna Verbo encarnado permanentemente, isto é, existirá sempre, visibilizando o ser de Deus<sup>180</sup>.

O Filho de Deus encarnado assume uma nova forma de existir, que é ser a imagem de Deus. Importa-nos agora refletir um pouco mais a expressão: “Cristo é imagem visível do Deus invisível”. Ela aponta para a relação entre Cristo e o Pai, bem como para a centralidade do seu lugar na obra da Criação e Redenção.

O existir como “imagem” em primeiro lugar coloca em evidência a unicidade da posição de Cristo entre Deus e a criação. A unicidade consiste na colocação de Cristo, Filho encarnado de Deus, como única mediação ativa na obra grandiosa da criação. O sentido da mediação ativa consiste no fato de que o Filho encarnado é posto como origem exemplar, causa eficiente e garantia da criação, pois que foi querido como o sentido último dessa. A mediação pertence por natureza a Cristo, enquanto Cristo é querido pelo Pai também como fonte da criação<sup>181</sup>.

A criação tem em Cristo o seu sentido último e garantia da sua permanente existência. Ela, na verdade, existindo por sua mediação ativa, tem também Nele a chave de compreensão da sua realidade. Cristo, forma humana de Deus (imagem de Deus), ligado estreitamente à obra da Criação, é associado também à ideia de preexistência. É preciso com isso afirmar que Ele é o preexistente, pois é fonte de

---

<sup>179</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>180</sup> Ibidem

<sup>181</sup> Ibidem, p. 101 (tradução nossa)

existência de todas as criaturas. Sem Cristo não seria possível que as coisas ganhassem vida e subsistência<sup>182</sup>.

### 3.4.2.

#### O ser humano, imagem da Imagem

Aprendemos que o ser humano é imagem de Deus e agora, com mais profundidade, entendemos que a pessoa humana é imagem da Imagem, que é Cristo Jesus. Dito “imagem da Imagem”, porque somente em Cristo o ser humano pode acessar com mais largueza o conteúdo do seu ser criado à imagem de Deus.

Na verdade, pode-se dizer imagem de Deus somente enquanto existente desejado em Cristo, que por sua natureza, é imagem perfeitíssima do Deus invisível, isto é, o homem é imagem de Deus porque participa de Cristo que por natureza é essência de Deus tornada visível. Por Ele, o homem, pelo fato de ser essência de Deus em Cristo resulta caracterizado essencialmente do aspecto cristológico, isto é, pela relação ontológica com Cristo<sup>183</sup>.

Os ensinamentos paulinos nos ajudam a entender melhor o sentido cristológico de imagem de Deus. Paulo destaca a figura de Adão, que apareceu como figura daquele que haveria de vir. O caráter aproximativo de Adão na Criação e da deformação da imagem com o pecado provocaram o surgimento de um novo Adão, a fim de que Ele pudesse refletir como maior limpidez a imagem de Deus. “O verdadeiro homem é Jesus cristo, é ele a verdadeira imagem de Deus (II cor 4,4), e somente nele o homem pode dizer ser a imagem de Deus”<sup>184</sup>.

É importante sublinhar que a vinda do Novo Adão, justificada pela reparação do pecado<sup>185</sup>, tem um “desígnio relativo”, associado ao “desígnio absoluto”<sup>186</sup>, que é a autodoação de Deus. A Encarnação é a entrega de Deus por nós. Já a Encarnação redentora é um aspecto, relevante é claro, deste grande mistério. A ruptura trazida pelo pecado, desse modo, é menos profunda que a

<sup>182</sup> Ibidem

<sup>183</sup> Ibidem, p. 102 (Tradução nossa).

<sup>184</sup> Ibidem (Tradução nossa)

<sup>185</sup> Tocamos com a ideia de “reparação do pecado” no tema clássico do “motivo da Encarnação”. A presente abordagem se aproxima de Duns Scoto concordando com a Encarnação como querida por Deus antes mesmo da criação e da posição tomista quando não desconsidera e reconhece o aspecto redentor do mistério do Verbo encarnado. Ver mais in: CHOPIN, Claude. *El Verbo encarnado y Redentor*. Barcelona: Editorial Herder, 1969, p. 66-73.

<sup>186</sup> MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça*, p.45.

relação entre Cristo e a humanidade. Entendemos também que o desígnio divino de salvação é anterior a qualquer rejeição do convite de Deus por parte do ser humano<sup>187</sup>.

Na comparação dos termos “glória” (doxa) e “imagem” (eikón) referentes ao Verbo encarnado de II Cor 2,4 é possível entender o significado aplicado a Jesus Cristo como a verdadeira imagem de Deus. Ser imagem, portanto, não é compreendido como cópia do imaginado, mas expressão do seu esplendor, captado por aqueles que o contemplam. O uso metafórico que o NT faz do termo “imagem” nos ajuda a perceber que, referente à Cristo, indica a essência tornada visível e não a figura.

Ora, se Cristo, enquanto imagem do Deus invisível, não é uma simples figura, mas a mesma essência de Deus, ele agora não só é o rosto no qual resplandece o poder deslumbrante de Deus tornado visível, mas a essência divina tornada visível; é o rosto humano tornado rosto de Deus, é o coração humano tornado coração de Deus<sup>188</sup>.

Cristo, verdadeira imagem de Deus, torna-se imprescindível para compreender o ser humano porque vem antes de todas as criaturas. Estas, passaram a tê-lo como fundamento de sua existência e de sua destinação, de modo que, criadas em Cristo, não podem ser sustentadas por nenhum outro. O ser humano “é e existe porque participa de Cristo”<sup>189</sup>. Nesta participação, descobre-se imagem de Deus e conclui, com mais razão, que é imagem de Cristo.

### 3.4.3.

#### A preexistência do ser humano na preexistência de Cristo

O ser humano, predestinado à união pessoal com Deus, encontra o seu fim último e definitivo em Cristo. Na verdade, não devemos ter receio de reafirmar que a pessoa humana foi feita em Cristo, subsiste Nele e tem Nele a sua destinação. Esta vocação de unidade justifica o seu desejo de ser à imagem de Deus e a sua preexistência e eleição em Cristo.

O apóstolo Paulo, especialmente em algumas passagens bíblicas (Cl 1, 15-17; Ef 1,4-5; Rm 8, 28-29), faz uma caracterização cristológica do ser humano.

<sup>187</sup> Ibidem, p.46.

<sup>188</sup> LAUDAZI, Carlo. *Di fronte al mistero dell'uomo: temi fondamentali di antropologia teologica*, p. 103 (tradução nossa).

<sup>189</sup> Ibidem (tradução nossa).

Neste sentido, colabora para a compreensão da fontalidade de Cristo no mistério do ser humano. O aspecto cristológico é necessário para a identidade do ser humano, pois o seu verdadeiro sentido está em Cristo. Somente Nele a pessoa humana pode encontrar o seu tudo, a plenitude<sup>190</sup>.

Particularmente, no que toca à comunidade de Colossas, a preocupação de fundo do autor do hino é que Jesus Cristo não pode ser visto como um poder entre outros. Estava existindo um crescente interesse pelos poderes cósmicos, alterando a compreensão de Jesus Cristo e colocando-o como intermediário entre Deus e esses poderes. Assim, no hino há um acento na sua participação na ação criadora divina e na relação contínua com o cosmos (início, continuidade e consumação)<sup>191</sup>.

Cristo é o “primogênito da criação” (Cl 1,15-17). Ele é o preexistente, o mediador e destinatário da Criação. Toda a Criação tem Nele a sua causa e o seu querer benevolente, de modo que tudo lhe pertence e expressa o mistério da sua pessoa. Ele une o passado e o futuro e está presente na história.

Ele realiza o papel de causalidade não somente exemplar (nele), mas também eficiente (por ele) e final (em vista dele). E a razão de tudo isto está no fato de que ele é imagem de Deus invisível. Em Cristo e na sua história se faz visível Deus mesmo: a invisibilidade de Deus é dissolvida na aparição histórica de Jesus Cristo. O fato de ser manifestação do rosto de Deus sublinha com clareza que é em Jesus se revela visivelmente o rosto de Deus. Também este destaque é intrinsecamente ligado ao tema da imagem: Cristo somente e não Adão é a verdadeira imagem de Deus, é nele somente que as coisas têm consistência. O ser verdadeira imagem de Deus sugere que Cristo é o Filho em plena comunhão com o Pai, é aquele que faz não a própria, mas a vontade do Pai<sup>192</sup>.

Jesus Cristo ocupa a primazia em relação a todo o universo, não simplesmente no aspecto cronológico, mas na dimensão de fontalidade. Existe uma cristicidade intrínseca a todas as coisas, em especial no ser humano. Criada e chamada à existência de modo ativo, cada pessoa tem com Cristo um vínculo indissolúvel e vital<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>191</sup> GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, p. 190.

<sup>192</sup> LAUDAZI, Carlo. *Di fronte al mistero dell'uomo: temi fondamentali di antropologia teológica*, p. 105 (tradução nossa).

<sup>193</sup> Ibidem

#### 3.4.4.

#### A predestinação do ser humano a Deus por Cristo

Paulo, em cl 1, 15-17, ofereceu-nos uma perspectiva cristológica da Criação. Agora, podemos dizer que a carta aos efésios (Ef 1, 3-14) revela ainda com mais clareza a intrínseca e indissolúvel relação entre Cristo e o ser humano. Desse modo, notamos que o referido texto proclama a preexistência da pessoa humana na preexistência de Cristo (Cf. Ef 1,4).

O homem preexiste enquanto eleito nele que é o preexistente por natureza; e a sua eleição em Cristo preexistente tem o sentido de participação na preexistência de Cristo. Portanto, com a ação divina pretemporal da eleição em Cristo também nós, desde a eternidade, somos feitos partícipes da sua preexistência; a razão da nossa preexistência é que a nossa eleição foi feita antes da fundação do mundo: “eleitos nele antes da criação do mundo”.

Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, tem um plano de salvação para a humanidade. O hino da carta aos efésios expressa o desígnio de Deus para o ser humano e para a história. Dessa maneira, a predestinação se apresenta como a razão que dá sentido a todas as coisas, em destaque, a pessoa humana.

Somos abençoados pelo Pai, por meio de Cristo Jesus, na força do Espírito Santo. É ele que favorece a bênção de Deus. Na verdade, o Pneuma é a maior bênção que podemos receber, através do qual nascem todos os dons que precisamos para a nossa autorrealização. As graças que recebemos do Espírito trabalham para o projeto de Deus a nosso despeito, que “é plano comunal, de amor finalizado a fazer os homens seus filhos adotivos na plenitude da sua ‘agápe’”. O centro do plano salvífico é Cristo, no qual ocorre a eleição dos homens e mulheres a filhos de Deus”<sup>194</sup>.

O ser humano estava predestinado a Cristo antes da fundação do mundo. Nesta escolha consiste o projeto de Deus para cada pessoa. Em sua livre e amorosa vontade, Deus cria todas as coisas, executando a sua decisão irrevogável de tornar os homens e as mulheres seus filhos no Filho encarnado. Esta razão justifica também todos os gestos salvíficos sucessivos. Portanto, a eleição pretemporal em Cristo, a criação e as ações soteriológicas – de modo especial a

---

<sup>194</sup> Ibidem, p. 107.

Encarnação, na plenitude dos tempos – encontram na predestinação a sua mais profunda resposta<sup>195</sup>.

O projeto de Deus é um projeto de amor e de promoção da pessoa humana, que se traduz pela recepção da graça que nos vem da parte de Deus, por Cristo. Nisto Deus se glorifica: em fazer-nos filhos no Filho diletto. A percepção do amor de Deus vai se ampliando na medida em que notamos que todas as suas epifanias têm como finalidade concretizar a predestinação à unidade com Ele (ou santidade), querida por Ele mesmo. A rigor, o amor gratuito e livre de Deus ocupa o centro deste mistério, constituindo a razão do nosso existir, como também o único “motivo da encarnação”<sup>196</sup>

Predestinados por Deus a ser santos, encontramos mais uma vez a centralidade de Cristo nesse projeto, pois é Nele que este plano se realiza e, assim, Ele se torna o “coração do mundo”.

O Filho encarnado é o centro unificante dos vários elementos que formam o plano de Deus: a eleição, a filiação divina, a libertação do pecado. Cristo, contemplado no papel de centralidade universal e na função de princípio unificante, é junto revelação e fundamento da realização do projeto, na verdade é revelação na atualização. Com Cristo, o plano de Deus cessa de ser “mistério”, isto é, “segredo” e torna-se plenamente revelado<sup>197</sup>.

Formada pelos acontecimentos salvíficos, a história passa a ser o lugar da contemplação do Cristo, que porta o sentido pleno do projeto de Deus, e o lugar da Encarnação como temporalização do querer de Deus de que tudo aconteça em Cristo. Nesta direção, podemos dizer que o ser humano é preexistente à criação do mundo, porque participa da eternidade do Filho unigênito, porque o Cristo é preexistente; é eleito porque está unido ao Eleito. No que toca à pessoa, é preciso que ela adira e confie em Cristo para que possa captar o significado da construção da sua existência<sup>198</sup>.

O projeto de concretude da predestinação vai se dando progressivamente (Rm 8, 28-30). Predestinado, portanto, a assumir a imagem do Filho, o ser humano vai percorrendo etapa por etapa. A graça, fruto da bondade de Deus, deve ser assumida como dom, como algo “vantajoso” para o ser humano. A sua

<sup>195</sup> Ibidem

<sup>196</sup> MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça*, p. 46.

<sup>197</sup> LAUDAZI, Carlo. *Di fronte al mistero dell'uomo: temi fondamentali di antropologia teológica*, p. 108 (tradução nossa).

<sup>198</sup> Ibidem, p. 109.

vocação é ser conforme o Cristo, ou seja, a existir na forma de Cristo<sup>199</sup>. A Pessoa humana é chamada a responder a Deus, até chegar à participação gloriosa (Fl 3,21).

O ser humano é convidado a conformar-se ao Filho eterno de Deus, o “primogênito entre muitos irmãos”. Cristo é o primogênito, não simplesmente no sentido cronológico, mas no sentido fontal, apresentando o caráter constitutivo de seu mistério. Nisto já se expressa a visão do NT sobre a pessoa humana como manifestação do mistério de Cristo.

O seu desejo como primogênito é finalizado à geração de um número infinito de irmãos, os quais, porque irmãos dele, são também irmãos entre eles. Mas se por um lado o desejo de Cristo-primogênito é finalizado ao nascimento de muitos irmãos, por outro o desejo de muitos irmãos nele tende a realizar, a portar o cumprimento do mistério de Cristo-Primogênito, cuja atuação será completada quando nascer o último irmão<sup>200</sup>.

Na sua dimensão de preexistência, Cristo será expresso totalmente apenas com a chegada do último filho de Deus, um irmão nosso. Depois disso teremos o coroamento da plenitude dos tempos. Por conseguinte, neste dia Cristo Jesus será tudo em todos.

### 3.5.

#### Considerações finais

A *Gaudium et Spes* abordou o tema da dignidade humana, partindo de ideias comuns sobre o ser humano e coroou este percurso com o tema do ser humano ligado ao mistério de Cristo, o Homem Novo e Perfeito. Na verdade, a grande tese é esta: só podemos pronunciar a palavra “humanidade” em sentido mais profundo na referência a Cristo. Esta é a afirmação principal de fundo da GS 22,1, que sintetiza também todo o referido número.

O presente estudo ganha a sua importância, pois favorece o crescimento da valorização da própria dignidade humana, suscitando práticas condizentes com tal valor. A dignidade humana, não obstante a isso, caminha ao lado do respeito. As duas se relacionam mutuamente, fazendo com que a consciência da dignidade do

---

<sup>199</sup> Ibidem

<sup>200</sup> Ibidem (tradução nossa).



ser humano provoque e eleve o respeito, ao passo que esse mesmo respeito aponte para a dignidade da pessoa.

O tema da centralidade de Cristo no projeto de Deus para o ser humano ajuda-nos a entender, de fato, que Deus criou o ser humano em Cristo e em vista Dele. Com esse aspecto crístico já na sua constituição, o ser humano é “orientado” a abrir-se cada vez mais à ação do Espírito Santo, para viver a lei do amor, impressa em seu coração. Em virtude disso, é convidado a concretizar, ao longo da sua história, tudo aquilo que a Salvação de Jesus Cristo já nos possibilitou. Acolher o projeto de Deus em sua vida não significa alienar-se, pelo contrário, compreende viver o grande chamado que a graça do próprio Deus nos faculta, que é a comunhão com Ele, em Cristo, por inspiração do Espírito Santo.

## 4

### **Fundamento teológico e cristológico da antropologia da Gaudium et Spes 22**

Depois de termos feito um caminho mais interpretativo, aprofundando a teologia da centralidade de Cristo para a compreensão da identidade e sentido último do ser humano, por meio da Gaudium et Spes 22, o presente capítulo tem como objetivo explicitar o pensamento de dois grandes teólogos alemães do século XX, Wolfhart Pannenberg, pastor luterano, e Karl Rahner, padre jesuíta católico, que afrontaram o tema da “relação entre teologia e antropologia/ antropologia e cristologia”.

Trata-se de dois teólogos, um situado no mundo mais evangélico e o outro, no mundo mais católico, que têm a sua produção teológica mais próxima ao grande evento eclesial do Concílio Vaticano II, ainda mais quando se refere a Karl Rahner, que foi perito conciliar. Dessa forma, entendemos que eles se encontram com a teologia da Gaudium et spes, especialmente em seu número 22, podendo nos ajudar agora a entender melhor a fundamentação teológica do referido documento.

#### **4.1.**

#### **Wolfhart Pannenberg**

##### **4.1.1.**

#### **Elementos biográficos de Wolfhart Pannenberg**

Wolfhart Ulrich Pannenberg nasceu em 1928, em Stettin (atualmente Polônia). Na adolescência, desenvolveu a paixão pela música (motivo de aproximação com o cristianismo) e lia constantemente Nietzsche. Tempo depois, inscreveu-se, simultaneamente, nos cursos de filosofia e teologia, na Universidade de Berlim. Em seguida, transferiu-se para Gottingen. No inverno de 1945, com apenas de 16 anos, Pannenberg fez uma profunda experiência de Deus, de modo que mudou de atitude frente à realidade.

Em 1954, na Faculdade de Heidelberg, sob a orientação de E. Schlink, defendeu a tese doutoral sobre “a doutrina da predestinação de Duns Scoto”. Apresentou uma tese, em 1955, na Faculdade de Heidelberg para a habilitação, com o título: “Analogia e Revelação. Uma investigação crítica sobre a história do conceito de analogia no conhecimento de Deus”.

Na cidade de Heidelberg, na década de 50, nasceu o grupo de trabalho teológico, que ficou conhecido como “Círculo de Heidelberg”. Pannenberg e o seu grupo, já na Faculdade de Heidelberg, não estavam preocupados apenas com a historicidade do conhecimento, mas com a historicidade da própria realidade. Esse grupo, em 1961, publicou um manifesto programático com o título “Revelação como história”.

Wolfhart Pannenberg tornou-se pastor em 1955 e iniciou a trajetória de professor de teologia sistemática em 1956, na Universidade de Heidelberg. Em 1958, aceitou o convite para ensinar no seminário de Wuppertal. Em 1961, chegou à Universidade de Magonza. Neste tempo, também foi convidado por diversas universidades, como Harvard. Já em 1967, ele ingressou na Universidade de Munique, ocupando por muitos anos a cátedra de teologia sistemática e tornou-se professor emérito nessa mesma Universidade. Wolfhart Pannenberg morreu, em 05 de setembro de 2014, em Munique, na Alemanha, aos 85 anos.

#### **4.1.2.**

#### **Fundamentação cristológica da antropologia cristã em Pannenberg**

Pannenberg se mostrava muito preocupado com o discurso da fé no mundo contemporâneo. Perguntava-se: Como levar o discurso cristão para um mundo que se declara em estado de maioridade? Como ser cristão e contemporâneo? Ele entendeu que o caminho era enfrentar o pensamento pós-metafísico, aprofundando o discurso da fé para que ele seja humano e universalmente válido, como pressupõe a modernidade, com a sua intenção de decidir sobre a legitimidade das

concepções. Esta validade ganha, assim, um caráter antropológico (torna-se válido para todo ser humano)<sup>201</sup>.

O problema posto é quando a cristologia reivindica para si o lugar de fundamento da antropologia. Compete à cristologia dar conta de uma significação para a antropologia universal? Nesta perspectiva, esta significação precisa apresentar uma descontinuidade histórica para ser universalmente válida<sup>202</sup>.

A teologia se torna importante para a antropologia, pois tem como tarefa insistir no tema religioso para a formação da identidade do ser humano. A cristologia funda a antropologia, no entendimento de Pannenberg, na medida em que por Jesus Cristo o ser humano se descobre, percebe-se aberto para o futuro de Deus e dos outros seres humanos e compreende que só em Cristo ele pode realizar a sua destinação. Isso tudo é possível pela Ressurreição, que se antecipa prolepticamente para toda a humanidade<sup>203</sup>.

O ser humano porta em sua constituição uma dimensão fundamental, que é a religiosa. Esta dimensão liga o ser humano ao seu destino de imagem e semelhança de Deus, a sua destinação mais autêntica e original. Em seu caminhar antropológico, a pessoa se percebe aberta para o mundo, para o outro e para Deus e neste sentido ela cumpre a sua vocação<sup>204</sup>.

#### 4.1.2.1.

#### A história de Jesus e as concepções de cristologia

A primeira pergunta de Wolfhart Pannenberg, em seu texto “*Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã*”, é se a antropologia necessita mesmo de fundamentação cristológica. Isto significa que essa pergunta sugere não partir do exame da autocompreensão e anseios humanos (antropologia) projetados nas diferentes concepções cristológicas<sup>205</sup>.

<sup>201</sup> MARCOS, Evaristo; CASTELO BRANCO, Judikael. *Wolfhart Pannenberg, para uma fundamentação cristológica de uma antropologia cristã*. In: Kairós (Revista Acadêmica da Prainha), Ano VII, Janeiro-junho, 2010, p. 2.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>204</sup> PINAS, Romildo Henriques. *Jesus como sentido último da história humana. Elementos da cristologia de Pannenberg*. In: Atualidade Teológica. Rio de Janeiro, Ano XVI, número 42, 2012, p. 511.

<sup>205</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentação cristológica da antropologia*. In: Concilium, Petrópolis, n. X, 1973, p. 732.

Em todas as épocas, notamos a busca do ser humano pela sua determinação. No mundo grego, apareceu a ideia de divinização e superação do transitório. O tempo medieval falava de reconciliação e superação da culpa e apresentava o ideal de homem perfeito. No Iluminismo, falava-se de uma moralidade verdadeira, a fim de fundamentar a comunidade. Por conta da coisificação da técnica, o mundo moderno fala de personalidade do ser humano<sup>206</sup>. Neste período, a ideia de Jesus que vive inteiramente do Tu divino contrasta com a autonomia pregada pela modernidade<sup>207</sup>.

A cristologia articula essas concepções de determinação, na medida em que Jesus Cristo é apresentado como verdadeiro ser humano. Na sua missão, Ele se torna o Messias, o Reconciliador, o sofredor substituto e vive em profunda comunhão com o Tu divino. Mais que ilustração cristológica do ser humano em termos ideais, os projetos cristológicos indicam que a determinação da pessoa não vem garantida pela existência, mas é dada pela singularidade histórica de Jesus<sup>208</sup>.

A investigação teológica deve apontar se as concepções cristológicas são secundárias ou se a antropologia universal se faz devedora de uma significação constitutiva ofertada pela cristologia. Essa segunda proposição não se torna distante porque a cristologia se relaciona com representações que lhe são dadas pela história humana de modo contínuo. O fato é que a história de Jesus contribui para a questão da essência do ser humano, não simplesmente por “ela colocar um início completamente novo, mas no de ela transformar – enquanto a assume – a realidade já existente do homem, e com isso também os interrogativos deste a respeito de si mesmo”<sup>209</sup>.

#### 4.1.2.2

#### Nova concepção de mundo e de ser humano

O pensamento mítico coloca que o mundo recebe forma dos deuses e o ser humano nesta cosmovisão tem a posição estabelecida no início dos tempos. Assim, o tempo primordial determinava a realidade. A Bíblia também expressa

<sup>206</sup> Ibidem

<sup>207</sup> MARCOS, Evaristo; CASTELO BRANCO, Judikael. *Wolfhart Pannenberg, para uma fundamentação cristológica de uma antropologia cristã*, p. 12.

<sup>208</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentação cristológica da antropologia*, p. 733.

<sup>209</sup> Ibidem

essa ideia. Já o pensamento filosófico tira o olhar da tradição e do tempo primitivo, fixando-se no tempo presente. A realidade passa a ser aquilo que permanece, mesmo na fugacidade dos acontecimentos. Os gregos chamaram de essência, de substância (ousia) o que persiste, o que está por trás das aparências. O ser humano possuía, nesta perspectiva, uma essência igual em todas as épocas e indivíduos<sup>210</sup>.

Esta compreensão de ser humano se altera com a colaboração do cristianismo, que passou a anunciar uma nova e radical forma de “ser-homem”, a partir da Ressurreição de Jesus. Ao primeiro Adão contrasta um novo e segundo Adão. O primeiro é ser vivente e o segundo, espírito vivificante (I Cor 15,45). Paulo afirma que o primeiro homem é terrestre e mortal e o segundo era celeste e imortal. Somente este é a imagem de Deus (II Cor 4,4). Os homens e as mulheres participam da semelhança com Deus pelo Batismo (Rm 8,29; Cl 3,10)<sup>211</sup>.

O Novo Testamento dá um aspecto mais cristológico e escatológico à ideia de imagem, que no Antigo Testamento estava mais centrada na criação do ser humano. Na condição de Ressuscitado, Jesus se torna o Adão definitivo, abrindo em plenitude o projeto de Deus para a humanidade. “Ser homem é, portanto, passar da condição de Adão à de Cristo; chegar a ser imagem do homem celeste não é, segundo Paulo, algo marginal à nossa condição humana, mas uma determinação definitiva de tal condição”<sup>212</sup>.

Encontramos em Paulo também a concepção tradicional, mostrando que a semelhança com Deus já caracteriza o ser humano na sua condição criatural (Gn 1,26; I Cor 11,7). Esta tensão permanece, mas a teologia primitiva aprofunda a questão. Desse modo, Cristo é visto como modelo original, ou seja, o ser humano foi criado à imagem de Cristo. Assim, é colocada a relação entre o primeiro e o segundo homem. “Somente a aparição visível do modelo original na encarnação leva à plenitude, à imagem de Deus em nós”<sup>213</sup>.

Jesus Cristo é apresentado como modelo perfeito, ao passo que supera os limites e as fragilidades humanas. “É n’Ele que o ser humano se eleva ao seu destino final e alcança a sua plenitude, destino já presente na criação pelo traço

<sup>210</sup> Ibidem, p. 734

<sup>211</sup> Ibidem

<sup>212</sup> LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à Antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 52.

<sup>213</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentação cristológica da antropologia*, p. 735.

divino deixado na pessoa pela imago Dei”<sup>214</sup>. Portanto, notamos um nexo intrínseco entre criação e Encarnação, entre a imagem de Deus, no ser humano, e Cristo, imagem do Deus invisível. Isto revela a centralidade cristológica (ou a determinação cristológica do ser humano) no que diz respeito à salvação<sup>215</sup>.

Baseando-se na Patrística, em particular em Irineu, Pannenberg salienta que o primeiro homem foi criado em semelhança com Deus, mas só com Jesus Cristo esta imagem chega à perfeição e assume uma função de “grampo”, que une o início ao fim da história da humanidade. Dessa maneira, não ganha mais força uma visão dualista que separa demasiadamente o primeiro Adão do segundo, a exemplo da gnose cristã<sup>216</sup>.

O pensamento cristão se afasta da ideia filosófica de uma natureza humana essencial, invariável no tempo, pois admite o movimento da história do primeiro para o segundo homem. Por isso, a natureza humana se põe em atitude de abertura para uma determinação e perfeição sobrenaturais. A dificuldade que nasce disso é que essa abertura ou orientação não concorda com a essência no sentido filosófico, vista como incapaz de perfeição sobrenatural. Esta conotação parece indicar as condições naturais da existência humana, a qual limita a essência do homem em sua forma, e não uma situação inicial da história humana. O ponto de partida se abre para uma perfeição ainda não realizada, de conteúdo não deduzível, presente enquanto determinação futura, por meio de Jesus Cristo, existente e realizado<sup>217</sup>.

A unidade histórica do evento salvífico pressupõe que o ponto inicial da história humana se apresente como abertura para uma determinação irrealizada e não deduzida em seu conteúdo. A antropologia cristã mostra-nos uma deformação nesta ideia, pois o início da humanidade foi entendido como estado original (perfeição paradisíaca). Assim, a salvação passou a ser compreendida como restituição da perfeição original. De fato, esta concepção se distancia da teologia primitiva que prega a salvação definitiva manifestada em Jesus Cristo<sup>218</sup>.

<sup>214</sup> PINAS, Romildo Henriques. *Jesus como sentido último da história humana. Elementos da cristologia de Pannenberg*, p.511.

<sup>215</sup> COSTA, Paulo Cezar. *A determinação cristológica do ser humano*. In: *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro, Ano XV, número 39, 2011, p.504.

<sup>216</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentação cristológica da antropologia*, p. 735.

<sup>217</sup> Ibidem

<sup>218</sup> Ibidem, p. 736

Paulo não põe o início como estado de perfeição. O ser humano possui a semelhança com Deus como “imagem fraca”, no dizer de Irineu. Esta imagem é dependente de Jesus Cristo, no qual a imagem de Deus se manifesta plenamente. A ideia de imagem fraca deu margem para Irineu falar da possibilidade do pecado. E a ideia de perfeição do estado original permitiu que a teodiceia afastasse do Criador a responsabilidade pelo pecado da sua criatura. A antropologia teológica encontrou dificuldade com todas as ideias acerca do estado inicial, de modo que pudesse basear a história da humanidade na relação com as condições naturais do começo<sup>219</sup>.

A concepção cristã do homem como história e seu ponto inicial como abertura para uma realidade ainda incompleta ganhou impulso quando foi abandonada a teologia do estado original. Pannenberg cita J.G. Herder<sup>220</sup> para afirmar que a semelhança com Deus foi concedida ao ser humano, mas não de modo cabal. Nisto surge a antropologia moderna com a sua abertura para o mundo dos homens e das mulheres<sup>221</sup>.

#### 4.1.2.3.

#### O amor como participação na realidade de Deus

Todas essas considerações ajudam-nos a perceber a importância da cristologia para a autocompreensão do ser humano. Este é história que aponta para Cristo e a sua situação inicial natural abre-se para a sua determinação futura. O ser humano pode encontrar na história de Jesus Cristo a salvação. Ao entrar no mundo dos homens e das mulheres, Cristo trouxe algo de novo, que dá ao ser humano um conteúdo e finalidade novos. Que novo é este que nos possibilita pensar o ser humano como história?<sup>222</sup> O novo consiste na chegada do segundo Adão, conforme a catequese de Paulo. Jesus Cristo traz vida quando supera a morte pela sua Ressurreição. Esta nova vida está ligada ao Espírito de Deus, que é fonte criativa de toda a vida.

<sup>219</sup> Ibidem

<sup>220</sup> Johann Gottfried von Herder nasceu em Mohrungen, Prússia Oriental. Ele foi filósofo, teólogo, poeta e escritor alemão. Seguiu as aulas de Kant. Após diversas obras sobre a arte e a linguagem, especialmente *Ensaio sobre a origem da linguagem*, de 1772, Herder publicou suas duas principais obras: *Outra filosofia da história para a educação da humanidade*, de 1774 e *Ideias sobre a filosofia da história da humanidade* (1784 a 1791).

<sup>221</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentação cristológica da antropologia*, p. 736.

<sup>222</sup> Ibidem, p.737.



Segundo a Patrística, a imortalidade é um dom que nos foi transmitido por Jesus Cristo, de modo que a alma em si não é imortal, como sustenta a filosofia platônica. Em Cristo, foi aberta ao ser humano a imortalidade da alma e do corpo, fazendo dele uma história orientada para a vida que nos veio do segundo Adão. Assim, a cruz, o sofrimento, a morte ganha outro significado, isto é, passagem para a glória e para a vida eterna<sup>223</sup>.

A esperança cristã no além-da-morte parece questionada pela mentalidade que busca o sentido de Jesus para o “ser humano do homem” na vida terrena, chegando a pensar que tal esperança pode não passar de uma fuga do mundo. Isto não limitaria a esperança da salvação no fato de dar conteúdo e sentido à vida aqui? O Reino de Deus presente, antecipando o futuro, o amor vivido e ensinado, é o conteúdo que Cristo deu a esta vida<sup>224</sup>.

A ideia do amor na mensagem de Jesus é mais profundamente compreendida não pela simples percepção do seu cuidado para com os necessitados e perdidos, mas quando se capta o motivo de fundo desta dedicação. Jesus também não resistia aos que faziam o mal, mas não fugia da luta. O fato é que o seu amor se liga a todos os aspectos da sua mensagem, inclusive a dimensão escatológica (a vinda do Reino de Deus). Jesus anunciava a proximidade do Reino e, ao mesmo tempo, experimentava a força atuante deste mesmo Reino. Aqueles que recebiam este anúncio já não se encontravam mais separados de Deus. “... o Reino de Deus tornou-se presença sem deixar de ser futuro”<sup>225</sup>. Aceitar a mensagem de Jesus já é tornar presente o Reino de Deus, é acolher o seu ato de amor salvífico.

O amor ao próximo se fundamenta no amor a Deus. O amor que devotamos ao outro, em especial àqueles que precisam, é “entendido como tomar parte e completar a realização da dedicação de Deus ao perdido”<sup>226</sup>. Esta participação passa a ser o caminho de comunhão com Deus e de abertura ao amor universal.

A parábola do filho pródigo ilustra, na forma do filho mais velho, como a participação na dedicação de Deus ao perdido é condição para a comunhão com Deus. E, de maneira semelhante, a exigência do amor ao inimigo, no sermão da montanha, fundamenta-se como participação na universalidade do amor de Deus (Mt 5, 43ss)<sup>227</sup>.

<sup>223</sup> Ibidem

<sup>224</sup> Ibidem

<sup>225</sup> Ibidem, p. 738.

<sup>226</sup> Ibidem

<sup>227</sup> Ibidem

As curas, o relacionamento com os pecadores e a mensagem de amor de Jesus alcançam seu verdadeiro sentido na perspectiva escatológica. A missão de Jesus expressa a sua participação no amor de Deus. Assim, a sua tarefa evangelizadora consiste em possibilitar às pessoas que recebem a sua atenção e cuidado a comunhão com Deus e no seu amor. Nisto está a fundamentação e o critério específicos do amor de Jesus.

Já é sabido que o conteúdo central da vontade de Deus diz respeito ao próprio amor de Deus e ao próximo. A tradição judaica conhecia estes ensinamentos (co-humanidade). De fato, o característico da mensagem de amor de Jesus é a sua impoção escatológica. Isto equivale dizer que ao falar da proximidade do Reino de Deus, Jesus já o tornava presente. Do mesmo modo, a sua dedicação ao próximo atinge uma profundidade tal que voltar-se para o outro significa tomar parte e completar (realizar) o amor de Deus para com o mundo.

O amor de Jesus não é apenas co-humanidade, mas é participação no amor de Deus para com o mundo, é participação na realidade de Deus. Dessa maneira, aproximamo-nos do conceito paulino de salvação, que é a vida manifestada na Ressurreição de Jesus. A eternidade desta vida nova se liga ao Espírito de Deus, que é Espírito de amor (Rm 5,8), revelado na missão de Jesus e, sobretudo, na sua morte. Paulo sustenta uma esperança que consiste em tocar nesta vida possibilitada pelo Espírito Santo. Sem esta esperança, o amor perde a sua absolutez. Em Paulo, fica claro que a força da Ressurreição já age nos cristãos pela fé, esperança e amor. Nesta dinâmica, o Reinado futuro de Deus se torna atual, presente, ajudando-nos a compreender o que caracteriza o amor cristão<sup>228</sup>.

Espírito, amor e vida estão relacionados entre si. Também em Paulo deve-se entender o amor como participação no amor próprio de Deus que, pelo seu Espírito, habita nos corações dos fiéis e os ressuscitará pelo mesmo Espírito, para sua própria vida imperecível<sup>229</sup>.

O apóstolo João, associando o amor com a presença de Deus, mostra que a missão de Jesus é lugar de revelação do mesmo amor (Cf. Jo 3,16). Ao receber o amor, os cristãos precisam permanecer no movimento do amor (I Jo 4,10). Deus vai além da co-humanidade, dando-lhe uma orientação e sentido. O amor do cristão é uma resposta ao amor primeiro de Deus (I Jo 4,19). Portanto, o amor cristão não se traduz por um comportamento humano, mas é participação e

---

<sup>228</sup> Ibidem, p. 739.

<sup>229</sup> Ibidem

expressão da presença de Deus no mundo. E, neste sentido, compreende-se que o amor passa a ser a perspectiva dominante da ética cristã. A partir dessas afirmações, entende-se mais o específico do amor de Deus.

Não se fundamenta em sentimentos subjetivos, nem se limita ao contexto de uma motivação individual. Sobretudo, o amor cristão não fundamenta seus critérios nos desejos e exigências daquele para quem se volta, mas pergunta de que ele está necessitado aos olhos de Deus. É tema do amor cristão perceber o amor de Deus para com o mundo e participar nele, mesmo tendo que chocar-se com o modo de pensar dos homens, mas para a salvação destes e não para oprimir sua liberdade<sup>230</sup>.

Jesus Cristo, segundo Adão, Homem Novo e definitivo, ensina-nos que a salvação consiste na comunhão dos homens e das mulheres com Deus e na participação da vida de Deus. Esta realidade sustenta a esperança da vida que nos vem pela Ressurreição e a vivência dos cristãos. O futuro de Deus já se realizou em Jesus e se faz operante na sua presença em nossa vida. De fato, com Paulo podemos dizer, Cristo é o segundo Adão por conta da sua obediência amorosa à vontade do Pai e por causa da vida nova na condição de ressuscitado. Assim, dizemos que Cristo é o segundo Adão por ser o homem novo unido a Deus<sup>231</sup>.

#### 4.1.2.4.

#### **Determinação para a união com Deus**

O ser humano vem a este mundo da mesma forma que o “homem velho”, isto é, como ser vivo. E se torna homem novo mediante a fé, o Batismo, o agir do Espírito e do amor de Deus. O primeiro homem se relaciona com o homem unido a Deus, o segundo homem, como aquele no qual se encontra a sua determinação. “O homem é homem apenas pela sua relação para com Deus e pela sua determinação para a união com Deus. Isto é um dado hoje geralmente esquecido ou reprimido na antropologia”<sup>232</sup>.

Pannenberg constata que a antropologia atual não trata a questão do “ser humano do homem” de modo adequado. Por isso, a antropologia teológica precisa assumir esse papel, não se contentando em registrar a situação da pesquisa antropológica. E mais: necessita aprofundar a negligência da antropologia geral no que diz respeito à referência a Deus, ao seu ser religioso, na sua constituição.

---

<sup>230</sup> Ibidem, p. 740.

<sup>231</sup> Ibidem

<sup>232</sup> Ibidem, p. 741

Certamente, neste esforço encontraremos o tema do ateísmo explícito e implícito do pensamento moderno. De qualquer modo, na perspectiva teológica, mesmo negando a Deus, o ser humano não perde a condição de determinado à união com Deus<sup>233</sup>.

Verificamos que o ser humano não é idêntico ao homem novo e nem se percebe relacionado com a sua determinação. Além disso, ele pensa que já está na plena condição humana, mesmo alienado. É de se notar também quando ele toma consciência da sua situação e se esforça para sair da alienação, apossando-se, de algum modo, da humanidade<sup>234</sup>. Mais que sua função classificatória, a palavra “homem” tem um caráter normativo, ou seja, indica uma história que rumo para um sentido ainda não realizado. Pannenberg vai dizer que como o futuro do ser humano não está claro ainda, ele se encontra na fase de passagem do animal para o humano<sup>235</sup>.

O conhecimento da alienação e a sua superação supõe que se tenha ciência da determinação do próprio ser humano. Pergunta-se também se esse conhecimento é suficiente e se nele já não estaria o fim do homem. Para saber adequadamente o que ainda não se deu, é preciso que o presente e o futuro da determinação se encontrem em processo de autorrealização<sup>236</sup>.

Diante disso, como entender a liberdade? Pannenberg vai dizer que a liberdade, compreendida como eliminação de impedimentos externos, já é um dado pressuposto pela autorrealização. Nesta, a liberdade é ativada e autoafirmada, eliminando gradativamente tudo aquilo que se opõe à plena liberdade. Com isso se dá como certo que o homem já é livre e está na posse da sua identidade<sup>237</sup>. Mas o homem pode estar distante de sua verdadeira identidade por sua condição de pecador e errante.

A antropologia cristã primitiva, fundamentada cristologicamente, nos diz que o homem natural (primeiro homem) não é livre e não se identifica com a sua determinação como ser humano. Necessita, portanto, de libertação para chegar ao

---

<sup>233</sup> Ibidem

<sup>234</sup> Ibidem

<sup>235</sup> Ibidem

<sup>236</sup> Ibidem, p. 742.

<sup>237</sup> Ibidem

seu verdadeiro “eu” (Jo 8,36; II Cor 3,17). O ser humano ainda não possui a sua determinação e esta só se manifesta em Jesus Cristo<sup>238</sup>.

O conceito mais cristológico de liberdade foi substituído por outro, que se refere a “liberdade de escolha” (de Lúcifer, do primeiro homem), no contexto das discussões sobre a responsabilidade do Criador sobre o mal no mundo. Mas há uma ligação entre esses dois conceitos, pois a escolha supõe identidade do sujeito e consciência desta identidade<sup>239</sup>. É preciso cuidado também, pois a escolha pode ser feita no terreno de uma identidade falsa, de uma não-liberdade do próprio sujeito.

O tema da “graça e liberdade de escolha” foi muito debatido na cristandade ocidental, não se prestando a devida atenção aos quadros de possibilidade de escolha. De toda sorte, a teologia contribui para a ideia do “homem como sujeito” que foi desenvolvida pelo pensamento moderno. Além do domínio da razão, tão valorizada na modernidade, foi fundamental o conceito de sujeito livre<sup>240</sup>.

Atualmente, a demasiada valorização do racional e a concepção do homem como sujeito entraram em crise. Frente a isso, como fica a compreensão sobre a identidade do sujeito? Ela é prévia a toda a vida consciente ou essa identidade se dá apenas na história do próprio sujeito?<sup>241</sup>

A existência prévia da identidade do sujeito e da liberdade diante da experiência não é tão aceita hoje. Por isso, as palavras, as ideias de “autodeterminação, autorrealização, autodesenvolvimento, emancipação” tinham a identidade do sujeito como pressuposto e perderam seu fundamento.

A ideia da liberdade transcendental e anterior a toda experiência concreta do sujeito dificultou a compreensão do conceito de liberdade do cristianismo, fundamentado cristologicamente. “O homem não é livre ainda, mas pode se libertar para a liberdade verdadeira, para a verdadeira identidade do seu eu com sua determinação, a qual ele não tem ainda, mas pode encontrar fora de si mesmo, (...) no novo Adão”<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup> Ibidem

<sup>239</sup> Ibidem, p. 743.

<sup>240</sup> Ibidem

<sup>241</sup> Ibidem

<sup>242</sup> Ibidem, p. 744.

Pannenberg afirma que a redução da fé à identidade do sujeito pode render maior acolhida por parte das pessoas. Por esta via, o entendimento de uma liberdade doada historicamente não elimina a subjetividade, mas dá uma fundamentação segura e definitiva à subjetividade e liberdade humanas. Esta liberdade não é anterior à própria história, mas é tema da própria história. O projeto de salvação se inscreve na história de liberdade para atingir a libertação para a liberdade do Espírito, que o Filho já possui como homem unido a Deus<sup>243</sup>.

#### 4.1.2.6.

#### A Plenitude do Logos

O ser humano, para os gregos, foi visto como ser que participa do Logos, da ordem divina do ser, diferenciando-o de todos os outros seres. O pensamento e a linguagem são expressões do Logos nele. O cristianismo diz que o Logos em sua plenitude se manifesta em Jesus Cristo. O que significa isso para o ser humano? Isto representa muito para compreender a razão e a racionalidade do ser humano. Por um lado, indica que Cristo “é o ser racional e o homem no sentido pleno”. Por outro, “a ligação do Logos divino com o homem Jesus”<sup>244</sup>. Não é apenas algo sobrenatural, mas agora se realiza plenamente a natureza humana, que, segundo a compreensão grega, é ser racional.

Em sua *“Teologia Sistemática”*, Pannenberg afirma que o Logos permeia toda a criação e, como consciente de si mesmo em relação às outras coisas, o ser humano tem uma consciência específica do Logos. Esta afirmação está presente na filosofia grega, mas também na Palavra de Deus. Em João vemos que o Logos é a luz dos homens, fazendo-os participantes deste mesmo Logos (Jo 1,3-4.11). Esta participação se torna ponto de partida para fundamentar a humanação do Logos. Com isso fica claro que os homens fazem parte do Logos desde a criação. Por meio da consciência, o ser humano discerne e faz autodiferenciação. Neste ponto, Pannenberg cita a autodiferenciação de Jesus em relação ao Pai para fundamentar a filiação e a mediação da criação. Portanto, é nesta dinâmica de

---

<sup>243</sup> Ibidem, p. 745.

<sup>244</sup> Ibidem

“logosidade” (*Logoshaftigkeit*) que se pode compreender melhor o aparecimento de Jesus como consumação da criação do ser humano<sup>245</sup>.

O Novo Testamento revela o primado de Cristo na Criação e na Salvação, de modo que estas duas realidades se tornam inseparáveis. Em outras palavras, podemos afirmar com a tradição bíblica que o Filho Unigênito é o mediador de toda a Criação, indicando-nos que “ser” e “ser salvo” fazem parte de um único princípio. “Tudo foi criado por ele e para ele” (Cl 1,16). Cristo, assim, torna-se a meta de toda Criação e a causa final-sobrenatural de todo o ser<sup>246</sup>.

A Encarnação do Logos em Jesus Cristo indica a afirmação de uma historicidade da razão entre os homens e mulheres. Somente em Jesus Cristo o Logos se fez homem. Assim, a razão pré-cristã só se coloca como tal, na condição de antecipação deste acontecimento histórico futuro. Esta razão se caracteriza de modo limitado historicamente pela ideia de Deus e pela antecipação da unidade entre humano e divino<sup>247</sup>.

Na história de Jesus, o futuro de Deus é presente, mas é, ao mesmo tempo, futuro. Esta presença antecipadora em Jesus possui um traço singular, pois fundamenta tudo sobre o futuro de Deus. Por meio do amor, o futuro se torna presente<sup>248</sup>. Na visão de Pannenberg, fica ainda a tarefa de aprofundar esta relação entre razão e amor.

Fomos acostumados a pensar a razão como equipamento natural do homem, deixando de lado os problemas advindos da historicidade da razão. Na verdade, a fé na Encarnação nos faz chegar a essa historicidade. Contudo, o dado da Encarnação ultrapassa a razão, impondo-se pela autoridade da tradição cristã, que foi se distanciando da própria razão. Esta situação tornou obscura a concepção de liberdade cristã para os homens, dividindo autoridade da tradição cristã, por um lado, e liberdade e razão, por outro<sup>249</sup>.

<sup>245</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Academia Cristã/ Paulus, Volume II, 2009, p. 417.

<sup>246</sup> COSTA, Paulo Cezar. *A determinação cristológica do ser humano*, p.504.

<sup>247</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentação cristológica da antropologia*, p.746.

<sup>248</sup> Ibidem

<sup>249</sup> Ibidem

#### 4.1.2.5.

#### Anunciador e realizador do Reino de Deus

A fé cristã não coloca o homem novo em oposição ao velho. Por isso, é importante compreender o que significa esta relação. “Ele é o homem novo, enquanto realiza em si mesmo a determinação inicial do homem para a comunhão com Deus. Ele, portanto, é o homem novo pela maneira especial como se apresentou enquanto homem comum”<sup>250</sup>. A sua força se ligava a sua missão divina de anunciador e realizador do Reino de Deus.

Chama-nos muito a atenção o fato de Jesus Cristo fazer uma diferenciação entre o futuro de Deus e o seu presente. É justamente na medida em que colocou tudo além-de- si, no futuro de Deus, que este mesmo futuro se fez presente. A liberdade cristã se alicerça neste além-de-si-mesmo<sup>251</sup>.

A ideia da saída de si encontra ressonância nos termos “*autotranscendência*” ou “*excentricidade*” da antropologia moderna, mas o limite aqui é que não fica claro qual é o centro que possibilita este movimento do ser humano na direção da universalidade e reflexão racionais.

Em Jesus de Nazaré, encontramos o Pai como centro, através do qual Ele vivia. Ao se autodiferenciar de Deus e de seu futuro, Jesus afirma a profunda unidade com o Pai. A personalidade do ser humano é formada na relação com um tu contraposto. O além de si é fundamental para o indivíduo tornar-se pessoa, como nos ensina o conceito de pessoa da Trindade<sup>252</sup>.

Este modo de pensar antropológico que nos vem da teologia da Trindade só resulta correto se o outro, o “tu” for “eu” (ele mesmo) na sua personalidade. A maneira como o ser humano se deixa determinar pelo co-humano é diferente como Jesus se deixava mover e confiava no futuro de Deus. Na medida em que o tu co-humano, diferenciando-se de Deus e pela sua existência, apontar para esse Deus diferente de si, Deus, através do “tu” torna-se presente no “eu” e o constitui em sua personalidade. Por meio do outro, o amor de Deus toca o ser humano. Foi

---

<sup>250</sup> Ibidem

<sup>251</sup> Ibidem, p. 747.

<sup>252</sup> Ibidem



assim com Jesus. Muitos que se aproximaram dele com fé experimentaram a Deus<sup>253</sup>.

Na expressão de Boécio, conceito que influenciou o pensamento ocidental, a pessoa é “indivíduo racional”. Esta concepção pode estar de acordo com a personalidade no sentido cristológico-trinitário. Desse modo, significa, diferente de Boécio e da filosofia grega, aprofundar a ideia de indivíduo racional como “clara autodiferenciação em relação a Deus e seu futuro de verdade definitiva e a excentricidade de uma confiança incondicional no futuro de Deus”. Nisto vemos a individualidade de Jesus e de todo ser humano, orientado a ser conforme à imagem de Deus, manifestada em Jesus (unidade entre Deus e o homem)<sup>254</sup>.

O mundo é criação do Deus da Bíblia e o ser humano, ateus e agnósticos inclusive, pertence a este mundo. Assim, a relação entre teologia e antropologia caracteriza desde sempre a autocompreensão humana. Pode-se dizer, como parte desta consciência iluminada pela Revelação, que a relação entre Jesus de Nazaré e o Pai atinge toda a humanidade e o mundo, abrindo o horizonte para o próprio ser humano<sup>255</sup>.

No aprofundamento do tema do aparecimento de Jesus Cristo como consumação do ser humano, Pannenberg vai concluir que na teologia do século XX Karl Rahner foi o que mais profundamente compreendeu a relação entre Logos e a participação do ser humano neste mesmo Logos. Citando Karl Rahner, Pannenberg vai afirmar que a Encarnação é vista como o cumprimento mais absolutamente sublime do que significa o ser humano<sup>256</sup>. Vejamos este teólogo!

## 4.2.

### Karl Rahner

#### 4.2.1.

#### Elementos biográficos de Karl Rahner

Karl Rahner nasceu na Alemanha, em 05 de março de 1904, na cidade de Friburgo. Era o quarto de sete irmãos. No ano de 1922, ele entrou para a

<sup>253</sup> Ibidem

<sup>254</sup> Ibidem, p.747-748

<sup>255</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*, p.415.

<sup>256</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*, p. 417.

Companhia de Jesus, em Feldkirch (Áustria). Ao terminar os estudos filosóficos e teológicos, em 1932, foi ordenado sacerdote na catedral de Monique. Assumiu por vários anos o ofício de professor de filosofia e, muito mais, de teologia.

O Concílio Vaticano II recebeu de Rahner uma grande colaboração, a partir de 1961, na condição de teólogo pessoal do cardeal F. König, arcebispo de Viena. No ano seguinte, ele se tornou especialista do Concílio. Já em 1964, sucedeu Romano Guardini como professor de *Concepção cristã do mundo e filosofia da religião*, na Faculdade de Filosofia da Universidade de Munique. Em 1967, foi nomeado professor titular de Dogmática e de História do Dogma na Faculdade de Teologia da Universidade de Munster.

Rahner, entre 1969-1971, atuou como membro da Comissão Teológica Internacional. Passou os últimos anos entre Munique e Innsbruck com diversas atividades, tais como: elaboração de ensaios, realização de conferências, intervenção em problemas novos de caráter pastoral e dogmático. Em 30 de março de 1984, morreu em Innsbruck, depois de uma curta doença.

#### 4.2.2.

#### **Cristologia e antropologia em Karl Rahner**

O Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica, “Mysterium Salutis”, trouxe em seu volume II/2, um precioso texto do teólogo Karl Rahner, intitulado “*Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia*”. Iremos nos ater a este texto, comprovada a sua importância, com a finalidade de melhor compreendermos a contribuição rahneriana para a relação entre cristologia e antropologia.

A tarefa da teologia, desde o seu início, é favorecer ao ser humano, com base na compreensão que ele tem de si mesmo, o acesso à realidade da fé. O que está aqui em foco é a apresentação da correspondência interna entre a autocompreensão humana (capacidade de receber a salvação) e a realidade da Revelação que lhe é destinada. Assim, Rahner se pergunta sobre a dimensão

transcendental antropológica da teologia e suas consequências para a relação entre antropologia e cristologia, como também entre antropologia e protologia<sup>257</sup>.

#### 4.2.2.1.

#### Lugar antropológico da teologia

Por conta da sua dimensão de transcendência, o ser humano está sempre voltado para Deus como seu centro (ele é excêntrico), tornando-se “possível alteridade de Deus”<sup>258</sup>. Isto equivale dizer que a antropologia passa a ser o lugar de toda a teologia. Tal afirmação não altera o lugar de Deus na teologia, haja vista que toda doutrina sobre Deus traz uma afirmação implícita sobre o ser humano e vice-versa. Na qualidade de sujeito do conhecimento, o ser humano é afirmado com o objeto. Agora, qual seria o horizonte transcendental na essência do ser humano destinado ao fim sobrenatural que funciona como condição de possibilidade de seu conhecimento e de sua ação?

Rahner entende que é preciso dar à teologia dogmática uma dimensão transcendental-antropológica. Com isso se supõe que o esforço agora é verificar em cada objeto teológico as condições necessárias de conhecimento do próprio objeto por parte do sujeito teológico, constatando que existem a priori condições semelhantes para tal conhecimento. Este pode exprimir algo do objeto.

A interpretação de toda a teologia dogmática como teologia de dimensão transcendental-antropológica implica, no entanto, que se deva considerar o lado transcendental de cada tema dogmático e que a teologia interroge o que as “estruturas” do próprio sujeito teológico, co-afirmadas implicitamente e a priori em cada afirmação teológica, encerram já como material da realidade experimentada a posteriori (da história da salvação e da revelação)<sup>259</sup>.

O problema colocado quando se examina a relação entre transcendente (a priori) e categorial (histórico/ a posteriori) é o fato de que no campo teológico a condição última de conhecimento no sujeito vem pela graça (Deus que se comunica livremente), tornando-se, assim, o conteúdo e o fundamento objetivo da

<sup>257</sup> RAHNER, Karl. *Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia*. In: *Mysterium Salutis* (Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica), Petrópolis: Vozes, 1972, Volume II/2, p. 6.

<sup>258</sup> Ibidem

<sup>259</sup> Ibidem, P. 7

realidade conhecida e da realidade histórica e dando um caráter singular a aprioridade do sujeito e a aposterioridade do objeto<sup>260</sup>.

#### **4.2.2.2.**

#### **Necessidade da dimensão transcendental antropológica**

##### **1)**

#### **Natureza e objeto da teologia**

Como em outras ciências, a questão do objeto do conhecimento se liga à questão da essência do sujeito conhecedor (lado objetivo e subjetivo do conhecimento). Nem toda a ciência, porém, trata este tema expressamente, mas a teologia não foge disso por causa da sua própria natureza, isto é, ela é de razão filosófica, de modo que a pergunta “por qualquer objeto implica formalmente a pergunta pelo sujeito que conhece”<sup>261</sup>.

Uma pergunta só é formulada filosoficamente quando surge uma pergunta pelo objeto determinado dentro da totalidade da realidade e da verdade como total. Assim, a pergunta pelo objeto específico é também uma pergunta pelo sujeito, em quem se encontra “o todo para o qual ruma a transcendência”<sup>262</sup>. Isto é possível, pois o sujeito traz em si as condições de possibilidade para tal conhecimento e já possui as estruturas a priori transcendentais do objeto. Uma pergunta teológica necessariamente precisa ser uma pergunta filosófica, por causa da particularidade do objeto da teologia (Deus), que não é como outro objeto apriorístico da experiência do ser humano. Deus “é origem primeira e o futuro absoluto de toda a realidade”<sup>263</sup> e só pode ser apreendido como ponto absoluto, para o qual se orienta a transcendentalidade do ser humano.

A Revelação é também antropologia transcendental. Ela é salvífica. Por isso, a teologia se torna teologia da salvação. Esta, liga-se a algo que essencialmente fere o ser humano, pois do contrário ele poderia prescindir dela, sem incorrer na corrupção. Isto não significa reduzir o ser humano a uma dimensão abstrata

---

<sup>260</sup> Ibidem

<sup>261</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>262</sup> Ibidem

<sup>263</sup> Ibidem

transcendental, mas relacionar toda a realidade salvífica a este ser transcendental<sup>264</sup>.

A salvação é histórica, mas toca o ser da pessoa, que caminha para a salvação ou desgraça. O fato salvífico não foi compreendido isoladamente, mas a partir do momento em que o ser humano foi entendido como ser que necessita se realizar para estar de acordo com a sua natureza. “O acontecimento histórico da salvação, encontrado pelo homem na sua pergunta pela salvação e no qual esta se realiza, não se pode deduzir da possibilidade a priori do homem, mas é e permanece o fato irreduzível que se deve aceitar”<sup>265</sup>. Dito de outro modo, a compreensão dos mistérios da fé parte do ser humano, mas continuam como livres iniciativas de Deus<sup>266</sup>. A natureza e a história não capazes de revelar o mistério de Deus em sentido fontal, mas a Palavra vem sempre do “alto”, a graça permanece sempre graça<sup>267</sup>.

Revelação e teologia se encontram, pois as duas se referem à salvação. Elas reclamam pela essência do ser humano em qualquer objeto teológico. Consequentemente, duas coisas estão sempre juntas: a importância salvífica de um objeto da teologia e a receptividade salvífica do ser humano desse objeto. Somente compreendendo este processo de recepção que o objeto adquire significação teológica<sup>268</sup>.

No parecer do jesuíta alemão, a colocação antropológica é uma exigência da Revelação e do próprio ser humano. É da Revelação, pois, em seu estágio culminante, significa a saída de Deus, a alienação de Deus em forma humana (Encarnação). E é uma exigência do ser humano, pois ele foi criado na condição de abertura; o ser humano é aberto ao Infinito, a Deus, ao sobrenatural<sup>269</sup>.

Os ensinamentos do Concílio nos mostram que existe um núcleo central na realidade de Deus. Trata-se de um fundamento, no qual se relacionam todas as afirmações e realidades. Este núcleo é o próprio Deus, é a “graça incriada”. Esta graça tem outro nome, Jesus Cristo, que atinge a todos como tal. Com isso não entendemos Cristo como causa meritória externa e permanente da graça, mas Ele

<sup>264</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>265</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>266</sup> MONDIN, Batista. *Antropologia Teológica (História – Problemas – Perspectivas)*. São Paulo: Paulinas, 1979, p.36.

<sup>267</sup> CHENU, Marie-Dominique. *Povo de Deus no mundo*, p.29.

<sup>268</sup> RAHNER, Karl. *Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia*, p. 9.

<sup>269</sup> MONDIN, Batista. *Antropologia Teológica (História – Problemas – Perspectivas)*, p.34.

é a própria graça. Esta, não pertence ao núcleo da realidade revelada e salvífica, mas é o núcleo mesmo. Só tem sentido falar da graça de modo transcendental-antropológico. “Ela não é, sem prejuízo do fato ser ela o próprio Deus que se comunica, nenhuma realidade substancial, mas (precisamente como graça comunicada) uma determinação do sujeito espiritual como tal para a intimidade com Deus”<sup>270</sup>.

## 2)

### **Aspecto teológico-fundamental-apologético e histórico-intelectual**

A teologia, vista em sua exigência transcendental-antropológica, supõe que ela seja explicitada a partir do aspecto teológico-fundamental-apologético e histórico-intelectual ligado à época. A teologia evangélica da “demitologização”, mesmo com as suas conclusões precipitadas e suspeitas de antigo liberalismo e racionalismo, tem como mérito a intenção de querer anunciar um evangelho que seja digno de fé. “O homem de hoje experimenta muitas afirmações da teologia como mitos, que julga seriamente já não poder existir. Em última análise, isso é naturalmente falso”<sup>271</sup>.

Essa ideia do mitológico ligada à teologia tem as suas causas reais diferentes, subjetivamente, de deficiência de conhecimento e falta de vontade para obedecer à fé. Também estas causas não se identificam com o caráter de mistério e realidade da fé. O fato é que muitas formulações teológicas (Encarnação, indulgência papal a moribundos, filiação, divinização, etc) ressoam estranhas para as pessoas de hoje. Não parece que resulta bem apelar apenas para os “mistérios” divinos<sup>272</sup>. Por isso, além de metafísicas, Rahner vê razões históricas – como crise da inteligibilidade e credibilidade – para que a teologia passe por uma transformação antropológica<sup>273</sup>.

As dificuldades assinaladas provêm do fato de que as proposições teológicas não são formuladas de acordo com a experiência que o ser humano tem (autocompreensão) e que se comprova em sua existência. Diferente do nexo de dedução e explicação, é possível entender a relação que há entre autoexperiência

<sup>270</sup> Ibidem, p.10

<sup>271</sup> Ibidem, p. 11

<sup>272</sup> Ibidem

<sup>273</sup> MONDIN, Batista. *Antropologia Teológica (História – Problemas – Perspectivas)*, p.34.

humana e conteúdo das proposições dogmáticas. Há uma correspondência e um nexos determinado, constituído pelo fato de a natureza (espiritual-pessoal e transcendental) ser um momento interno constitutivo e necessário (não em sentido abstrato) da realidade e do processo da graça ofertada. Se esses respectivos nexos fossem descobertos e meditados, as formulações de fé não careceriam de crédito, isto é, apresentar-se-iam como dignos de fé. Elucidar tais nexos (estabelecer a relação entre as proposições dogmáticas e a própria experiência humana) significa assumir na teologia o método transcendental-antropológico<sup>274</sup>.

Sem uma ontologia do sujeito transcendental, a teologia fica limitada às imagens pré-teológicas. Se a teologia quiser resistir à pergunta dos homens e mulheres de hoje, necessita enfrentar isso, assumir o ponto de partida transcendental. É preciso rever também, a partir desta abordagem, a teologia da graça. Sem negar a validade ôntica, a cristologia precisa ser ontológica. Deste modo, a natureza assumida é entendida como realidade espiritual transcendental e não como substância material.

Com o intuito de fugir de uma interpretação mitológica da união hipostática, é necessário ter presente que a essência e o ser exprimem autodoação e transcendência, exigindo que a união com o Logos deva se expressar também pela autodoação e pela transcendência.

O método transcendental-antropológico pode ser visto como não necessário para toda a teologia. Na verdade, trata-se de resistência que faz a teologia permanecer em um estágio pré-teológico. Rahner faz referência à própria eclesiologia do Vaticano II, que ficou presa às imagens bíblicas de linguagem. Muitos temas da teologia, continua ele, não foram desenvolvidos cientificamente (ou conforme o método transcendental)<sup>275</sup>.

Esse método – que consiste no fato de que “os pressupostos apriorísticos para o conhecimento e a vivência dos objetos particulares da fé entram simultaneamente na reflexão e influem na determinação dos conceitos teológico-objetivos”<sup>276</sup> – exerceu, de um modo ou de outro, influência em muitos momentos e em vários tratados teológicos, como cristologia, teologia

<sup>274</sup> RAHNER, Karl. *Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia*, p.12.

<sup>275</sup> Ibidem, p.13.

<sup>276</sup> Ibidem

fundamental. A situação de hoje pede a aplicação deste método. Neste sentido, a teologia precisa continuar bebendo da filosofia.

A filosofia se apresenta como não cristã, pois destaca o sujeito como uma realidade que está a caminho (adventícia), que se origina e se transforma. Por outro lado, esta filosofia revela algo de cristão, ao passo que o ser humano é visto, não como um momento do cosmos das coisas, mas é sujeito, do qual depende toda a realidade. Se assim não fosse, não teria sentido falar de história da salvação e da condenação. É necessário assumir este aspecto cristão da filosofia moderna e de todos os tempos. Mesmo se a filosofia, com a qual o método se relaciona, for acusada de ultrapassada, fica a tarefa para a teologia de alcançar a revolução transcendental, ainda com uma filosofia de amanhã e sua respectiva autocompreensão do ser humano<sup>277</sup>.

Rahner insiste em dizer que se houver em uma filosofia do amanhã o tema da

sociedade, crítica ideológica, nova figura da liberdade em novos vínculos sociais, a experiência do homem que planeja a si mesmo, esperança, etc., neste caso o tema da filosofia será novamente o homem, sua natureza que abdica diante da realidade planejada e, portanto, da realidade sobre a qual não se pode dispor<sup>278</sup>.

#### **4.2.2.3.**

#### **Implicações**

##### **1)**

#### **Antropologia teológica e teologia**

Em outros tempos, não se refletia sobre a relação entre antropologia e cristologia, limitando-se apenas a apresentar Cristo como forma ideal, protótipo e modelo exemplar para a antropologia teológica. Não se davam conta, com mais profundidade, de que trabalhavam com conceitos que vieram da cristologia. De fato, as afirmações antropológicas vêm da cristologia, como Ressurreição, graça divinizante, e dão consistência às informações sobre o ser humano, como resultado da realidade de Cristo e consequências da própria cristologia<sup>279</sup>.

---

<sup>277</sup> Ibidem

<sup>278</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>279</sup> Ibidem, p. 15.



A Encarnação (o Logos que se torna homem) não se entende se a compreensão da Encarnação como “assunção” de uma realidade (humanidade) não demonstrar relação com aquele que assume, substituindo-o por qualquer outra realidade. A Encarnação não é um instrumento externo, mas aquilo que Deus se torna, sem deixar de ser Deus. O Pai poderia criar o mundo sem a Encarnação, mas não o fez. Desse modo, pode-se dizer que “a possibilidade da criação se funda na possibilidade mais radical da autoexteriorização de Deus”<sup>280</sup>. O ser humano é um possível irmão de Cristo e a possível alteridade de Deus. A “*potentia oboedientialis*” e a graça são a própria natureza e não potências ao lado de outras. A humanidade, assim, passa a ser um modo de ser de Deus.

Em Jesus Cristo, Homem-Deus, encontra-se e se esclarece em definitivo o que é o ser humano. Este, foi criado por Deus como um momento de autoexpressão do Logos. Em Cristo, o ser humano “é confirmado em absoluto e com isso lhe é permitido em absoluto aceitar o seu ser, com tudo o que ele inclui, porque, se o aceita incondicionalmente tal qual é, aceita o próprio Deus”<sup>281</sup>. A natureza humana foi orientada à sua salvação absoluta e revelada aos homens como mistério, pois depende do mistério absoluto de Deus. Em Cristo, este mistério se apresenta como mistério de intimidade de amor absoluto, tornando aceitável em sua infinitude aquele mistério que somos nós<sup>282</sup>.

A cristologia é a repetição mais radical da antropologia teológica e esta deve ter aquela como critério e norma diretiva. O ser humano tem o seu sentido último revelado no Homem-Deus. Assim, “o locutor e o ouvinte, a palavra proferida e o ouvir absoluto, se tornam um e o mesmo”<sup>283</sup>.

Constitui uma inspiração dos dois tratados identificar no ser agraciado do ser humano e de sua história um horizonte transcendental para a ideia do Deus-homem. Isto supõe entender o ser do homem de um modo a priori do seu ser efetivo (elevado pela graça e destinado a um fim sobrenatural), compreendendo que ele se estrutura histórico-salvificamente, em virtude de um salvador absoluto<sup>284</sup>.

---

<sup>280</sup> Ibidem

<sup>281</sup> Ibidem, p.16.

<sup>282</sup> Ibidem

<sup>283</sup> Ibidem

<sup>284</sup> Ibidem

## 2)

**Antropologia teológica e protologia**

A cristologia se liga de modo radical à antropologia a partir da Encarnação. Na verdade, pode-se afirmar que antropologia se apresenta como “cristologia deficiente” e a cristologia passa a ser vista como “fundamento da antropologia”, pois Cristo se manifestou historicamente e nele se encontra a resposta sobre quem é o ser humano<sup>285</sup>. Portanto, somente uma protologia de caráter escatológico, aberta, pode corresponder ao que foi dito antes, isto é, um início aberto para seu fim. Na medida em que o ser humano vai se autorrealizando, a dimensão escatológica (que se dá em Cristo) se encontra com o início (protologia).

A etiologia<sup>286</sup> retrospectiva aplicada aos momentos de salvação do ser humano coloca o início como “determinação permanente do homem”<sup>287</sup>. Dessa maneira, a história da salvação é vista como prosseguimento da protologia. A etiologia é o reconhecimento de um fato anterior como causa de um estado ou fato experimentado na esfera humana.

Quanto à história primitiva, a exegese protestante vê como etiologia mitológica. Já a teologia católica fala destes fatos como realmente históricos. Eles podem ser vistos também como etiologia histórica, que são afirmações que partem da experiência posterior do ser humano no que toca à história de salvação e condenação. São exemplos: criação, criação do ser humano, igualdade das raças, unidade do ser humano, estado original.

A doutrina do estado original e do pecado original só se tornaram possíveis no Novo Testamento. Apenas com Jesus Cristo e na força do Espírito, o ser humano se percebe como sujeito da autocomunicação de Deus, de modo reflexo e por Revelação. É importante afirmar também que uma protologia suprema só será possível à luz de Cristo, pela visão imediata de Deus<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>286</sup> A etiologia é o ramo do conhecimento que se dedica ao estudo e a pesquisa acerca daquilo que pode determinar as causas e origens de certo fenômeno (ou de qualquer coisa). Significa base, motivo e causa.

<sup>287</sup> RAHNER, Karl. *Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia*, p. 17.

<sup>288</sup> Ibidem p.18.

A doutrina geral da criação é um momento da protologia, pois ela tem relação com o ser humano. É a doutrina da criaturidade atual, na qual o mundo é visto como meio-ambiente do ser humano e da pressuposição que torna possível a história da salvação.

#### **4.2.3.**

#### **Encarnação de Jesus cristo em Karl Rahner**

O teólogo alemão Karl Rahner, em seu livro “Curso fundamental da fé”, dedica um tempo para examinar o significado de “Encarnação de Deus”. Queremos, desse modo, envidar esforços para entender o seu caminho argumentativo, até repetindo alguns conceitos já destacados aqui. Naquilo que diz respeito ao tema em estudo, é necessário frisar que a Encarnação é a base que sustenta a relação entre antropologia e cristologia, isto é, na medida em que se faz homem, Jesus Cristo transforma a teologia em antropologia.

##### **4.2.3.1.**

##### **Colocando a questão**

A cristologia transcendental<sup>289</sup> fala de um “portador universal da salvação”, que coincide com a pessoa de Jesus de Nazaré. A pergunta que Rahner faz é: o portador absoluto da salvação pode se identificar com o Verbo eterno e Filho encarnado do Pai ou a fé no Logos encarnado é uma afirmação acessória e superável? Seu intuito, com essa questão, é responder com profundidade o que significa a Encarnação de Deus para o cristianismo.

O mistério da Encarnação é o centro da realidade por onde gravitam os cristãos. Por este dado fundamental da nossa fé, fica mais patente o mistério da Trindade e da participação do ser humano na natureza divina. Por conseguinte, o mistério da Igreja se faz ver no mistério de Cristo e todos esses mistérios constituem a nossa fé.

---

<sup>289</sup> Por “cristologia transcendental” Rahner explicitava o seu pensamento de que existe no ser humano um ‘a priori’ religioso, que o faz capaz de acolher a mensagem de Cristo. Como uma necessidade interna transcendental, o homem espera a livre epifania de Deus na sua história. Portanto, a ‘ideia de Cristo’ vem com o ser-homem, não é uma ideia repentina que se pode ou não ter.

As antigas fórmulas não são antiquadas, pois a Igreja e a fé são sempre as mesmas. Contudo, o caráter histórico da Igreja – ela vai se fazendo na história – requer da própria Igreja que faça de seus enunciados não só ponto de chegada, mas ponto de partida. O verdadeiro compreender significa que a coisa entendida – aqui o mistério da Encarnação – se abre para o Mistério, que não se entende como algo não dominado provisoriamente, mas como condição de possibilidade de compreender o próprio Mistério. Este é definido por Rahner como “a incompreensibilidade do todo originário que nos contém e nos abrange”.

O prólogo de João, de modo emblemático, diz-nos que a Palavra de Deus se fez carne, fez-se homem (Jo 1,14). Inicialmente, Rahner pensa em não falar sobre o sujeito do enunciado: “a Palavra de Deus”. Porém, pode-se incorrer em certo risco, se este sujeito for tomado como algo muito confuso.

A partir de Agostinho, a escolástica entendeu que “qualquer dos infinitos três” poderia se encarnar, se a respectiva pessoa divina o quisesse. Desse modo, a “Palavra de Deus” poderia ser qualquer sujeito (hipóstase) divino. Com isso, pode-se afirmar apenas: “Um da Trindade se fez homem”<sup>290</sup>.

Se partirmos de outra tradição mais antiga que Agostinho, mais especificamente com a patrística grega, não será possível sem dificuldades compreender o predicado da sentença sem base na exatidão do sujeito da sentença. Assim, esta tese parte da ideia de que na “Palavra de Deus” está o postulado de que somente pela “Palavra” Deus pode iniciar a história humana, fazendo do mundo a sua obra e a sua própria realidade. Isto cria uma relação profunda entre “Palavra” de Deus e Encarnação. Dito de outro modo, para entender a Encarnação é preciso entender o que seja “Palavra” e vice-versa.

Na verdade, o fato de o Verbo se fazer carne não significa que o Pai e o Espírito também podem. Essa afirmação se fundamenta no conceito de pessoa, que se pressupõe que seja o mesmo para as pessoas trinitárias. Rahner volta à doutrina anterior a Agostinho, expressa pelos padres capadócijs. Estes defendem que só o Verbo pode se encarnar. Rahner, a partir disso, começa explicar a união hipostática em termos de predicação. Falar de duas naturezas em uma só pessoa significa que a perfeição das naturezas pode predicar do Cristo, do Verbo. Outro caminho, que vemos comumente, é encarar as duas naturezas justapostas, sem um

---

<sup>290</sup> RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 257.

nexo intrínseco na Pessoa do Filho. Portanto, nas processões divinas, só o Verbo (e não o Espírito) é a real expressão simbólica do Pai<sup>291</sup>.

O Verbo é um símbolo real do Pai, diferente da lógica aristotélica (na qual os símbolos são sinais arbitrários), porque estabelece com o Pai uma relação implícita. Ele possui algo que está de acordo com o Pai. O símbolo e o simbolizado se relacionam; expressam a si mesmos. É próprio do símbolo expressar a si mesmo e o simbolizado. A contradição surge quando se diz que uma coisa é símbolo de si mesma. É possível encontrar uma resposta olhando para a estrutura do ser. Este é formado por vários elementos distintos e, assim, é possível que um elemento sirva de símbolo para a totalidade do ser. Os seres criados e a Trindade demonstram que há uma multiplicidade na unidade. É possível nesta condição se autoexpressar<sup>292</sup>.

Todo ser é essencialmente simbólico. Nele, muitos elementos se encontram e se relacionam, formando uma unidade dinâmica e dando sentido ao ser em si mesmo. Cada ser expressa a si mesmo, porque encontra perfeição por meio da pluralidade na unidade. Em Deus, pluralidade na unidade é pura perfeição. No criado, este movimento tem a sua positividade também. Um exemplo disso é o ato de amor, pois a pessoa consegue perfeição e se autopossui na medida em que se faz dom de si para outra pessoa.

O Filho, a Palavra, o Logos eterno, é a imagem e expressão do Pai. O Verbo é o símbolo real do Pai, isto é, é uma realidade dentro da divindade, distinta do Pai. Ele é a perfeita expressão da realidade do Pai. A missão do Filho está em conexão com o divino autoconhecimento, sem o qual não se dá a autopossessão do conhecer de Deus. É isto: “Deus é na medida em que engendra a sua própria perfeição como imagem distinta de si mesmo”<sup>293</sup>. Esta relação do Pai com o Filho é única, de modo que a sua Revelação ao mundo só pode ser pelo Verbo.

Fica claro também que para entender melhor o sujeito da sentença faz-se mister compreender o predicado: “...se fez homem”. Rahner insiste que somente no predicado entende-se verdadeiramente o sujeito, entende-se o que significa “Palavra de Deus”. Ao afirmar tal sentença, ficou inteligível que Deus Pai, o princípio originário, tem um Logos. Este é entendido como “a possibilidade de

<sup>291</sup> GELPI, Donald. *Iniciación a la teología de Karl Rahner*. Santander: Sal Terrae, 1967, p. 13.

<sup>292</sup> Ibidem, p.14.

<sup>293</sup> Ibidem, p.16.

Deus expressar-se historicamente a si mesmo e em si mesmo para nós, que este Deus é a fidelidade histórica e, neste sentido, é o verdadeiro, o Logos”<sup>294</sup>.

#### 4.2.3.2.

#### O predicado

A Palavra *se fez homem*. Fazer-se homem é o predicado desta sentença. É a parte mais evidente, pois toca a natureza humana mais de perto. O Logos de Deus se torna algo que o homem é e conhece bem. Não se consegue, entretanto, definir exaustivamente o que é o homem. O pragmatismo e a recusa da metafísica assumem a ideia de que o homem é definível. No dizer de Rahner: “Ele é, assim se poderia cabalmente ‘defini-lo’, a indefinibilidade chegada em si mesma”<sup>295</sup>.

Até certa medida, o homem pode ser definido, como fazem as ciências exatas da natureza. *O homem é zôon logikón, animal rationale*. De fato, para definir seria preciso dizer o “que vai para ele e para o que ele vai”. Este último elemento – seu destino – aponta para o Mistério absoluto.

“O homem é, pois em sua essência, em sua natureza, o mistério, não porque seja em si mesmo a plenitude infinita, que é inexaurível, do Mistério para o qual tende, mas antes porque ele, em sua essência autêntica, em seu fundo originário, em sua natureza é a referência – pobre, mas chegada a si mesma a essa plenitude”<sup>296</sup>.

O homem é e está em referência a Deus, de tal sorte que não se teria dito nada sobre ele se não o afirmasse como referido ao Deus incompreensível. Para compreender e apreender a natureza humana (referencialidade) é preciso se deixar, com liberdade, apreender pelo Incompreensível. A existência está implicada na aceitação ou rejeição do mistério que o homem é. Mistério aqui não deve ser entendido como segredo, realidade não sabida apenas. O mistério é aquela realidade não produzida, que existe como indevassável; é o horizonte que domina o compreensível sem ser dominado; não é o provisório, mas a propriedade que caracteriza sempre a Deus (e o homem em Deus).

A visão imediata de Deus, que explicita a plena realização, é a proximidade da incompreensibilidade. Nesta altura, ver-se-á em Deus, e não na

<sup>294</sup> RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 257.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>296</sup> Ibidem

transcendência do homem pobre infinitamente, que Ele é incompreensível. A beatitude da criatura é a visão do Mistério acolhido no amor.

As reflexões sobre o predicado “homem” cria uma maior proximidade com o tema abordado. Dizer que Deus – o Mistério permanente – assume a natureza humana (pobre, cheia de perguntas, por si mesma vazia) como sua significa que ela “chega lá para onde, por força de sua própria essência, está já sempre a caminho”<sup>297</sup>. O sentido da natureza humana se realiza na entrega de si, desaparecendo na incompreensibilidade.

Esta dinâmica de entrega de si e de realização acontece de modo necessário e incipiente no homem. Agora, realiza-se de modo insuperável e radical quando se diz que o Logos eterno de Deus assumiu a natureza humana (ou seja, a natureza do homem se entrega ao Mistério infinito de plenitude, desapropria-se de si mesmo e se torna propriedade do próprio Deus).

A encarnação de Deus é, nesta perspectiva, o caso singular e supremo da realidade humana, realização que consiste no fato de que o homem é à medida que se desfaz de si abandonando e entregando-se ao Mistério absoluto, que chamamos Deus<sup>298</sup>.

Rahner entende que a “*potentia oboedientialis*” não é uma capacidade presente no ser humano ao lado de outras possibilidades, mas algo que se identifica com a essência do próprio ser humano, uma vez que se verifica a receptividade da natureza humana por parte da Palavra de Deus (o Logos) e que uma realidade pessoal-espiritual é assumível por Deus.

O caminho assumido por Rahner foi de partir da essência do homem para falar da Encarnação do Logos. Ele não tentou fazer uma cristologia da consciência em contraposição a uma cristologia ontológica da unidade substancial do Logos; quis fazer uma cristologia ontológica<sup>299</sup>, distanciando a dogmática de certas ideias mitológicas sobre Deus (uma cristologia ontológica ligada ao aspecto ôntico). Com isto ele refuta a concepção de que Deus se ligou à natureza humana como uma roupagem, de modo exterior. Rahner também não vê fundamentação para se pensar que a divindade-humanidade de Deus deveria acontecer em todos

<sup>297</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>298</sup> Ibidem

<sup>299</sup> Rahner se preocupa com a ideia que defende que Jesus Cristo fez como se fosse homem, mas não se tornou verdadeiramente o que nós somos. Por conta disso, ele fala da passagem da cristologia ôntica (a qual pensa em palavras como natureza, pessoa, Homem-Deus etc.) para uma cristologia ontológica, que concebe a natureza como espiritualidade transcendental e não como coisa-objeto. Cristo não assume a natureza humana como se fosse uma coisa, pela qual pode se manifestar. A Encarnação não é mitológica, pois Ele assume autenticamente o humano.

os homens e sempre. A humanidade de Deus não pode ser agraciada por si mesma e nem é o resultado de uma proximidade essencial com Deus. Tudo isto é diferente do encontro e da autocomunicação de Deus que estão reservados, na graça, a todo ser humano.

#### 4.2.3.3.

#### Pode o imutável “tornar-se” algo?

Rahner se propõe agora a aprofundar o fato de que a Palavra de Deus tornou-se algo (*Ho logos sarx egéneto*). Ele se pergunta se é possível isso. O panteísmo deu uma resposta afirmativa para essa questão. Já a filosofia teísta e o cristianismo podem encontrar uma maior dificuldade. Dão-se conta de que Deus é imutável e como tal não necessita tornar-se ou adquirir algo, é ato puro. Ele é a infinita plenitude do ser. O ser humano, ao contrário, conta com o peso da história e do devir como graça e sinal de distinção. Esse postulado divino nos ajuda a compreender que o chegar a si mesmo do devir e da natureza é mais que o absoluto vazio<sup>300</sup>.

A teologia escolástica trata primeiro do tema “Deus uno et trino”. Depois toca no tema da Encarnação – Deus tornou-se algo – explicando que a mudança está do lado criatural de Deus e não do lado do Logos eterno e imutável. Sem mudança em si mesmo, o Logos assume a natureza humana. A ideia aqui é dizer que mesmo com a Encarnação existe a separação entre o Deus imutável e necessário e o mundo mutável, condicionado e histórico.

O Logos se fez homem. Continua-se a afirmar que a história do devir tornou-se a história de Deus, que o Eterno assumiu o tempo e a morte tornou-se também o destino do Deus imortal. Tudo que aconteceu com Jesus entre nós é a história da Palavra de Deus.

Rahner conclui: “Deus pode tornar-se algo ou fazer-se algo. Aquele que em si mesmo é imutável pode ele próprio ser mutável no outro e diverso dele”<sup>301</sup>. Este dogma tão fundamental para o cristianismo não traz uma reconciliação entre a imutabilidade de Deus e o devir do Logos eterno, mas mantém em seu devido valor ambos os aspectos. Agora, se separa demais dizendo que aconteceu algo

<sup>300</sup> RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 262.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 263.



somente onde a natureza humana existe em si mesma compromete-se a grandeza deste artigo de fé, que afirma que o devir, o tempo, o iniciar e consumir constituem evento e história do próprio Deus.

O mudar-em-si-mesmo-no-outro não deve ser considerado como contraditório à imutabilidade de Deus nem o seu mudar-no-outro se reduz à mutação do outro. O mistério da Encarnação perderia o seu caráter de mistério se ele estivesse situado somente do nosso lado, do lado finito. A Encarnação se situa em Deus mesmo, ao tornar-se algo no outro<sup>302</sup>. Como a Trindade – que não elimina a unidade, mas a vive dialeticamente – a Encarnação conserva a imutabilidade de Deus como um aspecto que caracteriza a Deus. Tornar-se algo não é uma necessidade de (em) Deus, mas ponto alto de sua perfeição. Porque perfeito, pode tornar-se menos do que ele é. Do contrário, seria menor se não pudesse.

O Absoluto detém a possibilidade de tornar-se finito. Na medida em que ele se aliena, exterioriza-se e se entrega, coloca o outro como a sua própria realidade. Aqui se dá o fenômeno da autoalienação, do devir, da kénosis e da gênese do próprio Deus. Deus, mantendo o seu substrato originário (permanente plenitude divina), faz surgir o outro como realidade sua. Na perspectiva agostiniana, Deus cria quando se aliena; Ele cria a realidade humana quando a assume como sua.

O Logos quer ter o outro como a sua autêntica realidade. Por isso, migra de si como plenitude que se entrega graciosamente. E pode fazê-lo,

porque essa é a sua livre possibilidade originária, razão pela qual ele se define na Escritura como o Amor, é que, em consequência, o seu poder-ser-criador – a capacidade de pôr o outro simplesmente, sem dar-se a si mesmo para fora – não passa da possibilidade derivada, limitada e segunda que, em último termo, se funda naquela autêntica possibilidade originária de Deus, ou seja, na possibilidade de dar-se a si mesmo para fora, para o não-divino e, com isso, possuir realmente uma história que lhe seja própria no outro, realmente dele mesmo<sup>303</sup>.

<sup>302</sup> Meditando sobre o Mistério sagrado do Natal, Rahner vai afirmar: “Deus se fez homem. Isto é fácil de dizer. E imaginamos esta encarnação como espécie de disfarce de Deus, como que, no fundo, Ele permanecesse apenas Deus e nós não soubéssemos bem se Ele está também onde nós estamos. ‘Deus se fez homem’ não significa que Ele tenha deixado de ser Deus na plenitude ilimitada da sua glória. Nem quer dizer que nele a humanidade seja algo que não lhe pertença bem, e apenas seja um acréscimo que em verdade nada expressa a respeito dele, mas apenas a nosso respeito. ‘Deus é homem’ revela na verdade algo a respeito de Deus”. In: RAHNER, Karl *Graça divina em abismos humanos*, p.22.

<sup>303</sup> RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 266.

A criatura, neste ponto da reflexão rahneriana, é compreendida como a possibilidade de ser assumida como “material da possível história de Deus”. Ao tirá-la do nada, Deus a coloca em sua realidade de criatura, evidentemente diferente da sua. A criatura se torna gramática de possível autoexpressão de Deus. E ela não poderia ser criada diversamente.

#### 4.2.3.4.

#### A “Palavra” se fez homem

Rahner afirma, ao aprofundar o mistério do Logos eterno, que somente o Verbo poderia fazer-se tal. Como autoexpressão imanente do Deus eterno, o Logos revela a sua identidade. E a criação tem o seu antecedente ontológico e seu fundamento último no fato de Deus, sem distinção de pessoas – Trindade, expressar-se em si e para si, colocando a distinção original e divina em sua própria realidade (Nele mesmo). Quando Deus se expressa para dentro do vazio do não-divino aí está o seu dizer para fora, é extra de si, é a sua Palavra, que não poderia ser arbitrariamente outra pessoa divina.

Teologizar é um esforço humano e limitado, sob a influência da fé, para chegar a dizer algo sobre o mistério de Cristo em linguagem conceitual. Assim, Rahner percebe que a teologia católica está muito marcada por uma falsa noção mitológica do Redentor. Donald Gelpi, teólogo jesuíta, comenta sobre o mito cristológico. Ele se expressa assim:

Consiste em privar a natureza humana de Cristo de toda tarefa ativa na redenção, sendo o resultado que a natureza fica reduzida a uma espécie de aparência, uma inerte fachada por trás da qual a divindade se faz em certo modo ativamente presente entre nós de modo salvífico<sup>304</sup>.

Nesta perspectiva, tal afirmação significa dizer que a natureza humana, que tem um papel de simbolizar a presença de Deus, em si mesma não revela nada de Deus.

Existem e poderiam existir homens se o Verbo não se encarnasse. Dizer o contrário seria mexer com a liberdade da Encarnação, com a graciosa autocomunicação de Deus ao mundo e se negaria a relação entre natureza-mundo e graça e autocomunicação de Deus. Pode haver o menor (os homens) sem o

<sup>304</sup> GELPI, *La iniciación a la teología de Karl Rahner*, p.11.

maior (o Logos), mas sabendo que o menor está sempre em relação com o maior. Assim, “Podemos e devemos afirmar: a possibilidade de haver homens funda-se na possibilidade maior, mais abrangente e mais radical de Deus poder autoexpressar-se no seu Logos, que se torna criatura”<sup>305</sup>.

A humanidade do Logos não preexistia. A sua humanidade surge em essência e existência quando o Logos se exterioriza. Este homem é a autoexpressão de Deus (de si para fora de si). Ele se dá a conhecer quando se exterioriza. E faz isto como Amor. Ele é o Amor! Este esconde a sua majestade e se mostra na ordinariedade do homem. Pensar assim nos afasta de entender a Encarnação como um disfarce de Deus, um mero sinal.

Ao fazer-se homem, o Logos não diz algo de Deus apenas por meio do que fala. Pensar desse modo nos faria dizer que a Encarnação é supérflua; outro profeta poderia dizer estas palavras. O homem Jesus em si mesmo, e não só por palavra, é a autorrevelação de Deus e não poderia ser se a sua humanidade não fosse a expressão de Deus.

#### **4.2.3.5.**

#### **O homem como cifra de Deus**

Diferente do Logos, os homens não se constituem como autoexpressão de Deus, eles não são o ser outro de Deus. Igualam ao Logos na natureza humana, mas no caso do Logos este “o quê” (a natureza humana) feita expressão de Deus estabelece uma diferença abismal. O Logos, que diz como sua realidade o que o homem é, redime-o, abre-o para a liberdade de Deus e revela a identidade do homem.

O homem é a proposição na qual Deus podia se exteriorizar e expressar-se para dentro do vazio do nada que estava em torno Dele. O homem surge quando a autoexpressão de Deus, o seu Verbo, se diz amorosamente para dentro do vazio do nada não-divino. O Logos é a palavra abreviada de Deus. Continua Rahner:

A abreviatura, a cifra do próprio Deus é o homem, ou seja, o Filho do homem e os homens que em última instância existem porque deveria existir o Filho do homem. O homem é a pergunta radical por Deus que, criada como tal por Deus, pode também ter resposta, resposta que, enquanto historicamente manifestada e

<sup>305</sup> RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 267.

radicalmente tangível, é o homem-Deus, e que em nós todos é respondida pelo próprio Deus<sup>306</sup>.

O homem, como ser aberto para Deus, como pergunta, encontra a sua resposta na graça, na autocomunicação de Deus e na visão beatífica. O homem é inserido no seio do mistério incompreensível, como a pergunta participa de sua resposta. Por isso, “Quando Deus quer ser não-Deus, surge o homem”<sup>307</sup>. A resposta é condição de possibilidade da pergunta. Assim, acontece com o Verbo em relação aos homens. Dito de outro modo: O homem, que é pergunta, recebe no Logos eterno uma resposta divina, quando entra na nossa história.

Rahner infere que a teologia continua sendo antropologia pela eternidade afora, porque Deus é e continua sendo homem. De algum modo é negado ao homem pensar pouco de si, pois pode pensar pouco de Deus, já que Este é mistério insuprimível. Podemos dizer que o homem é “mistério expresso de Deus” e como tal participa eternamente do mistério de seu fundamento, que é o amor inexaurível de Deus. Nesta altura, pode-se dizer que o homem só obtém mais clareza sobre si mesmo quando se contempla inserido na “bem-aventurada obscuridade de Deus”. Por este caminho, entendemos que o finito do Logos encarnado (Cristo em sua humanidade) é a infinitude da própria palavra infinita de Deus. O Logos encarnado é a unidade entre a pergunta (que é o homem) e a resposta (que é Deus)<sup>308</sup>.

A cristologia se preocupa com a unidade que se dá no Verbo feito homem. Esta unidade (entre Deus e o homem) é essencial na autoexpressão pessoal de Deus em seu Logos. Por essa razão, podemos afirmar que a cristologia é o começo e o fim da antropologia, que, por sua vez, é teologia em sua radical realização (por toda eternidade). Ao proferir a sua Palavra em nossa carne, Deus disse a sua teologia para esta realidade. O nosso fazer teologia é um ato segundo; nós o fazemos na fé.

Com a Escritura, no Antigo Testamento, dizemos que Deus está no céu e nós estamos na terra. Com Jesus Cristo, agora, afirmamos que Ele está onde nós estamos e somente aí podemos encontrá-lo. Sem deixar de ser Infinito, Deus se tornou finito. Este adquiriu profundidade infinita, transformando-se no lugar onde

---

<sup>306</sup> Ibidem, p. 268.

<sup>307</sup> Ibidem

<sup>308</sup> Ibidem, p.269.

a pergunta se encontra com a resposta. O finito, de fato, se tornou a saída e a porta para o Infinito, para Deus.

Posta a relação de Deus com o homem a partir da Encarnação do Logos, é preciso dizer que cresce na mesma medida a proximidade e a distância, a dependência e a autonomia da criatura. Nisto está a razão, conforme o pensamento rahneriano, de afirmar que “Cristo é o homem em sua máxima radicalidade, e sua humanidade é a mais autônoma e mais livre, não apesar, mas porque é a humanidade que foi estabelecida ao ser assumida, foi estabelecida como a autoexpressão de Deus”<sup>309</sup>. Colocar isto nos afasta de entender que a humanidade de Cristo é uma mera aparência. Ele verdadeiramente assumiu a natureza humana, dando-lhe existência (o seu movimento de pôr para fora), valor, vigor e distinção.

Torna-se herética toda postulação que diz que a humanidade é uma roupagem revestida por Deus. Assim, a Igreja se posiciona contra o docetismo, apolinarismo, monofisismo e monotelismo. Essas correntes entenderam a Encarnação do Logos como algo mítico e acabaram por rejeitar a fé cristológica. É de se notar também que em muitos cristãos hoje pode estar ainda implícita esta compreensão, apesar de toda ortodoxia verbal e proclamada.

Alguns opinam que é preciso demitologizar o cristianismo. Provavelmente, partam do mesmo ponto que os “cristãos mitologicamente devotos”, pois acabam se apoiando nas heresias cristológicas e não no dogma do cristianismo. Portanto, não estão rejeitando o dogma e sim uma maneira mitológica e primitiva de entendê-lo. Rahner chama a atenção também para aqueles que rejeitaram as fórmulas ortodoxas de cristologia, mas realizam existencialmente com fé verdadeira a adesão à Encarnação da Palavra de Deus. Ele toma como exemplo uma pessoa que, olhando para Jesus, entende que Deus lhe disse a palavra última ou uma pessoa que se sente redimida de toda escravidão quando olha para Jesus. Implicitamente, fica que isso só pode ser verdade se se acredita, como diz o dogma, como afirma a fé cristã. Desse modo, tem-se fé na Encarnação da Palavra de Deus.

---

<sup>309</sup> Ibidem, p. 270.

### 4.3.

#### Considerações finais

Na fundamentação cristológica da antropologia, Pannenberg apresenta Jesus Cristo como o modelo para o ser humano. A salvação da pessoa, que está em Jesus, acontece na história da própria pessoa situada no mundo. A humanidade se eleva à condição divina a partir do momento em que o Filho se encarna, fazendo com que a antropologia assuma um caráter cristológico.

O ser humano é revelado em Cristo, realizando em sua vida e em sua história a determinação específica do seu ser. Trata-se de uma salvação que se dá na história. Desse modo, Jesus se torna representante de toda humanidade diante de Deus. O ser humano chega à comunhão com Deus mediante a Ressurreição de Jesus. Na sua abertura a Deus, na sua total confiança no futuro, na sua responsabilidade filial em relação ao mundo e na solidariedade com os outros, Jesus se revela como autêntico ser humano.

A salvação definitiva foi manifestada em Jesus Cristo, unindo o início ao fim da história da humanidade. Ele, Segundo Adão, a imagem de Deus, assume a perfeição almejada na pessoa. Nesta perspectiva, o peregrinar do ser humano não se traduz como retorno ao estado perfeito, pois este só se alcança em Cristo Jesus, na sua Encarnação, Vida, Morte e Ressurreição.

O amor de Deus revela, mediante a Ressurreição de Jesus, a vida nova para todos. Assim, o amor cristão se traduz por participação e expressão da presença de Deus. Quando o Reino de Deus é acolhido, o amor salvífico de Deus também é. O futuro de Deus já se realizou em Jesus e se faz operante na sua presença em nossa vida. Dito de outro modo, o amor torna presente o futuro, o Reino de Deus escatológico.

Seguindo os passos de Karl Rahner, nós entendemos que as ciências têm uma visão parcial do ser humano, mas este escapa e é maior que qualquer tentativa de enquadramento. O ser humano é entendido como um ser de abertura ao Mistério de Deus. Assim, reside nele um desejo de infinito, que só poderá encontrar em Jesus Cristo uma resposta definitiva e satisfatória. O Verbo encarnado é o ponto máximo da autocomunicação de Deus. Ele é a via de acesso a Deus e mediador único.

Ao tratar da teologia da Encarnação, Karl Rahner trabalha com a realidade do mistério como conceito chave. O conceito de Mistério é o que melhor define a natureza de Deus, de Jesus Cristo e da própria Igreja. Ele não deve ser entendido como uma irracionalidade cega e totalmente incognoscível, mas como a condição de possibilidade de compreender a realidade de Deus.

O Mistério é o modo de ser de Deus ou a sua caracterização. Na medida em que se entrega totalmente ao Mistério Infinito do Ser de Deus, o ser humano se torna verdadeiramente humano. Isto significa dizer que o ser humano está referido ao Mistério e desta fonte bebe e depreende a compreensão básica de sua natureza. O ser humano é considerado, na reflexão rahneriana, como gramática da possível autoexpressão de Deus. Ele foi criado com a capacidade de ser assumido por Deus. Na verdade, toda a criação surge da possibilidade da Encarnação de Deus.

Finalmente, chegamos à relação entre cristologia e antropologia pela Encarnação de Deus. Esta nos dá o horizonte, de modo que podemos captar nela o significado último da nossa existência. No Logos, que é a Palavra abreviada de Deus, o ser humano se torna a cifra, a abreviatura do próprio Deus, pois é a abreviação do Logos.

O ser humano encontra o seu sentido na participação do Mistério do Fundamento do Ser. Assim, ele é a pergunta radical para Deus, respondida no Logos. Com a Encarnação não é possível fazer teologia sem referência ao mistério, que é o ser humano. Não se poderá também fazer uma autêntica antropologia sem uma referência ao Mistério de Jesus Cristo. Até mesmo para salvaguardar a relação entre cristologia e antropologia, Rahner nos faz entender, insistindo nesta matéria, que a Encarnação não é mera roupagem. Sendo assim, é necessário examinar ainda mais o seu sentido para a nossa experiência de fé e para a nossa existência.

## 5

### Conclusão

A primeira grande consequência que tiramos da *Gaudium et Spes* 22 é que somente tocamos o mistério do ser humano na relação com Jesus Cristo, que é o paradigma, a referência que aponta para aquilo que somos chamados a ser. Por isso, a teologia conciliar vai afirmar que Cristo é o Homem Perfeito, não só no sentido de “completo”, mas de “exemplo”, “modelo”. O seguimento de Jesus aparece, nesta perspectiva, como caminho de humanização (Cf. GS 41). O ser cristão se aproxima do ser homem/mulher. Aliás, a dimensão do humano é vivida com mais plenitude quando se assume na vida o aspecto crístico. A relação com Cristo, por conseguinte, foi o caminho indicado pelo Concílio para a construção da antropologia teológica de modo mais unitário.

“Cristo, homem novo”, título do número 22, é por demais significativo, pois indica que o ser humano pode chegar longe em sua reflexão, mas a proposta de Jesus é muito maior que as expectativas e aspirações humanas. Ela se mantém em sua permanente novidade. Repetidas vezes, dizemos que a cristologia determina a antropologia (e não o seu contrário), mas com isso não se afirma que os conhecimentos anteriores ao encontro com Cristo do ser humano sejam insignificantes ou desprezados.

O ser humano é considerado imagem de Deus, pois foi chamado por Deus para ser seu representante, ajudando-o no domínio do mundo. Esta tarefa se subordina à relação com Cristo. Nisto encontramos o sentido mais fundamental de ser imagem de Deus. Sublinham alguns que ser imagem de Deus é participar da condição divina. A teologia da *Gaudium et Spes* destaca que a condição de imagem está na capacidade de conhecer e amar (GS 12). A noção de ser humano vem ligada à “imagem de Deus” em seu caráter cristológico (GS 22) e não apenas referente a sua criação, como no Antigo Testamento. Agora, o domínio do mundo, a relação com Deus e a capacidade de conhecer e amar não se apresentam isoladamente, mas se dão pela mediação de Jesus Cristo.

A antropologia da *Gaudium et Spes* trabalha com a ideia de “centralidade do plano de Deus para o ser humano”. Dessa maneira, entende-se que o ser humano é elevado à vida sobrenatural da graça. Esta, deve ser compreendida como a livre comunicação de Deus, que em Cristo encontra o seu ponto máximo,



ômega. Nesta perspectiva, a criação não está dissociada da salvação, mas surge como exigência do próprio projeto salvífico de Deus.

A teologia neotestamentária aponta para o cristocentrismo da criação, de modo que a Encarnação aparece como ligada profundamente à criação. Nesta catequese, toda criação encontra razão de ser e seu sentido último no mistério do Verbo encarnado. A teologia conciliar também trabalha com esta mesma perspectiva ao passo que Cristo é apontado como arquétipo do primeiro Adão.

A Encarnação de Jesus Cristo significa o movimento de Deus de levar à perfeição a sua imagem no ser humano. Com a Ressurreição de Jesus, o Pai coroa a sua obra salvífica e comunal. Elevados a tal nível de comunhão, com mais razão, dizemos que a antropologia atinge o seu ponto máximo na cristologia (Isto é, em Jesus Cristo) e, simultaneamente, transforma-se em uma cristologia deficiente, a caminho, na existência de cada pessoa.

Já aprendemos que Criação e Salvação, Antigo e Novo Testamentos se integram na economia da Salvação, conformando o ser humano ao único plano eterno de Deus. A vocação da pessoa, já presente na protologia, terá no fim a sua mais plena realização. A unidade deste projeto nos ajuda a compreender que o chamado divino para o ser humano não é algo extrínseco, algo que toca ao ser humano e ao mundo de fora. Em Cristo se apresenta o novo de Deus, que assume a orientação que desde a eternidade e na sua criação o ser humano traz em seu interior.

Contemplando a determinação do ser humano, alguns podem se perguntar se, ao preservar o cristocentrismo na Criação e na Salvação, não comprometemos a autonomia da pessoa<sup>310</sup>. Será que Cristo não suprime mais que recapitula, reduz mais que integra? A Revelação pressupõe a criatura, mas as duas não se confundem. Há relação entre a natureza (ordem da Criação) e a graça, mas aquela não é deduzida da Revelação e da graça. Isto nos faz entender que o segundo Adão fundamenta e dá finalidade à natureza, mas o primeiro Adão possui uma natureza determinada também. Dessa maneira, a graça não fere a autonomia e a criatividade do ser humano.

---

<sup>310</sup> LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à Antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 59.

A cristologia é o início e o fim da antropologia. Rahner defende que a criação poderia existir sem a Encarnação, pois esta não deve ser entendida como algo “obrigatório” da Criação. A Encarnação permanece como possibilidade, a fim de não comprometermos a livre e gratuita ação de Deus. Contudo, o ser humano não podia existir sem a Encarnação, que é fundamento de todo criado. É neste movimento de saída de si mesmo que a Criação se faz possível. Por isso, o teólogo Rahner afirma que a Criação foi estabelecida pelo Lógos mediador como sua “gramática”, fazendo, sobretudo, da humanidade a sua expressão. É importante insistir, na linha rahneriana, que é a humanidade de Cristo que possibilita a existência dos outros seres humanos.

Ao encarnar-se, Deus assume como sua a realidade humana, possibilitando o ser humano chegar àquele ponto para onde caminha desde sempre. Por essa razão, afirmamos que em Jesus Cristo o ser humano atinge o ponto mais alto da sua realização. O ser humano está desde sempre orientado por Cristo (dado a priori) e, na medida em que recebe a mensagem de salvação, nota, desde dentro, que esta mesma mensagem responde as suas inquietações. Com isso Rahner entende que a teologia afasta o dogma da Encarnação de possíveis e mitológicas compreensões.

Fundamentalmente, o ser humano possui uma essência aberta, indeterminada, que recebe em Cristo a sua determinação escatológica (última), a plenitude da essência. Sem perder essa dimensão de abertura, o ser humano chega à experiência do amor, de autotranscendência, a partir de Cristo. Ao lado do amor, ou até mesmo por causa dele, a pessoa encontra em Jesus outras determinações concretas como a *liberdade libertada* e a *obediência*.

Preocupado com o significado protológico de Cristo, Pannenberg defende que o mais importante não é a realidade interpretada pelo que aconteceu no início dos tempos, como a narrativa bíblica do paraíso, ou a realidade filosófica que considera real apenas a essência das coisas e do ser humano (natureza essencial), mas o novo trazido por Cristo. Nele está uma nova forma de ser humano.

Cristo é o modelo original, segundo o qual o ser humano foi criado à imagem, como cópia de Deus. A pessoa humana passa a ser entendida como “história orientada” para a salvação manifestada em Cristo e a sua situação natural inicial como abertura para esse futuro. A novidade de Cristo determina a essência do ser humano e nos mostra que essa essência está aberta desde o início para a

salvação de Deus, por meio de Cristo. Pannenberg vê na catequese paulina o tema do segundo Adão unido ao tema da imagem, de modo que o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, não tem como se distanciar desta relação com o próprio Deus.

Pannenberg ajudou o discurso teológico a ver a história como lugar da Revelação divina, fazendo a “dimensão teológica da história” constar como tema. Isto supõe aprofundar as consequências da ação de Deus, sobretudo a Encarnação do Verbo. Descuidar-se da historicidade da Revelação é não levar a sério o sentido da escolha de Deus pela humanidade. Dito de outro modo, a Encarnação expressa a acolhida real por parte do Pai, em Jesus Cristo, das condições frágeis e precárias da humanidade. Até os fracassos encontram lugar na recapitulação de Cristo, ganhando sentido maior na sua morte e Ressurreição. Trata-se, portanto, não de um revestimento extrínseco do divino, mas da condição assumida pelo Filho.

Pannenberg, em seu pensamento, fala do senhorio universal de Jesus Cristo. Contudo, precisamos atentar que a compreensão deste mesmo senhorio pode estar comprometida na medida em que vemos, atualmente, a integridade ameaçada do ser humano. De fato, como conciliar a presença de tanta miséria, violência, absurdo de toda ordem, com a ideia de um Deus bom, justo, misericordioso, Senhor da história? Como se dá a revelação nesta história vista desse modo?

A questão acima exige uma resposta mais ampla e aprofundada, em um lugar diferente do presente trabalho. De toda sorte, é necessário destacar que esse Deus que se revela como Senhor da história, também se revela pequeno, vulnerável<sup>311</sup>, até mesmo por causa da fidelidade ao modo como Ele criou o ser humano, isto é, em liberdade. O ser humano, não poucas vezes, rejeita a Deus, também como fruto de uma consciência errônea sobre a sua liberdade.

Ao olharmos para a pós-modernidade, com a afirmação do individual, e para a pretensão da fé cristã de validade universal de seu discurso, faz-se necessário reforçar que a revelação dá sentido não apenas ao conjunto da história (a todos os seres humanos), mas a cada parte, cada pessoa.

<sup>311</sup> Ver também esta questão no texto “A teologia da criação desafiada pela visão evolucionista da vida e do cosmo”, de Alfonso Garcia Rubio. In: GARCIA RUBIO, Alfonso; AMADO, Joel Portella (Orgs.) *Fé cristã e pensamento evolucionista: aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 15-54.

Pannenberg, Rahner, Chenu e outros trabalham com a relação entre teologia e antropologia, que se afirma em condições de ajuda mútua. Por isso, tal relação supõe que a própria história diga à teologia a real situação dos homens e mulheres do nosso tempo, em especial, tudo aquilo que contradiz o futuro anunciado pela Ressurreição do Senhor (o “ainda não” do Reino de Deus).

Ainda com as intuições de Pannenberg, podemos dizer também que a provisoriedade e ambiguidade da história oferecem um aspecto positivo para a reflexão, ao passo que entendemos que as irregularidades do tempo presente não nos ofertam o sentido de toda a história. Este, somente nos vem por Jesus Cristo, prolepticamente.

A missão cristã (evangélica sem dúvida também) se traduz hoje como coragem e ousadia de assumir o presente, com as suas dificuldades e limites, muitas vezes contrário à meta crística, concretizando historicamente o Reino de Deus, que passa, sobretudo, pela humanização do ser humano, à luz do Cristo Jesus, até que Jesus Cristo se torne em concreto o Senhor universal.

A evangelização, a rigor a “nova evangelização”, seguindo as intuições da *Gaudium et Spes*, passa por assumir um humanismo autêntico, aberto ao transcendente e, por isso mesmo, cristão. Os inúmeros desafios da modernidade (tais como, hegemonia da razão, a liberdade de pensamento, autonomia do Estado, pluralismo cultural) privaram o cristianismo de sua mediação social e distanciou a sua linguagem das pessoas<sup>312</sup>.

Anunciar e concretizar o Reino de Deus é tarefa essencial do cristianismo. Nesta afirmação já está implicada a convicção e o ensinamento bíblico que nos mostra que a ação de Deus na história vem sempre mediada. Assim, analisando os nossos desafios como cristãos e missionários no mundo atual e a própria atuação de Jesus, sempre orientada para o Reino, é necessário assumir que, sem destruir a religião oficial, Jesus desloca o sagrado para o ser humano. Ele revela que Deus pode ser encontrado no outro ser humano, no “humano autêntico”. Aqui vale o ensinamento de Jesus que une intimamente o amor a Deus ao amor fraternal. A força e a validade desses dois mandamentos resumem todo o Decálogo.

O Mistério de Cristo comunica sabedoria ao mistério do ser humano. Isto se dá assim porque, primeiro, toda a criação se fez realidade por Cristo, em Cristo

---

<sup>312</sup> Ver esta questão in: MIRANDA, Mario de França. *Evangelizar ou humanizar?* In: Revista REB. Rio de Janeiro, número 295, 2014, p. 521.

e com Cristo. A vida terrenal de Jesus, o seu caminhar histórico, revela como deve ser a pessoa humana, pois ao longo de seus dias Cristo mostrou como se é “humano de verdade”. A sua existência toda é expressão deste projeto, que a *Gaudium et Spes* traduz como “Cristo manifesta o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação” (GS 22).

Na humanização de Jesus Cristo, o ser humano entende também tudo aquilo que corresponde ao humano não autêntico, ou melhor, o que desumaniza e reduz a pessoa em sua grandeza sem igual. Podemos dizer com França Miranda, “*O cristianismo nada rejeita do humano, mas sim luta contra tudo o que desumaniza a pessoa*”<sup>313</sup>. E concluir com ele também: “*O humano autêntico é cristão e o cristão autêntico é humano.*”<sup>314</sup> De fato, “*Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente*” (GS 22).

---

<sup>313</sup> Ibidem, p. 539.

<sup>314</sup> Ibidem

## 6

## Referências Bibliográficas

ABREU, Helena Elza; SOUZA, Ney de (Orgs.). *Concílio Vaticano II: Memória e esperança para os tempos atuais*. São Paulo: Paulinas/ UNISAL, 2014.

ACCORDINI, Giuseppe. *Wolfhart Pannenberg*. São Paulo: Loyola, 2006.

AGOSTINI, Nilo (Org.). *Revelação e história: uma abordagem a partir da Gaudium et Spes e da Dei Verbum*. São Paulo: Paulinas, 2007.

ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II: A formação da consciência conciliar. O primeiro período e a primeira intersessão (outubro de 1962 a setembro de 1963)*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Constituição “Gaudium et Spes” no quadro do Concílio Vaticano II*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 172.

ALOCUÇÃO DO PAPA JOÃO PAULO II. In: *Comisión Teológica Internacional: Documentos (1980-1985)*. Toledo: Editorial CETE, 1986.

APARICIO VALLS, María del Carmen. *La Plenitud del Ser Humano en Cristo: La Revelación en la “Gaudium et Spes”*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006.

BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos: princípios de leitura*. São Paulo: Loyola, 1979.

CASEL, DOM ODO. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009.

CHENU, Marie-Dominique. *Povo de Deus no mundo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Dignidad y derechos de la persona humana*. In: *Documentos (1980-1985)*. Toledo: Editorial CETE, 1986.

COSTA, Paulo Cezar. *A determinação cristológica do ser humano*. In: *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro, Ano XV, número 39, 2011.

COSTA, Sandro Roberto da. *Processo histórico de elaboração dos documentos Dei Verbum e Gaudium et Spes durante o Concílio Vaticano II*. In: AGOSTINI, Frei Nilo (Org.). *Revelação e história: uma abordagem a partir da Gaudium et Spes e da Dei Verbum*. São Paulo: Paulinas, 2007.

DELHAYE, Philippe. *A dignidade humana*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967.

DISCURSO DO PAPA JOÃO XXIII NA ABERTURA SOLENE DO CONCÍLIO. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 4ª Edição, 2007.

DISCURSO DO PAPA PAULO VI NA ABERTURA DA SEGUNDA SESSÃO DO CONCÍLIO. In: Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965): Constituições, Decretos e Declarações. Braga: Secretariado do Apostolado da Oração, 1966.

GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. . São Paulo: Paulus, 2001.

\_\_\_\_\_. *Elementos de antropologia teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?* Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_; AMADO, Joel Portella (Orgs.). *Fé cristã e pensamento evolucionista: aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador*. São Paulo: Paulinas, 2012.

GAUDIUM ET SPES: *Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1966.

GELPI, Donald . *Iniciación a la teología de Karl Rahner*. Santander: Sal Terrae, 1967.

HARING, Bernhard. *Vistas e perspectivas novas que a Constituição abre para o futuro*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967.

\_\_\_\_\_. *O cristão e o mundo*. São Paulo, Paulinas, 1970.

JOÃO XXIII. *Humanae Salutis*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 4ª Edição, 2007.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica O Redentor do Homem*. São Paulo, Paulinas, 1990.

\_\_\_\_\_. *Carta Apostólica Fides et Ratio*. São Paulo: Loyola, 1998.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: Terceira Sessão (Set.-Nov. 1964)*. Petrópolis: Vozes, Volume 4, 1965.

\_\_\_\_\_. *Concílio Vaticano II: Quarta Sessão (Set.-Dez. 1965)*. Petrópolis: Vozes, Volume 5, 1965.

LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à Antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

LAUDAZI, Carlo. *Di fronte al mistero dell'uomo: temi fondamentali di antropologia teológica*. Roma: Edizioni OCD, 2007.

LIMA, Alceu Amoroso. *Visão panorâmica sobre a Constituição Pastoral "Gaudium et Spes"*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, Petrópolis: Vozes, 1967.

LISBOA, Wanderley Dias. *Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner*. 2003. L 769. Tese em teologia dogmática. Faculdade de Teologia. Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2003.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Graça divina em abismos humanos*. São Paulo: Herder, 1968.

\_\_\_\_\_. *Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia*. In: *Mysterium Salutis* (Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica), Petrópolis: Vozes, 1972, Volume II/2,

\_\_\_\_\_. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

MACGRATH, Marcos Gregorio. *Notas históricas sobre a Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*, p. 137.

MARCOS, Evaristo; CASTELO BRANCO, Judikael. *Wolfhart Pannenberg, para uma fundamentação cristológica de uma antropologia cristã*. In: *Kairós* (Revista Acadêmica da Prainha), Ano VII, Janeiro-junho, 2010.

MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Evangelizar ou humanizar?* In: *Revista REB* (Revista Eclesiástica Brasileira). Rio de Janeiro, Ano 74, número 295, 2014.

MONDIN, Batista. *Antropologia Teológica (História – Problemas – Perspectivas)*. São Paulo: Paulinas, 1979.

MORO, Ulpiano Vazquez. *Teologia e antropologia: aliança ou conflito?* In: *Perspectiva Teológica*, n. 23, 1991.

MOSER, Antônio. *Teologia Moral: a busca dos fundamentos e princípios para uma vida feliz*. Petrópolis: Vozes, 2014, p.127.

PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentação cristológica da antropologia*. In: *Concilium*, Petrópolis, n. X, 1973.



\_\_\_\_\_. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Academia Cristã/ Paulus, Volume 2, 2009.

PINAS, Romildo Henriques. *Jesus como sentido último da história humana. Elementos da cristologia de Pannenberg*. In: Atualidade Teológica. Rio de Janeiro, Ano XVI, número 42, 2012.

SALVOLDI, Valentino (Org.) Haring: *Uma autobiografia à maneira de entrevista*. São Paulo: Paulinas, 1988.

SANNA, Ignazio. *Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHELKLE, Karl Hermann. *Teologia do Novo Testamento (a criação: O mundo o tempo – o homem)*. São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto. Graça e condição humana*. São Paulo: Loyola, Volume 2, 1977.

SEHNEM, Marino. *A dignidade humana na Gaudium et Spes*. In: Religião e Cultura, volume IX, n. 17, 2010.

SORIA, Carlos. *La persona humana*. In: *Curso de Doutrina Social Católica*. Madri: La Editorial Catolica, 1967.

WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner: Uma introdução ao seu pensamento teológico*. São Paulo: Loyola, 1981.

WEYNE, Bruno Cunha. *A contribuição do humanismo renascentista para a construção da ideia de dignidade humana*. In: PLURA (Revista de Estudos de Religião), v. 4, n.1, 2013.

WOJTYLA, KAROL. *A estrutura da autodeterminação como núcleo da teoria da pessoa*. AQUINATE, n.19, 2012.

REY, Bernard. *A nova criação*. São Paulo: Paulinas, 1974.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: A criação, o anjo, o homem (Parte I – Questões 44-119)*. São Paulo: Loyola, Volume 2, 2002.