

4

Cosmologia e Cristologia: articulação entre Criação e Salvação

4.1.

Introdução ao capítulo

Nos capítulos anteriores vimos que a compreensão da fé bíblica sobre Criação e Salvação foi obscurecida por inúmeras influências, sejam do pensamento filosófico grego, sejam das heresias que se infiltraram na Igreja nos primeiros séculos, e vimos também como a visão bíblica pôde ser resgatada de uma forma atual e “encarnada” levando em consideração os pensamentos atuais. A partir de Gesché vimos que o ser humano é criado com uma finalidade de realização plena, de Salvação ao mesmo tempo em que se constrói a caminho desta realização-Salvação.

Neste capítulo trataremos especificamente sobre a fé cristã na Criação cosmológica e sua relação com a cristologia. Em consonância com o capítulo anterior buscaremos neste capítulo um discurso que seja “encarnado”, que esteja em condições de se posicionar diante de outras ciências e que, principalmente, diga algo relevante sobre a Criação e Salvação.

Este capítulo, à semelhança dos demais, estará dividido em três blocos principais. No primeiro bloco (4.2.) trataremos sobre a relevância de um discurso teológico sobre a Criação na atualidade e, que diga respeito ao destino do ser humano. No segundo bloco (4.3.) trataremos propriamente sobre a relação entre cosmologia e cristologia e a importância desta teologia para uma correta compreensão da fé bíblica da Criação e Salvação. No terceiro bloco (4.4.) veremos especificamente a questão da encarnação do Verbo e sua implicação para a uma visão integrada da Criação e da Salvação.

Em todo este capítulo, como se perceberá, perpassa também uma preocupação com a questão ecológica, pois se tem como pressuposto que uma correta compreensão do que seja a fé bíblica da Criação e Salvação traz sérias e importantes implicações, não só para os seres humanos em si, mas para a relação destes com o cosmo.

4.2.

Necessidade e relevância do discurso sobre a Criação cosmológica

O tema da Criação cosmológica, segundo Adolphe Gesché, praticamente se evaporou da teologia, ocorrendo, conseqüentemente, o mesmo com sua relação com a idéia de Salvação. A cosmologia que em idos tempos estava na pauta teológica, atualmente é deixada de lado e é considerada irrelevante diante das exigências éticas do momento: “Deus se interessa mais pelo homem do que pelo pôr-do-sol”.¹As questões de metafísicas éticas suscitadas por Lévinas e as questões de ontologia da linguagem suscitadas por Ricoeur têm tomado grande espaço na Reflexão teológica. O que ocorreu foi uma virada antropológica na reflexão teológica e com isso a teologia tornou-se acósmica.

Diante desta situação haveria espaço para uma reflexão teológico-cosmológica, que não fosse simplesmente uma especulação acadêmica, cujo interesse dissesse algo de vital ao ser humano, sobre sua Salvação? Segundo Gesché, uma volta às questões cosmológicas significa mais que uma simples brincadeira especulativa, pois uma reflexão teológica do cosmo diz respeito a uma compreensão vital de Deus, do ser humano e do cosmo, sem as quais o ser humano corre sérios riscos de se perder. No entanto, além da constatação da relevância da reflexão teológica sobre a Criação cosmológica, deve-se situar bem esta reflexão visto que, tanto na ciência quanto na filosofia as questões em pauta já não são as mesmas de antigamente. Por isso, não podemos correr o risco de coser usando velhos panos desbotados.

Somente a partir daí, podemos refletir uma teologia da Criação cosmológica de forma atual, que não deixa de lado as questões levantadas pela ciência e filosofia ao mesmo tempo em que resgata a idéia desta fé cristã em sua originalidade que é vital para uma correta compreensão soteriológica.

4.2.1.

¹ GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 19.

Teologia cosmológica e sua implicação para a compreensão de Deus, do ser humano e do cosmo

Não há dúvidas de que a preocupação essencial de Deus é o ser humano. Sobre isso a tradição judaico-cristã é clara e abundante. O problema está no fato de que neste discurso antropológico da teologia parece haver um reducionismo de Deus em relação ao ser humano. Diante disso, cabe-nos perguntarmos: Deus seria realmente Deus se ele fosse Deus somente do ser humano? Perguntemos de outra forma: Deus seria realmente Deus se não fosse Deus de todas as coisas, não só do ser humano, mas do cosmo?

Segundo Gesché, se Deus for considerado Deus somente do ser humano correríamos o risco de reduzir Deus à nossa medida, às nossas necessidades. Este tipo de teologia correria sérios riscos ao reduzir Deus à nossa imagem e semelhança: “um Deus que não faz se não remeter ao homem sua própria imagem só pode ser inútil, ou, no mínimo, cansativo, pois o homem não tem interesse em se encontrar em todos os lugares, na pior das hipóteses, esse Deus tornaria-se insuportável”.²

O que dissemos acima não implica em dizer que Deus não possa ser invocado para as necessidades humanas e sim que, ao se esquecer todas as outras dimensões de Deus há uma rarefação e um dano causado a compreensão de Deus. O que Gesché pretende com isso é afirmar que uma teologia da Criação cosmológica deve dar mais espaço a um Deus não restrito ao ser humano. Em outras palavras, ou Deus é Deus de todo o universo e não somente do ser humano, ou Deus simplesmente não é Deus. Isso implica dizer que para que Deus seja Deus do ser humano é preciso que ele seja Deus não somente do ser humano.

Uma teologia estritamente antropológica, não somente causa dano a compreensão sobre Deus, mas também ao ser humano. Esta teologia (reducionista) pode ter como resultado o oposto do pretendido, ao invés de defender o ser humano pode sufocá-lo. Segundo Gesché a exaltação humanista muitas vezes leva aos seus contrários. Um humanismo extremado e restrito conduziu ao que nosso autor chama

² GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 22.

de “tema da náusea”, hoje retomado por anti-humanistas estruturalistas declarando a morte do sujeito.

Diante do que foi posto, o que ganha o ser humano em ser o único na pauta de Deus? Gesché não nega a importância de pensadores como Feuerbach e Sartre que foram muito úteis entregando o ser humano a si mesmo principalmente diante do risco de alienação. No entanto, afirma Gesché, não se pode esquecer da alteridade que é indispensável ao ser humano, a qual não se deve confundir com a alienação.

A teologia permanecendo antropológica prestou grandes serviços ao ser humano recentrando o propósito divino nele, engrandecendo-o desta forma. Contudo, a longo prazo, o exclusivismo antropológico acaba sufocando o ser humano por falta de alteridade, dando-lhe uma sorte semelhante à de Narciso. Mesmo que a teologia restritamente antropológica reporte o ser humano a Deus, este é deveras humanizado, limitado à esfera humana, com isso “o ser humano encerra-se narcisisticamente no espelho de si mesmo. Deus está presente, mas apenas sob forma de um grande valor, puramente antropológico”.³

Tendo em vista os riscos ao ser humano, principalmente de ser sufocado pela imagem de si mesmo, há urgência em entregá-lo a algo que lhe atravessa e que lhe é indispensável para sua constituição. Trata-se de outra identidade, uma alteridade, o cosmo. Esta é uma das tarefas da teologia da Criação. Uma teologia do cosmo (Criação) é vital para o ser humano, sobre tudo para que se não veja o próprio ser humano correndo o risco de perdição.

O ser humano, na perspectiva de Gesché, precisa do cosmo para ser humano, para realizar-se como pessoa. Embora, como se afirma na sociologia, o ser humano não nasça em um mundo pronto e definido semelhantemente aos animais, pelo contrário precisa construir seu próprio mundo,⁴ não se pode esquecer que não obstante a isso, o ser humano sai da natureza e está nela e tem nela suas raízes. Gesché, referindo-se à dimensão cósmica da Salvação, afirma que um ser humano totalmente acósmico, ou seja, desprendido da natureza e do universo estaria em todos os sentidos perdido. Em outras palavras, não salvo. Esta dimensão da teologia da

³ GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 24.

⁴ Um bom desenvolvimento deste tema pode ser encontrado em: BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

Salvação e da Criação, segundo ele, jamais deve ser esquecida e para que isso não aconteça deveríamos retornar, principalmente à patrística, onde os santos padres sabiam dar devidamente à cristologia uma dimensão cósmica.

Assim, a teologia cosmológica tem por missão dar ao ser humano um universo teologal. Na perspectiva de Gesché, para que a teologia da Criação cumpra esta tarefa talvez seja necessário afastar-se de um excesso de atenção concedida às ciências humanas e enunciar seus limites quando elas se tornam sem limites absorvendo toda a atenção do teólogo. Na medida correta, os discursos e descobertas das ciências fortalecem o teólogo no apelo à redescoberta e à restituição do cosmo.

4.2.2.

Antigas e novas questões para uma Teologia cosmológica

Até aqui vimos a necessidade de uma retomada da teologia cosmológica. Agora veremos as problemáticas atuais que devem ser retomadas por esta teologia. Antes, porém, de se apontar novos caminhos, deveremos rever as antigas problemáticas que estavam em pauta para a teologia cosmológica e que segundo Gesché podem atualmente ser abandonadas em virtudes dos novos desafios. Estas questões estavam basicamente em dois planos: científicos e filosóficos.

As questões referentes à evolução e a respeito da origem da vida e das espécies que tanto atraíram a atenção dos teólogos, para Gesché já não podem ser consideradas como de primeira ordem. Mais do que isso, estas questões, segundo ele, se tornaram estorvos para a teologia. Até mesmo porque entre os próprios cientistas já não há mais o mesmo entusiasmo que de outrora diante destas questões. Hoje eles já não fazem destas questões uma “máquina de guerra”. Retomar tais questões, segundo Gesché, é correr o risco de estar defasado em nosso tempo.

Se os teólogos levarem a sério o evolucionismo, há o risco de provocar risos entre os cientistas, menos seguro de sua linearidade e do caráter necessariamente e de todos os modos progressivo que a ele se credita. Além disso, alguns dos aspectos do evolucionismo (flecha contínua) não existem sem remontar ao velho determinismo

da ciência clássica, enquanto a indeterminação faz sua entrada na ciência atual.⁵

As relações entre a teologia e a ciência na perspectiva de Gesché mudaram grandemente. Contribuíram para esta mudança uma melhor avaliação dos respectivos limites, do campo dos objetos, da avaliação dos registros de linguagem, etc. O fato importante é que estas questões já não estão mais em pauta na ciência e não devem também estar em pauta em uma teologia cosmológica.

Outra problemática que deve ser ultrapassada ao se falar de Criação cosmológica é a categoria de causalidade. Esta categoria filosófica tem sua pertinência, porém, após a descoberta da indeterminação pela ciência, esta categoria encontra-se matizada e reticente. Para a filosofia esta categoria é vista como uma das mais limitadas e menos adequadas para dar conta da realidade. No campo teológico, segundo Gesché, mesmo aceitando-se a legitimidade da noção de causalidade, é visto nesta categoria somente a redução de uma realidade (Criação) infinitamente mais extensa, rica e complexa. Assim, seja na ciência, filosofia ou teologia os esquemas explicativos desta categoria são cada vez mais criticados.⁶

Após vermos essas questões que estiveram em pauta na ciência, filosofia e teologia, mas que hoje já não gozam da mesma centralidade de outrora e que, portanto, devem ser evitadas, veremos as novas constatações que devem estar na pauta de uma teologia cosmológica da Criação.

A primeira constatação se trata, na perspectiva de Gesché, do retorno vigoroso da natureza na sensibilidade e no pensamento contemporâneo. Diante da ecologia, que expressa uma necessidade essencial do ser humano, a teologia não pode ficar indiferente. Em outros campos científicos, filósofos, sociólogos, antropólogos e economistas se debruçam sobre este tema e vêem urgência para que o ser humano retome esta preocupação como algo de primeira ordem.

Esta urgência se patenteia diante da percepção do risco que corre o ser humano ao não respeitar a natureza. Com isso até a distinção entre cultura e natureza tida como ponto pacífico na antropologia, foi questionada. Diante desta nova

⁵ GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 27

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 61.

percepção, questiona-se o mandato cultural (submetei-a, cf. Gn 1,28) do Gênesis, sobre sua relação e influência em algum aspecto diante da atual situação do mundo.

Uma segunda constatação de Gesché que, segundo ele, deve ser levada em consideração pela teologia cosmológica é o campo dos mitos e símbolos. Atualmente a filosofia, a antropologia e a lingüística se debruçam sobre esta área, que encontramos, principalmente, nos relatos de origem e nas cosmogonias. Assim, percebe-se que a teologia possui uma riqueza expressa em nossas questões sobre o cosmo e sobre a Criação. Durante muito tempo o preconceito racionalista e logocêntrico fez parecer estas questões impróprias para outros campos da razão referidos acima. Atualmente se respiram novos ares no tocante a essas questões e, diante disso, a teologia só tem a lucrar voltando a estas questões.

A última constatação de Gesché diz respeito à própria herança da teologia. Alguns conceitos que são próprios da teologia como graça, Salvação, dom, Criação, encarnação, etc. devem ser retomados, pois, trazem em si a riqueza do conteúdo irreduzível da fé cristã. Como já dissemos em mais de uma ocasião, a idéia de Criação é exclusiva da fé religiosa. Não se trata, portanto, de uma proposição filosófica, mas sim de uma confissão de fé. Além disso, esses conceitos próprios da teologia, para o nosso autor, podem ser unidos, sem quaisquer riscos, a outros conceitos hodiernos como o de gratuidade, alteridade, excesso, jogo, etc.

4.2.3.

A questão da gratuidade da Criação

Ponto central e característico da teologia da Criação, sem o qual qualquer compreensão soteriológica que se possa ter no âmbito cristão correria sérios riscos de erros, é o tema da gratuidade da Criação divina. Por isso, ao se tratar da teologia da Criação cosmológica estamos diante, na realidade, de uma dupla empreitada.

Ao se falar de Criação fala-se ao mesmo tempo de Deus e do mundo, fala-se sobre a relação de Deus com o mundo. Conseqüentemente fala-se também do ser humano e de sua sorte. Como definiríamos a relação de Deus com sua Criação? Esta relação é definida por Gesché como uma relação de gratuidade, ou dito de outra forma, uma relação de não-necessidade. Mas que gratuidade é essa que expressa a

relação de Deus com sua Criação e qual sua implicação sobre a sorte do ser humano, sobre sua realização?

A tradição tomista procurando resguardar o dado acima e a transcendência de Deus, afirma que a Criação não acrescenta nada a Deus. Deus seria Deus se não tivesse criado. Por outro lado, a Criação é constitutiva para o homem. Assim, não haveria uma relação real de Deus para com o homem, somente uma relação do homem para com Deus. Em outras palavras, Deus sendo perfeito na ordem do ser, do conhecimento do amor, etc., basta a si mesmo. Ele não tem necessidade da Criação para ser. Essa teologia, à sua maneira, procura preservar a independência ontológica de Deus e ao mesmo tempo a gratuidade da Criação: Deus não cria por necessidade, mas por puro dom.

Gesché julga ser correta a teologia acima, principalmente pelos seus objetivos e resguardos. Não obstante a isso, nosso autor percebe nesta teologia certas dificuldades: poderia ser real uma Criação que não afeta seu criador? E como conciliar o Deus revelado pelos patriarcas, pelos profetas e por Jesus Cristo com a compreensão de que ele não é afetado por sua Criação? Essas dificuldades precisam ser esclarecidas.

Segundo Gesché o termo “criador” não define Deus, nem faz parte de seu nome próprio. Deus não é criador no sentido ontológico do verbo “ser”. Deus é criador apenas no sentido gramatical e lógico do Verbo “ser” porque efetivamente criou. Assim, a Criação não é um ato que constitui a Deus, mas trata-se de um ato livre. O fato de ser criador apenas o qualifica.⁷

Com isso é possível afirmar que de certa forma Deus é afetado pelo cosmo, por toda a sua Criação. Se a Criação é uma qualificação de Deus e não sua definição ontológica, ao afirmarmos que Deus como criador é afetado por sua Criação não estaríamos atingindo sua transcendência, seu ser em si. Gesché exemplifica esse dado com a experiência comum do ser humano enquanto pais: no caso dos pais, o ser do homem e o da mulher não depende de nenhum modo de seus filhos. No entanto, como pais, o homem e a mulher, são afetados. A menos que ser pai ou mãe não

⁷ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 33.

signifique nada para ambos. Essa constatação, segundo Gesché, não altera a doutrina tradicional, e ainda dialoga com questões atuais.

Conforme vimos, a teologia tomista tinha como objetivo resguardar a noção de gratuidade do gesto Criador de Deus, gesto não-necessário. Mas, para Adolphe Gesché, o segredo último da gratuidade, a superabundância do dom da Criação divina, é exatamente a possibilidade de Deus poder ser afetado por sua Criação: “Deus aceita ser afetado porque ele criou”.⁸ Portanto, a força da gratuidade da Criação de Deus é o fato dele constituir sua Criação como sujeito capaz de lhe afetar.

Baseado no que vimos até aqui podemos então inferir que o cosmo e o ser humano não são criações necessárias de Deus, mas sim fruto de uma vontade totalmente gratuita. E esta gratuidade consiste, especialmente, no fato desta Criação afetar seu criador. Sendo uma vontade gratuita de Deus, um dom, a Criação em si possui uma finalidade, um propósito de realização. O que foi visto no segundo capítulo especificamente sobre o ser humano como um ser de destinação proposta por Deus é reafirmado aqui.⁹ E mais, fecha-se a porteira para o entendimento de uma impossibilidade de que a Salvação esteja relacionada com o ato da Criação. Visto que nem esta nem aquela são acidentes ou necessidade, mas fruto de uma vontade gratuita.

4.3.

Criação e Salvação: o *Logos* no cosmo antes do princípio e até o fim

Nesta segunda parte deste terceiro capítulo discorreremos sobre a compreensão de Adolphe Gesché a respeito da relação entre Criação cosmológica e cristologia. Faremos isso com o intuito de encontrarmos elementos que corroborem para a superação da ruptura entre Criação e Salvação, em consonância com o que foi feito no terceiro capítulo. Veremos três pontos basilares no pensamento de Gesché sobre a Criação cosmológica e cristologia: primeiramente veremos sobre o cosmo como morada do *Logos* desde antes da fundação do mundo. Depois veremos o cosmo

⁸ GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 34.

⁹ Cf. Terceiro capítulo, item 3.3.4.

como lugar de encontro entre o *Logos* e o ser humano e, por fim, veremos o cosmo como lugar de um último encontro privilegiado, a *parousia*.

4.3.1.

O cosmo criado: morada do *Logos* antes de sua fundação

Para que se compreenda a radicalidade do fato de o cosmo ser habitação do *Logos* é necessário que se coloque esta habitação como algo anterior à encarnação e principalmente, anterior mesmo à Criação. Essa compreensão é vital para uma correta apreensão do que seja Salvação cristã. Segundo Gesché, esse *Logos* que criará e se encarnará é, nele mesmo, um Deus de habitação entre os homens. Este ponto Gesché retoma de São Bernardo, que ousou afirmar que “o *Verbum* que um dia será o *verbum incarnatum*, não é simplesmente o *Verbum* eterno: ele é, desde toda a eternidade, *verbum incarnandum*”.¹⁰

Simplesmente dizer que o *Logos* é aquele que deve encarnar é abrir espaço para a compreensão da encarnação como uma necessidade, colocando desta forma a Salvação como algo posterior à Criação e seria também, corroborar a tese de Santo Anselmo vista no segundo capítulo.¹¹ Para Gesché, traduzindo São Bernardo, o *Logos* é aquele que é capaz de se encarnar, porque possui em sua natureza o poder de se encarnar. Com isso, a encarnação não é uma necessidade, nem um acidente, nem um ato de violência, mas sim, desdobramento de uma virtualidade da divindade do *Logos*.

A partir do que foi dito pode-se afirmar que antes mesmo da Criação o *Logos* já estava em relação com o ser humano e com o cosmo. Na perspectiva de Gesché, o *Logos* nunca foi alheio ao mundo e ao ser humano e, sua encarnação corresponderá àquilo que Ele é. Invertendo a fórmula “o ser humano *capax Dei*”, porém sem negá-la, Gesché afirma haver em Deus uma “estrutura capaz” de humanidade, capaz de encarnar. Veremos mais detidamente sobre este tema na quarta parte deste capítulo.

¹⁰ São Bernardo apud GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 81.

¹¹ Cf. Segundo capítulo, item 2.3.3.1.

Portanto o cosmo é habitação do *Logos*. Já sabemos que o cosmo é morada do ser humano, pois Deus o fez para que o ser humano o habitasse (cf. Is 45,18), mas podemos dizer também, conforme visto acima, que o cosmo também é morada do *Logos* de Deus. Quanto a isso a literatura bíblica sapiencial é rica em afirmar que a terra é morada do *Logos* divino. Esta mesma perspectiva é introduzida no Novo Testamento pelo Evangelho de João que traz em seu bojo um conteúdo cristológico de cunho sapiencial (cf. Jo 1,1-18; Pv 8,13-31; Sir 24,2-29).

Assim, o cosmo tem uma relação com Deus (cf. Is 64,2). Existe um laço eterno e virtual de desejo divino do cosmo, onde Deus estará em casa. O cosmo é lugar da morada do *Logos* desde antes da fundação do mundo. Antes de sua Criação (Criação do cosmo), o *Logos* já se interessará pelo mundo dos homens e nele se achará em sua casa assim como se achará diante de Deus. Portanto, o *Logos* está no mundo, Criação divina, como em sua própria casa, pois aqui fez sua morada (cf. Pv 9,1 e Jo 1,14).

O que vimos até aqui tem mais implicações. O que vimos implica dizer, segundo Gesché, que a relação entre Deus e o mundo não é uma relação de imanência e sim uma relação de habitação, uma relação de Sujeito a sujeito. Esta é uma diferença radical da cosmologia pagã onde ocorre uma relação de imanência. Nesta, o mundo é divino. Em outras palavras, não é radicalmente um mundo humano. A conseqüência desta cosmologia seria uma concepção do ser humano e do cosmo sem consistência e autonomia próprias. A relação de habitação (de transcendência) afirmada por Gesché indica um Deus que é inteligência e Sujeito. Isto quer dizer que o cosmo é um reino de liberdade e de autonomia. Em resumo, a presença do *Logos* no cosmo não é uma presença difusa e misturada, mas sim, presença de Sujeito.

Aquele que fez o homem em vista da participação em seus próprios bens não podia privá-lo do mais belo e do mais precioso bem; falo da graça da independência e da liberdade. De fato, se alguma necessidade dominasse a vida humana, a imagem seria mentirosa a esse respeito, sendo alterada por algo dissemelhante do modelo.¹²

¹² Gregório de Nissa apud. GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 82.

Isto implica dizer que a relação do ser humano, criatura divina, com seu criador não será uma relação de necessidade ou obrigatoriedade, mas relação de liberdade, diálogo, aceitação ou recusa de oferta, uma relação de desejo.

4.3.2.

A Criação do cosmo: possibilidade de lugar de encontro salvífico entre o ser humano e o *Logos*

Conforme visto até aqui, o cosmo é morada do *Logos* e do ser humano. A relação do ser humano com o *Logos*, nesta casa comum, será uma relação de liberdade, uma relação de diálogo e de troca, não de confusão ou fusão. Fazendo referência a Lévinas, Gesché afirma que toda a honra de Deus está em ter feito, ao criar o ser humano, um ser “ateu”, um ser distinto e separado de seu Criador e que por isso mesmo pode dizer-lhe sim (para isso foi criado, para sua Salvação, o sim a oferta divina), pois não está regido sob uma lei de necessidade. Isto é possível porque, desde a fundação do mundo, o *Logos*-Deus que o preside é inteiramente Sujeito. Sujeito de quem “toda a família nos céus e na terra toma o nome” (Ef 3,15), por quem, Imagem do Pai (cf. II Co 4,4) tudo foi feito (cf. Jo 1,3).

Para Gesché, dizer que por meio do *Logos* tudo foi feito, em outras palavras, que o *Logos* estava no princípio (cf. Jo 1,1), é dizer de antemão que Ele é Salvação. A afirmação do prólogo de João é surpreendentemente atestada quase que palavra por palavra por Platão: “o começo é um deus que, por todo o momento que habita entre os homens, salva todas as coisas”.¹³ Aqui encontramos a mesma idéia de que um Deus que é princípio e inteligência, que fez morada no cosmo entre os seres humanos, só pode ser um Deus de Salvação. O *Logos* “salva tanto quanto habita e enquanto habita o cosmo entre os homens, e isso porque está junto dele desde sempre, porque Ele é a sua *arché*”.¹⁴

Diante do que foi exposto, Gesché, em substituição à seqüência “Deus, Criação, queda, Salvação”, propõe outra seqüência para fazer pensar: “Deus,

¹³ PLATÃO. *Leis*. VI, 775e.

¹⁴ GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 84.

Salvação, Criação”. Deus cria porque deseja dar sua vida em partilha e esta partilha tem como palco o cosmo. Esta é, para Gesché, a definição positiva de Salvação: partilha da vida de Deus. Por desejar dar sua vida em partilha, constituiu o cosmo como morada para si e conseqüentemente como palco do encontro com o ser humano:

Deus criou a terra por desejar o ser humano. Nosso Deus não é como aquele do Olimpo, um Deus somente do céu. Nosso Deus não é como Orfeu que, ao descer, desce apenas ao inferno. Ele é um Deus que desce a terra, uma terra desejada: “assim na terra como no céu.”¹⁵

A compreensão de que o cosmo é a morada de Deus e do ser humano e que é o palco da Salvação valoriza grandemente o cosmo. Esta valorização abre algumas perspectivas que são exploradas por Gesché. Primeiramente, diferentemente da compreensão platônica, a idéia judaico-cristã de Criação não comporta a idéia de um deus-demiurgo. Isso decorre claramente da idéia do monoteísmo e da onipotência do Criador judaico-cristão que não necessita de alguma ajuda para que o cosmo seja bom e belo. Gesché, porém, propõe uma questão: se não houve um demiurgo que mediou a Criação, não seria porque o ser humano é de certo modo demiurgo da Criação divina? Sendo o ser que foi criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano receberá a vocação de ordenar o cosmo. A ele foi confiado o cosmo para que habite, faça frutificar e domine:

O ser humano, imagem do *Logos* vai, portanto, atravessar de novo essa Criação e fazer (acabar de fazer) dela exatamente a *oikoumene*, a terra-casa, a terra-morada do ser humano, e se estamos de acordo com que aqui foi defendido, a terra-morada do ser humano e de Deus.¹⁶

Para Gesché, o ser humano, como o demiurgo da Criação, vai fazer dela morada do *Logos* e dos homens, onde Deus e o ser humano vão realizar a partilha. Assim, tornar este cosmo habitável, e não fazer dele um caos é tarefa dos seres humanos. Este é um dos sentidos do mandato cultural divino *submete-i-a* (cf. Gn 1,28). É dever do cristão trabalhar para dar à Criação toda a sua dimensão de habitação.

¹⁵ GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 85.

¹⁶ *Ibid.*, p.86.

Na perspectiva de Gesché é habitando a terra, não de maneira selvagem, que o ser humano se faz ser humano. E dando a esta Criação toda sua dimensão de habitação, o ser humano torna o cosmo cada vez mais um espaço de convivência ao *Logos* divino e ao ser humano e, desta forma, o ser humano pode encontrar sua realização, em outras palavras, encontrar sua Salvação.

Essa dimensão demiurga do ser humano torna-se, assim, uma dimensão de salvaguarda do cosmo. Segundo Gesché, esta é função do ser humano: guardar o que está salvo, salvaguardar o cosmo. A Deus cabe salvar e ao ser humano guardar. Deus salva, o ser humano guarda aquilo que Deus criou e salvou. Ao guardar o cosmo, o ser humano preserva, em benefício de todos os seres humanos, a habitação do *Logos*, que é este cosmo criado como lugar de Salvação. Salvação esta que se expressa, segundo Gesché, no desejo de Deus antes da fundação do mundo de partilha de si mesmo e desdobra-se na Criação, encarnação, redenção, ressurreição, *parousia* e vida eterna.

4.3.3.

O cosmo como palco da *parousia*

A salvaguarda do cosmo do *Logos*, conforme visto acima, trata-se de uma questão de destinação, de Salvação. O ser humano que habita juntamente com o *Logos* o cosmo, foi criado para uma finalidade que ultrapassa todas as expectativas limitantes de sua situação no cosmo.¹⁷ Segundo Gesché, recuperar esta compreensão de finalidade e destinação humana é um dos grandes desafios cristãos da atualidade, visto que, o pensamento cristão ficou de tal modo restrito às preocupações éticas deste mundo que acabou deixando de lado essa cara idéia cristã. Idéia de finalidade à qual o ser humano desde sua Criação é chamado pelo seu Criador a partilhar sua própria vida plenamente após a morte, vida esta que consiste em sua plena realização. A fé cristã em Cristo como Salvador do mundo conjuga o aspecto cósmico e antropológico e fornece à Salvação toda a sua dimensão. Em outras palavras dizer que Cristo é o Salvador do mundo é dizer que é Salvador do ser humano e do cosmo.

¹⁷ Cf. Segundo capítulo, item 2.3.2.

Para Gesché, a idéia cristã de *parousia*, um aspecto essencial da fé cristã, traz em si elementos que servem de base para esta compreensão: “ele virá em sua glória”. A idéia da *parousia* aponta para o futuro, para uma esperança em que no tempo que precede o fim dos tempos, antes da plenitude do Espírito o Pai confiará o julgamento do mundo ao seu *Logos* (cf. I Co 15,24) e Ele virá de novo para este mundo que é seu antes que sua aparência atual desapareça (cf. I Co 7,31). Sendo a *parousia* uma idéia aplicada ao *Logos* e sendo o *Logos* habitante do cosmo, pode-se inferir que o cosmo é portador de uma capacidade transcendente, do alto e que aponta para frente, para um alvo, uma meta. Na perspectiva de Gesché, nosso cosmo possui, assim, uma flecha escatológica que o encaminha para uma destinação eterna. Diferentemente de qualquer concepção cíclica que se possa ter da realidade, como no caso da concepção grega, a cosmovisão cristã da realidade é linear, aponta para um futuro de realização e plenitude.¹⁸ Essa capacidade transcendente da Criação será manifestada e realizada quando o *Logos* vier em sua glória. O cosmo será, então, palco de um encontro privilegiado. O cosmo é até o fim, lugar de Deus, morada onde seu *Logos* age.

Com isso, a salvaguarda do cosmo toma outra dimensão. A salvaguarda do cosmo ganha um sentido de preservação daquilo que *ainda não é*, aquilo que é por enquanto apenas uma vocação. A preservação, sentido de salvaguarda, diz respeito ao que Gesché chama de “estruturas de futuro” que, segundo ele, estão depositadas em germe no cosmo, cuja presença vai além da aparência passageira: “porque a aparência deste mundo passa” (1 Co 7,31).

As estruturas de futuro apontadas por Gesché são três: estruturas de criatividade, estruturas de capacidade e estruturas de destinação. Vimos anteriormente que a criatividade está no princípio da Criação.¹⁹ Essa criatividade é o *Logos*, por quem o Pai fez todas as coisas (cf. Jo 1,3 e Ap 3,14). Por isso, o cosmo é traspassado pela criatividade e também por isso o cosmo é vivo e fonte de vida porque o *Logos* não é apenas sabedoria e luz, mas também vida: “Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens” (Jo 1,4). Assim, preservar, salvaguardar o cosmo é preservar estruturas de criatividade e vida, mais que isso, é salvaguardar a presença transcendente do

¹⁸ Uma boa reflexão bíblica sobre este tema encontramos em MESTERS, Carlos/OROFINO, Francisco. *A terra é nossa mãe: Gênesis 1-12*. São Leopoldo: CEBI, 2007.

¹⁹ Cf. Segundo capítulo, item 3.3.2.

Logos no cosmo: “para o cristão, trata-se de, ao preservar a terra, não matar uma promessa criadora”.²⁰

A segunda estrutura a ser preservada são as estruturas de capacidade. Essas estruturas tornam o cosmo capaz da promessa divina. Trata-se, na realidade, da idéia de *capax Dei*. Mas, segundo Gesché, o ser humano encontra na natureza (no cosmo), e não em algum outro lugar, o suporte dessa capacidade: “a graça supõe a natureza”. Aqui Gesché não nega que é a graça que dá ao ser humano a capacidade divina. Não é disso que se trata, mas nosso autor defende que essa graça divina não despreza a natureza, pelo contrário, trabalha nela. Mais ainda, para Gesché, Deus criou a natureza em vista dessa capacidade.

Diante disso, Gesché afirma que o cosmo possui uma destinação que ultrapassa suas aparências fenomênicas e é justamente por isso, por essa metafísica de destinação, que em certo sentido o *Logos* “pôde” se encarnar.²¹ A preservação do cosmo trata-se de toda essa capacidade da natureza para a graça e para a Salvação. A isso o ser humano é interpelado, a salvaguardar um cosmo com estrutura de eternidade.

Essa compreensão traz importantes contribuições à idéia cristã de ressurreição valorizando a matéria e o ser humano em sua unicidade, que é constituinte da idéia de Salvação. No sentido indicado acima, o que é ressuscitado na ressurreição (mais uma vez, perdoem-nos a redundância) é o ser humano em seu corpo. Na maioria das controvérsias teológicas, principalmente cristológicas, na Igreja primitiva o que estava por trás eram, na realidade, pressupostos antropológicos que tinham, principalmente por influências gnósticas, uma concepção negativa do corpo e da matéria. Essas concepções foram negadas e rebatidas nos concílios da Igreja, que insistiam na ressurreição corporal. Será “este corpo aqui”, deste cosmo, que encontrará sua real dimensão na ressurreição.

Nosso corpo é capaz de ressurreição, é um corpo ressurrecional e será a ressurreição que o colocará em sua verdade: “Jó nos diz que há uma esperança, a da ressurreição, colocada em seus ossos, congênita à substância, uma esperança que ele

²⁰ GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 95.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 96.

gostaria de gravar na pedra, e qual pedra mais fundamental do que aquela sobre a qual ele mesmo foi edificado?”²²

A compreensão acima apresentada encontra base, segundo Gesché, na idéia do *Logos* que faz todas as coisas e as salva. Tudo está selado pelo *Logos*, para o qual é feita toda a Criação. O cosmo possui uma lógica de eternidade, os seres humanos são seres de eternidade, seres de Salvação antes mesmo de qualquer outra coisa. Gesché afirma que isso precede aos seres humanos ontologicamente, por isso, os define. A partir do que vimos, pode-se afirmar que a realidade do cosmo possui estruturas de capacidade de nossa realidade salvífica e é dever do cristão preservar essas estruturas comuns aos seres humanos e ao cosmo, que os antecedem e os definem.

A terceira estrutura a ser preservada são as estruturas de destinação. Como vimos, o cosmo é morada do *Logos* e por isso é o lugar onde o ser humano é conduzido aos novos céus e à nova terra, à partilha divina, à Salvação. Mas, esta Salvação não se trata apenas de moral e de luta contra o mal, trata-se de Salvação em termos de destinação.

Se a Salvação tratasse apenas de Salvação de uma questão moral do pecado original, para Gesché, o problema teria sido resolvido por Pelágio e o *Logos* não necessitaria ter-se encarnado. Mas acontece que a Salvação trata-se de uma restauração da ordem da destinação: “a questão em causa no relato do pecado original é a aceitação ou recusa da finalidade divina posta na Criação”²³.

O cosmo é então o lugar da destinação do ser humano e o que o ser humano deve preservar diz respeito à sua essência. Não se trata apenas de uma preservação ecológica ou moral, mas sim de preservação de uma antropologia de destinação. Isso quer dizer que o ser humano é um ser de finalidades, ou seja, é um ser criado para a Salvação e que o sofrimento mais profundo do ser humano, segundo Gesché, vem justamente do desvio desta finalidade salvífica. Os conflitos morais não passariam de sintomas deste desvio fundamental.

Preservar as estruturas de destinação é preservar a seta escatológica que indica a finalidade do ser humano e de toda a Criação. Ao se perder a consciência da

²² CLAUDEL, P. apud GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 98.

²³ GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 100.

Salvação eterna, finalidade da Criação, o ser humano perde algo de sua própria natureza. O ser humano necessita de horizontes eternos para viver. Esta intuição pode ser encontrada já em Kant quando este dizia que o ser humano só teria coragem de lutar pela liberdade se tivesse certeza de uma liberdade já conquistada realizada em algum lugar como Reino de Deus.²⁴ Para Gesché, o ser humano deste cosmo é feito para mais e a perda desta consciência implica na perda de si mesmo.

4.4.

A encarnação do *Logos* como realização de sua capacidade e indicadora do destino prévio do ser humano

Nesta quarta parte voltaremos ao tema indicado acima sobre a inversão da doutrina do “ser humano *capax dei*”.²⁵ Esta doutrina expressa que o ser humano é criado de tal maneira que é capaz de Deus. O ser humano é chamado a este fim e este chamamento não é algo violento que vai contra sua natureza criada. Sua Criação o torna apto, em seu próprio ser, a participar da vida divina que lhe é ofertada. Nesta oferta, o ser humano encontrará a realização de um dom inscrito em seu ser, em sua Criação. Em resumo, o ser humano é criado para Deus.

Gesché propõe pensarmos do mesmo modo a respeito de Deus: “Deus é *capax hominis*”.²⁶ Segundo nosso autor há em Deus uma capacidade de tornar-se ser humano que não viria simplesmente de sua vontade, mas de sua própria “natureza”. Essa capacidade divina não se trata de um ato de força contra a “natureza” de Deus, mas é uma capacidade que o dispõe a isso e aguarda seu advento. Em Deus haveria, assim, uma aptidão ao ser humano, uma dimensão de humanidade e esta dimensão, na perspectiva de Gesché, talvez seja o mais belo segredo da divindade de Deus. Através desta reflexão proposta por Gesché será possível, ainda mais, integrar a fé cristã na Criação e Salvação, superando todo o antagonismo e ruptura ainda presente na fé cristã que supõe ser o ato da Criação divina estranho aos seus desígnios salvíficos.

²⁴ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*, p. 104.

²⁵ Cf. Terceiro capítulo, item 3.2.1.

²⁶ GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 201.

4.4.1.

A íntima relação entre Deus e humanidade no Filho

Gesché tem como base para esta reflexão algumas reflexões anteriores de renomados teólogos. Yves Congar formulou valiosas reflexões sobre o mistério da encarnação afirmando que a ordem econômica divina era reveladora da ontologia divina, ou seja, os atos da economia divina supõem e revelam algo da natureza de Deus. Respondendo a questão sobre a real humanidade de Cristo na encarnação, Congar explica que é digno de nota que já no Antigo Testamento Deus se mostre humano. Isto se baseia na própria possibilidade de relações entre Deus e os seres humanos, havendo assim, entre Deus e os seres humanos um profundo parentesco.

Para Congar, quando se afirma que Deus realmente se tornou ser humano em Jesus Cristo, se é legitimamente levado a pensar que há em Deus algo que lhe permite ser ser humano. Não se trata somente da onipotência divina nem somente da liberdade de sua graça, mas sim de algo que positivamente levou-o a tornar-se ser humano. Para Congar há em Deus uma misteriosa proximidade com os seres humanos que o torna capaz do ser humano.²⁷

Outra base para o pensamento de Gesché é encontrada em Karl Rahner. Rahner buscando fundamentação de sua reflexão trinitária na encarnação chega até o mistério da própria Trindade. Para ele há uma indicação muito precisa no fato do texto bíblico afirmar ter sido apenas o *Logos* que se encarnou e não o Pai ou o Espírito Santo. A afirmação de que Deus se encarnou é uma afirmação completamente imprecisa tendo em vista o prólogo de João. Pensar que qualquer das três pessoas da Trindade poderia encarnar é embotar o pensamento bíblico e patrístico. Não é indiferente afirmar que foi o Verbo que se encarnou.²⁸

Gesché, a partir dos indicativos dos teólogos acima, procura refletir sobre o *Logos* de Deus. Segundo ele, há algo de próprio e específico no *Logos* que é a expressão em Deus de uma proximidade com o ser humano. Algo que afirma em Deus a presença de uma capacidade de humanidade.

²⁷ Cf. CONGAR, Yves apud GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 203.

²⁸ Cf. RAHNER, Karl apud GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 204.

O ser humano é um ser de linguagem. E a linguagem diz o ser do ser humano no que isso tem de mais essencial. Segundo Gesché, esse fato indica que o ser humano está num “limiar de uma proximidade muito desconcertante” com Deus, pois em Deus se encontra a palavra (cf. Jo 1,1). Deus é, na perspectiva de Gesché, em seu *Logos* o que somos: ser de linguagem: “encontrar-se-ia aqui uma idéia fundamental da teologia cristã, a saber, o que Deus faz ou é para nós testemunha o que é em si mesmo”.²⁹ Os corolários desta compreensão para o ser humano criado são importantíssimos.

A fé judaico-cristã na Criação afirma que esta se deu através da Palavra (cf. Gn 1-2), e a doutrina, especificamente cristã, acrescenta que Deus criou através de seu *Logos*. Neste sentido, a Palavra pela qual Deus cria não é abstrata, mas pessoal, hipostática. O ato criador do Pai não é imediato, mas mediatizado pela mediação pessoal do *Logos*. Assim, ao criar o ser humano à sua imagem, o *Logos* (cf. Cl 3,10-11), Deus o faz porque tem nele uma conaturalidade com os seres humanos.

O *Logos* não é somente *Logos*. Para a fé cristã o *Logos* é também o Filho. Esta afirmação, para Gesché, equivale a dizer que há em Deus um mistério humano muito profundo. Ainda no dizer de nosso autor, a íntima relação de Deus com a humanidade no Filho é anterior à Criação e encarnação. O ser humano tem, desde antes da Criação do mundo, no Filho de Deus “uma lógica de Deus consistindo em ser primeiro, para ele e nele, o que será e fará em nós e para nós”.³⁰ Isso para Gesché é um indicativo de um mistério de preexistência da capacidade humana em Deus.

4.4.2.

A encarnação do *Logos* e sua implicação para a compreensão da fé na Criação e Salvação

Foi mencionado mais de uma vez neste trabalho como o pensamento de Santo Anselmo obscureceu a fé cristã na Criação e Salvação. Afirmando ser a encarnação devida ao pecado do ser humano, a Salvação passa a ter pouca relação com a Criação.

²⁹ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 205.

³⁰ Ibid. 206.

Uma concepção que se contrapõe a este pensamento de Anselmo encontramos em São Bernardo de Claraval. Este concebe a encarnação do *Logos* divino antes da Criação do mundo, desde a eternidade.

Gesché procurando traduzir a máxima de São Bernardo, que já introduzimos acima,³¹ afirma que o adjetivo verbal *incarnandum* pode ser traduzido por “que está destinado a encarnar-se”. Com este conceito, São Bernardo faz uma distinção implícita entre o *Logos encarnado* e o *Logos* eterno *incarnandum* contemplado no seio do Pai. Para Gesché esta diferenciação implica na afirmação de um desígnio divino em relação ao Verbo: este é de tal maneira que um dia se encarnará. Em resumo, o que Gesché afirma é que o destino do Verbo é encarnar-se.

Este pensamento sugere que há uma qualidade intrínseca ao *Logos*, pois sua encarnação é desde sempre esperada, não se trata, portanto, de uma decisão repentina: “a encarnação não pertence apenas à temporalidade, mas já está oculta na eternidade de Deus”.³² Neste ponto não se trata de um entendimento de que haja dois *Logos*, o eterno aquele que vai encarnar-se (*incarnandum*) e o encarnado. Há apenas um *Logos*.

Gesché encontra em Hans Küng uma compreensão cristológica que aponta para esta mesma direção. Küng, em sua tese doutoral, afirma que a encarnação não é apenas um fato temporal.³³ Imaginar o *Logos* independentemente de qualquer encarnação (*a-sarkos*) é pura especulação e abstração sem sentido, pois não se pode falar de *Logos* sem carne como se fosse uma primeira etapa de sua existência.

Segundo Gesché o pensamento cristão só pode ver o *Logos incarnandum* e não somente encarnado. O *Logos* desde a eternidade é *enthropoteos*, ou *christoteos*, ou seja, capaz de ser humano e capaz de ser Cristo: “não é sob efeito de resolução nova nem movido por compaixão tardia que Deus proveu as questões humanas. Desde o começo do mundo tinha estabelecido para todos os seres humanos uma só e mesma fonte de salvação”.³⁴

³¹ Cf. Quarto capítulo, item 4.3.1.

³² GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 206.

³³ Cf. Idem. Este pensamento de Hans Küng encontra-se impresso em sua tese doutoral cujo título é *A justificação. A doutrina de Karl Barth e uma reflexão católica*.

³⁴ GESCHÉ, Adolphe. op. cit., p. 210.

Desde o início, o Deus Cristão é um Deus de encarnação. Para Gesché, com a encarnação é como se o *Logos* passasse da potência ao ato. Desta forma, podemos afirmar que o desígnio divino da Salvação/encarnação manifesta a sua natureza e nesta vemos uma *capax hominis*.

O que vimos acima possui forte bases bíblicas, que por vezes vai além do que aqui foi dito. O Novo Testamento vê na eternidade não somente o *Logos*, mas o próprio Jesus de Nazaré. Principalmente nas epístolas paulinas e joaninas há referências a um mistério de Cristo presente não somente na encarnação ou redenção, mas na Criação. Algo oculto desde suas origens (cf. I Co 2,7; Cl 1,26; II Tm 1,10). É o Cristo que é o primogênito de toda a Criação e que foi estabelecido desde a eternidade como salvador, pelo qual Deus fez todas as coisas (cf. Jo 1,3). Segundo Gesché, com exceção do prólogo de João, o Novo Testamento nunca fala do *Logos* em si.

O Novo Testamento vê, desde sempre, o Cristo, o *Logos* encarnado, ou que irá encarnar-se: “Jesus Cristo é o mesmo, ontem, e hoje, e eternamente” (Hb 13,8). O que está expresso nestes textos e nos outros textos abaixo é a preexistência real de Jesus Cristo. Não se trata de uma preexistência do *Logos* ainda não revestido de humanidade. O *Logos* revestido de humanidade que é expresso nestes textos existe no seio da trindade. Trata-se do mesmo Jesus Cristo, o homem, mediador de toda a criação:

Disse-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo que antes que Abraão existisse, eu sou... Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, o primeiro e o derradeiro... O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que temos contemplado, e as nossas mãos tocaram da Palavra da vida (Porque a vida foi manifestada, e nós a vimos, e testificamos dela, e vos anunciamos a vida eterna, que estava com o Pai, e nos foi manifestada); O que vimos e ouvimos, isso vos anunciamos, para que também tenhais comunhão conosco; e a nossa comunhão é com o Pai, e com seu Filho Jesus Cristo (I Jo 1,1-3; Jo 8,58; Ap 22,13).³⁵

Este tema está tão presente no *corpus* do Novo Testamento que chegamos a encontrar a afirmação de que Jesus é o cordeiro imolado desde a fundação do mundo (cf. Ap 13,8). Para o Novo Testamento, embora não se negue que o *Logos* tenha se

³⁵ Ver também Cl 1,26; Rm 16,26; Ef 3,9,11; I Tm 2,6,6,15; I Pd 1,19.

encarnado no tempo, a encarnação, vista em Deus, é uma realidade eterna. Em seu vocabulário o Novo Testamento, na perspectiva de Gesché, vê no *Logos* um *incarnandum* eterno presente na trindade e agora manifesto. As escrituras dizem a seu modo que o *Logos* não pode ser pensado fora da encarnação, fora de sua *capax hominis*.³⁶ Neste contexto ganha luz o pensamento de Santo Tomás de Aquino que via os justos do Antigo testamento já salvos por Jesus. Embora estes não tenham conhecido a Jesus, o *Logos* eterno em que acreditavam era já este *Logos* eterno que se encarnará: “os crentes da antiga lei e do tempo da antiga lei podiam já se unir a Cristo encarnado e sofredor”.³⁷

Segundo Gesché, embora o Novo Testamento não fale explicitamente em *Verbum incarnandum* fala de *Logos christoteos*, o que postula a mesma idéia. Portanto, o Jesus de quem fala o Novo Testamento não é simplesmente o homem Jesus nem somente o *Logos* eterno, mas se trata sempre do *Logos* -Cristo e a ele, ao Verbo, as Escrituras atribui um estado crístico já presente antes da Criação.³⁸

Gesché procurou compreender a essência de Deus a partir da idéia de encarnação que, segundo ele, indicaria melhor a essência de Deus do que se partisse da noção de *ser*. Falar da encarnação é falar da essência do próprio Deus. É falar que no *Logos* divino há uma relação com a humanidade, uma capacidade de ser ser humano. É falar também, que os desígnios criativos de Deus não são estranhos aos salvíficos, nem que seus desígnios salvíficos sejam algo posterior aos criativos e muito menos uma tentativa de retomada da ordem primeira rompida, sendo um remédio posterior à queda.

Com a compreensão, a partir de Gesché, sobre a capacidade de humanidade no *Logos* eterno, rompe-se a “ruptura” (pela última vez nos perdoem a redundância) entre Criação e Salvação verificada no primeiro capítulo deste trabalho. No entanto, é necessário discorrer ainda sobre o fundamento desta idéia. Como se deu a construção desta idéia? Trataria-se de um fenômeno de projeção? Ou as Escrituras, a tradição e a teologia partiram de uma reflexão pura e desinteressada sobre o *Logos*? Para Gesché a construção desta idéia trata-se realmente de uma projeção, visto que é por causa do

³⁶ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 212.

³⁷ AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 103, art. 2.

³⁸ Cf. GESCHÉ, Adolphe. loc. cit.

evento da encarnação que se pode qualificar o *Logos* como *Verbum incarnandum*. Trata-se de uma cristologia inicialmente *do baixo* ou *ascendente*.³⁹ A partir de Jesus de Nazaré, que após sua ressurreição foi reconhecido como o *Logos* de Deus, os primeiros cristãos projetaram no *Logos* eterno uma capacidade de encarnação. Segundo Gesché este processo é inegável.

Na realidade, este processo é um ponto positivo para a fé cristã, pois ele indica que a idéia já encontrada no Novo Testamento não é uma idéia derivada de especulação puramente conceitual *a priori*. Pelo contrário, esta idéia cristã se construiu através de uma empreitada existencial, histórica e *a posteriori*. Com isso a fé no *Verbum incarnandum* não é uma invenção gratuita, mas sim a interpretação de um fato:

O discurso de interpretação e de compreensão encontra-se validado. Deus não é sempre um Deus qualificado, qualificado a partir de uma experiência histórica (“Eu sou o Deus de vossos pais”; “Eu sou aquele que vos fez sair do Egito”), e não um Deus “simplesmente” (salvo quando é preciso colocá-lo ao abrigo da construção idolátrica: “Eu sou o que sou”)?⁴⁰

Quando os cristãos refletiram e chegaram à compreensão do conceito sobre o *Verbum incarnandum* o fizeram a partir de uma experiência de vida (cf. I Jo 1,1). Na perspectiva de Gesché os cristãos não só simplesmente qualificaram o *Logos*, mas descobriram o que era o *Logos* eterno, um *Logos capax hominis*. A isto Gesché chama de *direitos da descoberta e da interpretação*. É justamente isso que dá crédito aos cristãos, pois estes decifraram algo sobre o *Logos* a partir da experiência real que fizeram de Jesus de Nazaré.

Há mais ainda no conceito da encarnação atribuído exclusivamente ao *Logos*.⁴¹ Para Gesché há algo de muito específico nesta compreensão. Os cristãos decifraram alguma parte em Deus (no Verbo), a possibilidade da encarnação, uma propriedade de ser capaz do ser humano e, nesta encarnação, é o próprio Filho de

³⁹ Sobre este tema ver: MOINGT, J. *El hombre que venía de Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.; GARCIA RUBIO, A. *Orientações atuais na cristologia*. Em: MIRANDA, Mario de França (org.). *A pessoa e a mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2002; SCHNAKENBURG, R. *Cristologia do Novo Testamento*. *Mysterium Salutis*, III/2. Petrópolis, 1973.

⁴⁰ GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 213.

⁴¹ Cf. Quarto capítulo, item 4.4.1.

Deus, o *Logos*, que conhece a morte na cruz.⁴² O *Logos* conhece a morte, pois padece e sofre toda a sua condição. Esse gesto divino é descrito por Gesché como um ato de *philanthropia* de Deus. Este ato não se trata de simples misericórdia por parte de Deus ao ver a humanidade perdida em seus pecados por ter negado seus preceito no início da Criação, trata-se do próprio ser de Deus: desejo de partilha e capacidade de humanidade em Deus. A Criação é, desta forma, totalmente interligada ao desejo de partilha de si mesmo de Deus. Mais ainda, a Salvação não é mais uma etapa no desejo de Criação de Deus, mas a condição para Criação. A Salvação é o fim da Criação, objetivo primeiro.

Esta idéia nos faz encontrar uma nova transcendência de Deus, uma transcendência de capacidade para o ser humano onde, através da mediação do *Logos*, há uma abertura imanente em Deus à alteridade humana. Aqui está, segundo Gesché, o significado de Criação à imagem e semelhança de Deus. Esta idéia não é nova. Ela pode ser vista, ainda que de uma forma um tanto incipiente, na teologia oriental que afirma haver a encarnação do Verbo mesmo se não houvesse pecado. Como por exemplo, Orígenes que via a paixão de Cristo desde antes da encarnação.⁴³

4.4.3.

Inteligibilidade da Salvação em Jesus Cristo

A idéia de Salvação cristã, conforme vimos até aqui é indissociável da idéia de Criação e vice-versa. Ambas doutrinas cristãs, estão unidas na encarnação de Jesus Cristo como ficou patente até aqui: Jesus Cristo, além de mediador da Criação (cf. Jo 1,3) é nosso Salvador (Cl 1,16). Nele está baseada nossa Salvação. Reservamos este último item deste capítulo para a reflexão sobre a inteligibilidade da fé em Jesus Cristo como Salvador na teologia de Adolphe Gesché.

A idéia de Salvação apresentada pela fé cristã é uma idéia de um recurso a outro, a Deus. Segundo Gesché, a idéia de Salvação, de realização do ser é clara e amplamente aceita, mas a Salvação devida e creditada a outro não é tão clara assim e, por consequência, não tão bem aceita. Talvez não se encontre ser humano que não

⁴² Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, pp. 151-154.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 217.

queira realizar-se plenamente, mas essa realização que se pretende não lança mão de outro, é uma realização pretendida por si mesmo. Basear a realização em outro choca profundamente e provoca rejeição. Atualmente, segundo Gesché, essa rejeição aumenta mais ainda se, ao falar de Salvação, evocar-se Deus.

O ateísmo atual, na perspectiva de Gesché, não consiste tanto em não se acreditar na existência de Deus, mas em se acreditar que a idéia de Deus é funesta ao ser humano. Nas atuais condições, como associar então a Jesus Cristo, segunda pessoa trinitária, a idéia de Salvação?

Sartre dizia que mesmo que fosse convencido da existência de Deus, não o iria querer e o rejeitaria, porque a existência do ser humano, sendo precedida por uma essência, não poderia ser mais esse ser problemático que se determina a si próprio e não poderia ser compreendido como ser histórico, que toma as rédeas de sua história e se define.⁴⁴ Essa posição de Sartre é considerada por Gesché não um ateísmo, mas um antiteísmo. Este é o significado da “morte de Deus”, acabar com idéia de Deus para que o ser humano invente a si mesmo. Em última análise, este pensamento antiteísta trata-se não de um protesto contra Deus, mas de um protesto em favor do ser humano. Um recurso a um outro para a Salvação configuraria assim, uma confissão de fraqueza humana e também de alienação, pois seria um despojamento do ser do ser humano.

Para o antiteísmo a existência de um absoluto salvador implicaria em uma passividade diante da existência. Nada haveria mais para ser dito e nada mais o que se fazer. Fechar-se-ia assim, a possibilidade de se inventar e se construir. Em resumo, a relação entre o absoluto (Deus) e o ser humano seria destruidora para este. Como se vê, ao contrário do que ocorreu durante grande parte da história até o fim da idade média onde a Salvação de Deus era vista como algo favorável ao ser humano, atualmente, o recurso a Deus tornou-se objeto de suspeita. Agora toma lugar um medo e desconfiança de que o ser humano perca seu ser e identidade por causa da fé em um Deus do qual dependeria toda a realização humana.

Para Gesché toda esta desconfiança, suspeita e medo em relação a um recurso a outro para uma verdadeira realização humana tem origem em uma má compreensão

⁴⁴ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 35.

ou desconhecimento da importância da alteridade. O contato com outro, ou Outro não é nefasto ao ser humano, pelo contrário, é a solidão que é a verdadeira ameaça ao ser humano. É fechado em si mesmo que o ser humano perde seu ser. É somente com o outro, na perspectiva de Gesché, que se pode se construir. A solidão é que torna-se agressiva. Segundo Gesché, firmando-se nos pensamentos de Lévinas, Ricoeur e Julia Kristeva, a alteridade é um fator constitutivo da identidade humana:

O outro é precisamente aquele que, por sua própria alteridade, chama-me, convoca-me, faz-me sair do ensimesmamento e assim me permite ter acesso a mim mesmo. Então o outro se torna pra mim graça e Salvação. Estes filósofos da alteridade poderiam ser chamados de filósofos da autonomia por meio do outro.⁴⁵

O pensamento existencialista com sua luta em favor da autonomia trouxe, segundo Gesché, inegável contribuição ao ser humano, especialmente pela frente feita aos filósofos do objeto e da essência que lhe foram muito prejudiciais. Porém, o existencialismo acarretou erros epistemológicos e antropológicos que tiveram por consequência, principalmente, uma visão de que o ser humano seja uma paixão inútil e uma liberdade para nada. A tendência de pensar o ser humano por si mesmo levou este a um *a-cosmismo* em que se ignorava qualquer outra realidade, como se o ser humano fosse um ser totalmente isolado.

A partir deste ponto já se torna possível encarar um recurso a Deus, essa alteridade, de forma diferente. *A priori* não se pode, desta forma, considerar que Deus constitua um obstáculo à Salvação do ser humano. O relato da queda mostra o oposto, pois a perdição de Adão e Eva pode ser entendida por este viés, em que ambos, tentando alcançar a autonomia, rejeitaram a alteridade. O “serão como deuses” (Gn 3,4) dito pela serpente, foi um convite para o casal conquistarem a si mesmos, sem Deus. Essa foi a perdição. O mesmo ocorre com Narciso que encontrou a perdição, perdição de si mesmo, na rejeição do outro, no ensimesmamento.

O livro do Gênesis já aponta nesta direção quando diz que “não é bom que o homem esteja só” (Gn 1,18), pois este precisa de seu semelhante para ser salvo da solidão. Existência plena humana só se torna possível diante de outro, quando se é dois é que o ser humano desperta para si mesmo. Mais uma vez, a alteridade é um

⁴⁵ GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 37.

fator constitutivo da identidade. Para Gesché embora esta compreensão seja correta ela não basta e, à citação do Gênesis no início deste parágrafo, propõe que seja colocada no plural para expressar outro desejo urgente: “não é bom que os homens estejam sozinhos”. Com isso Gesché pretende dizer que a alteridade inter-humana, imanente, não é suficiente, pois mesmo sendo alteridade, ainda assim o ser humano fica preso diante de uma imanência tautológica.

A alteridade quando traz o nome de Deus livra o ser humano da tautologia. Lévinas aponta nesta direção ao afirmar que:

Provavelmente é o desconhecimento da originalidade irreduzível da alteridade e da transcendência – uma interpretação meramente negativa da proximidade ética, a obstinação em dizê-las em termos de imanência – que faz com que a idéia de infinito possa ser entendida como o domínio da incerteza de uma humanidade preocupada consigo mesma, incapaz de abraçar o infinito.⁴⁶

Gesché vê na alteridade que traz o nome de Deus a conquista do ser humano de si mesmo. Esta é a alteridade que salva o ser humano. É nesta alteridade que a idéia de Salvação adquire todo o seu sentido. Para Gesché, a experiência humana demonstra essa realidade. Diante da grandeza de alguém, nos sentimos engrandecidos em contato com este alguém. A autoridade deste alguém consiste no fato de aumentar, elevar, fazer ir cada vez mais alto, engrandecer quem entra em contato com ele. Segundo Gesché, somos maiores quando nos comparamos com quem é maior que nós.

Aqui entra a questão do “terceiro-transcendente”. Este não é um aniquilador no qual o ser humano se perde em contato com ele, mas trata-se de um transcendente. Transcendente em seu sentido de participio ativo, aquele que torna transcendente. É aquele que eleva o ser humano e o faz ultrapassar o estado no qual se encontra. Ter Deus como essa outra identidade, ou melhor, buscar em Deus a Salvação não é uma idéia nefasta ao ser humano, pelo contrário, se trata do pensamento mais sublime que se possa ter para a elevação humana.

Assim, a necessidade da alteridade é justificada em três sentidos por Gesché. Primeiro individualmente, porque temos a necessidade do outro para não devorarmos

⁴⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendência e inteligibilidade*. Coimbra: Edições 70, 1991, p. 29.

a nós mesmos. Segundo coletivamente, porque temos a necessidade de sairmos daquilo que poderia ser um fechamento no idêntico. Terceiro porque precisamos daquilo que nos engrandece. A alteridade é vital, é uma necessidade de Salvação.

Este “terceiro-transcendente” é o que o ser humano deu o nome de Deus, o Outro dos homens que nos permite descobrir e realizar a nós mesmos, individualmente e em comunidade:

Como o outro me salva de minha solidão comigo mesmo, o Outro-dos-homens (é quase a definição de Deus) nos salva de nossa comum semelhança, onde não seríamos nada mais do que contínuos espelhos de nós mesmos, Narcisos comunitários... Deus, o Outro, é exatamente o que eu não sou, mas também o que o outro não é suficientemente para mim.⁴⁷

Atualmente, segundo Gesché, o ser humano clama a uma transcendência. Cada vez mais o mundo retoma o interesse pela palavra da fé sobre a Salvação do ser humano. O existencialismo, fechado e restrito já não tem mais a mesma força. Diante desta situação o cristão deve perceber que o mundo volta a lembrar-se de Deus e do infinito e deve também reencontrar este Deus e repropô-lo a quem pede. É dever do cristão propor que Deus vive para que o ser humano, então, viva.

Para isso, no entanto, a proposta cristã de Deus deve ser consciente de quem Deus é. Não o deus dos filósofos, absoluto, imóvel, não afetado pelo ser humano, um deus realmente nefasto ao ser humano. Mas um Deus que ao criar permite ser afetado pelo ser humano, que se envolve, que se esvazia, que se encarna, que se despoja e que não se apega a si mesmo (cf. Fl 2,6-8) e se faz como um de nós, ser humano. Um Deus que diz sim à existência humana, dando-lhe condição de possibilidade destes dizerem sim a si mesmos. Um Deus salvador.

Chegamos ao fim desta empreitada percebendo, através de nosso autor, que a pretensão cristã ao apresentar Jesus Cristo como a alteridade que se apresenta a toda Criação como Salvação tem fundamento e inteligibilidade capaz de se impor diante de outros discursos.

⁴⁷ GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 42.

4.5.

Conclusão do capítulo

No capítulo anterior iniciamos o desafio de buscar no pensamento de Adolphe Gesché elementos que permitissem articular e superar a ruptura encontrada entre as doutrinas da Criação e Salvação. Doutrinas, como já afirmamos, preciosas e fundamentais para o cristianismo. Sua teologia permitiu não somente a superação da ruptura, mas também demonstrou a pertinência desta fé diante do pensamento secular, colocando-a em condições de diálogo com outras ciências como a filosofia, antropologia, sociologia, etc.

Neste capítulo vimos as implicações de uma visão integrada da fé na Criação e Salvação em que o cosmo todo é valorizado nesta integração, pois faz parte do único desígnio divino de partilha de si mesmo. Para esta compreensão foi preciso que primeiramente fossem abandonadas velhas questões, resgatadas outras e inseridas novas. A centralidade do *Logos* quer mediando a criação, quer habitando esta Criação, ou ainda quer sendo a finalidade desta é o eixo de integração entre Criação e Salvação.

A compreensão da encarnação do *Logos* como parte de sua essência trouxe nova luz sobre o tema. A encarnação não se trata de um desígnio secundário, mas, sempre houve no *Logos* esta capacidade de encarnação, pois este desde sempre, é o *Verbum incarnandum*. Por isso há desde sempre uma íntima relação entre Deus e a humanidade, mais radicalmente, há desde sempre em Deus uma *capax hominis*, uma capacidade de humanidade em Deus.