

RAQUEL CAVALCANTE CABRAL

**CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA**  
**NA *GAUDIUM ET SPES***

FAJE - FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

BELO HORIZONTE

2007

RAQUEL CAVALCANTE CABRAL

**CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA**  
**NA *GAUDIUM ET SPES***

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo De Mori

FAJE – FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
BELO HORIZONTE

2007

## Resumo

Para que o discurso cristão sobre o ser humano, sua dignidade, seu princípio e seu fim, encontre acesso na mentalidade e na cultura de cada tempo, é necessário que a Igreja esteja disposta ao diálogo e à renovação. No Concílio Vaticano II, especialmente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, essa postura reflete os avanços da reflexão teológica pré-conciliar. A partir das predisposições da Igreja para o diálogo e a renovação, o documento está marcado por uma teologia que põe em estreita relação teológica a antropologia e a cristologia, de modo que esta esclarece e leva aquela à plenitude. *Gaudium et Spes* professa que, no Verbo encarnado, o mistério de Deus e do ser humano se revelam. (Cf.: GS 22).

PALAVRAS-CHAVE: Concílio Vaticano I; *Gaudium et Spes*; Cristologia; Antropologia; Revelação; História.

## Abstract

In order that the Christian discussion about the human being, its dignity, principles and objects, find access in the mentality and culture of every epoch, it is necessary that the church be ready to dialogue and to renew itself. In Vatican Council II, especially in the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, this posture reflects the advances of pre-conciliar theological reflection. From the Church's predispositions towards dialogue and renovation, the document is marked by a theology that places anthropology and Christology in close theological relationship, in such a way that Christology explains anthropology and brings it to fulfilment. *Gaudium et Spes* professes that in the Encarnate Word, the mystery of God and of the human being are revealed. (Cf.: GS 22).

KEY-WORDS: Vatican Council II; *Gaudium et Spes*; Christology; Anthropology; Revelation; History.

## **Agradecimentos**

A Deus, por nos ter feito capazes de acolhê-Lo em nossa humanidade.

Às Missionárias de St. Antônio Maria Claret, na pessoa de Ir. Ana Bruscato, mc., pelo apoio e comunhão fraterna em todas as etapas da pesquisa, e de Ir. Iracema Rosa, mc., pela sábia intuição de me sugerir fazer teologia.

Às Irmãs Ministras dos Enfermos de São Camilo, na pessoa de Ir. Marisa Inez Mosena, e às Irmãs Carmelitas de Santa Tereza de Florença, na pessoa de Ir. Annamanuela Ceccato, pela hospitalidade evangélica.

À FAJE:

Nas pessoas do orientador do projeto de pesquisa, Prof. Dr. Carlos Palácio, do orientador da pesquisa, Prof. Dr. Geraldo De Mori, e dos demais professores, pela amizade e apoio.

À inesquecível equipe de funcionários, pelo serviço alegre e cordial, em particular aos bibliotecários e à secretária da faculdade de teologia.

Aos queridos colegas de mestrado, pela fraterna convivência.

Aos meus familiares e amigos, pelo afetuoso estímulo.

À *Kirche in Not*, pela imprescindível ajuda financeira.

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo I: A <i>Gaudium et Spes</i> nas malhas do Concílio Vaticano II.....</b>	<b>10</b>
1 Uma Igreja em transição: da resistência ao diálogo com o mundo moderno .....	10
1.1 A Igreja frente a frente com as novidades trazidas pelo mundo moderno - passagens e rupturas .....	10
1.2 A Igreja dialoga com a Modernidade pelo aporte dos movimentos .....	16
1.3 Contexto teológico pré-conciliar .....	23
2 O evento conciliar e a Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> .....	27
2.1 O evento conciliar .....	27
2.2 Documentos conciliares .....	30
2.3 A <i>Gaudium et Spes</i> - história e estrutura do documento .....	32
3 Considerações conclusivas .....	38
<b>Capítulo II: Os traços cristológicos da <i>Gaudium et Spes</i> .....</b>	<b>40</b>
1 O caminho da cristologia na primeira metade do século XX.....	40
1.1 Contribuições da teologia protestante à Cristologia da primeira metade do século XX	40
1.2 Contribuições da teologia católica à cristologia da primeira metade do século XX .....	44
1.3 Considerações conclusivas parciais .....	47
2 O que dizem os números cristológicos .....	48
2.1 No capítulo I, o número 22: “Cristo o homem novo” .....	48
2.2. No capítulo II, o número 32: “O Verbo encarnado e a solidariedade humana” .....	59
2.3. No capítulo III, o número 39: “Terra nova e céu novo” .....	67
2.4 No capítulo IV, o número 45: “Cristo alfa e ômega” .....	74
<b>Capítulo III: A cristologia antropológica da <i>Gaudium et Spes</i>.....</b>	<b>83</b>
1 A reflexão teológica, antropológica e cristológica anterior à <i>Gaudium et Spes</i> .....	83
1.1 A antropologia teológica conquista seu espaço e descobre seu fundamento .....	83
1.2 A cristologia como lugar de encontro entre teologia e antropologia.....	94
2. A antropologia cristológica da <i>Gaudium et Spes</i> .....	97
2.1 A perspectiva antropológica da <i>Gaudium et Spes</i> em sua novidade metodológica .....	97
2.2 <i>Gaudium et Spes</i> : o ser humano a partir do referencial crístico .....	101
3 Apreciação crítica: pertinência e limites da <i>Gaudium et Spes</i> .....	108
3.1 Edward Schillebeeckx .....	110
3.2 Henri de Lubac .....	111
3.3 Giuseppe Colombo .....	113
4 Considerações conclusivas .....	115
<b>Conclusão .....</b>	<b>117</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>122</b>
<b>Índice Geral.....</b>	<b>130</b>

## Introdução

A presente pesquisa, de título *Cristologia e Antropologia na Gaudium et Spes*, está voltada para a articulação teológica entre a cristologia e a antropologia teológica. Além de se certificar sobre a possibilidade ou não dessa relação, quer-se ver sobre quais pressupostos teológicos podem-se ancorar: a) a afirmação ou negação de que a antropologia é o lugar da teologia; b) a possibilidade de uma teologia que seja antropocêntrica sem deixar de ser cristocêntrica e c) a intrínseca relação entre antropologia e cristologia, de modo que esta esclareça aquela e a leve à plenitude.

Para abordar a temática escolhida, buscou-se delimitar a questão na história da teologia e de um marco eclesial significativo para o tema tratado: a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II. Precisamente, a primeira parte da Constituição será o foco desta pesquisa, uma vez que nela se concentram os elementos que fundamentam teologicamente a investigação. É a parte doutrinal, diferente da segunda, que é mais pastoral. *Gaudium et Spes* faz as vezes de referencial temporal, de iluminação das intuições iniciais e, sobretudo, de ambiente para a pergunta fundamental: a trama teológica do documento, baseada na renovação que aconteceu na teologia anterior ao Concílio, oferece pressupostos para que se afirme a existência de uma relação profunda entre teologia e antropologia através da cristologia? Se oferecer, quais são esses pressupostos e qual é esta relação? Que tipo de antropologia subjaz à cristologia da *Gaudium et Spes*?

Tal interesse nasceu de reflexões e inquietações pessoais, provocadas pelas grandes questões existenciais a respeito da origem, do fim e da essência do ser humano. Sem encontrar respostas satisfatórias para essas perguntas, o ser humano sente-se impossibilitado de traçar trajetória rumo à realização plena, porque, sem saber quem é, não consegue vislumbrar como alcançar a perfeição. Sem saber sua origem e a que fim se destina, não pode fazer livres escolhas que contribuam para alcançar esse fim desconhecido.

No início das reflexões, buscou-se, na psicologia, em suas mais variadas linhas aplicadas ao autoconhecimento do indivíduo pela reelaboração das experiências e pela cura das feridas e lacunas existenciais, respostas suficientes para as inquietações causadas pelo vazio de sentido e pelo desconhecimento do mistério que é o ser humano. Pensou-se que esse mistério pudesse ser explicado pelo conhecimento da vida psíquica.

Nesta investigação, percebeu-se a insuficiência dessa perspectiva que, limitada ao imanente, não continha o mistério da transcendentalidade que é o ser humano, definido

pela Revelação como imagem e semelhança de Deus. Foi quando se voltou para o estudo da teologia, com interesse em seu discurso sobre o ser humano. Em quem, se não em Deus, haveria de se encontrar o que se procurava?

Foi determinante para a escolha do tema desta dissertação e o âmbito da pesquisa, o encontro com as seguintes palavras da *Gaudium et Spes*<sup>1</sup>:

Na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. [...] Novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação (GS 22).

A clareza, a atualidade e a expressividade dessa formulação produziram, em mim, a iluminação espiritual que equivaleu ao encontro com parte da “verdade” e induziu-me, como pesquisadora, ao estudo do tema.

No ápice da Revelação, Deus mesmo se fez humano e inaugurou na humanidade o seu mais eloqüente discurso: Ele mesmo. Nesse discurso, revelou-se a origem e o fim do ser humano, criado à imagem de Deus que se fez visível em Jesus Cristo. A partir de então, Cristologia e Antropologia relacionam-se intrinsecamente.

Propõe-se certificar se, de fato, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a cristologia aparece como inteligência da fé cristã sobre o ser humano frente à antropologia própria da cultura moderna e se a GS pode ser considerada o marco do reconhecimento do Magistério às intuições teológicas que entenderam que toda teologia deve ser antropocêntrica, uma vez que a Revelação de todo o Mistério da salvação refere-se ao ser humano. No tecido teológico e eclesial, tal pesquisa poderá ser instrumento de retorno à Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que traz consigo a atualidade do espírito pastoral que permeia todo o Concílio Vaticano II em relação à Igreja, ao mundo e ao ser humano e continua sendo pertinente em sua mensagem.

A dissertação foi pensada sob a óptica da teologia sistemática. Quanto ao método, procede-se, basicamente, com a análise e a interpretação da vertente cristológica do documento, que, por sua vez, apresenta-se entrelaçada à vertente antropológica. Aprofundar-se-ão os temas cristológicos e antropológicos suscitados pelo documento, fundamentando-os

---

<sup>1</sup> Registra-se que, daqui por diante, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* será referenciada, também, pela abreviação GS, seguida dos números (e de seus parágrafos, se necessário), por exemplo: GS 22, § 4 no próprio texto. Assim, a fonte primária da pesquisa será indicada diretamente no corpo do texto e não constará das indicações bibliográficas das notas de rodapé.

na tradição teológica da Igreja, representada por autores diversos, principalmente os comentadores da Constituição.

Esta pesquisa pretende possibilitar que o leitor faça um percurso histórico da questão até a abordagem que se encontra no documento. Em primeiro lugar, será apresentada visão panorâmica da discussão sobre o tema no período que antecedeu à Constituição. Depois, abordar-se-á o tema, analisando o documento em si, e, por fim, será apresentada uma leitura crítica. O estudo está dividido em três capítulos, como se segue.

O primeiro, intitulado “A *Gaudium et Spes* nas malhas do Concílio Vaticano II”, oferece informações que evidenciam a atitude fundamental de abertura da Igreja frente ao ser humano e à mentalidade moderna. O capítulo visa a situar o leitor no contexto histórico e teológico que levou a Igreja, no Vaticano II, a pautar o seu anúncio do evangelho a partir do viés de uma teologia ao mesmo tempo cristocêntrica e antropocêntrica. A segunda parte do capítulo apresenta a gênese, os aspectos teológicos e a estrutura interna da Constituição.

O segundo capítulo, intitulado “Os traços cristológicos da *Gaudium et Spes*”, aborda a cristologia do documento conciliar. Como preâmbulo, elabora-se síntese do caminho da cristologia do início do séc. XX até o Concílio Vaticano II, para demonstrar que suas raízes estão na tradição e na reflexão teológica pré-conciliar. Na segunda parte, são considerados os aspectos cristológicos propriamente ditos, especialmente pela análise dos números 22, 32, 39 e 45 da Constituição. Busca-se delinear o que a Constituição *Gaudium et Spes* propõe quando apresenta Jesus Cristo como resposta às inquietações do mundo e do ser humano. Essa cristologia articula a relação entre Revelação e Antropologia, na certeza de que “o Verbo encarnado revela ao homem o próprio homem” (GS 22).

Como o capítulo central da dissertação, esse segundo capítulo estabelece relação com o primeiro e o terceiro capítulos. Dialoga com o primeiro, ao esclarecer que os traços cristológicos encontrados na GS só foram possíveis graças ao caminho feito pela teologia no período pré-conciliar. Articula-se com o terceiro, ao fazer entender que essa Cristologia é eminentemente antropológica, possibilitando que, no terceiro capítulo, esclareça-se que tipo de Antropologia subjaz a essa Cristologia e se confirme, ou não, a hipótese da relação existente entre a Cristologia e a Antropologia.

“A cristologia antropológica da *Gaudium et Spes*” é o título do terceiro capítulo. Nele se procura responder à perguntas que emergem do contato que se teve com os dados expostos no capítulo anterior: quem é o ser humano ao qual se dirige o anúncio da boa nova da salvação em Jesus Cristo? O capítulo apresenta-se dividido em três partes: a primeira trata da reflexão teológica, cristológica e antropológica antes da GS, na qual as teologias de



Henri de Lubac e Karl Rahner foram fundamentais para que se considerasse a Cristologia como ponto de encontro entre a Teologia e a Antropologia; a segunda parte enfoca o texto da Constituição, em que o ser humano é entendido a partir do referencial crístico, fonte de uma antropologia tipicamente cristocêntrica e de uma cristologia eminentemente antropocêntrica; a terceira parte do capítulo apresenta a apreciação crítica do documento, levantando alguns de seus limites e sua pertinência em relação ao tema, em breve referência à apreciação de alguns teólogos contemporâneos.

No âmbito da teologia sistemática e no tecido eclesial, esta pesquisa pretende contribuir com o anúncio de Jesus Cristo, como referencial que dá sentido à existência humana, enquanto esclarece o mistério do ser humano e de sua dignidade: sua origem, sua essência e seu fim.

## Capítulo I: A *Gaudium et Spes* nas malhas do Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II significou marco decisivo na história da Igreja. Sua convocação esteve imbuída da convicção eclesial de que era chegada a hora de atualização global, em resposta aos sinais dos tempos e às grandes transformações da sociedade<sup>2</sup>.

Duas palavras-chave sintetizam o objetivo do Concílio: *aggiornamento* e *diálogo*. A Igreja queria escutar, renovar-se em suas dimensões *ad intra* e *ad extra*, ir ao encontro das necessidades e das justas exigências da humanidade e do mundo para apresentar-lhe o Evangelho de Jesus Cristo de forma acessível, como Boa Notícia de salvação. Como prolongamento do movimento do próprio Deus ao se revelar - *vir* até nós - a Igreja assume a postura, o princípio e o movimento da *Encarnação*. Pelas vias do diálogo, o Concílio buscou pôr fim ao divórcio da Igreja com a sociedade moderna, o que aparece explicitamente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. É o que se propõe estudar neste capítulo.

### 1 Uma Igreja em transição: da resistência ao diálogo com o mundo moderno

Neste tópico, far-se-á contextualização preliminar para evidenciar o processo que gerou essa atitude fundamental de abertura da Igreja para com o mundo moderno.

#### 1.1 A Igreja frente a frente com as novidades trazidas pelo mundo moderno - passagens e rupturas

Desde o seu início, a Modernidade foi vista como inimiga da Igreja Católica, por causa das rupturas e novidades que introduzia na cultura, surpreendente por seus princípios, valores e modo de crer e de pensar. Se, por um lado, provocava grandes questionamentos, diante dos quais a Igreja foi construindo fortes muralhas de autoproteção, em rígida apologética, com a criação de catecismos concebidos como livros de receitas e a prática da filosofia e da teologia neo-escolástica, por outro, exercia força de atração, inclusive sobre os seus fiéis. Esse cenário suscitou uma crise no interior da própria Igreja<sup>3</sup>, como se verá.

A expressão “o mundo tornado adulto”, de derivação kantiana, inspirou o teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) a exprimir a questão central de sua teologia com a formulação “Cristo e o mundo que se tornou adulto”, ilustra e sintetiza o que se quer dizer

<sup>2</sup> Cf. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 7.

<sup>3</sup> Cf. LIBANIO, João Batista. *Igreja contemporânea*. Encontro com a Modernidade. São Paulo: Loyola, 2002, p. 9-11.

quando se fala de *mundo moderno* ou *Modernidade*, frente ao qual a Igreja via-se em conflito<sup>4</sup>. Faz-se alusão a um amplo e complexo processo histórico de emancipação da vida cultural da tutela do cristianismo e da Igreja. A política, a ciência, a economia, a literatura, a filosofia, a arte e os costumes em geral, apontavam para valores e visões de mundo universalmente reconhecidos e cada vez mais distantes e independentes do pensamento cristão tradicional. A Igreja via escapar de seu controle o poder político, a vida social e a cultura.

O mundo passava por um movimento de transformação histórico-cultural tão amplo que se poderia falar de “diversas Modernidades”<sup>5</sup>. A Modernidade compreendeu sub-revoluções: científica, política, cultural, técnica etc<sup>6</sup>. Nestes âmbitos distintos da realidade ocorreu o lento processo de saída do universo holístico para a diversidade dos pontos de vista elaborados pelas ciências e pela subjetividade, afetando também o âmbito religioso.

A mentalidade moderna aparece atuando no pensamento do mundo religioso com a tríade levantada pela Reforma Protestante, iniciada por Martinho Lutero (1483-1546): *sola fide*, *sola gratia* e *sola Scriptura*. O fiel da Modernidade nascente proclamava sua autonomia e o valor de sua subjetividade, fazendo da experiência pessoal o sinal mais credível da Revelação, de modo a não mais precisar da mediação interpretativa do Magistério eclesiástico na sua relação com Deus – *sola fide*. A Graça que santifica não poderia mais ser ditada ou veiculada objetiva e exclusivamente pelos sacramentos, obras e ritos da Igreja católica. O fiel colocava-se diante das verdades de fé enquanto sujeito pensante, livre para dar ou não o seu assentimento, e preferia partir de suas reflexões “agraciadas” – *sola gratia*. O sujeito moderno, na leitura da Escritura, reclamava a primazia de sua leitura e o acesso direto à Palavra, mediante sua experiência individual de escuta, e rejeita o controle da Tradição e da instituição eclesiástica – *sola Scriptura*<sup>7</sup>.

A ciência positiva moderna foi uma das primeiras a questionar a Igreja e sua autoridade, como fontes de todo saber, e sua inflexibilidade diante da autonomia das ciências, como bem o ilustra a questão de Galileu Galilei (1564-1642), com todos os dissabores que ela traz embutida em si<sup>8</sup>. Não se tratava somente de uma controvérsia científica, mas da

<sup>4</sup> Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 105-121.

<sup>5</sup> THEOBALD, Christoph. “Tentativas de reconciliação da Modernidade e da religião nas teologias católicas e protestantes”. *Concilium*, n. 6, p. 37(817)- 47(827), 1992, p. 37 (817).

<sup>6</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos. “O debate sobre a Modernidade no mundo do Atlântico Norte e no terceiro mundo”. *Concilium*, n. 6, p. 94-104, 1992.

<sup>7</sup> Cf. LIBANIO, Igreja contemporânea, p. 14-15.

<sup>8</sup> Cf. BOFF, Leonardo. “Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a cadeira de Galileu Galilei”. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 2, n. 2, jul./dez., p. 141-156, 1999.

autoridade de uma nova física, demonstrada matematicamente e considerada absurda, errônea e herética pela Igreja e sua visão aristotélica do mundo<sup>9</sup>.

Além de se distanciar da nova visão científica do mundo, a Igreja viu-se desarticulada da nova sensibilidade religiosa, que reivindicava autonomia diante da autoridade eclesiástica. Símbolo desse distanciamento é a figura satírica de Voltaire (1694-1778), que moveu uma guerra contra a bandeira erguida pela Igreja, afirmando o valor do conhecimento histórico e o caráter imanente e natural da Modernidade<sup>10</sup>.

O evento emblemático dessa luta moderna pela autonomia foi, sem dúvida, a Revolução Francesa<sup>11</sup>, pois colocou a soberania religiosa popular, representada por certas classes e corporações, contra o clero enobrecido (0,5% da sociedade), com privilégios e poderio exacerbado, e contra a nobreza (1,5% da sociedade), privilegiada e opressora da sociedade francesa da época. Uma das conquistas da Revolução foi a consagração dos “direitos naturais, inalienáveis e sagrados do ser humano”<sup>12</sup>.

A oposição entre a Igreja e a Modernidade foi agravada pelo humanismo ateu, representado pelos chamados “filósofos da suspeita”, Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939), com suas posições de refinada hostilidade à religião. A religião, segundo eles, é produto do próprio ser humano e, por isso, é alienante, inibidora dos prazeres da vida presente e nega a felicidade terrestre.

A sociedade moderna avançava. A técnica, o progresso industrial, o pluralismo, o subjetivismo e a liberdade eram algumas das pontas de lança de uma espécie de efervescência cultural que gerou, no seio da Igreja, uma postura de defesa e autoproteção terminando por divorciar radicalmente Igreja e mundo<sup>13</sup>. Como exemplo de posturas assim, recorda-se a promulgação, um século antes da abertura do Concílio Vaticano II<sup>14</sup>, do *Syllabus*, no qual o Papa Pio IX condenava abertamente a liberdade religiosa e os avanços da Modernidade. Outro exemplo: uma década antes do mesmo Concílio, o Papa Pio XII condenava todos os esforços da *Nouvelle théologie*, com a *Humani Generis*, embora, anteriormente, com a *Divino Afflante*

<sup>9</sup> Cf. LIBANIO, Igreja contemporânea, p. 18.

<sup>10</sup> Cf. Ibidem, p. 20.

<sup>11</sup> Cf. MARTINA, Giacomo. *Storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 1995, v.3, p. 32-46.

<sup>12</sup> Cf. DHNET: Banco de dados sobre direitos e desejos humanos. Direitos humanos antes da Declaração Universal. *Jornal da Rede*, dez. 1998. Disponível em: <[www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dhantes.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dhantes.htm)>. Acesso em: 30 maio 2007.

<sup>13</sup> Cf. TURBANTI, Giovanni. “A atitude da Igreja em face do mundo moderno durante o Concílio e no pós Concílio”. *Concilium*, n. 6, p. 105-116, 1992.

<sup>14</sup> Cf. CAMPANINI, Giorgio. *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporâneo “Gaudium et Spes”*: introduzione e commento. Casale Monferrato: Piemme, 1986, p. 11.

*Spiritu*, tivesse mostrado certa abertura em relação à investigação bíblica. A linguagem e o método teológico aconselhados eram absolutamente dedutivos, seguindo as orientações de Leão XIII, na *Aeterni Patris*: rigor lógico, em forma de tese, em latim e completamente alheia à história e à cultura modernas.

Era urgente uma “teologia da reconciliação”, que fizesse a passagem do mito da Modernidade a uma consistente consciência histórica, e submetesse, tanto a história dos tempos modernos quanto o fenômeno religioso, a um ato de renovada interpretação<sup>15</sup>. Foi uma aventura enfrentada tanto pela tradição protestante como pela tradição católica, porém com dificuldades e resistências diferentes.

Grande parte do protestantismo identificou-se mais com os aspectos científicos trazidos pela Modernidade, assumindo, no campo bíblico, os pressupostos da pesquisa histórico-crítica. O ponto nodal das dificuldades de reconciliação do protestantismo com a Modernidade pode ser localizado na identificação entre a letra bíblica e a Palavra de Deus. A orientação fundamental da Reforma, que ia da Palavra à fé, foi invertida por uma lógica antropocêntrica de pesquisa autônoma, provocando uma grande revolução na reflexão, que não se limitou a uma simples adaptação ao espírito iluminista, mas realizou uma verdadeira hermenêutica da fé cristã a partir de uma imersão na história. Os grandes representantes dessa tendência da teologia protestante são os teólogos da assim chamada teologia liberal.

A teologia liberal teve seus antecedentes históricos na teologia de Schleiermacher e na filosofia da religião de Hegel. Ela nasceu do encontro da teologia protestante com o liberalismo e desenvolveu-se segundo um método livre de investigação histórico-crítico das fontes da fé e da teologia, desvinculado dos dados posteriores da tradição dogmática. Não sendo uma escola bem definida, abarcou diversas linhas de pensamento. Suas principais características eram: a) absolutização do método crítico e de seus resultados; b) relativização da tradição dogmática, especialmente a cristologia; c) leitura do cristianismo em chave predominantemente ética<sup>16</sup>.

Na teologia católica pós-tridentina, a confusão entre Evangelho e dogma, correspondia à identificação protestante entre Palavra e Escritura. Essa falta de distinção tornou-se um grande obstáculo devido aos questionamentos colocados pela Modernidade, os quais opunham os princípios do dogma e da autoridade à liberdade de uma investigação histórica do sentido. Somente a partir da redescoberta da teologia tomista e de suas

---

<sup>15</sup> As reflexões que seguem são baseadas em THEOBALD, 1992, p. 38 (818) e 47 (827).

<sup>16</sup> Cf. GIBELLINI, 1998, p. 18-21.

potencialidades teológicas racionais, o catolicismo encontrou espaço para o diálogo entre a teologia da redenção e o espírito moderno. Nesse processo, foi decisiva a contribuição das filosofias da história e da religião, pois mostraram que a reconciliação entre a religião e o espírito moderno não requeria a renúncia das exigências mais precisas da concepção católica da Revelação, nem dos ditames lógicos da razão. A forma e a gratuidade do dom da Revelação confundiam-se com obrigatoriedade e chocavam-se com a autonomia moderna, mais que o dogma em si.

O modo de pensar e de ver o mundo, na época moderna, foi marcado pela virada que pôs o ser humano no centro de toda atividade especulativa e prática. Essa centralidade antropológica foi se dando lentamente e tem como artífice e testemunha fiel a filosofia<sup>17</sup>. Já autônoma e independente da teologia, ela abandonou o endereço cosmocêntrico dos gregos e o teocêntrico dos autores cristãos e foi se encaminhando para uma visão antropocêntrica da realidade. René Descartes (1596-1650), a partir das *Regulae ad directionem ingenii* (escritas em 1629 e publicadas só mais tarde)<sup>18</sup> e do *Discurso do método* (1637), imortalizado na fórmula “penso, logo, existo”, provocou a revolução que situou o sujeito no centro do universo inteligível. A evidência do *cogito* manifesta a estrutura dualista da antropologia moderna: o ser humano é corpo, enquanto integrado no conjunto da máquina do mundo, e espírito, naquilo que o diferencia deste conjunto. O transcendente, como fundamento de toda a realidade, cedeu lugar ao imanente; e o interesse da razão voltou-se para a história e a própria pessoa humana, enquanto sujeito pensante. O reto filosofar passou a ter como objeto o ser humano<sup>19</sup>.

Com Kant (1724-1804), essa revolução atingiu o seu ponto alto. Enquanto para Descartes o ser humano é o princípio de toda a realidade, para Kant ele é princípio e fim, pois tudo o que se conhece, toda a realidade percebida, é fruto do que o humano é capaz de pensar sobre ela. A reflexão filosófica passou a centrar-se no ser humano do início ao fim, em todas as suas passagens. Kant situou a centralidade antropológica do filosofar nos quatro questionamentos fundamentais que, segundo ele, encerram o campo da filosofia: o primeiro, metafísico: “o que posso saber?”; o segundo, moral: “o que devo fazer?”; o terceiro, religioso: “o que posso esperar?”; e o quarto, antropológico: “o que é o homem?”. Segundo ele, a pergunta antropológica resume as três primeiras. Esta centralidade da antropologia na

<sup>17</sup> Cf. PERINE, Marcelo. “O Sagrado e o Moderno”. *Revista de Estudos da Religião REVER*, São Paulo, PUC-SP, ano 6, n.2, 2006. Disponível em <<http://www.pucsp.br/rever>>. Acesso em: 3 fev. 2007.

<sup>18</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. “Religião e Modernidade filosófica”. *Síntese Nova Fase*, v. XVIII, n. 53, abr./jun., 1991, p. 155.

<sup>19</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2000. v.1. p. 81-84.

filosofia tornou-se o traço característico do pensamento filosófico dos autores dos últimos séculos.

O *άνθρωπος*, portanto, passou a ser a medida e o centro de todas as coisas, afirmando o seu valor absoluto sobre o mundo. Em tal contexto, para que se rompessem as barreiras e as resistências entre a Igreja e a Modernidade, era necessário que, sob a inspiração da virada antropológica, fossem decifrados os traços de abertura do ser humano, da sociedade e da natureza à transcendência, evidenciando-se assim, o fundamento antropológico ou transcendental do ato de fé. Foi o que fez Maurice Blondel com o “método da imanência”<sup>20</sup>.

Em meio às tentativas que se empreenderam entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX, de reconciliar religião e Modernidade, a Igreja enfrentou uma profunda crise: a crise modernista. Protagonistas isolados buscavam responder à grande questão sobre as possíveis mudanças pelas quais a Igreja e a teologia deveriam ou não passar frente ao mundo em evolução. A Igreja tradicional entrou em conflito com seus representantes mais progressistas. Esta crise iniciou-se na França, pelas controvérsias desencadeadas por Alfred Loisy (1857-1940), que visavam a recuperar o atraso científico da Igreja católica, e teve repercussões na Inglaterra e na Itália<sup>21</sup>.

Os protagonistas da crise modernista buscavam adaptar a Igreja ao mundo moderno, com dimensões tanto culturais quanto institucionais, e implicações teológicas bem significativas que passavam da apologética à crítica<sup>22</sup>. Os temas mais debatidos por eles envolviam questões ligadas ao problema da natureza da Revelação, da personalidade de Cristo e seu papel verdadeiro na origem da Igreja. Discutiam também sobre os sacramentos, a transcendência e a imanência, o significado do dogma para o espírito científico e para a história, a autoridade do magistério eclesiástico e o alcance real da noção de ortodoxia. Questionavam ainda, entre outros temas, a aplicação dos métodos da crítica histórica e literária à Escritura e à história das origens da Igreja<sup>23</sup>.

Os representantes da crise se diversificavam por suas correntes e tendências. De modo genérico, as diversas posições podem ser agrupadas em três:<sup>24</sup> *a direita conservadora*

<sup>20</sup> Cf. Maurice BLONDEL apud THEOBALD, 1992, p. 42 (822).

<sup>21</sup> Cf. GIBELLINI, 1998, p. 155.

<sup>22</sup> Cf. Émile POULAT apud GIBELLINI, 1998, p. 154.

<sup>23</sup> Cf. BRESSOLETTE, Claude. “Modernismo”. In LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1173-1176.

<sup>24</sup> Cf. GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “A teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da teologia da libertação”. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Org.). *Concílio Vaticano II Análise e Prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71, nota 5.

*intransigente* - que rechaçava qualquer inovação ou adaptação; *a centro-esquerda* - que percebia e admitia as reais necessidades de mudanças nas maneiras tradicionais de viver, pensar e transmitir a fé da Igreja; e *a extrema-esquerda* - tipicamente contestadora na crítica ao Magistério, especialmente quanto às suas posições impositivas.

Bressolette recorda que E. Poulat, principal historiador do modernismo, avaliando a crise modernista, diz que ao longo da história do catolicismo, todas as vezes que o espírito quiser fundar a fé sobre o espírito do tempo e integrar o espírito do tempo à sua fé, a crise modernista se repetirá<sup>25</sup>.

Na busca de se reconciliar com a Modernidade, todas as teologias católicas ascendentes ou indutivas do século XX passaram a se caracterizar pela pesquisa teológica que visa a decifrar os traços de abertura para o transcendente no ser humano e em toda a realidade. Com isso, elas tornaram possível o acesso do ser humano moderno, em sua realidade social, política e cultural, ao mistério cristão. O esforço de encontrar, na evolução da história, o Verbo de Deus “que a todos ilumina” (Jo 1,9<sup>26</sup>) “e nele toas as coisas têm consistência” (Cl 1,17), esteve presente desde Blondel e Teilhard de Chardin até Karl Rahner, entre outros. Na exposição preliminar da GS, “A condição humana no mundo de hoje”, essa intuição teológica de reconciliação entre a fé cristã e a cultura moderna, aparece claramente, marcando a história da Igreja com a passagem do fechamento ao diálogo.

## **1.2 A Igreja dialoga com a Modernidade pelo aporte dos movimentos**

Neste tópico, apresentar-se-á a importância dos movimentos eclesiais no processo que favoreceram o diálogo da Igreja com o mundo moderno.

### ***1.2.1. O diálogo como via de reconciliação***

O diálogo e a reconciliação entre a Igreja católica e a Modernidade supõem um face a face entre duas entidades bem constituídas, que assumiram posições muito rígidas e opostas entre si, sem se darem conta de que tais posições eram baseadas em pré-conceitos

<sup>25</sup> Cf. BRESSOLETTE, 2004, p. 1174.

<sup>26</sup> As referências das citações bíblicas indicam o livro abreviado em duas letras, o capítulo e depois de vírgula, o versículo do texto citado, seguindo a metodologia utilizada pela BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 2.ed. São Paulo: Ave Maria; Santuário; Loyola; Vozes; Salesiana; Paulus; Paulina, 2002. Dessa mesma fonte são retirados os textos bíblicos aqui utilizados.



muito mais míticos que reais. As partes em questão estavam situadas na mesma história cuja orientação estava entregue ao risco de suas interpretações<sup>27</sup>.

A quebra desses pré-conceitos não se deu de maneira automática. Ela foi o resultado de um longo e lento processo levado adiante por distintos movimentos eclesiais que trouxeram para o seio da Igreja as expectativas e interrogações do sujeito moderno. Cada movimento trouxe a sua contribuição para um primeiro encontro dialogal entre a Igreja tradicional e a mentalidade moderna. É o que será visto a seguir, em breve apresentação dos traços que caracterizaram os movimentos bíblico, litúrgico, ecumênico e leigo, nascidos no período que antecedeu ao concílio.

### ***1.2.2. Movimento Bíblico***

Na Igreja pré-conciliar, a Escritura chegava à compreensão do fiel católico pelo crivo da autoridade eclesiástica. O acesso à Palavra de Deus era restrito a textos selecionados para o uso litúrgico, lidos em latim, muitas vezes utilizados para provar a verdade dos ensinamentos morais e dogmáticos da Igreja. Havia a concepção de que se tratava de um escrito absolutamente livre de erros – *inerrância bíblica*.

A interpretação objetivista e o zelo conservadorista eram as barreiras de proteção para que não se infiltrassem, na Igreja, os princípios da Reforma Protestante em relação à Escritura. De fato, o protestantismo, com o princípio do *sola Scriptura*, dava asas ao espírito livre e subjetivista do sujeito moderno: livre de controles do Magistério, sensível a uma experiência bíblica tipicamente moderna, em contato pessoal e imediato com a Escritura.

Esta leitura subjetivista e dogmática não impediu, porém, que eclodisse na Igreja uma nova forma de leitura católica da Bíblia, despertada pelo espírito moderno e pelo influxo protestante<sup>28</sup>. A racionalidade científica e o avanço das descobertas arqueológicas, com a data aproximativa dos fatos bíblicos na história<sup>29</sup>, deixaram evidente a influência cultural exercida nos hagiógrafos pelas civilizações antigas às quais pertenciam. A partir de então, uma gama de elementos deveria ser ponderada na interpretação das Escrituras, por ser admissível somente dentro da cosmovisão da época.

<sup>27</sup> Cf. BRESSOLETTE, 2004, p. 1174.

<sup>28</sup> Cf. LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 21-48.

<sup>29</sup> Cf. ROXO, Roberto Mascarenhas. *O Concílio: teologia e renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 13.

O Pontifício Instituto Bíblico, fundado em Roma pelo Papa Pio X, em 1909, confiado aos cuidados da Companhia de Jesus, passou a ser a referência para a investigação científica no campo bíblico. O método histórico-crítico aplicado aos textos sagrados, a distinção dos diversos gêneros literários na interpretação da Escritura, o estudo das línguas antigas e a exegese avançavam rapidamente. Tudo isso fez com que surgissem polêmicas e forte pressão por parte de um grupo conservador ligado à Universidade Lateranense, em campanha contra o Instituto Bíblico<sup>30</sup>.

Todos esses fatores indicam a entrada do sujeito e do pensamento modernos na Igreja, impulsionando-a na direção do diálogo com a Modernidade. Nos fiéis católicos isso repercutiu no crescente interesse pela leitura e estudo pessoal da Escritura; na superação da total dependência e submissão ao poder eclesiástico; e na busca de traduções cada vez mais científicas enriquecidas pelas inovações da exegese.

No seio do Magistério a repercussão disto pode ser verificada no emergir de encíclicas que tratavam da leitura e dos estudos bíblicos segundo enfoques novos, por exemplo, a *Divino Afflante Spiritu* (1943), de Pio XII. A encíclica foi escrita por ocasião do quinquagésimo aniversário da *Providentissimus Deus* (1893), na qual o papa Leão XIII havia dado diretrizes bem precisas para a pesquisa teológica católica. Pio XII valoriza as iniciativas de seus predecessores: os estudos bíblicos de Leão XIII, Pio X, Bento XV e Pio XI. Alude também à fundação da *École Biblique* dos domenicanos, em Jerusalém, da Pontifícia Comissão Bíblica, do Pontifício Instituto Bíblico, da instituição dos acadêmicos em ciências bíblicas e da tarefa, confiada aos Beneditinos, de revisar a Vulgata. Reconhecendo os avanços que aconteceram nos últimos cinquenta anos, em relação aos estudos bíblicos, o papa confirma o compromisso e a missão da Igreja de difundir a Escritura e colaborar para que ela seja mais bem entendida, com a ajuda das ciências bíblicas<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> **A tensão entre o olhar pré-moderno e o moderno, na leitura da Escritura, causou reações contra teólogos e exegetas do Instituto Bíblico, como aconteceu a S. Lyonnet e a M. Zerwick, privados da licença de lecionar, embora reabilitados, depois, por Paulo VI.**

<sup>31</sup> Cf. DEISLER, Alfons. “L’Enciclica Divino Afflante Spiritu, magna charta della recente scienza biblica cattolica”. In \_\_\_\_\_. *L’Antico Testamento nella recente esegesi cattolica*. Torino: Elle di ci, 1968, p. 10-11.

### *1.2.3 Movimento Litúrgico*

No campo da liturgia, a sensibilidade moderna despontou a partir dos novos apelos da subjetividade dos fiéis, que começaram a perceberem-se distantes do que celebravam. A liturgia parecia não responder às suas necessidades, angústias e expectativas.

De fato, a liturgia pré-conciliar estava toda orientada por moldes medievais e pós-tridentinos, perenizados no Ocidente pelo uso do Missal Romano, que garantia, pela língua latina, a uniformidade católica e a impossibilidade de eventuais modificações. Os aspectos acidentais tinham a primazia sobre os essenciais, de modo que uma palavra ou um gesto que ferisse a rubrica tornava inválida a celebração, como se a receita mágica tivesse falhado e alterado o resultado almejado<sup>32</sup>. Os paramentos e ornamentos de altíssimo requinte, distanciavam as pessoas de um culto misterioso, que ostentava o centralismo clerical. Durante a celebração eucarística, distante do universo cultural e intelectual do fiel, era preferível rezar o terço ou fazer novenas e trezenas ao santo festejado no mês corrente, bem mais penetrante e significativo para esse fiel do que o mistério de Cristo. A uniformidade rígida e inflexível da liturgia era incompatível com os valores trazidos pela cultura moderna: a subjetividade, o pluralismo e a clareza que passam pela compreensão racional antes do assentimento. Esses valores exprimiam-se em apelos do sujeito moderno à Igreja.

As sementes mais vigorosas do movimento de renovação litúrgica começaram a surgir a partir do Congresso de Malines, em 1909, com a apresentação de um relatório sobre a participação dos fiéis no culto, por parte de Dom Lambert Beauduin. Crescia o interesse pelas fontes históricas da tradição litúrgica, mediante pesquisas científicas sérias, que resultaram em lento processo de reavaliação da bagagem acumulada de sub-tradições que precisavam ser deixadas para trás, cujo sentido se perdera no tempo<sup>33</sup>.

O movimento litúrgico que surgiu nesse contexto buscava uma experiência mais comunitária, por meio da simplificação dos ritos e, sobretudo, pela conscientização litúrgica dos fiéis, dando-lhes maior acesso ao significado eclesial e cristológico daquilo que celebravam.

As traduções dos textos litúrgicos em línguas vernáculas, a valorização da força dos tempos litúrgicos inspirados no mistério pascal de Cristo e a possibilidade de participação da assembléia durante as celebrações eucarísticas, foram alguns dos elementos conquistados

---

<sup>32</sup> Cf. LIBANIO, Concílio Vaticano II, p. 21-48.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, p. 28.

pelo movimento litúrgico, os quais abriram um campo dialogal da Igreja com a Modernidade e prepararam a acolhida dos frutos da renovação litúrgica trazida pelo Concílio.

#### ***1.2.4. Movimento Ecumênico***

O clima cismático, deixado pela Reforma Protestante e pela resposta tridentina que desencadeou a Contra-Reforma, foi sustentado durante um longo período pela atitude de defesa e fechamento da Igreja católica.

Como se assinalou, as reivindicações protestantes da Reforma refletiam perspectivas da Modernidade que despontavam no mundo cristão, reclamando autonomia, subjetivismo e racionalidade. Por sua vez, a Igreja fechou-se em uma posição defensiva, a ponto de não conseguir distinguir entre os exageros a serem combatidos e os traços positivos a serem acolhidos, o que a fez rejeitar o sujeito moderno e permanecer pré-moderna. Ela passou, então, a acentuar a força da tradição, das obras e dos sacramentos visíveis contra a *sola gratia*, a *sola fide* e a *sola Scriptura* protestantes. Nesse contexto, seu discurso era o de retorno e conversão, o que tornava inviável a mentalidade do diálogo, do pluralismo e da tolerância, abrindo espaço à intransigência e à rivalidade na conquista pastoral das “almas”.

O Movimento Ecumênico nasceu da inquietação dos missionários protestantes frente ao obstáculo que a divisão entre eles e os católicos representava na prática e no conteúdo da evangelização, no anúncio de um único Salvador que nos faz filhos de um único Deus, pastor de um só rebanho. O incômodo e a preocupação moveram os ânimos protestantes para a fundação da Conferência Missionária Mundial, em 1910, a fim de repensar a unidade em que se deveria basear a evangelização<sup>34</sup>.

O primeiro sinal de uma mentalidade ecumênica católica encontra-se em *Mortalium Animos* (1927), de Pio XI, em que ele aprova “a verdadeira união religiosa”, entendida ainda muito restritamente. O ecumenismo era uma possibilidade muito distante do real, a não ser que se seguisse o único caminho para a união das Igrejas: o retorno para a única e verdadeira Igreja de Cristo<sup>35</sup>. Essa via tão restritiva de diálogo ecumênico foi provocada pela suspeita de que a participação de católicos em assembleias não católicas levasse a compromissos em que prevalecessem os princípios da Reforma, de modo que a igreja protestante ou outra religião fosse considerada de igual valor à única Igreja de Cristo.

---

<sup>34</sup> Cf. LIBANIO, Concílio Vaticano II, p. 30.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, p. 31.

Em 1949, com muitas recomendações de vigilância e prudência, a Suprema Sagrada Congregação do Santo Ofício emitiu uma série de instruções para a participação de católicos em reuniões e congressos ecumênicos. Em 1960, sob a presidência do cardeal Bea, a criação do Secretariado para a União dos Cristãos inaugurou um clima diferente, do ponto de vista ecumênico, contribuindo muito para a abertura e o diálogo com as demais denominações cristãs. Esse secretariado exerceu forte influência no Concílio, pela tarefa de analisar os textos relativos ao ecumenismo que o mesmo Concílio discutiria.

A aproximação entre protestantes e católicos deu-se também a partir das inquietações missionárias, que os obrigavam a assumir a causa da fé cristã em si, para além das oposições doutrinárias. A oposição comum ao nazismo-facismo e ao comunismo deu lugar a buscas comuns, inclusive em relação ao estudo bíblico, mais avançado entre os protestantes, aproximando os pesquisadores de ambas as confissões<sup>36</sup>.

Em lugar da apologética, o movimento ecumênico foi construindo pontes de comunhão, na pluralidade e no respeito à liberdade religiosa. Ambas as partes sentiam o peso da responsabilidade pela divisão e descobriam os pontos que poderiam servir de elos, de laços de comunicação e diálogo, mais que de polêmica e separação.

A consciência ecumênica, motivada pelo movimento ecumênico, acelerou a passagem da postura pré-moderna do fiel católico à postura moderna, fazendo com que a Igreja se aproximasse do sujeito moderno, que é mais tolerante, aberto ao diálogo com o diferente e capaz de apoiar-se em pontos comuns, sem necessidade de eliminar a diversidade para que haja um enriquecimento mútuo.

### ***1.2.5. Movimento Leigo***

O movimento leigo, pela sua dupla função, eclesial e social, foi um dos que mais colaboraram com a entrada da Modernidade no mundo católico<sup>37</sup>. A própria semântica do termo “leigo” oferece indicações importantes pela bipolaridade de seu uso: na sociedade política, o termo indica aquele que independe de referência ou confissão religiosa; na Igreja, designa aqueles que não pertencem à hierarquia e exercem as atividades inerentes ao Batismo<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cf. LIBANIO, Concílio Vaticano II, p. 32.

<sup>37</sup> Cf. Ibidem, p. 35.

<sup>38</sup> Cf. BOGEOIS, Daniel. “Leigo/laicato”. In: LACOSTE, 2004, p. 1011-1016.

A primazia do sacerdócio comum dos fiéis, em oposição ao sacerdócio ministerial, havia sido afirmada por Lutero, no período da Reforma. Esta afirmação suscitou na Igreja certos mecanismos de defesa, que perduraram até o período que antecedeu o Concílio Vaticano II. Refere-se, mais precisamente, aos pronunciamentos e teologias que geravam contrastes entre a Igreja que ensina (os clérigos) e a Igreja que é ensinada (os leigos). O clero tinha prioridade na representação da identidade cristã, enquanto o leigo era definido negativamente, como aquele que não recebeu a ordem sacerdotal.

Conseqüentemente, a relação entre leigo e clero era de submissão pacífica, assinalada pela desigualdade insuperável que existia entre ambos. A atuação do leigo em movimentos, como Apostolado da Oração ou Congregação Mariana, não exercia nenhuma influência sobre a organização mesma da vida eclesial<sup>39</sup>. Muitas reflexões teológicas tentaram definir positivamente o laicato, mas terminaram por limitar suas abordagens e respostas ao âmbito da funcionalidade.

Foi o movimento leigo assumido e representado pela Ação Católica, que deu o passo decisivo da entrada do sujeito moderno na Igreja. A Ação Católica nasceu da intenção primeira de prolongar a presença da hierarquia no mundo, por meio de leigos engajados nos ambientes hostis à Igreja. Essa iniciativa de ir aos ambientes hostis à religião provocou o movimento de vinda do sujeito moderno para dentro da Igreja<sup>40</sup>.

O apostolado exercido pelas diversas expressões da Ação Católica em cada meio específico - agrícola, operário, estudantil e universitário - levou o leigo a comprometer-se com a problemática própria de cada ambiente social e a lutar pela evangelização do mundo em que estava inserido. Ele foi se sentindo Igreja e conquistando seu espaço pela necessidade de mais formação. Crescia a sua capacidade de opinar, criticar e agir no interior da vida eclesial. A práxis eclesial teve que dar expressão concreta a reflexões sobre o Batismo e o tríplice múnus sacerdotal, profético e régio de cada batizado.

A Ação Católica, maior representante do movimento leigo, sintetizou a dúplici função laical da seguinte forma: frente à sociedade, evangelizando-a; e, frente à Igreja, ajudando-a a entrar em sintonia com o mundo e com a cultura moderna.

---

<sup>39</sup> Cf. LIBANIO, Concílio Vaticano II, p. 35.

<sup>40</sup> Cf. Ibidem, p. 35.

Abriu-se para o leigo a consciência madura de sua autonomia, de seus deveres e direitos enquanto fiel católico. Por meio dele, aconteceu a entrada de elementos da Modernidade na Igreja, os quais, mais tarde, fizeram-se presentes no Concílio.

### **1.3 Contexto teológico pré-conciliar**

Uma visão sumária do contexto teológico que deu origem ao Concílio Vaticano II, possibilita delinear a identidade teológica que o mesmo Concílio assumiu e os desdobramentos em todos os âmbitos do saber teológico que provocou.

De fato, o contexto histórico-teológico no qual o Concílio acontece é de acolhida da virada antropocêntrica e de suas repercussões no seio do catolicismo. Esta atitude rompe com a postura que havia marcado a Igreja até então em sua relação com a Modernidade; postura que, como se viu, impedia um real diálogo com as grandes intuições da ciência e da filosofia modernas.

Para que acontecesse a reconciliação entre a Igreja e o mundo moderno, além dos diversos movimentos eclesiais de renovação que se evoca, é importante assinalar a contribuição da teologia. Apesar das dificuldades que ela experimentou com a crise modernista, pouco a pouco foram surgindo verdadeiros movimentos de renovação em seu seio, que muito influenciarão nos debates conciliares e muito contribuirão para uma nova atitude da Igreja com relação ao mundo moderno.

A renovação da Teologia que precede o evento conciliar não aconteceu somente no interior da Igreja católica, mas também no mundo protestante. Como se pode verificar, a teologia da Reforma possuía, entre seus pressupostos, muitos elementos comuns com a virada antropocêntrica da Modernidade. Graças a isso, a teologia liberal pôde, no século XIX, dar grandes passos no diálogo entre cristianismo e razão moderna. O caminho percorrido por ela chegou, porém, a um impasse após a Primeira Guerra Mundial, fazendo surgir nova leitura da relação entre a fé cristã e o mundo moderno. Nesse processo foram decisivas, entre outras, as contribuições de Karl Barth, Rudolph Bultmann, Paul Tillich e Oscar Cullmann<sup>41</sup>.

A *teologia da Palavra*, de Karl Barth, rompe com a teologia liberal alemã, que reduzia a leitura da Bíblia a descrições científicas, e explicita o potencial da Palavra revelada

---

<sup>41</sup> Cf. GONÇALVES, 2004, p. 71, nota 6.

na própria história humana, como a Palavra do “totalmente Outro e Absoluto”, simultaneamente sujeito e objeto da teologia.

A *teologia do querigma*, de Bultmann, preocupa-se com a ação da fé e com a compreensão da Revelação que requer um processo de “demitologização” da fé por uma hermenêutica existencial, capaz de penetrar na história e encontrar nela o seu sentido vital.

A *teologia do profundo*, de Paul Tillich, afirma fundamentalmente que o encontro do ser humano com o Absoluto Profundo e a Verdade, que é Deus, acontece no profundo do ser humano, por meio da vivência autêntica dos contrários existenciais de tragédia-esperança, alegria-tristeza, morte-vida, situados em cultura determinada.

A *teologia da história*, de Cullmann, para a qual a salvação em Cristo não é privilégio de um determinado período histórico, mas de toda a humanidade enquanto continuadora dessa mesma salvação, em todos os tempos, em força da soberania de Deus em Cristo, afirmando a relação existente entre história da salvação e história universal.

Dentre os movimentos de renovação que se destacaram no interior da teologia católica no período pré-conciliar, os mais importantes foram: a volta às fontes, com a redescoberta da patrística e da escolástica; as teologias da história; a teologia transcendental; os pronunciamentos do Magistério referentes à doutrina social da Igreja e ao estudo e interpretação das Escrituras.

### ***1.3.1 A volta às fontes***

A volta às fontes situa a importante contribuição de duas escolas teológicas: a do Saulchoir, dos dominicanos, e a de Lyon-Fourvière, dos jesuítas. A escola do Saulchoir nasceu em 1907, na Bélgica, próxima à fronteira francesa, e foi dirigida por Marie-Domenique Chenu, de 1920 a 1942. Embora alheia à controvérsia modernista, o Saulchoir empreendeu na teologia, a grande reforma que a mesma controvérsia exigia, que Chenu chamou de “obra de saneamento”<sup>42</sup>, afirmando o primado do dado revelado, servindo-se dos métodos da crítica bíblica e histórica, retomando declaradamente o tomismo e interessando-se pelos problemas do próprio tempo. Já a escola de Lyon-Fourvière, nasceu após a Primeira Guerra Mundial, e destacou-se por lançamentos editoriais, como a coleção de estudos *Théologie* e a coleção de traduções de textos patrísticos, *Sources chrétiennes*, iniciada por

---

<sup>42</sup> Cf. Marie-Domenique CHENU apud GIBELLINI, 1998, p. 165.



Daniélou e De Lubac, com a colaboração de Hans Urs von Balthasar, Marrou e Hugo Rahner. A escola jesuíta caracterizou-se pela crítica do neo-tomismo e da teologia escolástica, e desenvolveu seu programa de renovação teológica pela volta às fontes do pensamento cristão – a Bíblia, os Padres da Igreja e a liturgia, pelo contato com a vida e as correntes do pensamento contemporâneo<sup>43</sup>.

### ***1.3.2 As teologias da história***

As teologias da história nasceram da grande repercussão da teologia da história da salvação desenvolvida por Oscar Cullmann, no imediato pós-guerra, quando a tarefa da teologia era redescobrir e recuperar a história e seu sentido para a fé cristã. Dentre as correntes mais importantes que valorizaram esta perspectiva na teologia católica, destaca-se a *nouvelle théologie*, que assumiu a dimensão histórica da teologia em oposição à a-historicidade da neo-escolástica, entrando no debate que animava os teólogos de então, a saber, sobre a relação entre Reino de Deus e progresso humano, que deu origem à oposição entre encarnacionistas e escatologistas. Entre os teólogos que se destacaram na *nouvelle théologie*, encontra-se Jean Daniélou (1905-1974), que viu a necessidade de retomar o tema da relação entre cristianismo e história<sup>44</sup>. Segundo ele, “Deus intervém na história”. É um Deus Tri-pessoal que se revelou por meio de um Evento: Cristo, a chave e o centro da história. Para o teólogo francês, existem relações entre história sagrada e profana, e entre Igreja e progresso. Segundo ele, a função do teólogo é a de circular entre a eternidade e o tempo, tecendo fios de ligação sempre novos entre ambos. Entre o presente histórico e a plenitude escatológica, existe uma escatologia iniciada pela encarnação, uma vez que o fim da história se inicia com o evento Cristo e com a ação sacramental da Igreja<sup>45</sup>. A grande contribuição das teologias da história foi a releitura da Revelação em seu dinamismo histórico e a renovação integral do método teológico, deixando de lado a via dedutiva e enveredando-se pela via indutiva na produção teológica.

<sup>43</sup> Cf. GIBELLINI, 1998, p. 164 -173.

<sup>44</sup> “Cristianismo e história” é o título do artigo que Daniélou escreveu em 1947, em que assume substancialmente a linha teórica da obra magna de Oscar Cullmann, *Cristo e o tempo*, prescindindo apenas das teses marcadas pelo protestantismo do autor (cf. GIBELLINI, 1998, p. 262).

<sup>45</sup> Cf. MONDIN, Battista. “Daniélou”. In \_\_\_\_\_. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Studio Domenicano, 1992, p. 202-206.

### ***1.3.3 A teologia transcendental***

A teologia transcendental, elaborada sobretudo por Karl Rahner, repensou a Revelação em termos antropocêntricos. O ser humano, afirma o teólogo alemão, é essencialmente um ouvinte da Palavra e possuidor dos pressupostos para o conhecimento da Revelação. Por sua abertura natural para a autocomunicação de Deus, ele pode interrogar-se, a partir da experiência que tem de si, sobre a maneira como a verdade cristã toca a sua existência e o ajuda a compreender a vida, indo além de um simples saber sobre a fé. Rahner é considerado, por Giuseppe Alberigo, “o teólogo mais decisivo do Concílio”<sup>46</sup>. Por isso, no terceiro capítulo, estudar-se-ão alguns aspectos de sua teologia com mais detalhes.

### ***1.3.4 A doutrina social da Igreja***

A doutrina social da Igreja, elaborada a partir do século XIX, também foi decisiva. Ela tem como ponto de partida os pronunciamentos do Magistério, desde as Encíclicas *Rerum novarum* (1890-1891) e *Quadragesimo anno* (1931), à famosa mensagem radiofônica de Pio XII, na Solenidade de Pentecostes, por ocasião do 50º aniversário da *Rerum novarum*, em 1941, sem esquecer *Mater et magistra* (1961), de João XXIII. A *Rerum novarum* é considerada o pilar fundamental da Doutrina Social da Igreja e abordava as relações entre o governo, os negócios, o trabalho e a Igreja, apoiando as classes trabalhadoras, incentivando a formação de sindicatos, rejeitando o socialismo e defendendo o direito à propriedade privada. *Quadragesimo anno* insistia na reconstrução da Ordem Social, na necessidade da distribuição da riqueza em função do bem comum e da justiça social; denuncia os efeitos causados pela cobiça e pela concentração do poder econômico sobre os trabalhadores e a sociedade e declara a finalidade social da propriedade e seu papel na promoção da harmonia entre as classes sociais. *Mater et magistra* defendia a participação dos trabalhadores na posse, gestão e lucro das empresas; lamenta a crescente distância entre as nações pobres e as nações ricas, a corrida aos armamentos, a condição de trabalho dos agricultores e convoca os cristãos a trabalharem por um mundo mais justo, declarando a Doutrina Social da Igreja parte integrante da vida cristã.

---

<sup>46</sup> ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1996, v. 1, p. 447.

### ***1.3.5 As tomadas de posição do magistério***

As tomadas de posição do magistério, sobretudo relativas ao método de leitura da Bíblia na Igreja, de Leão XIII, na Encíclica *Providentissimus Deus* (1893-1894), e ao valor do método histórico-crítico, de Pio XII, na Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943). Aos poucos, a Igreja situava-se no tempo e no espaço da realidade na qual estava inserida e à qual era chamada a servir.

Estava em processo uma reviravolta no pensar teológico, que se configurava com essa teologia antropocêntrica e histórica, imbuída de nova articulação entre fé e razão. Esse processo perpassou o Vaticano II e prolongou-se no pós-Concílio<sup>47</sup>. Ele impulsionou a busca de uma nova metodologia na produção teológica, que teve que enfrentar conflitos com os extremismos e resistências, dando origem a novos enfoques na leitura da Escritura. A Revelação passou a ser vista não mais a partir dos métodos filosóficos e dos conceitos formais, mas da compreensão do binômio Escritura e Tradição, que supõe a história. Entendeu-se que o campo privilegiado da Revelação divina é a história feita por homens e mulheres, interlocutores inteligentes do Mistério.

## **2 O evento conciliar e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***

O Concílio Vaticano II, muito mais que um evento histórico ligado à cronologia e a procedimentos juridicamente orientados, foi o emergir de uma mentalidade formada ao longo do período histórico que o precedeu. Ele foi o resultado de todo um movimento teológico-ecclesial que foi fermentando um espírito conciliar, para além do Concílio em si.

Não obstante essa sua realidade, é preciso considerar o Vaticano II enquanto evento, propriamente dito, para nele contextualizar a GS. Por isso, inicia-se apresentando alguns dados referentes à cronologia e aos documentos promulgados pelo Concílio para, em segundo momento, mostrar a gênese histórica e a estrutura da GS.

---

<sup>47</sup> Cf. LIBANIO, Igreja contemporânea, p. 84-85.

## 2.1 O evento conciliar

O caráter histórico do Concílio Vaticano II requer a consideração de dados que possibilitem acompanhar os passos mais importantes da realização deste evento. É o que se fará neste subtópico.

Em 25 de janeiro de 1959, o anúncio da decisão de João XXIII de convocar um novo Concílio ecumênico, causou repercussão ampla e surpresa geral. Ao anúncio, seguiu-se um período antepreparatório<sup>48</sup>, entre maio de 1959 e abril de 1960, que constou de algumas iniciativas importantes, entre as quais a constituição de uma comissão formada por secretários da Cúria Romana para presidir esta fase.

Entre os anos de 1960 e 1962, deu-se a fase preparatória<sup>49</sup>, quando foram formadas a comissão central e as subcomissões para trabalhar temas e textos<sup>50</sup>. Nesses dois anos foram preparados os esquemas<sup>51</sup> e o regulamento da assembléia conciliar, que previa trabalhos em grupo e em plenários, bem como a presença de peritos, com funções técnicas e consultivas, e de observadores das Igrejas cristãs não-católicas. Houve a convocação formal de João XXIII, com a Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, em 25 de novembro de 1961. Em 11 de outubro de 1962, foi celebrada a solene sessão de abertura. Os trabalhos do Concílio se desenvolveram em quatro períodos<sup>52</sup>, a seguir descritos.

### ***2.1.1 Primeiro período: de 11 de outubro a 8 de dezembro de 1962***

Os cinco continentes estavam representados: a sessão de abertura contou com a presença de 2.540 padres com direito a voto, número nunca antes alcançado em um Concílio.

Os esquemas foram reduzidos a 17, embora não se tenha chegado a um consenso tranqüilo. Foram discutidos os esquemas sobre a liturgia, as fontes da Revelação, os meios de comunicação e as Igrejas orientais. Foi um bom início de experiência de colegialidade para um episcopado que não estava habituado a exercer uma responsabilidade efetiva diante da

<sup>48</sup> Cf. ALBERIGO, Giuseppe. “O Concílio Vaticano II (1962–1965)”. In \_\_\_\_\_ (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 393-440.

<sup>49</sup> Cf. ALBERIGO, O Concílio Vaticano II (1962–1965), p. 396-397.

<sup>50</sup> A estrutura de trabalho em comissões e subcomissões formadas por bispos de todo o mundo e teólogos não somente da escola romana, desarticulou o monopólio da cúria romana. Fato intrigante é que, nessas comissões, havia, inclusive, alguns teólogos punidos por Pio XII, além da inclusão do recém-formado Secretariado para a União dos Cristãos.

<sup>51</sup> Inicialmente, eram 70 esquemas.

<sup>52</sup> Cf. SOUZA, Ney. “Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II”. In: GONÇALVES; BOMBONATTO, 2004, p. 33-64.

Igreja universal. Por isso mesmo, este episcopado sentia-se “talvez até desorientado pela liberdade que o Papa dava ao Concílio”<sup>53</sup>.

João XXIII, já acometido de um mal incurável, não veria o segundo período, vindo a falecer em 3 de junho de 1963, festa de Pentecostes. O breve conclave realizado de 19 a 21 de junho, elegeu o arcebispo de Milão, card. João Batista Montini, o Papa Paulo VI, que deu continuidade aos trabalhos conciliares.

### ***2.1.2 Segundo Período: 29 de setembro a 04 de dezembro de 1963***

Paulo VI, já no discurso de abertura, elencou, de forma bem concisa, os objetivos do Concílio: a) a exposição da doutrina da natureza da Igreja; b) a reforma interna da Igreja; c) a importância da unidade dos cristãos; d) o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo.

A segunda sessão trabalhou o texto sobre a missão dos bispos, o ecumenismo, a reforma litúrgica e ocupou muitas discussões e longo tempo com o texto sobre a Igreja<sup>54</sup>.

### ***2.1.3 Terceiro Período: 14 de setembro a 21 de novembro de 1964***

Na sessão, denominada aqui terceiro período, aconteceram as maiores crises conciliares, com debates acalorados entre o grupo radical, ligado à cúria romana, e o grupo mais fiel às linhas traçadas por João XXIII e Paulo VI. O ecumenismo e a responsabilidade dos bispos foram os temas mais polêmicos. As posições divergiam com relação à decisão de delinear o discurso em termos mais dogmáticos ou pastorais. Era polêmico tratar da estrutura hierárquica, da liberdade religiosa e dos perigos de equívocos políticos. Discutiu-se também, nesta sessão, o esquema sobre a Revelação, o apostolado dos leigos, em um total de nove textos, dos quais só um foi promulgado: o relativo às Igrejas orientais.

### ***2.1.4 Quarto período: 14 de setembro a 08 de dezembro de 1965***

O foco do último e laborioso período conciliar foram os 12 esquemas que ainda aguardavam aprovação<sup>55</sup>, com suas inúmeras emendas a serem avaliadas. Em alguns casos,

<sup>53</sup> ALBERIGO, O Concílio Vaticano II (1962–1965), p. 405.

<sup>54</sup> Cf. ALBERIGO, O Concílio Vaticano II (1962–1965), p. 410-412.

<sup>55</sup> Cf. Ibidem, p. 431.

devia-se avaliar longos trechos reescritos, como os trechos sobre as missões, a condição da vida sacerdotal e religiosa e o esquema XIII, futura GS.

Um fato importante dessa fase foi a assinatura feita pelo Papa e pelo patriarca ecumênico, da declaração comum revogando a ex-comunhão recíproca de 1054.

O anúncio de que aquela sessão de seis de dezembro seria a última do Concílio tirou da assembléia um caloroso aplauso, pois o Concílio havia concluído o seu trabalho e, segundo a homilia de Paulo VI, havia realizado a finalidade desejada por João XXIII<sup>56</sup>.

## 2.2 Documentos conciliares

Ao longo das quatro sessões conciliares, foram promulgados três tipos de documentos, diferenciados entre si por uma hierarquia de importância, embora não definida oficialmente<sup>57</sup>, a saber: quatro *Constituições*, das quais duas são dogmáticas (*Lumen Gentium* e *Dei Verbum*), uma pastoral (*Gaudium et Spes*) e uma doutrinal e prática (*Sacrosanctum Concilium*); nove Decretos de aplicação (*Ad Gentes*, *Presbyterorum Ordinis*, *Apostolicam Actuositatem*, *Optatam Totius*, *Perfectae Caritatis*, *Christus Dominus*, *Unitatis Redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum* e *Inter Mirifica*); e três declarações (*Gravissimum Educationis*, *Nostra Aetate* e *Dignitatis Humanae*), em um total de 16 documentos.

No centro da obra do Vaticano II está o mistério da Igreja, conforme a compreensão bíblica e patrística do termo: o segredo eterno de Deus manifestado e realizado por Cristo na história. Em todos os documentos, encontra-se determinante convergência eclesiológica e cristológica com implicações antropológicas.

As quatro constituições são as colunas do Concílio, vinculadas entre si em base à dupla relação da Igreja com Cristo e com a humanidade. A Constituição sobre a Divina Revelação e sobre a Liturgia apontam para Cristo como mediador e fonte de toda Revelação, cerne do culto e da oração, e único Sumo Sacerdote de toda a oração. A Constituição sobre a Igreja no mundo deixa claro que nenhuma criatura humana está excluída de sua missão de servir e de anunciar a salvação em Cristo<sup>58</sup>.

Apesar das linhas comuns de pensamento entre os documentos conciliares, destacam-se alguns sinais de divergências entre os padres, quanto ao modo como pensavam

<sup>56</sup> Cf. SOUZA, 2004, p.64.

<sup>57</sup> Cf. TANNER, Norman. *I concili della Chiesa*. Milano: Jaca Boock, 1999, p. 119.

<sup>58</sup> Cf. BRESSOLETTE, Claude. "Vaticano II". In: LACOSTE (Dir.), 2004, p. 2018-2024.

concretizar os objetivos comuns de *aggiornamento*. Exemplo disso são as brucas interrupções de pensamento ou entrelinhas, visivelmente inseridas com o fim de incluir ressalvas, para tornar o texto aprovável por alas opostas entre os votantes, divididos em Padres conciliares mais conservadores, padres moderados e padres de linha mais progressista. Não se considera oportuno deter-se aqui em exemplificações mais detalhadas a este respeito. Mas, é pertinente que se apresente, em grandes linhas, cada uma das constituições aprovadas<sup>59</sup>:

*Dei Verbum - A Revelação Divina*. Essa Constituição é assim designada por conter e tratar “matéria de fé”. De fato, o seu conteúdo aborda o delicado e complexo problema da relação entre Escritura e Tradição. Ela abriu a Sagrada Escritura para a multidão dos fiéis católicos. Os Padres conciliares pretenderam, com esse documento, o que diz a *Dei Verbum*, no número 26: "que a leitura e o estudo dos livros sagrados, ‘a Palavra de Deus’ se difunda e resplandeça (2 Ts 3,1), e o tesouro da Revelação confiado à Igreja encha cada vez mais os corações dos homens". Em 18 de Novembro de 1965, na 8ª sessão pública do Concílio, o texto final foi votado por 2.350 votantes, obtendo 2.344 votos favoráveis e seis desfavoráveis. Foi promulgada solenemente por Paulo VI naquele mesmo dia.

*Lumen Gentium - Luz dos Povos*. É um dos textos mais importantes do Concílio Vaticano II e tem a intenção de oferecer um ensinamento mais preciso sobre a natureza da Igreja e sua missão universal. Foi causa de muitas discussões durante a segunda sessão conciliar e passou por várias modificações e emendas. O texto base teve cerca de 4.000 emendas. O texto final foi sujeito à votação definitiva no dia 19 de novembro, por 2.145 votantes: 2.134 votos favoráveis, 10 votos não favoráveis e um voto nulo. No dia 21 de novembro de 1964, a última votação teve o seguinte resultado: 2.151 votos favoráveis e cinco votos não favoráveis, após o que Paulo VI promulgou solenemente a Constituição.

*Sacrosanctum Concilium - Sagrada Liturgia*. Foi o primeiro documento aprovado pelo Concílio Vaticano II. Não foi objeto de muita controvérsia, pois a adaptação da liturgia já acontecia em muitas comunidades eclesiais. Pode-se mesmo dizer que essa constituição foi o primeiro resultado do Concílio por já ter sido, em boa parte, colocada em prática antes de ter sido discutida e aprovada. Isso não

---

<sup>59</sup> Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. “Introdução geral aos documentos do Concílio”. In: VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 16-18.

significa que o documento de base tenha passado facilmente entre os Padres conciliares. Sua votação e aprovação final com 2.151 votantes obteve 2.147 votos favoráveis e quatro votos não favoráveis. Foi promulgada por Paulo VI no dia 4 de dezembro de 1963, final da segunda sessão conciliar.

*Gaudium et Spes - a Igreja no mundo atual.* Trata fundamentalmente das relações entre a Igreja e o mundo. Constituíu o famoso "esquema XIII", na lista dos documentos estabelecida em 1964. Significou e marcou uma virada da Igreja católica "de dentro para fora", voltando-se para as realidades econômicas, políticas e sociais dos homens e mulheres de seu tempo. A GS sofreu várias redações e muitas emendas, acabando por ser votada apenas na quarta e última sessão do Concílio. A última votação teve os seguintes resultados: 2.309 votos favoráveis; 75 votos não favoráveis e 10 votos nulos. Foi promulgada por Paulo VI, no dia 7 de dezembro de 1965, na 9ª sessão solene.

### **2.3 A *Gaudium et Spes* - história e estrutura do documento**

Segundo o que já foi exposto, o Concílio Vaticano II, no qual está situada a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, foi o evento ápice de um processo histórico-cultural-ecclesial que aconteceu na Igreja, marcado pela transição radical da resistência ao diálogo com o mundo moderno, com desdobramentos teológicos fermentados lentamente, em base a um referencial cristocêntrico e antropocêntrico.

Feita esta contextualização histórico-teológica do Concílio, apresentar-se-á, a seguir, de forma resumida, os aspectos histórico-teológicos da GS e sua dinâmica interna.

#### ***2.3.1 A gênese e a teologia da *Gaudium et Spes****

A GS é o único documento do Concílio Vaticano II que nasceu e se desenvolveu durante o Concílio. É também o que melhor reflete o pensamento original de João XXIII, ao convocar o Concílio, a saber: abrir a Igreja para o mundo com a intenção de acolher a nova fisionomia que a humanidade assumira a partir da Modernidade. Foi o que o Papa bem resumiu com os termos *aggiornamento* e *diálogo*. Passa-se a analisar aspectos históricos e teológicos.



### *a) Aspectos históricos*

A GS, como já foi dito, insere-se em um momento em que a Igreja revia sua postura em relação à história e à humanidade<sup>60</sup>, em busca de uma compreensão a partir não mais da perspectiva de quem julga e condena erros, mas do ponto de vista de quem se põe lado a lado, como partícipe da realidade, e a vê desde dentro, de baixo para cima.

Esse mergulho na vida e na história humana de sua época, tarefa mais importante de todo o Concílio, é o que confere à GS um significado histórico propriamente dito. É interessante notar que, pela primeira vez na história dos Concílios, peritos e teólogos leigos trabalharam ao lado de teólogos sacerdotes e bispos, na redação de um documento. Entre os teólogos, destacaram-se Henri de Lubac, Jean Daniélou, Karl Rahner, Haering, Dubarle e Lebre<sup>61</sup>.

A primeira idéia do documento surgiu no final do primeiro período do Concílio, em dezembro de 1962, durante o discurso do card. Suenens<sup>62</sup>, da Bélgica, em uma reflexão sobre algumas lacunas do esquema *De Ecclesia*, texto base da futura *Lumen Gentium*<sup>63</sup>.

A primeira redação do então “esquema XVII”, a cargo de uma comissão composta por membros das comissões de teologia e do apostolado dos leigos, tendo o card. Suenens como relator, ficou pronta em maio de 1963 e foi rejeitada. Era preciso desenvolver mais a parte doutrinal e deixar para um apêndice as aplicações práticas. Essa preocupação de alguns Padres conciliares com a parte doutrinária do esquema era resquício das distinções clássicas entre assuntos doutrinários e disciplinares, ainda bem presente na mentalidade do grupo mais conservador<sup>64</sup>.

Uma equipe de peritos de Malines, Bélgica, elaborou então a segunda redação, ainda sob a direção do cardeal Suenens, examinada em novembro do mesmo ano. Também esta não teve boa aceitação.

A terceira redação, feita por uma comissão especial, sofreu tantas correções que resultou em uma quarta redação. Foi aprovada em julho e enviada a todos os bispos como

<sup>60</sup> Cf. CAMPANINI, Giorgio. *Constituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporâneo*, Introduzione e commento. Casale Monferrato: Piemme, 1986, p. 11-23.

<sup>61</sup> Cf. CAMPANINI, 1986, p. 17.

<sup>62</sup> Sobre a intervenção do Cardeal Suenens, ver TUCCI, R. “Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*”. In: *LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA NEL MONDO CONTEMPORANEO* - introduzione storico-dottrinale. Torino: Ed Elle di Ci, 1966, p.24-26.

<sup>63</sup> Cf. ALBERIGO, O Concílio Vaticano II (1962–1965), p. 393-441.

<sup>64</sup> Cf. *Ibidem*, p. 401.

uma pré-redação oficial, chamada “esquema XIII”, em lugar de “XVII”, porque passou a ocupar o décimo terceiro lugar entre os esquemas conciliares. Essa quarta redação foi debatida na terceira etapa do Concílio, em outubro e novembro de 1964, tendo recebido muitas intervenções orais e observações por escrito, além dos debates sérios e complexos a seu respeito. De fevereiro a maio de 1965, uma nova redação, a quinta, foi revista diversas vezes por algumas comissões. Submetida à discussão em setembro de 1965, no quarto período do Concílio, recebeu muitas correções e emendas. O mesmo aconteceu à sexta redação, entregue para ser votada em novembro.

Finalmente, uma sétima redação foi votada, capítulo por capítulo, no início de dezembro, tendo sido aprovada. No dia 06 de dezembro, houve a votação do conjunto e se contaram 2.111 votos favoráveis, 251 desfavoráveis e 11 nulos. Na votação definitiva, às vésperas do encerramento do Concílio, no dia 7 de dezembro, entre 2.391 votantes, 2.309 votaram a favor, 75 votaram contra e houve sete votos nulos. Paulo VI promulgou o texto com o título de *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: a Igreja no mundo de hoje*.

### ***b) Aspectos teológicos***

Como já foi registrado, o Concílio Vaticano II abordou a questão eclesial sob dois pontos de vista: *ad intra*, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, e *ad extra*, na GS.

A *Gaudium et Spes* apresenta-se em grande sintonia com a *Lumen Gentium*, em uma espécie de continuidade metodológica e também teológica, como o próprio texto recorda: “depois de ter perscrutado mais profundamente o mistério da Igreja [...]” (GS 2) ou ainda, “pressupondo tudo o que já foi publicado por este Concílio sobre o mistério da Igreja [...]” (GS 40).

Atenta às questões levantadas pela Modernidade, a GS se dirige aos homens e às mulheres em todas as instâncias da vida, mesmo fora da Igreja, e abre-lhes a fonte de sua doutrina vivificante, a fim de que todos reconheçam e compreendam, à luz de Cristo, aquilo que são na verdade, sua altíssima vocação, sua excelsa dignidade e seu fim. Tornar conhecida e compreendida a altíssima dignidade do ser humano à luz de Cristo é a luz teológica que emerge do documento. Sua teologia nasce de um impulso pastoral que tem em mira a obra redentora de Jesus Cristo em favor da humanidade e da evangelização do mundo.

Este intento da GS, que inclui a relação da Igreja com o gênero humano e o mundo, está imbuído de opções teológicas assumidas ao longo do processo que preparou o

Concílio, uma teologia a caminho de renovação, vencendo uma série de dicotomias - entre o natural e o sobrenatural, o imanente e o transcendente, o mundo moderno e a Igreja, a história sagrada e a história do mundo.

É na GS que se verificam com maior clareza as inversões teológicas assumidas pelo Concílio, cujos deslocamentos mais notáveis estão na eclesiologia, na cristologia e na antropologia. É o que será considerado a seguir.

*Deslocamentos na eclesiologia:* A Igreja desperta para a relação de mútua imanência entre si e o mundo. Esta mútua imanência implica a leitura que ela faz dos “sinais dos tempos”. A Igreja entende que, inserir-se na história e na vida da humanidade que a constitui, é condição indispensável para que ela seja sinal e sacramento da salvação universal, em Cristo, para o mundo e para esta mesma humanidade. O suporte teológico está no tema da imanência entre criação e salvação<sup>65</sup>. A eclesiologia da GS, em perfeita sintonia com o pensamento de *aggiornamento e diálogo*, de João XXIII, representa uma virada radical, que parte da concepção de Igreja como “povo de Deus”, da valorização de sua base batismal e laical e do significado de sua presença no mundo e na história, anunciando a graça salvífica e criadora de Cristo Jesus.

*Deslocamentos na cristologia:* Jesus Cristo, o Verbo de Deus encarnado, deixa de ser considerado isoladamente no momento de sua encarnação, em perspectiva dogmatista. Com sua historicidade, o Verbo encarnado fez da história lugar de salvação, no qual a dignidade da pessoa humana foi por Ele elevada ao máximo da vocação a que foi chamada. As grandes mudanças que prepararam os caminhos para o Concílio Vaticano II foram as condições de possibilidade para uma renovação no enfoque cristológico. Cai o Cristo dogmático e abre-se o espaço ao Jesus histórico, solidário, que se faz vértice de comunhão fraterna em torno de um só e mesmo Deus, que é Pai, do qual somos filhos no Filho. A eclesiologia exerce influências de transformação sobre a cristologia e vice-versa, mas sem perder o fio condutor da cristologia dos Padres e dos Concílios anteriores.

*Deslocamentos na antropologia:* O ser humano é o interlocutor privilegiado e imediato da Revelação. A teologia não pode continuar mantendo um discurso

---

<sup>65</sup> Cf. PALÁCIO, Carlos. “O legado da Gaudium et Spes: riscos e exigências de uma nova condição cristã”. *Perspectiva Teológica*, n. 27, p. 333-353, 1995, p. 337.

abstrato e distante de sua experiência, baseado em categorias filosóficas. A teologia que subjaz à GS é marcada por um movimento ascendente, orientado pelo paradigma teológico antropocêntrico, que permite partir do ser humano, de sua realidade e contexto, para falar de modo inteligível sobre os mistérios divinos ao mundo contemporâneo.

Após a consideração desses deslocamentos, é importante sublinhar que a GS nasceu em Concílio marcado por tensões entre tendências teológicas divergentes, o que resultou em texto acidentado por emendas, com o fim de acalantar objeções em sua aprovação. Notam-se, por exemplo, resquícios do antigo conflito entre as duas vertentes teológicas que respondem ao motivo da encarnação: a teologia da recapitulação e a teologia da redenção<sup>66</sup>. Prevalece a primeira, que é mais otimista e ampla em relação à segunda e está presente nos quatro primeiros capítulos da parte doutrinal do documento, que termina com números “cristológicos”. Relevante também é o contraste entre os escatologistas e os encarnacionistas<sup>67</sup>, que permeou os debates durante as sessões em que se discutiu o documento em gestação e que contribuiu na estrutura do texto aprovado, quanto à divisão temática relativa ao aspecto doutrinal e pastoral da Constituição<sup>68</sup>. Discutiu-se muito sobre a necessidade de um fundamento bíblico mais aprofundado para a presença da Igreja no mundo e de suas relações com ele.

Foram levantadas objeções importantes quanto à teologia das realidades terrenas, à cosmologia e a outros temas específicos do esquema, os quais evidenciavam a prevalência da mentalidade e da realidade europeia e ocidental do texto. Isso reduziria o alcance universal do documento<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cf. GALVIN, J. P. Jesus Cristo, in FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Teologia sistemática*. Perspectivas católico-romanas. São Paulo: Paulus, 1997, v. 1, p. 325-425; FELLER, Vitor Galdino. Do poder à kénosis – a Igreja da Gaudium et Spes. *Encontros Teológicos*, ano 20, n. 42, 2005, p. 19, nota 34. Foram as duas hipóteses teológicas que surgiram para responder à pergunta: “por que Deus se encarnou”? Desde Irineu, passando pela escola franciscana e Duns Scotus, até Karl Rahner, Teilhard de Chardin e Leonardo Boff, a tradição que afirma a encarnação do Verbo para aperfeiçoar o bem, a obra da criação e a humanidade, independente do pecado, como *recapitulação*, foi tida em grande apreço. A outra tradição, a da redenção, que afirma que a encarnação se deve ao pecado e é, portanto uma libertação do mal, prevaleceu desde Orígenes e Agostinho, passando por Anselmo e Tomás de Aquino, até Schillebeeckx e Ratzinger. Ambas as posições encontram fundamentos na tradição bíblica e patrística.

<sup>67</sup> Cf. MONDIN, Battista. “Jean Daniélou”. In: \_\_\_\_\_. *Dizionario dei teologi*, p. 202-206. Ver também “O debate católico sobre a teologia da história” (GIBELLINI, 1998, p. 261s).

<sup>68</sup> Cf. CAMPANINI, 1986, p. 15. Os *escatologistas* acentuavam o caráter transcendente do cristianismo: a cidade futura é a única cidade definitiva do ser humano, a terra é essencialmente transitoriedade; os *encarnacionistas* tendiam a calar a fé no concreto da história, como sinal compreensível para o mundo contemporâneo através do testemunho e do compromisso dos fiéis a serviço da humanidade.

<sup>69</sup> Cf. ALBERIGO, O Concílio Vaticano II (1962–1965), p. 424-425.

A reflexão teológica não contava com tempo suficiente para avançar e dar base sólida ao documento. O problema mais sério do esquema XIII parecia ser a falta de escolha de uma teologia de fundo e, se existia, faltava-lhe suficiente clareza para que fosse percebida. As expectativas a esse respeito foram balanceadas pelo posicionamento prudente de teólogos como Ratzinger, que buscavam equilibrar exigências e reais possibilidades. Eles exortavam a assembléia conciliar a considerar que aquele esquema não seria o único e nem o mais importante modo de abordar a problemática da relação da Igreja com o mundo. Muitos padres consideravam o esquema XIII como o testemunho de boa vontade que impulsionaria e desencadearia um verdadeiro caminho de diálogo entre a Igreja e o mundo<sup>70</sup>.

### 2.3.2 A dinâmica interna da *Gaudium et Spes*

Já nas primeiras linhas desta Constituição, a intenção fundamental da Igreja de atualizar, no Concílio, a ação salvífica do anúncio de Cristo, articula-se com uma nova metodologia.

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo [...] Não se encontra nada de verdadeiramente humano que não lhe ressoe ao coração [...] Portanto, a comunidade cristã se sente solidária com o gênero humano e com a sua história (GS 1).

A GS, ao invés de partir de declarações doutrinárias, como aparecia nos primeiros textos do então esquema XIII, põe-se a refletir a própria realidade humana à luz da fé cristã, acolhendo-a para poder transformá-la (cf. GS 2). A *pessoa humana*, “considerada em sua unidade e totalidade” (GS 3), denominador comum em uma sociedade pluralista, é o “eixo de toda a explanação” (GS 3).

Sendo um documento essencialmente cristológico e antropológico<sup>71</sup>, a GS dirige-se à humanidade, tendo como referência o Cristo que, com sua vida, morte e ressurreição, responde aos questionamentos do ser humano e do mundo modernos. Tudo isto é verificável em sua estrutura interna e no modo como é dividida.

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, p. 425.

<sup>71</sup> Cf. CAPORALE, Vincenzo. “Antropologia e cristologia nella *Gaudium et Spes*”. *Rassegna Teologica*, n.2, p.142-165, 1988, p. 142s.

A introdução do documento (GS 1-11) descreve a condição da pessoa humana no mundo moderno, indicando as mudanças experimentadas pela humanidade, geradoras de tensões e desequilíbrios. O texto prepara o leitor para a imersão que está por fazer na realidade. Segue-se a exposição das aspirações e dos interrogativos mais profundos do ser humano, como norteadores desse encontro dialogal entre a Igreja e a pessoa humana no mundo moderno.

A Constituição propriamente dita encontra-se dividida em duas grandes partes distintas: a primeira (GS 12-45), “A Igreja e a vocação do homem”; e a segunda (GS 46-90), “Alguns problemas mais urgentes”.

A primeira parte, foco da presente pesquisa, é subdividida em quatro capítulos, nos quais se encontra a cristologia e a antropologia que orientam a trama do discurso de todo o texto. Situando o ser humano no mundo em que vive e suas relações com as múltiplas realidades nele encontradas, o documento expõe a doutrina da Igreja sobre o ser humano, fazendo confluir a reflexão de cada um dos quatro capítulos para um desfecho de cunho cristológico<sup>72</sup>. É importante notar que o significado profundo do ser e da história humana aparece no final de cada capítulo, qual chave interpretativa ou luz no final do túnel, de foco retrospectivo, possibilitando entendê-lo desde o seu início, uma vez fornecida a fundamentação teológica no mistério de Cristo.

O quarto capítulo da primeira parte (GS 40-46), que praticamente repete o título da Constituição, “A missão da Igreja no mundo contemporâneo”, faz as vezes de ponte entre os três capítulos precedentes e os que compõem a segunda parte, permitindo a passagem da visão cristã do ser humano para a práxis que ela supõe. Esse capítulo retoma, em termos de missão, o que já estava implícito, estabelecendo o diálogo entre a Igreja e o mundo. “Pode ser considerado [...] como a síntese e a chave de leitura de toda Constituição”<sup>73</sup>.

A segunda parte, “Alguns problemas mais urgentes” (GS 46-93), fundamenta-se na primeira e discute problemas específicos que envolvem a vida do indivíduo hodierno. Constitui a parte propriamente pastoral da Constituição e está dividida em cinco capítulos: o primeiro sobre a promoção da dignidade do matrimônio e da família (GS 47-52); o segundo sobre a promoção do progresso cultural (GS 53-62); o terceiro sobre a vida econômico-social (GS 63-72); o quarto sobre a comunidade política (GS 73-76); e, o quinto, sobre a

<sup>72</sup> Cf. MOLINA, Molina Diego. “Iglesia-mundo: una relación cambiante”. *Sal Terrae*, n. 92, p. 163-174, 2004, p. 165.

<sup>73</sup> CAPORALE, Antropologia e cristologia nella *Gaudium et Spes*, p. 154.

comunidade internacional e a promoção da paz (GS 83-93). Vale ter presente a nota explicativa da Constituição, afirmando que a parte doutrinal tem fins pastorais e a parte pastoral, por sua vez, não carece de elementos doutrinários.

### **3 Considerações conclusivas**

Como conclusão deste primeiro capítulo, cujo objetivo era situar a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* nas malhas do Concílio Vaticano II e abrir caminhos para a compreensão posterior de sua articulação cristológica e antropológica, alguns aspectos abordados devem ser retomados em exposição sintética.

O capítulo deixou claro que a Igreja conciliar fez a passagem de uma postura de condenação e separação com relação ao mundo moderno, para uma atitude evangelizadora de encontro e diálogo que possibilitaram o enriquecimento de ambas as partes.

Essa passagem comportou importantes intuições teológicas, que nasceram de uma nova leitura da Revelação, a partir da qual a ação pastoral e evangelizadora da Igreja não pode mais ficar indiferente à condição da pessoa humana no mundo.

Nesse sentido, a GS, desde a história particular de sua redação, passando pelas intuições que lhe deram origem, até o texto aprovado definitivamente, é o documento em que melhor se fazem notar as inversões teológicas assumidas pelo Concílio. Elas foram geradas na história da teologia pré-conciliar, como será aprofundado nos próximos capítulos, cujos desdobramentos que mais interessam à presente pesquisa, estão na cristologia e na antropologia.

## Capítulo II: Os traços cristológicos da *Gaudium et Spes*

Abordar a cristologia da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* não significa ir ao encontro de um discurso sobre uma cristologia supostamente inaugurada com a promulgação do documento conciliar. A GS traz uma cristologia latente em seus traços fundamentais, herdada de toda uma tradição teológica que aflora ao longo do texto, implícita ou explicitamente.

Essa cristologia emerge, sobretudo, na primeira parte da Constituição, *A Igreja e a vocação do homem*, na qual se concentram os seus aspectos mais dogmáticos ou doutrinários, uma vez que a segunda parte tem um cunho mais prático-pastoral, como se assinalou.

No presente capítulo, buscar-se-á resgatar a reflexão cristológica anterior ao Concílio que ajuda a compreender a cristologia da GS e, em seguida, far-se-á análise detalhada dos números 22, 32, 39 e 45.

### 1 O caminho da cristologia na primeira metade do século XX

Como já apontado, a cristologia da GS é fruto da reflexão cristológica feita na primeira metade do século XX, tanto pela teologia protestante quanto pela teologia católica. É o que se apresenta a seguir.

#### 1.1 Contribuições da teologia protestante à Cristologia da primeira metade do século XX

A cristologia, desde o final do século XVIII, foi mais afetada pelo auge das pesquisas científicas em todos os campos, particularmente pelos métodos críticos de investigação bíblica, de modo que os debates sobre o Jesus histórico tornaram-se problemas cristológicos<sup>1</sup>.

Na passagem do século XIX para o século XX, o grande movimento de investigação sobre a vida de Jesus (*Leben-Jesu-Forschung*)<sup>2</sup>, ocupava lugar importante na reflexão cristológica. Esse movimento iniciou-se em 1788, com Hermann Reimarus, e estendeu-se até 1904, com Wrede. Alguns teólogos liberais, convencidos de que havia

<sup>1</sup> Cf. O'COLLINS, Geraldo. *Para interpretar Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 35-40.

<sup>2</sup> Cf. SESBOUÉ, Bernard. *História dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2002, Tomo I, p. 405-410.



divergências entre a imagem que os evangelhos traziam de Jesus e o Cristo dogmatizado da pregação da Igreja, foram em busca das fontes mais primitivas, especialmente o evangelho segundo Marcos, esperando descobrir Jesus de Nazaré como ele realmente foi<sup>3</sup>. A metodologia aplicada por eles atribuía aos evangelhos sinóticos o estatuto de documentos histórico-literários, portadores de dados suficientes de acesso à humanidade concreta de Jesus. A convicção de Reimarus era a de que “em uma pesquisa crítica sobre Jesus deve-se distinguir o que ele de fato fez e ensinou em sua vida, daquilo que os apóstolos narraram em seus próprios escritos”<sup>4</sup>.

A ciência histórico-crítica tornou-se a referência da *Leben-Jesu-Forschung*, resultando na elaboração de verdadeiras biografias ou “vidas de Jesus”. Entre elas, as de maior repercussão foram a do alemão David Friedrich Strauss e a do francês Ernest Renan.

Strauss seguia os pressupostos românticos da concepção da história e, como Reimarus, isolava dos relatos evangélicos o núcleo histórico encontrado sobre Jesus de Nazaré e a interpretação mítica, mediante as categorias de “resíduos históricos” e “mito”. Segundo ele, a interpretação mítica teria constituído o protótipo do ser humano ideal, o fundamento de uma religião da humanidade que incita o sentimento criativo do povo<sup>5</sup>.

Renan apresentava Jesus como uma pessoa incomparável, com traços sentimentais e psicológicos que faziam dele um rabino sonhador da doce Galiléia, em oposição ao pregador sombrio e doutrinário, exaltado na severa Judéia. Jesus era caricaturado por Renan como um pregador liberal<sup>6</sup>.

O século XX abriu-se para a cristologia com a reflexão de Adolf von Harnack (1851-1930), historiador dos primeiros séculos do Cristianismo. Em sua obra *A essência do Cristianismo* (1900), ele contrapõe a mensagem clara e simples de Jesus ao Cristo do dogma cristão que, segundo ele, é fruto da metafísica grega e um mito paulino que encobriu a humanidade de Jesus. Harnack estabeleceu relações fundamentais entre o evangelho e os seguintes temas: mundo, pobreza, direito, trabalho, Jesus Filho de Deus e doutrina. Esses seis temas foram considerados como critérios de avaliação das expressões históricas do Cristianismo e da validade de sua essência. Ele afirma que o evangelho não pode ser

---

<sup>3</sup> Cf. O'COLLINS, 1986, p. 36.

<sup>4</sup> Hermann REIMARUS apud FABRIS, Rinaldo. *Gesù di Nazareth, storia e interpretazione*. Assisi: Cittadella, 1983, p. 6.

<sup>5</sup> CIOLA, Nicola. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 21.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*.

descartado enquanto fonte histórica. Porém, acima de qualquer outro fim, são livros a serviço da evangelização, escritos para suscitar a fé na pessoa e na missão de Jesus<sup>7</sup>.

A busca titânica pela reconstrução de uma biografia de Jesus, feita sobretudo pelo protestantismo liberal e, mais tarde, pelo modernismo católico, deparou-se com um déficit teológico que consistiu em reduzir a cristologia à humanidade de Jesus. Esse resultado impedia os teólogos de afirmarem a filiação divina de Jesus e, por isso, não era um método viável.

Albert Schweitzer, uma das figuras mais representativas da teologia liberal, com sua obra *De Reimarus a Wrede: uma história da pesquisa sobre a vida de Jesus*, de 1906, anuncia o fracasso das buscas da vida de Jesus<sup>8</sup>. Ele conclui, com sua pesquisa, que o Jesus da exegese liberal nunca existiu. Foi uma figura construída pelo racionalismo e pelo liberalismo, que não subsistiu aos problemas colocados pela ciência histórica. Ele afirma: “não há nada mais negativo do que os resultados da pesquisa liberal sobre a vida de Jesus”. A cristologia estava revestida de uma preocupação histórica que a tornava fechada às exigências do “sentido”<sup>9</sup>.

A insuficiência da teologia liberal, por relativizar a tradição dogmática da Igreja e fazer uma leitura predominantemente ética do Novo Testamento, levou muitos teólogos a uma progressiva ruptura com seus métodos e perspectivas, principalmente com os aspectos positivistas e naturalistas de sua concepção de história.

Depois da primeira Guerra Mundial, uma nova resposta à pergunta de Harnack, “como atingir a essência do Cristianismo?”, emergiu da teologia dialética iniciada por Karl Barth (1886-1968). Em contraposição a Harnack, o teólogo suíço, em suas diversas fases, busca a essência do Cristianismo, recuperando a orientação teológica de Lutero, tal qual ela se encontrava no conceito-norma do *sola fide*. Barth propôs a Palavra de Deus, mais especificamente a teologia paulina da carta aos Romanos, como ponto de partida de todo discurso teológico e como critério da dogmática. Deus, “o totalmente outro” em relação ao mundo e ao gênero humano, não é acessível pelo próprio ser humano através da sua experiência religiosa, histórica ou metafísica. Ao “totalmente outro” chega-se somente por Jesus Cristo, Palavra de Deus, por meio de quem Deus disse “sim” em meio ao “não” de

---

<sup>7</sup> Cf. FABRIS, 1983, p. 11.

<sup>8</sup> Cf. GIBELLINI, 1998, p. 45s.

<sup>9</sup> Cf. SESBOUÉ, História dos dogmas, p. 405.

pecado e de morte, fazendo-se próximo do mundo. Jesus Cristo revela Deus como resposta às questões da existência da humanidade<sup>10</sup>.

Foi também importante, nesse mesmo período, a contribuição de um grupo de exegetas, entre eles, Rudolf Bultmann, com um novo método de crítica bíblica, *o método da história das formas*. O mérito da aplicação desse método ao texto do Novo Testamento foi o de demonstrar que os evangelhos sinóticos não podiam ser considerados documentos históricos dos quais fosse possível extrair dados para a reconstrução da vida de Jesus<sup>11</sup>.

Bultmann empreendeu sua reflexão afirmando que, entre o Jesus histórico e o Jesus da fé querigmática, existe sim uma continuidade, mas não uma concordância objetiva. O exegeta alemão amplia ainda mais os horizontes. O Cristo histórico, aquele da história bíblica, narra e interpreta a história de Jesus trazendo à tona a sua relevância para a fé. O Jesus histórico é visto como possível fonte de reconstrução historiográfica. A historicidade da fé se dá na história que se realiza hoje, na pregação do querigma cristológico e na decisão de fé do crente<sup>12</sup>.

Abriu-se então uma fase de muitos debates sobre as posições bultmannianas que não encontram espaço para uma abordagem mais detalhada neste trabalho. A oposição entre querigma e história de Jesus foi perdendo sua razão de ser e os termos “continuidade” e “unidade objetiva” passaram a caracterizar o debate, segundo as diversas tendências dos pós-bultmannianos. Era preciso entender Jesus através da fé eclesial e, por sua vez, interpretar a fé eclesial à luz de Jesus Cristo. O período pós-bultmanniano conclui que o dado histórico e a dimensão teológico-dogmática, anteriormente dissociados, complementam-se. A história passou a ser concebida como uma dimensão intrínseca do querigma, pois ela só se realiza através do dado cristológico<sup>13</sup>.

Portanto, na primeira metade do século XX assistiu-se à busca de uma ponte de diálogo entre Jesus Cristo e a cultura contemporânea secular e antropocêntrica, a partir da humanidade de Jesus. Nasceram, então, as questões que envolvem a relação entre história e fé e que tocam frontalmente a cristologia.

A característica marcante da pesquisa cristológica que possibilitou todas essas discussões, foi a volta à Escritura, de modo que a reflexão sistemática passou a ser construída

---

<sup>10</sup> Cf. GIBELINNI, 1998, p. 21

<sup>11</sup> Cf. Ibidem, p. 46.

<sup>12</sup> Cf. LATOURELLE, René. *A Gesù attraverso i vangeli*. Storia ed ermeneutica. Assis: Cittadella, 1979, p. 39-46.

<sup>13</sup> Cf. GIBELINNI, 1998, p. 47-53.

com categorias e dados escriturísticos mais voltados para o evento Jesus Cristo. A volta às Escrituras conferiu à Cristologia um caráter mais global, rompendo as fronteiras entre os vários tratados teológicos. Não era mais possível separar os dados históricos de Jesus da abordagem de sua ação salvífica (tratado da redenção), ou da definição de sua identidade humano-divina (tratado da encarnação), pois tudo isso é cristologia. Essa cristologia deve estar subordinada e orientada à fé em Cristo a partir dos primeiros testemunhos. Esses testemunhos são a gênese da Cristologia neotestamentária, ou seja, a primeira cristologia narrativa.

Isso foi determinante para a inversão do ponto de partida da cristologia quanto aos mistérios cristológicos concebidos como seus referenciais. A volta às Escrituras impulsionou a cristologia a partir de baixo, em movimento ascendente, rumo a uma visão mais integrativa entre esta e a dimensão descendente. Além de considerar a “descida” do Verbo até a carne, contempla-se “a carne” em abertura para com a obra salvífica do Verbo, a identidade de Jesus Cristo a partir de sua manifestação na condição humana, à luz do mistério central de sua morte e ressurreição.

## **1.2 Contribuições da teologia católica à cristologia da primeira metade do século XX**

O aniversário dos 1.500 anos do Concílio de Calcedônia (451-1951), foi marcante no caminho da cristologia do século XX<sup>14</sup>. A ocasião inspirou uma avalanche de estudos e reflexões, em busca de uma compreensão mais profunda e renovada das definições dogmáticas calcedonenses, consideradas as colunas da cristologia, não obstante os seus limites. Entre esses estudos, destacou-se o ensaio programático de Karl Rahner, *Calcedônia: início ou fim*, publicado em 1954.

Esse ensaio ocupa um lugar particular, não somente na teologia rahneriana, mas em toda a teologia católica, porque propôs abordar os temas cristológicos a partir da definição calcedonense da união hipostática, sobre a “unidade de pessoa” e a “dualidade de naturezas” em Cristo. Rahner interroga a cristologia clássica, presente na neo-escolástica católica, e o dogma de Calcedônia, a partir de bases bíblicas, convencido de que cada definição conciliar se auto-transcende. O caráter autotranscendente das fórmulas suscita novos problemas que incitam a um aprofundamento maior, de modo que, quanto melhor compreendidas, melhor

---

<sup>14</sup> Cf. SESBOUÉ, Bernard. “Cristo/cristologia”. In: LACOSTE (Dir.), 2004, p. 480-491.

conservam e auto-afirmam a sua vitalidade<sup>15</sup>. Fica esclarecido que é possível e válida a fidelidade a Calcedônia, pela compreensão do sentido fundamental de suas definições, consideradas como um ponto de partida e não um fim estático<sup>16</sup>. Calcedônia ainda tem algo a dizer para que a proposição “o Verbo se fez homem” não se confunda com um mito distante da realidade e do pensamento do ser humano moderno. O dogma calcedonense, enquanto define a natureza de Jesus Cristo, define intrinsecamente o ser humano<sup>17</sup>. Isto porque, pela encarnação, o verdadeiro Deus e o verdadeiro ser humano encontram-se realmente em uma pessoa, Jesus Cristo. Constata-se a solidez desta sua reflexão, observando-se que ela volta a ser abordada em diversos momentos de sua teologia, até em sua última obra, como se fosse um discurso contínuo: Nele, “o Deus que se comunica e o homem que o acolhe se tornam um só indivíduo e a história da salvação e Revelação atinge a sua meta quando a autocomunicação de Deus se torna união hipostática, na encarnação do Logos”<sup>18</sup>.

A intenção imediata de Calcedônia tinha sido a de preservar a integridade da natureza humana de Jesus Cristo face às afirmações monofisistas que a apresentavam absorvida pela natureza divina. Em paradoxo, o modelo de cristologia pós-calcedonense, que se desenvolveu e predominou por longo tempo, foi uma cristologia descendente ou do alto, que acentua a dimensão da divindade de Jesus, comprometendo a integridade e a autenticidade de sua existência humana, isto é, uma cristologia ascendente ou de baixo.

As perguntas e inquietações que impulsionaram novas investigações ao longo do caminho que a cristologia fez no século XX, antes do Vaticano II, surgiram de alguns pontos de partida em direção a pontos de chegada correspondentes. Os pontos de partida estavam na cristologia tradicional caracterizada, por um lado, pela tendência de uma dúplici ontologia de Cristo separada do caráter soteriológico e, por outro lado, pela abordagem univocamente descendente, totalmente separada da dimensão ascendente que lhe é complementar.

Em leitura retrospectiva do caminho da renovação da cristologia no período analisado, Dupuis<sup>19</sup> identifica quatro dimensões correspondentes aos aspectos do mistério, os quais necessitavam ser redescobertos em vista de uma cristologia renovada, como se fossem os pontos de chegada almejados.

<sup>15</sup> Cf. KASPER, Walter. *Gesù il Cristo*. Brescia: Queriniana, 1975, p. 12-13.

<sup>16</sup> Cf. SANNA, Ignazio. *Teologia come esperienza di Dio - la prospettiva cristologica di Karl Rahner*. Brescia: Queriniana, 1997, p. 161.

<sup>17</sup> Cf. *Ibidem*, p. 287.

<sup>18</sup> RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 212.

<sup>19</sup> Cf. DUPUIS, Jacques. *Introduzione alla Cristologia*. Casale Monferrato: Piemme, 1994, p. 157-160.

***a) Aspecto histórico***

O núcleo da mensagem que o Cristianismo tem para oferecer não é um corpo doutrinário, mas um evento: a entrada de Deus na história e o seu envolvimento decisivo com o mundo e com a humanidade, em tudo o que lhes diz respeito, na pessoa de Jesus Cristo. É preciso ter presente que Ele, na Sua totalidade ontológica, é a personificação da autocomunicação de Deus, sem deixar fora nenhum dos mistérios de Sua existência e sem que princípios fundados nas Suas perfeições ameacem a Sua identificação com a condição histórica da humanidade, em qualquer tempo e lugar. A história é o lugar em que o mistério do ser humano é revelado no mistério de Deus que se encarna e também se faz história.

***b) Aspectos pessoal, social e trinitário***

Diferente do caráter impessoal da cristologia que se ocupa de um Deus humanizado, os aspectos pessoal, comunitário e trinitário situam Jesus Cristo na sua identidade humana e pessoal de Filho-de-Deus-conosco, em sociedade. Significa evidenciar a dimensão trinitária da identidade divina de Jesus Cristo, reconhecida na sua identidade pessoal bem definida e na sua inserção na comunidade humana. A relação intra-trinitária Pai-Filho-no-Espírito foi comunicada à humanidade na pessoa concreta de Jesus Cristo. A cristologia não pode prescindir do mistério trinitário, incidindo pessoal e comunitariamente na humanidade de todos os tempos.

***c) Aspecto soteriológico***

Assim como aconteceu na tradição primitiva, em que a razão soteriológica foi a ponta de lança da cristologia sucessiva, não se pode separar a pessoa de Jesus Cristo de sua obra salvífica. A soteriologia foi o ponto de partida da reflexão da Igreja sobre os mistérios de Cristo. O aspecto soteriológico precisa ser reintegrado à cristologia. Separada da soteriologia, a cristologia torna-se impessoal, pois “a salvação do gênero humano não se constitui de uma redenção impessoal ou de uma oferta de graça, mas na participação, em Jesus Cristo, da filiação pessoal do Filho”. Por Ele, a humanidade foi salva, tornada partícipe de sua filiação divina.

#### *d) Aspectos relativos ao dinamismo da fé*

A cristologia neotestamentária testemunha o seu desenvolvimento a partir do querigma primitivo da fé pascal e dos escritos sucessivos. A fé crescia e se fortalecia em movimento complementar de ida e volta aos mistérios de Cristo, testemunhando às gerações futuras a necessária inter-relação entre as perspectivas ascendente e descendente da abordagem cristológica. A mútua relação entre cristologia ascendente e descendente não pode ser descartada, em detrimento de uma ou outra perspectiva. A cristologia precisa apropriar-se da tensão existente entre a cristologia de baixo e a do alto, que harmonize a fé reflexiva nos mistérios de Cristo, como ponto decisivo para uma cristologia mais integral.

Era inevitável uma espécie de ampliação hermenêutica que se pautasse na Escritura, no dogma e no desenvolvimento da história, do mundo e do ser humano. A cristologia estava a caminho de renovação e na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* evidenciam-se os resultados deste percurso. Os quatro elementos citados brotam como que entrelaçados nas referências cristológicas da Constituição, particularmente nos números 22, 32, 39 e 45, que são a explícita referência cristológica do documento, inserida no seu modo de apresentar uma visão sintética de antropologia indiscutivelmente cristã<sup>20</sup>.

### **1.3 Considerações conclusivas parciais**

A GS, como se disse, traz a cristologia herdada de toda a tradição teológica, particularmente do caminho que a cristologia fez no período pré-conciliar. Os elementos reportados na primeira parte deste capítulo têm o objetivo de ajudar a perceber que eles de fato estão presentes nas referências cristológicas da Constituição.

A busca pelo Jesus histórico, ao longo da primeira metade do século XX, nas suas diversas formas, estimulou, também na GS, um discurso cristológico preocupado em não se manter preso ao dogma, mas sintonizado com a realidade histórica em que esse discurso deve encontrar validade.

A volta às Escrituras, que caracterizou a busca cristológica do período pré-conciliar, tanto nas intuições de Barth quanto nas de Bultmann, estará presente no texto da GS, que constantemente se refere a Jesus Cristo, parafraseando os evangelhos e resgatando a sua historicidade na história atual. A busca de uma ponte de diálogo entre Jesus Cristo e a

---

<sup>20</sup> Cf. SESBOUÉ, História dos dogmas, p. 406.

cultura contemporânea secular e antropocêntrica, a partir da humanidade de Jesus, também aparece na GS, como reflexo do caminho feito pela cristologia antes do Concílio.

Finalmente, a retomada das afirmações calcedonenses, que trouxe um certo equilíbrio entre a perspectiva ascendente e a descendente da reflexão cristológica, respeitando a importância da divindade e da humanidade de Jesus Cristo, será marcante na cristologia da GS.

## **2 O que dizem os números cristológicos**

A GS apresenta uma cristologia histórico-salvífica, entendida em sentido trinitário, assinalada pelo mistério da encarnação do Filho de Deus e pelo Seu ingresso na história da humanidade, culminando na plenitude do mistério pascal.

Como se mencionou, os números 22, 32, 39 e 45 da GS são referências explícitas da cristologia deste documento conciliar. A partir deles, é possível delinear o que esta Constituição propõe, quando apresenta Jesus Cristo como resposta para as inquietações do mundo e do ser humano hodiernos. Embora situados no final das considerações de cada um dos capítulos da primeira parte do documento, sob o título “A dignidade da pessoa humana” (GS 12-22), esses números, que se chamarão de cristológicos, apontam para Jesus Cristo como uma orientação de sentido que ilumina e oferece chaves de interpretação retrospectiva sobre o ser humano.

Analisar-se-á cada um deles, primeiro situando-os no conjunto do capítulo em que estão inseridos e depois aprofundando os aspectos cristológicos que abordam. Para facilitar o acesso do leitor ao texto, transcrever-se-ão na íntegra, os números em questão.

### **2.1 No capítulo I, o número 22: “Cristo o homem novo”**

Apresentar-se-ão as linhas gerais do primeiro capítulo da GS segundo a seguinte chave de leitura: a) A criação da pessoa humana à imagem de Deus na história; b) A tensão entre liberdade e pecado; c) o problema do ateísmo. Em seguida analisar-se-á o número 22 que se reporta:

Na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Com efeito, Adão o primeiro homem era figura daquele que haveria de vir, isto é, de Cristo Senhor. Novo Adão, na mesma revelação do mistério



do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação. Não é portanto de se admirar que em Cristo estas verdades encontrem sua fonte e atinjam seu ápice.

“Imagem de Deus invisível” (Col 1, 15), Ele é o homem perfeito, que restituiu aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Como a natureza humana foi n’Ele assumida, não aniquilada, por isso mesmo também foi em nós elevada a uma dignidade sublime. Com efeito, por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-Se de algum modo a todo homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-Se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado.

Cordeiro inocente, por meio de Seu sangue livremente derramado, mereceu-nos a vida. N’Ele Deus nos reconciliou consigo e entre nós, arrancando-nos da servidão do pecado. De modo que cada um de nós pode dizer como o Apóstolo: O Filho de Deus “me amou e se entregou por mim” (Gal 2, 20). Padecendo por nós não só nos deu o exemplo para que sigamos os seus passos, mas ainda abriu novo caminho: se nós o seguirmos, a vida e a morte se santificam e adquirem nova significação.

Feito conforme à imagem do filho que é o primogênito entre muitos irmãos, o homem cristão recebe as primícias do Espírito” (Rom 8, 23), que o tornam capaz de cumprir a nova lei de amor. Por esse Espírito, “penhor da herança” (Ef 1, 14) o homem todo se renova interiormente, até a “redenção do corpo” (Rom 8, 32). “Se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dos mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Jesus Cristo dos mortos, vivificará também os vossos corpos mortais, por virtude do seu Espírito que habita em vós” (Rom 8, 11). É certo que a necessidade e o dever obrigam o cristão a lutar contra o mal através de muitas tribulações e a padecer a morte. Mas, associado ao mistério pascal, configurado à morte de Cristo e fortificado pela esperança chegará à ressurreição.

Isto vale não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível. Com efeito, tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é divina, devemos admitir que o Espírito santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal.

Tal e tamanho é o mistério do homem que pela Revelação cristã brilha para os fiéis. Por Cristo e em Cristo, portanto, ilumina-se o enigma da dor e da morte, que fora de seu Evangelho nos esmaga. Cristo ressuscitou, com sua morte destruiu a morte e concedeu-nos a vida, para que, filhos no Filho, clamemos no Espírito: Abba, Pai! (GS 22).

### ***2.1.1 O capítulo I: “A dignidade da pessoa humana”<sup>21</sup>***

O capítulo da GS que abriga o número 22 é o primeiro dos quatro capítulos que formam a primeira parte do documento, sob o título: “A dignidade da pessoa humana”.

<sup>21</sup> Segue-se, aqui, basicamente, os comentários de Zoltan Alszegehy, indicando, nas notas de rodapé, as intuições de sua autoria (cf. ALSZEGHY, Zoltan. La dignità della persona umana. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA, 1966, p. 425-452).

*O que é o ser humano? Em que consiste a sua dignidade segundo a visão cristã?*

Estas perguntas são apresentadas não somente como recurso metodológico, mas com a função de vetores de todo o discurso, em vista de uma resposta cristológica que chega após o desenvolvimento de três temáticas essenciais: a) a criação da pessoa humana à imagem de Deus na história; b) a tensão entre liberdade e pecado; c) o problema do ateísmo<sup>22</sup>.

***a) A criação da pessoa humana à imagem de Deus na história***

Em meio a respostas contraditórias entre si, com as quais as diversas formas de humanismo ateu explicavam “o mistério do homem”, duas tendências parecem preocupar mais o Concílio: a que faz do ser humano um valor absoluto e independente de qualquer outro ser que lhe seja superior e a que nega qualquer razão para a sua existência e só encontra o “desespero” como ápice de sua vida. Nas correntes do humanismo de tipo marxista e existencialista, encontram-se mais explicitamente essas concepções. Nesse terreno ideológico, o Concílio reconhece verdades incompletas, que necessitam de um anúncio cristão incidente.

No início do n. 13, a Constituição afirma que “o homem foi constituído por Deus em estado de justiça”. Justiça, em sentido bíblico, refere-se à conformidade com a vontade de Deus, Justo juiz. A GS proclama que foi da vontade de Deus criar o gênero humano à sua imagem. O fundamento bíblico-teológico a partir do qual o documento articula essas suas reflexões é a doutrina da criação, tal como se apresenta no Gênesis<sup>23</sup>. Esta doutrina alude a toda uma tradição bíblica, desde o Gn 1, 26-27, passando por todas as variações com que o tema aparece na Bíblia, ampliando as possibilidades de recepção e compreensão do dado revelado: “o homem é imagem de Deus”. A categoria da “imagem”, particular e cheia de significados, fala da criaturalidade e da dependência total e necessária do ser humano em relação a Deus. Indica, sobretudo, a participação desse ser finito na grandeza e bondade de seu Criador, de modo real e misterioso. Para além de uma relação de dependência de origem somente, está a condição de possibilidade de subsistência: a realidade, o sentido e a perfeição do ser humano consistem essencialmente em ser imagem de Deus. É Deus que mantém a subsistência do seu ser “imagem de Deus”.

<sup>22</sup> Cf. ALSZEGHY, 1966, p. 425-452.

<sup>23</sup> CF. LYONNET, Stanislas. “Os fundamentos bíblicos da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*”. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 199.

### ***b) A tensão entre liberdade e pecado***

O Concílio procurou superar o sentido puramente ético e jurídico de pecado, valendo-se de categorias bíblicas<sup>24</sup> que remontam à teologia de Israel, para a qual o pecado é “um abuso da liberdade que se ergue contra Deus” (cf. GS 13). O pecado vem do coração do ser humano que, podendo decidir-se por Deus ou contra Deus, opta por alcançar o seu fim fora de Deus e por distanciar-se daquilo que ele realmente é: imagem de Deus. Isso acontece acompanhado ou não de responsabilidade moral (cf. GS 12).

Duas são as vias que conduzem o ser humano a olhar para dentro do seu coração e se reconhecer inclinado ao pecado: a Revelação de Deus e a experiência do influxo do mal sobre toda a humanidade. À consciência de ser inclinado ao pecado acrescenta-se o reconhecimento de que, pelas suas próprias forças ele é incapaz de liberar-se da opressão do pecado. O ser humano intui então, pela ação do Espírito de Deus, que somente pela graça da obra redentora de Jesus Cristo é capaz de superar os assaltos do mal (cf. Rm 7,14-25), assim como, somente pela obra criadora de Deus, que o fez à sua imagem, é possível existir. A plenitude de sua existência realiza-se quando ele se torna, em sentido pleno, imagem de Deus, inserido em Cristo. É essa a resposta cristã ao mistério do ser humano.

### ***c) O problema do ateísmo***

O tema, já tratado na introdução do documento, ocupa agora, com especial razão, três parágrafos (19-21). A Igreja quer alertar a humanidade para a necessidade de uma maior sensibilidade religiosa. A adesão à fé precisa ser pessoal e ativa, com a consequência de um mais agudo “sentido de Deus” na vida. O humanismo ateu difundiu uma cultura realmente secularizada, com sérias dificuldades de conciliar a autonomia dos valores humanos com os valores religiosos. O próprio termo ateísmo é em si ambíguo, abrangendo realidade muito complexa, que compromete o reconhecimento da origem e do fim transcendente do ser humano. Ambíguo e complexo tanto nas suas formas de expressão difusas, em todos os campos da vida e da sociedade, quanto nos questionamentos desconcertantes relativos a “quem ele é” e “em que consiste a sua dignidade” que impõe ao coração do ser humano.

---

<sup>24</sup> Citações diretas: Rm 1,21-25; Jo 8,34; Jo 12,31; Citações indiretas: Dt 30,15-18; Ez 18,2-4; Ec 15,11-15 (cf. ALSZEGHY, 1966, p. 434).

O Concílio propõe o entendimento e o diálogo entre crentes e não crentes. A base para esse diálogo está na dignidade comum a todo ser humano e nos objetivos comuns a serem alcançados na edificação de um mundo melhor por arte de ambos. O evangelho de Jesus Cristo é apresentado como o único que responde às mais profundas aspirações do ser humano e lhe revela quem ele realmente é, “o seu destino mais alto”.

### **2.1.2 O número 22: “Cristo homem novo”**

Conforme a sintética apresentação feita anteriormente, pode-se perceber, na seqüência temática com que o capítulo I da GS está organizado, a trama teológica da Constituição e o pré-anúncio do que vem a seguir.

Depois de ter afirmado a criação da pessoa humana à imagem de Deus, dotada de uma desafiante e conflitiva liberdade, que pode ou não alcançar a plenitude de ser imagem de Deus, e depois de abordar a problemática do ateísmo, com suas respostas que deixam sombria a dimensão transcendente do ser humano, o Concílio propõe a reflexão a partir da qual ilumina essa questão, com o n. 22: “Na realidade o mistério do homem só se torna verdadeiramente claro no mistério do Verbo encarnado”.

O Concílio não pretende expor toda a doutrina revelada sobre Cristo, mas somente enquanto ela ilumina o “mistério do homem”<sup>25</sup>. Pelo mistério de sua encarnação, o Verbo recupera os traços originais da imagem de Deus na humanidade inteira. “Imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), Jesus Cristo eleva-nos à condição de filhos no Filho e restitui a semelhança divina deformada pelo pecado. Encarnado, Ele é a Revelação do Pai e do ser humano ao próprio humano, em sua mais nobre vocação.

A referência neotestamentária é muito freqüente, principalmente em se tratando da cristologia paulina. Vale notar também o cunho antropológico dessa cristologia que parece ter uma pergunta de fundo: de que modo e até que ponto a encarnação do Verbo e a existência terrena do Cristo tocam o gênero humano de todos os tempos?

É com base nessa chave de leitura que será abordada a cristologia da GS 22, a partir dos seguintes temas: a) a encarnação do Verbo: por uma cristologia da criação e da redenção; b) Jesus Cristo mediador da criação e da salvação do gênero humano; c) Cristo, homem novo, início de uma nova humanidade.

---

<sup>25</sup> Cf. ALSZEGHY, 1966, p. 447.

**a) A encarnação do Verbo: por uma Cristologia da criação e da redenção**

O Concílio Vaticano II, na GS 22, está no ponto mais alto do caminho que se propôs fazer de diálogo com os homens e as mulheres do seu tempo, no que diz respeito à dignidade da pessoa humana. Seu interlocutor é o ser humano, imagem de Deus, o qual, pelo mal uso de sua liberdade, afastou-se do chamado a configurar-se plenamente com o seu Criador<sup>26</sup>, ofuscando em si aquela imagem original, adquirindo uma imagem deformada pelo pecado, e vendo-se necessitado de quem lhe restaurasse e lhe salvasse dessa condição.

A GS está dialogando com esse ser humano, a fim de anunciar-lhe qual é sua dignidade enquanto pessoa. A intenção de fundo, se considerada em si mesma, é antropológica. Entretanto, o teor da resposta que a GS 22 dá à questão da dignidade da pessoa humana caracteriza-se pela centralidade cristológica. Cristo é o ápice e a fonte de Revelação das grandes verdades do mistério do Pai e de seu amor que, uma vez revelado, revela ao homem seu próprio mistério e a sua “altíssima vocação”.

A primeira afirmação da GS 22 é a convocação a uma profissão de fé em Jesus Cristo. Ela versa sobre a função reveladora do mistério da encarnação do Verbo, aquela realidade que ilumina e clarifica o mistério do homem, manifestando perfeita sintonia com a teologia da encarnação. Essa profissão de fé, proclamada pela tradição bíblica, teológica e eclesial, está estreitamente relacionada com a doutrina da encarnação do Verbo, evento central da história da salvação. Encontrar o significado da profissão de fé cristã que diz “o Verbo se fez homem”, é tarefa do esforço sempre renovado da cristologia, porque equivale à profissão de fé cristã: “creio em Jesus Cristo”<sup>27</sup>. Sobre isso Rahner diz:

Quando um homem, vendo Jesus, sua cruz e sua morte, crê verdadeiramente que aí o Deus vivo lhe falou a última palavra, definitiva, irrevogável e complexiva, e nela o redime de todo cativeiro e tirania de estar sob os dados existenciais de sua existência fechada, culpável e entregue à morte, este homem crê algo que somente é verdadeiro e real se Jesus é tal como a fé do Cristianismo o afirma; crê - que o saiba reflexivamente ou não - na encarnação do Verbo de Deus<sup>28</sup>.

Partindo do mistério da encarnação do Verbo, a GS 22 desenvolve explicitamente uma abordagem cristológica de caráter mais global, que põe os diversos tratados em relação de complementaridade. A Encarnação do Verbo compreende a união do Filho de Deus a todo

<sup>26</sup> Cf. LYONNET, 1967, p. 200.

<sup>27</sup> RAHNER, Karl. “Por uma teologia da encarnação”. In: \_\_\_\_\_ *Teologia e antropologia*, São Paulo: Paulinas, 1969, p. 61-83.

<sup>28</sup> RAHNER, Por uma teologia da encarnação, p. 81.

homem. Jesus compartilhou a história e a condição limitada e frágil do ser humano, e isto teve como consequência a cruz e a morte. Para a GS 22, a encarnação do Verbo representa a totalidade da vida divina na história em Jesus Cristo, sua vida, paixão, morte e, também, o evento insuperável da ressurreição.

Em Jesus Cristo, está um único mistério revelado, a vida íntima do Deus Trino na sua expressividade *ad-extra*. O evento Jesus Cristo é a palavra de Deus, falando da caridade divina que cria e salva. Pessoalmente, Deus abriu as portas de diálogo entre a divindade e a humanidade, o absoluto e o relativo, o transcendente e o imanente. É esse diálogo encarnado que inspira a Igreja a dialogar com os homens e mulheres do seu tempo; tal diálogo ilumina o mistério do ser humano, porque revela sua origem.

A encarnação constitui o vértice e o cumprimento absoluto do plano criador e salvífico de Deus, realizado na totalidade do evento Jesus Cristo<sup>29</sup>. Se a encarnação é o cumprimento de alguma coisa, é lógico pensar que ela teve um fim a ser alcançado, um motivo.

Como se assinalou no primeiro capítulo<sup>30</sup>, o motivo pelo qual Deus se encarnou está entre as questões clássicas da história da cristologia. Porém, uma nova compreensão do problema tem levado à harmonização das duas correntes. A encarnação do Verbo tem, sim, uma intrínseca função redentora em vista do pecado da humanidade. Mas ela não é só isso. O evento Cristo, independente de qualquer condicionamento, pertence à totalidade da história da humanidade e do cosmo, segundo o plano criacional de Deus. O dinamismo da criação não conhece divisões entre finalidade soteriológica e finalidade cristológica da encarnação do Verbo. São dimensões de um único evento criação-redenção-cumprimento<sup>31</sup>.

“De fato, o querer divino não pode ser movido por motivo algum, já que é a liberdade absoluta, a absoluta autodeterminação”. A criação e a redenção identificam-se com a essência de Deus que é amor infinito. Desse modo, a encarnação não tem motivo nem razão e nada pode ser sua condição ou ocasião: nem o ser humano, nem o pecado, nem mesmo

---

<sup>29</sup> Cf. RAHNER, Curso Fundamental da fé, p. 235 - 238.

<sup>30</sup> Ver nota 64.

<sup>31</sup> Cf. AMATO, Ângelo. *Curso de teologia sistemática: Gesù il Signore*. Bologna: Dehoniane, 1988, p. 347-352.

Jesus Cristo<sup>32</sup>. A própria essência de Deus, amor infinito, é a fonte da redenção. É com base nesse amor que a encarnação do Verbo é mistério de redenção<sup>33</sup>.

O Verbo se encarnou pelo mesmo impulso do amor criador que é também salvífico, criando do nada, salvando o ser humano da nulidade e do não ser, dando-lhe o ser conforme a sua imagem e semelhança, em Jesus Cristo. A encarnação pressupõe a criação e a criação dá início a um processo salvífico cujo cume está na encarnação do Verbo.

### ***b) Jesus Cristo mediador da criação e da salvação do gênero humano***

A GS 22 parte do pressuposto de que o ser humano foi criado à imagem de Deus e, pelo pecado, afastou-se da sua forma original. Atribuindo a Cristo o título de “novo Adão”, em relação ao velho Adão do Antigo Testamento, o documento alude a toda uma tradição bíblica, particularmente às epístolas paulinas, citadas explicitamente, sobre a criação e a salvação do ser humano da parte de Deus.

O Concílio, na GS 22, reassume a relação estabelecida entre a criação e a salvação do gênero humano pela função mediadora de Cristo: “Adão, o primeiro homem, era figura daquele que haveria de vir, isto é, de Cristo Senhor” (cf. GS 22). É importante notar que não se trata de dois elementos que se contrapõem, de forma que a função mediadora de Cristo na criação exclua a sua função mediadora na salvação. Ponderadas e respeitadas as diferenças, mediação na criação e mediação na salvação são aspectos da função mediadora universal de Jesus Cristo, em mútua integração e inclusão<sup>34</sup>.

O mesmo Deus “invisível”, revelado no Antigo Testamento como criador e salvador, no Novo Testamento, vem, pessoalmente, ajudar o ser humano em situação de não-salvação, em Jesus Cristo, “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15). “Não é portanto de se admirar que em Cristo estas verdades encontrem sua fonte e atinjam seu ápice” (GS 22).

O Adão do Gênesis, figura da humanidade pecadora, não acolheu em sua vida a vontade de Deus, porque quis ser totalmente autônomo, artífice de sua liberdade. Não conseguiu diferenciar-se do Deus criador e salvador e, em consequência, não aceitou nem

<sup>32</sup> Cf. DE FRANÇA MIRANDA, Mário. *A salvação de Jesus Cristo*, a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004, p. 42.

<sup>33</sup> Cf. AMATO, 1988, p. 320.

<sup>34</sup> Cf. GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 146-176.

respeitou a diferença entre si e os outros seres humanos, deturpando todos os âmbitos de suas relações, mediante a mentira, a inveja, a opressão e toda sorte de não-imagem de Deus.

Jesus Cristo, o novo Adão, pela Sua existência, toda ela pautada pela obediência submissa e amorosa a Deus, pronunciou o sim em oposição ao não de Adão. Viveu em plenitude a sua resposta de adesão à proposta do Deus salvador e criador, até as últimas conseqüências, na condição de servo.

Enquanto para Adão, na narração javista (cf. Gn 2 e 3), importava salvar-se a todo preço, até ocupando o lugar de Deus, Jesus na cruz (de toda a sua existência) reagiu às provocações que o incitavam a salvar-se a si mesmo, permanecendo na cruz de sua condição existencial (cf. Mc 15,29-32). Adão entrou em processo de perdição e autodestruição, enquanto Jesus, o novo Adão, realizou uma criação nova e salvífica, salvou a si e a todo o gênero humano<sup>35</sup>. “Nele Deus nos reconciliou”, conforme 2 Cor 5,18-19; Cl 1,20-22 (GS 22).

Muito sabiamente a GS apóia-se em Cl 1,15-20, texto considerado a suma da perspectiva cristocêntrica paulina sobre a criação. Na comunidade de Colossos, a supervalorização dos poderes cósmicos ameaçava o reconhecimento do senhorio de Jesus Cristo, com o risco de atribuir a Ele o mero papel de intermediário entre Deus e estes poderes. É então que o autor do hino aponta para a função mediadora de Cristo na criação e na salvação universal. Além dos dados desse hino cristológico, a GS reassume alguns outros da cristologia paulina<sup>36</sup>, nem sempre citados. Cabe destacar os aspectos que parecem reger a trama do discurso:

- I. Jesus Cristo “*imagem do Deus invisível*” (cf. Cl 1,15) . Por meio da criação o Criador manifesta a si mesmo, imprimindo em todo o criado os traços do Seu ser. De toda a criação, somente sobre o ser humano Ele imprimiu a Sua imagem (Gn 1,26). Segundo o hino de Cl 1,15-20, em Jesus Cristo está a imagem que supera, em essência, aquela impressa por Deus em todos os homens e mulheres. Ele é a imagem-modelo que manifesta e realiza o Deus invisível na história, salvando enquanto cria e criando enquanto salva. Ora, se o gênero humano estava necessitado de uma reconstituição, por ter se afastado da imagem segundo a qual foi feito, Jesus Cristo, inserindo-se na vida e na história da humanidade, pelo seu próprio ser, “imagem do Deus

<sup>35</sup> Cf. GARCÍA RUBIO, 1989, p. 149-150.

<sup>36</sup> Cf. Ibidem, p. 154-161.



invisível”, restaura definitivamente a imagem de Deus que Ele mesmo é, torna-a efetivamente visível e revelada.

- II. “*O primogênito de toda criatura*” (cf. Cl 3,10-14; Rm 8,29). O sentido em que o texto usa a palavra primogênito, em relação a Jesus Cristo, não quer indicar uma ordem cronológica na qual Ele tenha sido o primeiro a ser criado. Refere-se a uma ordem ontológica, na qual Ele é preexistente e transcende à criação, portanto, tem a primazia sobre tudo quanto foi criado. Jesus Cristo não pode ser colocado simplesmente ao lado dos poderes cósmicos, equiparado a eles, como os colossenses tendiam a fazer. Do mesmo modo, o ateísmo e o secularismo não podem banir da história e do ser humano a mediação criadora e salvífica de Jesus Cristo que, por si mesmo, transcende a história.
- III. “*Nele Deus nos reconciliou consigo e entre nós.*” (cf. Cl 1, 20-22). “Imagem do Deus invisível” e “primogênito de toda criatura”, Cristo é princípio e meta da criação, de modo que tudo conflui para Ele. Em Sua entrega amorosa em favor de cada ser humano e pela humanidade de todos os tempos, foram reparadas todas as rupturas causadas pelo pecado. Com sua vida, morte e ressurreição, Ele provocou um re-norteamento, uma reconciliação irrevogável, de tudo e de todos com a vontade criadora e salvadora de Deus, tão necessária na desordem que o gênero humano havia instaurado. O pecado havia desorientado, desnorteado a direção do caminhar do ser humano para Deus e, conseqüentemente, para tudo o que traz a marca de Suas mãos criadoras e redentoras, em especial o próprio ser humano.

Assim, a comunidade dos homens e mulheres estava dispersa e desencontrada entre si. A imagem de Deus tornou-se obscura e irreconhecível. A dimensão relacional, tão enobrecedora do ser humano, estava mutilada. Essa realidade pecadora é agora toda submissa à redenção realizada em Cristo, “imagem do Deus invisível”. De fato, “Deus nos reconciliou” perfeitamente com a “sua imagem” em Jesus Cristo e entre nós, de modo que todas as divisões e inimizades foram superadas pelo mistério de Sua encarnação: vida, morte e ressurreição (cf. Ef 2, 16-18).

***c) Cristo, homem novo, início de uma nova humanidade***

Cristo é o homem novo. Nessa afirmação que dá título a GS 22, estão contidos ou pressupostos, alguns pontos nodais da lógica da cristologia paulina: se Cristo é a imagem de Deus (cf. 2 Cor 4,4; Cl 1,15-20), segundo a qual o ser humano foi criado, é verossímil que o ser humano foi criado à imagem de Jesus Cristo, Filho de Deus (cf. Rm 8,29) e só Nele participa da semelhança com Deus<sup>37</sup> Cristo é o “novo” em relação a um velho Adão, Ele é o segundo ou o novo Adão, ponto de partida para uma nova humanidade, da qual Cristo é o primogênito.

Em Cristo, está implícito o anúncio de que uma nova humanidade começou, porque Nele, no Filho de Deus encarnado, todo ser humano recebe a possibilidade de passar da velha condição de distanciamento da imagem de Deus à de filhos de Deus, segundo Aquele que é o primogênito na filiação divina. É uma configuração que já está sendo realizada mas que só atingirá a sua plenitude pela adesão livre ao mistério pascal, sob a ação do dinamismo renovador do Espírito. A GS 22 afirma que a humanidade renovada no Cristo, novo homem, é assegurada pelo Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos (cf. Rm 8,11; 2 Cor 4,14). Ele é o penhor da herança (cf. Ef 1,14) que renova o ser humano interiormente até a redenção do corpo, no dia da ressurreição.

A GS 22 esclarece ainda que, como todos os seres humanos são predestinados a serem conformes à imagem do Filho, não só os cristãos podem ser incorporados ao mistério de Jesus Cristo, pois a graça opera de modo invisível em todos os homens e mulheres de boa vontade, dando-lhes abertura para alcançar a plenitude da vocação comum a todos os seres humanos: a divina.

Cristo é o novo homem, porque faz brilhar a luz da filiação divina a todo ser humano. A imagem, que havia sido ofuscada pelo pecado do primeiro Adão e que equivale à sua dignidade enquanto pessoa humana, em Cristo, é renovada e volta a brilhar, inaugurando um modo de ser e de existir na criação. Os filhos que o velho Adão gerou (cf. Gn 5,3) receberam a imagem do homem velho, enquanto que o novo Adão comunicou a filiação divina aos seus irmãos, transfigurando-os na imagem divina, que é o mesmo Jesus Cristo (cf. Rm 8,29)<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Cf. DE FRANÇA MIRANDA. A salvação de Jesus Cristo, p. 44-45.

<sup>38</sup> Cf. GARCÍA RUBIO, 1989, p. 165.

Finalmente, Cristo é o novo homem, porque neutraliza a força esmagadora da destruição do pecado que causa a dor e a morte. Esta sua novidade é obra trinitária: pela sua vida, morte e ressurreição, Ele concedeu a vida a todo o gênero humano que, feito filho no Filho, pelo Espírito, clama: “Abbá, Pai”! (cf. Rm 8,15; Gl 4,6)

O que significa então, para a existência cristã, que seja Cristo o ser humano novo, segundo a GS 22? E de que modo, em Cristo, novo ser humano, inicia-se uma nova humanidade no concreto da vida cristã, se a antiga vida, carregada do humano velho, continua a existir nos conflitos do tempo presente?

O novo não pode mais ficar submisso às condições do meio, as quais determinam a prevalência do velho. Aquela renovação operada por Cristo irrompe do interior do homem e da mulher, inseridos em seu mistério, sob a ação do Espírito que ressuscitou Jesus. Ele inspira um novo modo de caminhar, segundo a nova lei do amor, e estabelece novos padrões para as atitudes e escolhas do ser humano no cotidiano da existência. Jesus Cristo viveu a abertura para a vontade criadora e redentora do Pai, em meio aos conflitos e contradições da história, a fim de ensinar à humanidade a conservar límpida e reluzente, na história, a imagem divina segundo a qual foi criada.

Esperando ativamente a plenitude da conformidade com Jesus Cristo, o ser humano vive em processo de cristificação pelo amor e pelo serviço, dando à sua vida a característica da abertura ao plano de Deus, inserido nas contradições e tensões históricas entre o velho e o novo em todos os âmbitos de sua existência, tanto em nível pessoal e individual, quanto em nível de vida propriamente comunitária, sócio-ecclesial.

## **2.2. No capítulo II, o número 32: “O Verbo encarnado e a solidariedade humana”<sup>39</sup>**

Como se procedeu no item anterior, iniciar-se-á apresentando as linhas gerais do segundo capítulo da GS. O Concílio proclama o fundamento da índole comunitária do gênero humano em todo o capítulo que culmina com o número 32:

Como Deus não criou os homens para viverem isoladamente mas para formarem uma união social, assim também Lhe “aprouve... santificar e salvar os homens não individualmente, excluindo qualquer conexão mútua, mas constituí-los em um povo que O reconhecesse na verdade e O servisse santamente”. Desde o início da história

<sup>39</sup> Segue-se, basicamente, os comentários de Tullo Goffi, indicando com notas de rodapé, as intuições de sua autoria (cf. GOFFI, Tullo. “La comunità degli uomini”. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA, 1966, p. 509-578).

da salvação Deus escolheu os homens não como indivíduos somente, mas como membros de uma comunidade. Revelando o seu plano, Deus chamou estes eleitos de “Seu povo” (Ex 3, 7-12). Além disso, selou com esse povo uma aliança no Sinai. Esta índole comunitária por obra de Jesus Cristo é aperfeiçoada e consumada. O próprio Verbo Encarnado quis participar da comunidade humana. Esteve presente às bodas de Caná, entrou na casa de Zaqueu e assentou-se à mesa com publicanos e pecadores. Revelou o amor do Pai e a exímia vocação dos homens evocando as realidades mais comuns da vida social e usando locuções e imagens inteiramente da vida cotidiana. Santificou as relações humanas, sobretudo as famílias, das quais derivam as relações sociais. Voluntariamente Se submeteu às leis de Sua pátria. Quis levar a vida de operário própria de Seu tempo e de Sua região. Na Sua pregação claramente ordenou que os filhos de Deus se tratassem mutuamente como irmãos. Em Sua oração pediu que todos os seus discípulos fossem “um”. Bem mais, Ele próprio até à morte ofereceu-Se por todos como Redentor de todos. “Ninguém tem mais amor do que aquele que dá a sua vida por seus amigos” (Jo 15, 13). Mandou Seus apóstolos pregarem a mensagem evangélica a todos os povos para que o gênero humano se tornasse a família de Deus, na qual a plenitude da lei seria o amor. Primogênito entre muitos irmãos, depois de Sua morte e de Sua ressurreição, pelo dom do seu Espírito, Ele instituiu, entre todos aqueles que o recebem pela fé e pelo amor, nova comunidade fraternal, em seu Corpo que é a Igreja. Nele todos, membros uns dos outros, segundo a diversidade de dons que lhes são concedidos, devem ajudar-se mutuamente (GS 32).

### **2.2.1 O capítulo II: “A comunidade humana”**

Enquanto o primeiro capítulo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* ocupa-se em esclarecer quem é a pessoa humana e qual é a sua dignidade, o segundo capítulo lhe dá seqüência, considerando-a na dimensão comunitária de seu existir.

A terminologia utilizada para referir-se ao ser humano, na sua dimensão grupal, reporta à distinção entre os termos sociedade e comunidade, elaborada pela sociologia alemã, do final do século XIX, e retomada pelo personalismo comunitário, sobretudo nos anos trinta do século passado<sup>40</sup>. Enquanto o termo “sociedade” está mais para o lugar de relações funcionais e impessoais, regidas pelas leis da eficiência e da produtividade, o termo “comunidade” indica o âmbito das relações profundas que acontecem em um real face a face entre as pessoas. A comunidade, segundo essa distinção, seria uma espécie de arquétipo que a sociedade industrial deixou para trás, por força das exigências do progresso tecnológico, um modelo ou tempo social frágil em relação ao modelo ou tempo social forte, indicado pelo termo “sociedade”.

A GS, no segundo capítulo da primeira parte, depois de ter reconhecido que o progresso e a técnica contribuem com as relações humanas, adverte sobre a possibilidade de que também coloque em risco a fraternidade entre as pessoas. O documento pondera que uma porção das relações humanas esteja realmente no âmbito da “sociedade”, mas insiste sobre a

<sup>40</sup> Cf. CAMPANINI, 1966, p. 64.

grave responsabilidade da família humana em construir e promover uma “efetiva comunhão entre as pessoas”, possível somente a partir do reconhecimento da dignidade espiritual de cada ser humano, visto como pessoa e não como peça de engrenagem do corpo social.

Bem no início do capítulo “A comunidade humana”, o texto aponta que sua intenção não é a de apresentar de modo exaustivo a doutrina cristã sobre a sociedade humana. Isso porque o Magistério eclesiástico já se dedicou suficientemente à formulações e a constantes aprofundamentos da doutrina social da Igreja. Como a sociedade é dinâmica e está em constante mutação, também o Magistério está sempre reelaborando sua doutrina social.

A concepção social de João XXIII, na encíclica *Mater et Magistra* (1961), por exemplo, supera a de Leão XIII, na encíclica *Rerum Novarum* (1891). Do mesmo modo, as mensagens natalinas de Pio XII, nos anos 1941, 1942 e 1943, reassumidas na *Pacem in terris* (1963), indicam uma evidente renovação em relação às encíclicas *Immortale Dei* e *Libertas*, de Leão XIII<sup>41</sup>. Novas perspectivas doutrinárias inserem-se no quadro do ensinamento da Revelação, como condições necessárias para proclamar os valores da tradição cristã na sociedade hodierna, que tem exigências novas em relação ao passado. A autenticidade da evolução da doutrina e de suas novas tomadas de posição, à luz dos sinais dos tempos e da história, é reconhecida pela sua fidelidade à tradição bíblica, teológica e eclesiástica. Fidelidade essa que, longe de significar rigidez e estaticidade, indica uma sensível e criativa flexibilidade.

A doutrina social, impulsionada pelas intuições de João XXIII e Paulo VI, tem raízes na ótica de Pio XII, por eles acolhida e aperfeiçoada. Pio XII era motivado por concepções sociológicas e políticas democráticas, segundo as quais, na base da sociedade, está o cidadão consciente dos seus direitos e deveres e da dignidade que compete a si e aos seus semelhantes<sup>42</sup>. Essa concepção foi muito importante no processo evolutivo do pensamento social da Igreja e está intimamente relacionada à evolução da recepção da Revelação em Jesus Cristo, no que se diz respeito à dignidade do ser humano diante de Deus, enquanto indivíduo e comunidade.

O Concílio, portanto, no capítulo II da primeira parte da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, quer ocupar-se apenas de algumas verdades essenciais da doutrina social da Igreja e apresentá-las, expondo os seus fundamentos, à luz da Revelação. Interessa-lhe proclamar de que modo se justifica a união entre os seres humanos, sua socialização e

---

<sup>41</sup> Cf. GOFFI, 1966, p. 551.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, p. 551.

interdependência sempre crescentes e qual é o fundamento da índole comunitária do gênero humano.

Tudo parte do querer de Deus criador (GS 24): Ele, que tem cuidados paternais para com todos, quis que a humanidade formasse uma só família. Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado, comunga desse mesmo desejo (GS 24), tanto é que roga ao Pai pela unidade entre seus irmãos, em conformidade com a mesma união que existe entre Ele e o Pai, (cf. Jo 17, 21-22). Esse senso comunitário que a história dos homens e mulheres recebe da Revelação é confiado aos cuidados do Espírito, que dirige o curso da história, renova a face da terra com providência admirável e atua na construção da cidade humana (GS 26).

A índole comunitária da família humana encontra razão de ser no seu princípio e no seu fim: Deus em sua unidade, Trindade e universalidade, que convida a comunidade humana a participar do seu amor, do mesmo amor com que Ele ama<sup>43</sup>. O documento alude ao discurso de Paulo no areópago (At 17,25 ss.), no qual o Apóstolo anuncia que a divindade está nas entranhas da natureza humana, como um carimbo de origem comum, pois foi Deus quem deu respiração a todos e de um só fez toda a raça humana. Assim é demonstrada a unidade de origem e de fim do gênero humano, como fundamento da união entre os seres humanos em comunidade.

Criados à imagem de Deus, os seres humanos não se realizam no isolamento, nem mesmo no simples fato de agregarem-se aos seus semelhantes por mera lógica funcional. Eles só atingem a plenitude de sua vocação de filhos e filhas de Deus, quando, irmanados pela solidariedade, buscam realizar o destino que lhes é comum.

Na vivência social, o gênero humano atinge a sua maturidade e aperfeiçoa a sua dimensão individual junto à individualidade dos outros. Amadurece pelo exercício do respeito, da humilde interdependência e de suas potencialidades espirituais e naturais em acolher os valores dos outros e comunicar-lhes os próprios<sup>44</sup>.

A justiça e a caridade são os valores sobre os quais está fundamentada a doutrina social da Igreja, transmitida pelo Concílio na primeira parte da GS<sup>45</sup>. São valores que se complementam e não subsistem isoladamente. A justiça favorece e defende a igual dignidade de todos os seres humanos que, por sua vez, consiste em todos serem imagem de Deus, Amor Infinito que os criou, os salvou e os mantém.

---

<sup>43</sup> Cf. LYONNET, 1967, p. 213.

<sup>44</sup> Cf. GOFFI, 1966, p. 521.

<sup>45</sup> Cf. GOFFI, 1966, p. 559.

Em termos práticos, o Concílio quer reacender na humanidade a abertura para o sentido comunitário, contra o individualismo e o anonimato, incitando os seres humanos a respeitarem-se em sua máxima dignidade, a verem-se uns aos outros como um “outro eu”, na luta pela conquista dos direitos básicos que tornam a vida de fato humana: [...] o Concílio inculca o respeito ao homem; que cada um respeite o próximo como ‘outro eu’, sem excetuar nenhum, levando em consideração antes de tudo a sua vida e os meios necessários para mantê-la dignamente (cf. GS 27).

“Um outro eu” é expressão que faz alusão ao contexto da nova lei inaugurada em Jesus Cristo, na qual a medida reguladora é amar ao outro como a si mesmo, considerando o outro como merecedor de todo o bem que brota do Amor. Amor enquanto bem maior, extensivo a todos, inclusive aos que agem e pensam de maneira diferente da própria, até aos inimigos, salvaguardando a dignidade da pessoa e distinguindo-a de seus erros. Em todos está o mesmo Cristo, digno de todo o bem, sentindo como sendo feito a Si cada gesto de amor e solidariedade dispensado ao menor de seus irmãos (cf. Mt 25,40).

Enfim, o segundo capítulo da GS centraliza o seu discurso no ser humano enquanto “imagem de Deus”, chamado, por índole natural, a viver em sociedade e a estabelecer relações segundo o modelo das relações intratrinitárias. O texto faz notar uma fundamentação teológica de viés trinitário, ao mesmo tempo marcante e sutil, com desdobramentos cristológicos que emergem progressivamente, tornando-se cada vez mais explícitos.

No final do percurso, fiel ao estilo de toda a primeira parte da GS em cada um dos seus capítulos, aparece o desfecho cristológico da argumentação que responde à inquietação do destinatário do documento: *quem poderia conduzir os seres humanos ao aperfeiçoamento e à plenitude do seu ser, enquanto imagem do Criador, em sua vida social? O que é que o Verbo encarnado acrescenta à solidariedade humana?*

É nesse sentido que se devem colher as referências cristológicas presentes na articulação do texto que culmina com o número 32, “O Verbo encarnado e a solidariedade humana”.

### **2.2.2 O número 32: “O Verbo encarnado e a solidariedade humana”**

Entre os números da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* selecionados e identificados como “números cristológicos” (22, 32, 39 e 45), é possível estabelecer uma certa

relação de lógica progressiva. E esta relação torna-se notável uma vez que foi feita uma leitura mais atenciosa do primeiro deles.

De fato, entre os números 22 e 32 não é difícil colher esta dinâmica crescente do ponto de vista cristológico. Assim como o mistério do ser humano só se torna claro no mistério do Verbo encarnado, que leva à plenitude a imagem de Deus segundo a qual o ser humano foi criado (GS 22), o aspecto da vida em comunidade também encontra suas luzes, perfeição e consumação no mesmo mistério (GS 32).

### ***a) A solidariedade humana***

Para desenvolver o tema da solidariedade humana, a GS 32 recorre primeiro à categoria veterotestamentária de “povo” no contexto da Revelação e da aliança sinaítica: “Deus chamou estes eleitos de “seu povo””. (cf. Ex 3,7-12)”(GS 32). Em seguida, abre-se a desdobramentos cristológicos, em direção a um desfecho de consumação escatológica, em Cristo.

O contexto da aliança, ao qual a GS faz referência, revela o dado coletivo do agir de Deus, de quem o ser humano é imagem. Deus escolheu um povo como partícipe da história da salvação em favor de toda a humanidade. A escolha e a convocação de Deus para uma aliança com um povo que Ele constituiu como seu, confirma a personalidade coletiva do gênero humano e lhe confere a tarefa de administrar esse dom, colocando-o a serviço da salvação e da santificação de toda a comunidade humana. O que gera essa personalidade comum não são fatores externos, históricos ou a iniciativa das pessoas, mas a liberdade de Deus, que quis mostrar como a salvação é uma obra de solidariedade na qual o indivíduo é também um corpo, um todo, um povo.

Na história da salvação, o aspecto da coletividade encontra expressão na noção de “povo de Deus”. Este povo tem uma vocação específica, fixada por Ele, a ser alcançada: caminhar na história como sinal de salvação oferecido por Deus à humanidade e conduzir a história a um fim de salvação, segundo a vontade Dele<sup>46</sup>.

A GS coloca-se em perfeita sintonia filológica e teológica com a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, citando explicitamente o capítulo 9: “Aproveu, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda a relação entre os

---

<sup>46</sup> Cf. GOFFI, 1966, p. 572.



mesmos, mas formando com eles um só povo, que o conhecesse na verdade e o servisse em santidade”<sup>47</sup>.

No Novo Testamento, com a Revelação em Jesus Cristo, esse povo ganha novo sentido e nova dimensão: se faz Igreja.. Pela incorporação a Cristo, cada ser humano integra a grande família dos filhos de Deus, no Seu único Filho, formando um só corpo, que é a Igreja, pelo Espírito. (cf. Rm 12,5; 8,14; Jo 1,12s). Unindo-se à realidade coletiva da humanidade, Cristo é o autor da mais alta solidariedade impressa no gênero humano.

***b) No Verbo encarnado a plenitude da solidariedade humana***

Disposto em uma espécie de continuidade temática, o fio cristológico que conduz a GS 32 é o mesmo que se encontra na GS 22, conforme apresentado aqui: a) o Verbo encarnado, revelando o Pai, revela ao ser humano a sua altíssima vocação e dignidade; b) Jesus Cristo é mediador da criação e da salvação; c) Ele renova os traços originais da criação em cada ser humano, sendo “imagem do Deus invisível”, segundo a qual a humanidade foi criada; d) cada ser humano, pela sua filiação divina, tornou-se filho de Deus no Filho.

A partir desses pressupostos, o último parágrafo do capítulo da GS que se está estudando, apresenta Jesus Cristo, o Verbo encarnado, inserido na vida da humanidade como membro de um corpo social, aperfeiçoando e levando à plenitude a índole comunitária, impressa no ser humano desde a criação.

Essas verdades são atestadas na GS 32 por meio de algumas cenas emblemáticas da vida de Jesus, em meio aos acontecimentos sociais do seu tempo, no convívio com pessoas de todos os tipos, demonstrando ter familiaridade com as situações mais corriqueiras, evocadas em diversos dos seus ensinamentos e parábolas. O documento menciona, por exemplo, “as bodas de Caná da Galiléia”, quando Jesus realizou o seu primeiro sinal, e o encontro com publicanos e pecadores, como foi o caso de Zaqueu. O documento conciliar evidencia que Jesus santificou as relações humanas, submetendo-se às leis da pátria e assumindo vida de operário, solidário à condição normal da existência humana.

Para atestar essas verdades, o documento evoca o evento Jesus Cristo e traz à tona alguns fatos da vida concreta de Jesus de Nazaré. Tal procedimento, aliado à trajetória da

---

<sup>47</sup> Constituição Dogmática Lumen Gentium in COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 1979.

crisologia na primeira metade do século XX, e de estudos mais atuais, denota os traços de uma nascente crisologia ascendente<sup>48</sup>, com perspectivas históricas<sup>49</sup>.

Em uma crisologia de perspectiva histórica, a fé é fundada na Palavra de Deus que se revelou na história, em etapas que se sucederam. O ponto máximo da Palavra de Deus na história, revelando o Seu mistério, foi a encarnação de Deus em Jesus Cristo. Trata-se de uma crisologia que se move em sentido ascendente e não despreza a dimensão descendente.

Três elementos caracterizam esta perspectiva<sup>50</sup>: a) Jesus Cristo entendido a partir da Trindade; b) os enunciados do Antigo Testamento prefigurando a crisologia posterior; c) o evento Cristo como ponte histórico-salvífica na relação entre Deus e o mundo, sendo a ressurreição o seu acontecimento central.

Esse último item é o mais acentuado na GS 32. Cristo é a ponte salvífica entre Deus e a comunidade humana. Por sua encarnação na vida social dos seres humanos, a imagem de Deus Trindade, enquanto comunidade divina, é revelada. Por Ele, as relações intra-trinitárias foram impressas definitivamente no gênero humano como um princípio ou potencial a ser desenvolvido, uma vocação que requer uma resposta livre da parte do ser humano.

O Verbo encarnado imprimiu uma índole natural de solidariedade na humanidade de todos os tempos, conforme o plano da criação que havia sido ofuscado pelo pecado. Cristo é a saída de Deus de si mesmo, a solidariedade divina na sua máxima expressão, encarnada na história. Sob essa ótica, o que se encontra no prólogo do evangelho segundo João pode ser lido: “A solidariedade divina se encarnou e fez morada entre nós”.

Enquanto mediador da criação e da redenção, Imagem do Deus invisível, Ele recuperou a imagem do Deus solidário nas relações humanas. A partir da encarnação, a resposta de cada indivíduo, de adesão ao corpo de Cristo, exerce um influxo salvífico e regenerador sobre toda a comunidade humana.

O Verbo encarnado instituiu uma comunidade fraternal entre os seres humanos, na qual cada membro do corpo de Cristo tornou-se membro um do outro. Esta comunidade ficou marcada por dimensões horizontais de solidariedade histórica, que se concretizam no

---

<sup>48</sup> Cf. CIOLA, 1992, p. 43-54.

<sup>49</sup> Cf. LIBANIO, João Batista. “Atuais correntes da crisologia católica”. *Síntese Nova Fase*, v. 2, n. 5, p. 37-51, out./dez., 1975, p. 42-44.

<sup>50</sup> Cf. LIBANIO, Atuais correntes da crisologia católica, p. 44.

envolvimento recíproco entre as pessoas, pelo vínculo da caridade, a exemplo de Cristo: “Ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15, 13).

A vida social passou a ser a expressividade da resposta do homem a Deus, enquanto “povo de Deus”, não é mais um povo sem dono e sem rumo. É de Deus e caminha solidariamente para Ele, até alcançar a consumação, a meta da plenitude, inaugurada em Cristo. É uma sociedade com perspectivas de realização escatológica, predestinada à comunhão solidária e fraterna, da qual a Igreja é o protótipo.

### **2.3. No capítulo III, o número 39: “Terra nova e céu novo”**

Seguindo a metodologia adotada aqui, antes de se analisar a GS 39, apresentar-se-ão as linhas gerais do capítulo da GS em que se situa o texto que ora se reporta:

Nós ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade, e desconhecemos a maneira de transformação do universo. Passa certamente a figura deste mundo deformada pelo pecado, mas aprendemos que Deus prepara morada nova e nova terra. Nela habita a justiça e sua felicidade irá satisfazer e superar todos os desejos da paz que sobem nos corações dos homens. Então, vencida a morte, os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo, e o que foi semeado na fraqueza e na corrupção revestir-se-á de incorrupção. Permanecerão o amor e sua obra e será libertada da servidão da vaidade toda aquela criação que Deus fez para o homem. Somos advertidos, com efeito, de que não adianta ao homem ganhar o mundo inteiro se vier a perder a si mesmo. Contudo a esperança de uma nova terra, longe de atenuar, antes deve impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra. Nela cresce o corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século. Por isso, ainda que o progresso terreno deva ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo, contudo é de grande interesse para o Reino de Deus, na medida em que pode contribuir para organizar a sociedade humana. Depois que propagarmos na terra, no Espírito do Senhor e por sua ordem, os valores da dignidade humana, da comunidade fraterna e da liberdade, todos estes bons frutos da natureza e do nosso trabalho, nós os encontraremos novamente, limpos contudo de toda impureza, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal: “reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz”. O reino já está presente em mistério aqui na terra. Chegando o Senhor ele se consumará (GS 39).

#### ***2.3.1 O capítulo III: “O sentido da atividade humana no mundo”.***

Depois de ter tratado a dignidade da pessoa humana e de sua dimensão comunitária, o Concílio continua a dialogar com o mundo e a humanidade, no intuito de despertar neles os valores que os reconduzem ao fim para o qual foram criados: Deus. É assim que a GS, no terceiro capítulo, volta-se para o tema da atividade do ser humano no universo.

O agir humano ao qual o Concílio se refere, não é o agir moral, relacionado a um código ético. O Concílio pronuncia-se, em termos teológicos, sobre o valor da atividade do ser humano e o fim para o qual caminha, individual ou coletivamente, e dialoga com a sociedade hodierna, ouvindo suas indagações, sentindo seus conflitos e trazendo a luz da Revelação.

A atividade do ser humano transforma o planeta, pelo emprego de todas as suas energias em favor do desenvolvimento do mundo e do próprio ser humano, atingindo resultados insuperáveis na história da humanidade. A GS, no terceiro capítulo, refere-se a esse esforço de toda a humanidade em melhorar suas condições de vida, pondo em ato seu potencial inventivo sobre a natureza, ao longo dos séculos<sup>51</sup>.

A pergunta que o próprio documento propõe-se a responder é sobre o sentido último da atividade do gênero humano: qual deve ser a colaboração dos cristãos, no esforço da humanidade em desenvolver as próprias condições de vida? Nesse sentido, a primeira afirmação que a GS faz, no seu terceiro capítulo, é que a atividade do ser humano no universo “corresponde ao desígnio de Deus” e, portanto, pertence legítima e plenamente, à história da salvação. A GS declara-se otimista e apaziguada com a técnica e a ciência que possibilitam ao ser humano o conhecimento das leis da natureza e o domínio sobre os benefícios que ela pode oferecer para o próprio ser humano.

O fundamento teológico que, implicitamente, dá suporte a essa postura da constituição, é o mandamento encontrado no Gênesis<sup>52</sup>. O ser humano é convidado a manifestar-se e a realizar-se como imagem de Deus, dando continuidade à obra do Criador, através do seu trabalho. O que garante a positividade desse exercício de domínio do ser humano sobre a natureza é o compromisso de colocar-se em continuidade com a obra de Deus, em plena sintonia e fidelidade com o fim de salvação inscrito em toda a criação.

Em si mesmas, a técnica e as ciências, que contribuem com o progresso, não desafiam a onipotência divina nem se contrapõem a Deus.

[...] se a pesquisa metódica, em todas as ciências, procede de maneira verdadeiramente científica e segundo as leis morais, na realidade nunca será oposta à fé: tanto as realidades profanas quanto as da fé originam-se do mesmo Deus (GS 36).

<sup>51</sup> Cf. FLICK. “L’attività umana nell’universo”. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA, 1966, p. 581-582.

<sup>52</sup> Cf. CAMPANINI, 1966, p. 82.

A capacidade do ser humano de transformar o mundo com a inventividade que possui equivale à exaltação do senso de responsabilidade de que é dotado, bem como à capacidade de adoração: “quanto mais o homem penetrar nos mistérios do mundo, mais avançará na compreensão do mistério de Deus”<sup>53</sup>.

Com isso a GS não se coloca de modo acrítico quanto à relação entre o progresso da ciência e a fé, nem desconsidera os obstáculos que o pecado pode impor. Ela adverte contra o perigo da absolutização da ciência em detrimento da dignidade transcendente do ser humano, único criado à imagem e semelhança do próprio Deus. A tentação da auto-suficiência, muitas vezes, sai vitoriosa e o ser humano ergue-se contra si mesmo, contra o seu próximo e contra Deus, com os resultados de suas conquistas, por vezes, geradores de morte e destruição.

O agir humano, no desenvolvimento das técnicas e das ciências que transformam o criado, está minado de uma ambivalência de fundo, diretamente relacionada e proporcional à condição frágil do ser humano, resistente em aderir ao apelo salvífico de Deus. Isso implica uma série de problemas não tão simples de serem enfrentados<sup>54</sup>. O Concílio concentra esses problemas em três questionamentos: “Qual é o sentido e o valor da atividade humana? Como todas estas coisas devem ser usadas? Para que fim caminha este movimento, quer individual quer coletivo” (GS 33)?

O texto conciliar então, faz uma advertência com as palavras de São Paulo: “Não vos conformeis com este mundo” (Rm 12, 2). O documento entende por “mundo” tudo quanto poderia desviar a atividade humana da justa ordem de servir a Deus e ao gênero humano, “aquele espírito que transforma a atividade humana em instrumento de pecado” (GS 37). O mundo identifica-se também com toda a história do gênero humano que se dá no universo criado por Deus e que direciona o curso dos acontecimentos segundo o seu livre arbítrio, em conformidade ou não com o desígnio divino, fonte de amor operoso e sempre atuante.

A este ponto do discurso, o terceiro capítulo da GS introduz o referencial cristológico. Fiel à metodologia escolhida para a disposição de toda a primeira parte, o dado cristológico surge no final do capítulo, introduzido no último parágrafo do número 37, desenvolvido no 38, como retrospectiva, e coroado no número 39, como ápice do raciocínio.

---

<sup>53</sup> CAMPANINI, 1966, p.82.

<sup>54</sup> Cf. GOFFI, 1966, p. 584.

A história da humanidade, o que equivale a dizer, a história da atividade humana, na qual o Verbo se encarnou, é prospectada em termos escatológicos e espera por um desfecho de perfeição e plenitude, assegurado pelo mistério da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. O mistério pascal garante a certeza de que toda contradição e ambivalência serão superadas e confirma a responsabilidade da humanidade para com esta terra atual, em vista da terra nova que virá.

### **2.3.2 O número 39: “Terra nova e céu novo”**

“Nova terra e novo céu” é o título do último número da primeira parte do documento e, como tal, encerra não somente o quarto capítulo, mas a parte doutrinal da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. A temática cristológica converge para a escatologia cristã em perspectivas históricas de modo que o Reino de Deus toma forma concreta, faz-se carne.

#### **a) A escatologia cristã em perspectiva histórica: entre o “já” e o “ainda não”**

O texto dá continuidade aos demais temas cristológicos da Constituição: a) o Verbo encarnado revelou a dignidade da pessoa humana, a qual consiste em ser criada à imagem e semelhança de Deus, cuja perfeição está em Jesus Cristo; b) a imagem divina no ser humano possui dimensões pessoais e coletivas, segundo a realidade una e trina de Deus; c) o ser humano traz, em sua natureza, traços de quem lhe deu o ser, inclusive o potencial criativo que Deus imprimiu no gênero humano, constituindo-o seu colaborador e dando-lhe a missão de levar a obra da criação à perfeição, com o fruto de sua atividade<sup>55</sup>.

Como se viu, a GS insere a atividade humana no contexto da história da salvação, compreendendo-a desde a criação, passando pela ordem histórico-existencial, mesclada de graça e pecado, iluminada pelo mistério pascal e destinada à consumação em um tempo desconhecido.

O documento, sem ulteriores explicações, fala desse processo como sendo “uma luta árdua contra o poder das trevas”, que envolve toda a história da humanidade, desde a

---

<sup>55</sup> Tomás de Aquino exprime muito bem essa verdade, quando afirma que a bondade de Deus comunica-se mais abundantemente não somente enquanto Ele doa a cada criatura, em especial ao ser humano, um determinado grau de perfeição, mas sobretudo quando dota o ser humano da capacidade de aperfeiçoar as outras (cf. AQUINO, Tomás. *Suma Teológica I*, q. 103, a. 6).

criação até o dia em que, no Espírito do Senhor, forem propagados os valores da dignidade humana, da comunidade fraterna e da liberdade, quando Cristo entregar ao Pai o Reino universal.

Na linguagem bíblica, a expressão “poder das trevas” (cf. Lc 22,53; Cl 1,13) refere-se a todas as forças que impedem o gênero humano de entrar e viver na luz de Cristo. Esse poder atua por meio da tríade, recordada no Concílio de Trento: o diabo (que seduz o ser humano e o leva a se rebelar contra a justa ordem da criação); a carne (que representa a fragilidade humana, atraída pela satisfação do imediato, tendente a se desviar de sua missão frente ao progresso); e o mundo (o reino do pecado que ameaça transformar a atividade humana em instrumento de pecado e paralisa a caminhada do mundo e da humanidade para a realização última)<sup>56</sup>. A figura da “luta” supõe duas partes opostas em confronto. Na luta contra o poder das trevas, a que o texto se refere, ocupa a outra parte, o poder da luz do Reino de Deus trazida por Cristo. O desfecho cristológico do capítulo que versa sobre a atividade humana situa-se, portanto, na dialética compreendida entre o já realizado no evento crístico e o que está por realizar-se.

Para reconduzir toda a realidade ao desígnio criador e redentor de Deus, o Verbo se fez história no tempo e no espaço. Submisso a essas categorias históricas, regidas segundo a ordem de etapas sucessivas e subseqüentes, Jesus Cristo implantou o Reino de Deus na dinâmica espaço-temporal, aberto a um futuro de plena maturidade. Nessa dinâmica salvífica progressiva, equivalente à realidade do Reino de Deus, Ele quis incluir a colaboração efetiva da atividade de todo o gênero humano. O que possibilita ao ser humano operar eficaz e fielmente na edificação do Reino de Deus e colaborar na história da salvação, é o deixar-se penetrar pelo Espírito, pela boa nova, pela vida e pela graça de Cristo Jesus, por quem o Reino se fez carne e habitou entre nós.

A plena realização de toda a criação já foi inaugurada em Cristo. Porém, com a colaboração de todos os filhos de Deus, a história da salvação está ainda em luta, caminhando na direção do último dia, vislumbrado na esperança da promessa cumprida e renovada pelo mesmo Cristo.

O número conclusivo do terceiro capítulo da GS oferece diversas portas de entrada para uma leitura cristológica do texto. A temática do Reino de Deus em perspectiva

---

<sup>56</sup> Cf. FLICK, 1966, p. 612-613.

histórico-escatológica parece ser a que mais favorece o caminho que se está fazendo e o acesso aos dados cristológicos que se pretende ressaltar. É por isso que se opta por ele.

***b) O Reino se fez carne***

De fato, entre o tema da atividade humana e o Reino de Deus, a relação estabelecida pela GS se faz na afirmação de que “o progresso é de grande interesse para o Reino de Deus” (GS 39). No número conclusivo da primeira parte do documento, é dito que o único fim para o qual tende a missão da Igreja frente ao mundo, em recíproca colaboração, é de “que venha o Reino de Deus e seja instaurada a salvação de toda a humanidade” (GS 45).

Em Jesus Cristo Deus pronunciou Sua palavra mais explícita sobre Si mesmo, com a qual deu a conhecer Seu plano criacional e redentor. Jesus revelou a atividade salvífica de Deus na história tornando o Reino acessível à percepção da humanidade. Com sua vida, ensinamentos, paixão, morte e ressurreição, a história foi afetada pela realidade divina.

Durante a primeira metade do século XX, a interpretação teológica da noção de Reino de Deus acentuava muito a dimensão abstrata voltada para o fato de que Deus reina. O Concílio Vaticano II, especialmente na GS, ampliou os horizontes na redescoberta da dimensão histórico-transformadora do Reino de Deus inaugurado em Jesus Cristo. Segundo este horizonte, a sociedade é o espaço da expressão e do exercício do Reino de Deus. A plenitude dos tempos em que se deu a encarnação do Verbo, chegara também para a encarnação do Reino. Conseqüentemente, na luta contra o poder das trevas, conforme o texto, o Reino de Deus não é uma realidade puramente espiritual e abstrata mas, é o poder salvífico de Deus exercido em uma realidade histórica concreta, em um evento: Jesus Cristo.

Ele atinge o ápice de sua mensagem com o anúncio de que “completou-se o tempo, e o Reino de Deus está próximo” (Mc 1,15). Assim, a concepção judaica de Reino, como governo de Deus, amadurecia também na compreensão de Jesus, contrastando com as diversas expectativas de sua época<sup>57</sup>. Seu anúncio assumia a tonalidade de uma convocação intimamente ligada à Sua pessoa, aos seus ensinamentos, à sua proposta de vida e à sua concepção de Reino. Seus discípulos só entenderam isso depois da Ressurreição.

---

<sup>57</sup> Cf. BLANK, Renold. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 171-183.



Em Jesus, o Reino de Deus ultrapassa a idéia de governo de Deus e assume dimensões histórico-escatológicas intimamente ligadas à adesão livre e consciente de cada pessoa a Ele e à concepção absolutamente original de Reino que Ele tem.

A GS 39, expondo o valor e o fim último da atividade humana, estabelece uma estreita relação entre a consumação escatológica da história e o progresso da sociedade levado a bom termo, o que aparece no texto, em forma de uma advertência e de uma afirmação. A advertência é quanto ao perigo de se restringir o Reino de Deus à ordem da cidade terrestre. A afirmação é de que o progresso conquistado com a atividade humana é distinto do Reino de Deus, embora lhe seja de grande interesse, à medida que pode contribuir para conduzir a cidade terrena à justa ordem, alcançada plenamente no fim dos tempos.

O documento faz presente um impasse teológico do debate da época: em que se fundamenta a relação de continuidade entre a atividade humana na evolução do mundo e a edificação do Reino de Deus? De que forma a contribuição que a atividade humana pode oferecer para a edificação plena do Reino de Deus encontra luz em Jesus Cristo? Este debate contrapôs fortemente duas teologias católicas da história, nas duas décadas que precederam o Concílio: a escatologista e a encarnacionista. Esses termos surgiram a partir do artigo do jesuíta Leopold Malevez, escrito em 1949, “Duas teologias católicas da história”, no qual ele distinguiu dois modos diferentes de resolver o problema. Malevez marcou as duas posições teológicas chamando de “teologia escatológica” a que afirmava a descontinuidade entre progresso humano e Reino de Deus; e “teologia da encarnação” a teologia da história que defendia uma continuidade entre ambos, por ver nos frutos do esforço humano, uma preparação e antecipação para o Reino<sup>58</sup>.

A GS 39 se posiciona anunciando que a atividade humana participa da construção do Reino, quando pautada sobre o agir de Jesus Cristo. Essa afirmação será confirmada pela teologia subsequente. Schillebeeckx<sup>59</sup> lembra que Jesus jamais define expressamente o que é o Reino de Deus, nem mesmo nas “parábolas do reino” que apenas realçam sua novidade, seu escândalo e suas exigências. O Reino de Deus está essencialmente ligado à pessoa de Jesus de Nazaré, em cuja atividade se encontra seu conteúdo. Jon Sobrino diz que o Reino era a realidade que dava sentido a toda a atividade de Jesus. Na linguagem e na concepção de Jesus, Reino era a expressão que indicava uma realidade totalizante, envolvendo o que estava por

<sup>58</sup> Cf. GIBELLINI, 1998, p. 261-270.

<sup>59</sup> Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús: la historia de un viviente*. Madrid: Cristianidad, 1981, p. 130, 152-153.

vir, o que já estava presente e o que Ele mesmo haveria de tornar presente e compreensível com o seu agir<sup>60</sup>. Sobrino propõe uma análise da prática de Jesus como modo de averiguar o que é o Reino de Deus<sup>61</sup>. Blank por sua vez, argumenta que “no agir de Jesus se revela aquilo que é o Reino de Deus”<sup>62</sup>.

A GS se exprime em uma linha teológica e pastoral, que poderia ser definida como “moderado encarnacionismo”<sup>63</sup>. Segundo a GS, o Reino de Deus implica a certeza de que, no lugar e do modo como Jesus age, Deus age. A atividade humana só pode edificar o Reino se abrir espaço para o agir criador e salvífico de Deus, em suas metas e resultados, pois, ali quando e onde Deus age, acontece o Reino de Deus.

Em síntese, a GS 39 quer lembrar que entender a atividade humana nessa dinâmica significa assumir os valores do Reino que se inseriu na história pela encarnação do Verbo. Isso equivale a incorporar, no próprio agir, a bipolaridade presente-futuro, que encerra a responsabilidade pela construção de uma nova terra e de um novo céu, pela vida nova em Cristo. Em base à continuidade do agir de Deus, Jesus anuncia que o futuro já irrompeu no presente e o afeta com sua qualidade escatológica<sup>64</sup>.

#### **2.4 No capítulo IV, o número 45: “Cristo alfa e ômega”**

Também aqui, para situar o número em questão no contexto do capítulo em que se encontra, apresentar-se-á, brevemente, o quarto capítulo da GS, antes de se analisar a GS 45, cujo texto se transcreve:

A Igreja, enquanto ela mesma ajuda o mundo e dele recebe muitas coisas, tende a um só fim: que venha o Reino de Deus e seja instaurada a salvação de toda a humanidade. Todo o bem que o povo de Deus, no tempo de sua peregrinação terrestre, pode prestar à família dos homens, deriva de fato de ser a Igreja “o sacramento universal da salvação”, manifestando e ao mesmo tempo operando o mistério de amor de Deus para com o homem. Pois o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, Ele próprio Se encarnou, de tal modo que, como Homem perfeito, salvasse todos os homens e recapitulasse todas as coisas. O Senhor é o fim da história humana, ponto ao qual convergem as aspirações da história e da civilização, centro da humanidade, alegria de todos os corações e plenitude de todos os seus desejos. A Ele é que o Pai ressuscitou dos mortos, exaltou e colocou à sua direita constituindo-O juiz dos vivos e dos mortos. Vivificados e congregados em

<sup>60</sup> Cf. SOBRINO, Jon. *Jesucristo Libertador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991, p. 95.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, p. 122.

<sup>62</sup> BLANK, 2001, p. 187.

<sup>63</sup> GIBELLINI, 1998, p. 270.

<sup>64</sup> Cf. SCHLOSSER, Jacques. “Reino de Deus”. In: LACOSTE (Dir.), 2004, p. 1500-1504.

seu Espírito, caminhamos para a consumação da história humana, que concorda plenamente com o seu desígnio de amor: “Reunir todas as coisas em Cristo, as que estão nos céus e as que estão na terra” (Ef 1, 10). O próprio Senhor diz: “Eis que venho em breve, e a minha recompensa está comigo, para dar a cada um conforme as suas obras. Eu sou o alfa e o ômega, o primeiro e o último, o começo e o fim” (Ap 22,12-13) (GS 45).

#### **2.4.1 O capítulo IV: “A função da Igreja no mundo de hoje”**

Este é um dos capítulos mais significativos da GS, porque retoma, em linhas gerais, os três capítulos anteriores, sintetizando-os e reafirmando-os. É também o de menor extensão.

Houve um bispo, membro da subcomissão encarregada da elaboração do texto, que propôs, em momento de especial entusiasmo, que fossem abolidos os três primeiros capítulos, considerados por ele supérfluos, mediante a riqueza doutrinal do capítulo IV<sup>65</sup>. Postura exagerada, evidentemente, mas significativa como ilustração.

No cerne do quarto capítulo da primeira parte da GS está o problema da relação entre a Igreja e a história, ou seja, o diálogo entre a Igreja e o mundo moderno, tema determinante em toda a Constituição, tão caro ao coração de João XXIII e assumido por Paulo VI.

O capítulo retoma, em linhas gerais, a encíclica *Ecclesiam suam*, de Paulo VI, publicada em 1964, durante a última fase do Concílio<sup>66</sup>. Algumas das afirmações do Papa nessa encíclica, exerceram influência direta sobre o texto, como por exemplo: “A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo no qual vive; a Igreja se faz palavra; a Igreja se faz mensagem; a Igreja se faz colóquio [...]”. Outras afirmações de Paulo VI, que aludem ao ensinamento de João XXIII, também se encontram nesse capítulo da GS: “tornar possível o ensinamento da mensagem cristã na circulação do pensamento, da palavra, da cultura, dos costumes, das tendências da humanidade, tal qual vive e se move sobre a face da terra [...]” Para que isso seja possível, “é preciso, antes de pensar em converter o mundo, aproximar-se dele e falar-lhe [...]”<sup>67</sup>.

A GS coloca-se em meio à tensão existente entre história e escatologia: ao mesmo tempo em que a Igreja sabe que o último sentido de sua missão salvífica só pode ser colhido

<sup>65</sup> Cf. QUADRI, Santi. “La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo”. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA, p. 633.

<sup>66</sup> Cf. Ibidem, p. 634.

<sup>67</sup> Cf. CAMPANINI, 1966, p. 94.

em uma perspectiva escatológica, sabe também que implica caminhar lado a lado com toda a humanidade até se tornar “fermento e alma da sociedade humana a ser renovada em Cristo e transformada na família de Deus”.

Frente ao mundo, a Igreja aparece com uma característica que foi mantida em semi-obscuridade nos séculos passados: mostra-se completamente livre de interesse temporal que viesse a representar vantagem para si mesma, enquanto instituição<sup>68</sup>. Sua postura é a da misericórdia, que João XXIII exprimiu tão bem no discurso de abertura do Concílio, em 11 de outubro de 1962: “a esposa de Cristo prefere recorrer ao remédio da misericórdia [...]”<sup>69</sup>. Em lugar de condenações ou ditadura de regras, está atenta às necessidades dos homens e mulheres de seu tempo, escutando-os e pondo em evidência sua doutrina. Significa participar da sorte e das fadigas humanas, como sinal de esperança que aponta para um fim que plenifica o sentido da história e de todas as coisas. Isso porque, ao mesmo tempo em que a Igreja faz parte do mundo e da família humana, ela lhes é transcendente em razão de sua origem e missão.

O que fundamenta a relação dialogal entre a Igreja e o mundo moderno exposto no capítulo quarto da GS, está desenvolvido nos capítulos anteriores: a dignidade da pessoa humana, a dimensão comunitária do seu existir e o significado da atividade humana.

No quarto capítulo da primeira parte da GS, a Igreja aparece configurada com o agir salvífico de Deus, sacramento de salvação. Ela não só comunica ao gênero humano a vida divina, mas difunde a sua luz com significativa repercussão em todas as dimensões da vida e da sociedade humana: indivíduos (41), sociedade (42) e no tocante ao seu agir (42)<sup>70</sup>. A Igreja está consciente de que tem a aprender do mundo hodierno e que, de muitos modos, é ajudada pela válida colaboração das demais comunidades eclesiais, as não católicas.

O objeto e o fundamento teológico do diálogo entre a Igreja e o mundo é o anúncio da salvação pela encarnação redentiva do Verbo de Deus em Jesus Cristo. A Igreja é um dos meios pelos quais Cristo realiza sua missão porque, com sua índole de sacramento de salvação, ela continua, no tempo, a encarnação do Redentor e exerce considerável influxo sobre a abertura do mundo para acolher a boa nova da salvação em Jesus Cristo<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Cf. QUADRI, 1966, p. 635.

<sup>69</sup> JOÃO XXIII. In: COMPÊNDIO VATICANO II, Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 1979, p.8.

<sup>70</sup> Cf. COMPÊNDIO VATICANO II, 1979. p. 638-639.

<sup>71</sup> Cf. *Ibidem*, p. 641-642.

Portanto, seguindo a metodologia adotada nos capítulos precedentes, no número 45 está o ponto alto do diálogo que a Igreja abriu com o mundo moderno. Se o título do capítulo fosse transformado em pergunta, “qual é a função da Igreja no mundo de hoje?”, a resposta seria: apontar para Cristo! Esse ápice é marcado pela confluência cristológica na reafirmação da doutrina sobre o primado de Cristo e da recapitulação de todas as coisas. Nele, alfa e ômega, princípio e fim de tudo.

#### ***2.4.2 O número 45: “Cristo alfa e ômega”***

“Cristo alfa e ômega” é a chave cristológica com a qual os padres conciliares encerraram o capítulo quarto da primeira parte da GS, último número cristológico dessa exposição. Serão enfocados o cristocentrismo da redenção e a recapitulação de todas as coisas em Cristo, alfa e ômega.

##### ***a) O cristocentrismo da redenção***

A ajuda que a Igreja oferece ao mundo e aos homens e mulheres de seu tempo e deles recebe, não tem outra meta e outro fim a não ser o advento do Reino de Deus e a realização da salvação da inteira humanidade em Jesus Cristo. Esta verdade foi repetida por diversas vezes ao longo de toda a primeira parte do documento, sinalizando a centralidade crística da sua teologia, abordada em diversas dimensões. No número 45 ela volta como um refrão que tem como fim manter viva a temática da canção, que é o cristocentrismo da redenção.

A Igreja é aquela que manifesta e opera o misterioso amor de Deus que se encarnou em Jesus Cristo para salvar e recapitular todas as coisas. A eclesiologia está em função da cristologia.

A GS, no número 45, faz a conclusão do seu embasamento doutrinário, aludindo aos temas já tratados. Proclama que, não obstante o progresso do ser humano em suas habilidades de utilizar os bens da natureza, mediante as ciências e toda a evolução da história, permanece a verdade que é via de salvação: no princípio estava o Verbo que se fez carne, habitou entre nós, revelou-nos o Pai e a nossa altíssima vocação; Nele fomos reconciliados e feitos filhos e filhas de Deus; inserido na comunidade humana, Ele nos fez reencontrar o sentido pleno do nosso existir em comunidade e de nossa atividade, enquanto colaboradores

da obra da criação e da redenção, de modo que tudo em nós concorra para que o Reino de Deus esteja na história e a história seja o Reino de Deus.

Considerando os temas cristológicos que o documento sugere em cada um dos números considerados na presente dissertação, entende-se o que o documento busca relembrar ao mundo moderno sobre Jesus Cristo: a encarnação do Verbo de Deus em Jesus Cristo revelou definitivamente à humanidade sua origem e seu fim.

No desígnio de Deus de sair de si pela criação e pela redenção, Cristo é o alfa (cf. Ap 1,8; 21,6; 22,13). Ele, imagem do Deus invisível e criador (cf. Cl 1,18), devolve à realidade inteira os traços originais que lhe foram dados pelo Criador, especialmente ao ser humano, único feito à imagem de Deus (cf. Gn 1,26). Pela sua encarnação, o ser humano, velho e desfigurado pelo pecado, é afetado determinadamente e, na inteira humanidade, torna-se atuante e atual, o humano sempre novo, primogênito de toda criatura, o primeiro, o princípio. Cristo é também ômega. Ele é o fim para o qual toda a história converge, é Aquele invocado pelos gemidos da criação, sob o auxílio do Espírito, que anseia por um cumprimento perfeito do plano criador e redentor de Deus (cf. Rm 8,26). Ele, o último, o fim, em quem o ser humano encontra a sua realização e a plenitude de todas as suas aspirações, invocado, revela ser de fato ômega quando responde - “sim, eu venho em breve” - e é reconhecido - “Amém! Vem Senhor Jesus!” (Ap 22,20).

A GS aponta para Cristo como mediador perfeito entre Deus e a história, o único capaz de recapitular todas as coisas porque é o marco presente no início e na consumação da história. A função recapituladora atribuída a Jesus Cristo está em estreita relação com sua função criadora.

A abordagem que o documento faz da função recapituladora atribuída a Jesus Cristo está em estreita relação com a sua função criadora e tem forte conotação paulina.

### ***b) A recapitulação em Cristo, alfa e ômega***

O tema paulino da recapitulação ganhou a forma de discurso teológico no século II, no contexto em que muitas heresias se erguiam contra o Cristianismo, acusando-o, segundo sintetiza Atenágoras, de ateísmo, antropofagia e incesto<sup>72</sup>. Nessa época, as objeções levantadas pelo monoteísmo judaico e as interrogações do espírito crítico grego, desde

---

<sup>72</sup> Cf. WOLINSKI, J. “A economia trinitária da salvação (século II)”. In: SESBOUÉ, História dos dogmas, Tomo I, p. 121-156.

Parmênides aos conceitos universais de Platão<sup>73</sup>, provocaram, como reação dos pensadores cristãos e Padres da Igreja, um discurso de tipo apologético, caracterizado pelo uso da razão para tornar evidente a lógica das “economias divinas”<sup>74</sup>. O tema da universalidade de Cristo parecia ser a solução para os inúmeros problemas causados ao anúncio cristão pelas concepções filosóficas dominantes. O procedimento era o de recorrer a provas racionais baseadas em autores pagãos, associadas a elementos propriamente cristãos, baseados na Revelação. Assim procederam Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquia, entre outros, cada um dando sua colaboração segundo seus enfoques específicos.

Irineu de Lião teve o mérito de ter desenvolvido, pela primeira vez, o mistério cristão, em resposta aos sistemas gnósticos, com uma teologia assinalada pelo lugar importante dado à Trindade em relação constante com a obra da salvação<sup>75</sup>. Segundo ele, na obra que concretizou o desígnio salvífico de Deus, ou seja, nas economias, Cristo ocupa lugar central. Irineu exprime isso no conjunto do *Contra as heresias*, com o tema da recapitulação e do Cristo, novo Adão, principalmente no livro III, reagindo aos erros cristológicos<sup>76</sup>.

Foi a esse propósito que ele desenvolveu o tema da recapitulação em Cristo, novo Adão, inspirado na teologia paulina (cf. Ef 1,10; Rm 13,9). Segundo Wolinski, os vários sentidos que Irineu atribuiu ao termo podem ser resumidos em três:

- I. *O primeiro sentido da recapitulação é soteriológico*: pela encarnação do Verbo, o Filho de Deus, feito homem, restaurou no homem caído na desobediência, a vontade de recuperar-se e ser salvo, em concordância com o paralelo entre Adão e Cristo em Rm 5,12-21.
- II. *O segundo sentido é ontológico e fundamenta o primeiro*: ter assumido a condição humana em sua totalidade foi condição de possibilidade para que Cristo pudesse cumprir o ato salvador. Em Si mesmo e por Sua encarnação, Ele fez muito mais que assumir uma individualidade concreta. Cristo resumiu a grande economia da salvação, recapitulou toda a história de pecado e desobediência do ser humano, desde as suas origens, e finalmente, todas as coisas.

<sup>73</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva*, ensayo de cristología. Madrid: EAPSA, 1974, v.1, p. 330-337.

<sup>74</sup> “Para um padre da Igreja do século II, o termo ‘economia’ designa o plano de Deus para o homem e a execução desse plano. No plural, o termo remete às múltiplas realizações concretas por meio das quais Deus realiza esse desígnio” (WOLINSKI, 2002, p. 143).

<sup>75</sup> Cf. WOLINSKI, 2002, p. 142.

<sup>76</sup> Cf. *Ibidem*, p. 151

III. *O terceiro sentido é escatológico*: a recapitulação já realizada no Cristo-Cabeça, em razão de sua ressurreição, é processo dinâmico e progressivo em vista de um cumprimento totalizante e definitivo, a ser realizado somente na parusia, quando Cristo retornar gloriosamente para recapitular todo o gênero humano pela ressurreição.

Depois de Irineu, no espírito do pensamento neoplatônico, alguns padres, ao desenvolverem o tema da universalidade de Cristo, afirmam que o Filho de Deus encarnado assumiu a natureza humana universal. Essa idéia inspirou Karl Barth a dizer que Jesus Cristo não foi um ser humano, mas o mais humano entre todos, o que realizou, em definitivo, a semelhança com Deus na humanidade.

A GS 45 conclui a primeira parte de seu diálogo com o mundo e com o homem modernos recordando que, em Jesus Cristo, os homens e mulheres de todo o universo e de todos os tempos descobrem que a promessa escatológica de plenitude está sendo realizada para além dos limites do tempo, em processo recapitulador salvífico que alcança todas as realidades da vida e do mundo.

Não é por acaso que o tema da recapitulação em Cristo está implicitamente presente em toda a primeira parte do documento e predomina no número 45. Mais que uma temática, a recapitulação é uma perspectiva teológica que sugere nova leitura sobre a teologia da criação e da redenção, em que Cristo é o articulador de tudo quanto transita entre Deus e o ser humano e vice-versa. A GS 45 está interligada à GS 22: se, pela encarnação, o Verbo de Deus revelou o Pai e o homem ao próprio homem, Nele a humanidade e todas as coisas criadas encontraram o sentido último de seu existir.

A recapitulação aparece como luz que esclarece o caminho percorrido não só no quarto capítulo, mas em toda a primeira parte do documento: Cristo, homem novo (GS 22), ilumina a doutrina da dignidade da pessoa humana (GS 12-21); o Verbo encarnado (GS 32) elucida a doutrina sobre a comunidade humana (GS 23-31); o Cristo, recapitulador do novo céu e da nova terra (GS 39), explica o sentido da atividade humana no mundo (GS 33-38); o Cristo, alfa e ômega (GS 45), interpreta a função da Igreja no mundo (GS 39-44).

A perspectiva da recapitulação, que aparece na GS 45, vê na encarnação de Cristo não apenas a libertação do mal e de todo o pecado. Ela amplia o horizonte para a dimensão redentiva do evento Jesus Cristo. Por sua encarnação, o Verbo de Deus feito carne, pela vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, recapitulou todas as coisas em si, porque pôs em



movimento o aperfeiçoamento do bem que já está presente em toda a criação. O Verbo recapitulador opera já a plenitude, mas deixa em aberto uma espécie de espaço de tempo entre o “já” e o “ainda não”, a ser ocupado pelo ser humano, devido ao mérito de ter sido feito imagem de Deus. A recapitulação colocada em movimento é também entregue nas mãos criativas da comunidade humana que, a exemplo de Cristo, imagem do Deus invisível, deve agir conforme a sua natureza essencialmente semelhante a Deus, na construção da nova terra e do novo céu.

### **3 Considerações conclusivas**

O segundo capítulo da presente dissertação, “Traços cristológicos da *Gaudium et Spes*”, sob a lógica que direciona toda a pesquisa, é elo entre o primeiro e o último capítulos.

No primeiro capítulo, traçou-se breve panorama do período pré-conciliar, para situar a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* no contexto em que se deu o Concílio Vaticano II. Com ele, pretendia-se, principalmente, colher as razões pelas quais a Igreja decidiu entrar em diálogo com a sociedade moderna, escutar suas interpelações e oferecer-lhe sua doutrina, à luz do mistério de Cristo. Com o primeiro capítulo, portanto, introduziu-se o segundo, mostrando a origem do tema cristológico que se encontra no documento conciliar.

O segundo capítulo, que ora se conclui, estudou a primeira parte da GS, seguindo a estrutura de cada um de seus capítulos, com suas temáticas específicas, e aprofundando o que eles dizem sobre quem é Jesus Cristo: até que ponto o evento da encarnação afetou o mundo e o ser humano, em especial.

Depois de dar maior atenção aos “números cristológicos” que finalizam cada um dos capítulos, a primeira conclusão a que se chega é que esses números formam um arco cristológico, bem articulado e, ao que tudo indica, intencionalmente pensado. Esse arco cristológico é demarcado por quatro temáticas que possibilitam a seguinte leitura conjunta: 1) o mistério do Verbo encarnado revelou o mistério do ser humano no plano divino da criação e da redenção; 2) enquanto se inseriu na vida da comunidade humana, Deus estabeleceu, entre si e a humanidade, relações semelhantes às trinitárias, sustentadas pela solidariedade salvífica do próprio Deus; 3) essa comunidade traz em si traços do seu Criador e é chamada a colaborar, com sua atividade, na construção de uma nova terra e de um novo céu; 4) caminhando na esperança, rumo à plena realização do Reino de Deus, quando Cristo será tudo em todos.

Percorrendo este arco cristológico, encontra-se uma cristologia que possui as seguintes características: nasce de uma teologia da história e das realidades terrenas e é fiel em manter-se nessa linha; articula o seu discurso, tendo sempre presente a relação entre Revelação e Antropologia; inspira o adjetivo “antropológica”, porque, como diz a GS 22, revela ao homem o próprio homem. Essa cristologia só foi viável graças ao fecundo desenvolvimento da teologia no período pré-conciliar - “Raramente, na história da Igreja, houve um período de cinquenta anos teologicamente tão rico e fecundo como aquele que compreende o início da primeira guerra mundial ao Concílio Vaticano II”<sup>77</sup> - e às opções do Concílio, particularmente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

A partir das entrelinhas do documento e de dados da teologia contemporânea, o próximo capítulo ocupar-se-á de entender “que homem Cristo revelou ao próprio homem”. Parafraseando Karl Rahner, procurar-se-á mostrar como é que a GS articula cristologia e antropologia: sendo a antropologia uma cristologia deficiente, em que sentido a cristologia levou a antropologia à sua máxima perfeição?

---

<sup>77</sup> MONDIN, Battista. “La crise della modernità e la risposta dei teologi”. In: \_\_\_\_\_. *Storia della teologia*. Bologna: Studio Domenicano, 1997, v.4, p. 313.

### **Capítulo III: A cristologia antropológica da *Gaudium et Spes***

Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a cristologia aparece como inteligência da fé cristã sobre o ser humano frente à antropologia própria da cultura moderna. A partir do desenvolvimento do discurso antropológico do período pré-conciliar, o Concílio, particularmente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, pergunta: quem é o ser humano a quem se deve anunciar a boa nova da salvação em Jesus Cristo? Depois de manifestar sua concepção antropológica, o mesmo Concílio aponta pistas para a evangelização com uma antropologia tipicamente cristocêntrica e uma cristologia antropocêntrica.

Neste capítulo, a proposta é mostrar a articulação teológica existente entre a cristologia e a antropologia da GS. Para isso, iniciar-se-á com breve retomada da reflexão pré-conciliar sobre o ser humano à luz de Cristo, para uma melhor compreensão do documento conciliar. Em seguida, estudar-se-á a antropologia cristocêntrica da GS para, em um terceiro momento, finalizar considerando o aporte da GS à antropologia cristã, mostrando alguns aspectos de sua pertinência e de seus limites.

#### **1 A reflexão teológica, antropológica e cristológica anterior à *Gaudium et Spes***

Esta reflexão será apresentada em dois momentos: no primeiro, verificar-se-á como foi surgindo um discurso antropológico cada vez mais sistemático e unificado, em uma teologia em diálogo com a antropologia moderna, considerando a contribuição das teologias de Henri de Lubac e de Karl Rahner; no segundo momento, será enfocada a cristologia como lugar de encontro entre a teologia e a antropologia.

##### **1.1 A antropologia teológica conquista seu espaço e descobre seu fundamento**

Na cultura hebraico-cristã, o interesse pelo ser humano era marcado pelo tema da eleição e do chamado de Deus. Somente na Modernidade, com a virada antropológica, é que se intensificou o interesse específico pela antropologia e surgiu uma reflexão crítica a seu respeito, também da parte da teologia. No século XX, três fatores importantes vão provocar a teologia e induzi-la a reformular seus conceitos, a saber: a difusão do ateísmo teórico e prático; o desenvolvimento das ciências humanas; e a elaboração de novas metodologias filosóficas, principalmente a fenomenologia, a análise lingüística e a hermenêutica. Esses

fatores deslocaram os eixos, a partir dos quais, tradicionalmente, as questões antropológicas eram pensadas: pecado, graça e redenção<sup>1</sup>.

Para melhor entender este processo, retoma-se brevemente o modo como a teologia manualística apresentava as questões antropológicas, mostrando, em seguida, alguns aspectos da reflexão de Henri de Lubac e Karl Rahner, os dois teólogos que mais influenciaram no surgimento de uma reflexão teológica de cunho antropológico no período pré-conciliar.

### ***1.1.1. A antropologia cristã nos tratados e manuais***

A antropologia, nos tratados e manuais, apresentava-se de modo muito fragmentado e em descompasso com as mudanças e os progressos da cultura moderna. Os manuais eram marcados pela defesa contra as infiltrações da Modernidade e por um esquema apologético apoiado no paralelismo entre razão e fé. Tudo isso reduzia a antropologia a questões relacionadas à natureza do ser humano, dificultando uma compreensão antropológica orgânica à luz de Cristo<sup>2</sup>.

A compreensão da natureza do ser humano que perpassava a teologia até o período moderno, recebeu a influência de duas correntes da filosofia grega, as quais orientaram a reflexão sobre o ser humano: o neoplatonismo e o aristotelismo. O primeiro pensava o ser humano em termos espirituais, enquanto “alma”, no seu processo de saída e retorno ao Sumo Bem. O segundo, de tipo metafísico-naturalista, estava mais preocupado em definir os componentes “corpo e alma” e entender sua união. Esses elementos foram enriquecidos pela compreensão cristã do ser humano que afirma a bondade do corpo, a criaturalidade da alma e a união profunda entre alma e corpo.

Além desses elementos que moldaram a compreensão do ser humano, o cristianismo trouxe ainda a marca da historicidade das intervenções divinas e a liberdade da criatura humana, convidada a entrar em relação com Deus. Pensar o agir de Deus pela mediação da graça e dos sacramentos da Igreja, e relacioná-lo à presença do Logos na criação, à história de Cristo, ao dom do Espírito e à liberdade do ser humano, significou ainda articular criação e redenção, pecado e graça ao longo de um lento processo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. MONDIN, Battista. *L'uomo secondo il disegno di Dio - Trattato di antropologia teológica*. Bologna: Studio Domenicano, 1992, p. 92-93.

<sup>2</sup> Cf. BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica*. Brescia: Queriniana, 2005, p. 36-53.

<sup>3</sup> Cf. BRAMBILLA, 2005, p. 41.

Nos tratados teológicos anteriores ao Vaticano II, a compreensão da natureza humana era predominantemente dualista. A antropologia era compreendida em dois blocos temáticos: o primeiro incluía a criação, a elevação e o pecado; e o segundo, a graça. Natural e sobrenatural eram dimensões opostas e paralelas. O sobrenatural era acidental em relação à natureza humana. No tratado *De Deo creante et elevante*, o primeiro desses blocos temáticos era estudado com o título de *De homine*, incluindo a escatologia<sup>4</sup>. Neste tratado, que surgiu na neo-escolástica do século passado, era muito marcante a compreensão do dom da graça como sobreposta à natureza, em um esquema adicional. No tema da elevação, o tratado abordava primeiro o pecado dos anjos e, sobretudo, da humanidade, além de falar na Imaculada Conceição de Maria.

A falta de unidade interna era anunciada já no prólogo, referindo-se ao método utilizado para cada uma das partes, dando um suporte filosófico na parte que falava do Deus criador e uma base teológica quando tratava do Deus elevante. No seu todo, o tratado deixava claro que a elevação à ordem sobrenatural era um acréscimo extrínseco à natureza humana<sup>5</sup>.

As obras que traziam esse título conservaram a mesma estrutura fundamental dualista, cujos limites consistem na falta de uma orientação claramente mais teológica e histórico-salvífica e uma maior integração da criação com a elevação.

Enquanto a causa principal da dispersão do discurso sobre o ser humano nos tratados teológicos foi o descompasso entre a teologia e a cultura moderna, como já afirmado, os fatores desencadeantes da renovação desse discurso partiram do esforço da teologia em aproximar-se da sensibilidade e das categorias antropológicas modernas da subjetividade, da historicidade e da liberdade<sup>6</sup>. Não se deve confundir essa aproximação com uma fusão. A antropologia teológica, como um tratado orgânico, não adotou a tendência moderna de considerar o ser humano como o sujeito e o objeto do saber, embora nascendo dos apelos do antropocentrismo moderno. Pelo contrário, assumiu a tarefa de tornar claras a inseparabilidade e a diferença entre as visões culturais, religiosas e a visão que a fé cristã tem sobre o ser humano<sup>7</sup>.

Nessa perspectiva, a dogmática foi se abrindo aos questionamentos modernos, reconhecendo a impossibilidade de manter-se alheia aos deslocamentos culturais que geraram a virada antropocêntrica. Pouco a pouco, iniciou-se uma renovação na ordem tradicional com

---

<sup>4</sup> Cf. LADARIA, Luis F. *Antropologia Teológica*. Casale Monferrato: Pug;Piemme, 1995, p. 21-23.

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem*, p. 23.

<sup>6</sup> Cf. BRAMBILA, 2005, p. 42.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*, p. 20-21.

que os tratados eram apresentados, sob o impulso de uma perspectiva teológica renovada<sup>8</sup>. Era necessário que, em toda a teologia, acontecesse a superação dos diversos dualismos: terra e céu, mundo e Igreja, profano e sagrado<sup>9</sup>. O mesmo processo precisava acontecer em relação à compreensão dualista do ser humano: razão e fé, natural e sobrenatural, corpo e alma e assim por diante. Houve a progressiva tomada de consciência, de que toda e qualquer interpretação da Revelação implica uma pré-compreensão do ser humano e do mundo. O ser humano é foco da Revelação e da graça divina em Cristo.

Reconhecido como o destinatário do dom divino, o ser humano tornou-se objeto de particular interesse para a teologia. O lugar da antropologia, na teologia do século XX, recebeu um impulso considerável, mas faltava um ponto teológico originário ou princípio norteador, a partir do qual se pudesse unificar o discurso teológico sobre o ser humano, fragmentado nos diversos tratados.

### ***1.1.2 Henri de Lubac e Karl Rahner: a teologia em diálogo com a antropologia moderna***

Entre os teólogos que mais colaboraram para que a antropologia teológica encontrasse um lugar específico no discurso teológico e um princípio unificador de seu discurso, dialogando com a Modernidade, estão o teólogo francês Henri de Lubac (1896-1991) e o teólogo alemão Karl Rahner (1900-1984). Suas intuições e as categorias com as quais pensaram o ser humano, foram fundamentais no desenvolvimento da antropologia teológica, considerada mais sistematicamente. Eles exerceram grande influência na antropologia conciliar, em especial na GS. Serão apresentadas, brevemente, as contribuições dos dois.

#### ***a) A antropologia cristã na teologia de Henri de Lubac***

A obra de Henri de Lubac é marcada por uma sólida base bíblica e patrística, pela abertura para o diálogo com os não católicos, capacidade de apreciar os aspectos positivos da

---

<sup>8</sup> Cf. MONDIN, Battista. *Antropologia Teológica* história, problemas, perspectivas. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 41.

<sup>9</sup> Cf. CODINA, Victor. “O Concílio Vaticano II: um Concílio em processo de recepção”. *Perspectiva Teológica*, n. 37, p. 89-104, 2005, p. 14.

cultura moderna e esforço em encontrar solução para os problemas que vão surgindo na Igreja e na humanidade<sup>10</sup>.

Em sua formação intelectual, foi decisivo o encontro com a apologética do método da imanência de Maurice Blondel e a nova leitura do pensamento tomista feita por Rousselot e Marechal. Blondel foi importante para Henri de Lubac pela análise que fez da frustração do conhecimento e do querer do ser humano, em sua obra *L'action* (1893), mostrando a exigência do sobrenatural. Rousselot, profundo conhecedor de Santo Tomás de Aquino, demonstrara que a fé é um dom da graça de Deus e não o fruto de um juízo sustentado por um ato de vontade. Estas idéias tinham um duplo alcance de influência e inspiração para Henri de Lubac: histórico, enquanto incentivava-o a recuperar as teses da autêntica tradição católica; e teórico, enquanto motivava-o a dar fundamentos teóricos à elaboração de uma antropologia teológica<sup>11</sup>.

O viés histórico era o método com o qual Henri de Lubac fazia teologia<sup>12</sup>. Seu interesse voltava-se para as questões relativas à relação entre fé e graça, entre natural e sobrenatural, entre ateísmo e Cristianismo em chave histórica<sup>13</sup>. Com seu método teológico histórico, o teólogo francês mostrou ter uma “aversão instintiva à teologia das conclusões”, que pretendia “tomar Deus nas mãos”, “desentranhar seus segredos” e o “encapsular”<sup>14</sup> em um sistema pré-fixado. Ele achava que isso não era possível porque a Revelação corresponde ao “oceano de liberdade” que é o amor de Deus. O amor que equivale à liberdade de Deus, muda tudo, inclusive a história, e quebra todos os esquemas com Suas manifestações ilimitadas.

O modo tradicional de fazer teologia tratava a Revelação como se fosse uma proposição universal da qual surgem outras proposições mais particulares, explicadas pela teologia, mediante procedimentos silogísticos, deduções e representações antecipadas das possibilidades. O caminho histórico, segundo Henri de Lubac, é o mais adequado para aceder ao objeto da fé, pois é a história que possibilita a escuta da Verdade contida na Tradição e colhida nos valores, nas instâncias e nas aspirações da humanidade. Na história, as realidades divinas assumem um corpo<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Cf. MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 621-658.

<sup>11</sup> Cf. GIBELLINI, 1998, p. 188-189.

<sup>12</sup> Cf. MONDIN, Os grandes teólogos, p. 621.

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem*, p. 622.

<sup>14</sup> Henri de LUBAC apud MONDIN, Os grandes teólogos, p. 627, notas 908-910.

<sup>15</sup> Cf. MONDIN, Battista. “De Lubac”. In \_\_\_\_\_. *Dizionario dei teologi*, p. 206-214.

Henri de Lubac encontrou solução para o problema antropológico analisando a história da antropologia teológica e observando que, no período pós-tridentino, houve uma grave deformação da concepção cristã do homem, principalmente com a “teoria dos dois planos”, o natural e o sobrenatural-extrínseco<sup>16</sup>. Ele reagiu à teoria da natureza pura, sem aceitar que a ordem natural fosse completamente distinta, sobreposta e paralela à ordem sobrenatural. Na teologia clássica, as duas ordens ligavam-se apenas pela capacidade que a natureza tinha de receber o sobrenatural, como simples não oposição ou *potentia oboedientialis*<sup>17</sup>. Concebia-se que ambas as dimensões do ser humano tinham finalidades próprias e divergentes entre si, alcançadas por caminhos diferenciados. Esta concepção dualista a respeito do ser humano, assegurava a gratuidade do dom divino, em defesa contra uma série de erros desde Baius<sup>18</sup> até as tendências imanentistas do século XX, resultado da ruptura com a síntese dogmática tradicional, elaborada pelos grandes escolásticos, especialmente Tomás de Aquino<sup>19</sup>.

A tradição teológica afirma com tranquilidade, que o objeto da teologia reside nos mistérios revelados por Deus. Henri de Lubac considera válida a afirmação, mas adverte que ela acentua a separação entre o dado revelado e o ser humano como se fossem dois planos, tornando-os estranhos um ao outro. Na verdade, o Mistério, objeto da fé, é uma realidade vivente: a realidade de Deus, de Jesus Cristo e da Igreja.

Contra a “teoria dos dois planos”, Henri de Lubac buscou a unidade estrutural da antropologia cristã, um eixo unificante em que todas as dimensões se encontram. Ele desenvolveu então, a tese da “unicidade” e afirmou que a natureza humana, enquanto tal, comporta em si o sobrenatural, o desejo da visão beatífica de Deus. Em 1946, o teólogo francês afirmou: “Toda a antropologia, todo o mistério de Deus e do homem possuem relações inclusivas”<sup>20</sup>. É nesta inclusão de natureza e função que se fundamenta a “unidade” paradoxal do ser humano: “[...] paradoxo do espírito humano: criado, finito, não só é dotado de uma natureza; ele mesmo é natureza. Antes de ser espírito pensante, é natureza espiritual. Dualidade incindível e, ao mesmo tempo, união indissociável”<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Cf. MONDIN, L'uomo secondo il disegno di Dio, p. 125.

<sup>17</sup> Cf. DE LUBAC, Henri. *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*. Milano: Jaca Book, 1985, p. 255.

<sup>18</sup> Ver: RENAULT, Laurence. “Baianismo”. In: LACOSTE (DIR), 2004, p. 238-242.

<sup>19</sup> Cf. DE LUBAC. *La rivelazione divina*, p. 255.

<sup>20</sup> Henri de LUBAC apud MARRANZINI, Alfredo. “La svolta antropologica in teologia secondo Karl Rahner”. In: MARRANZINI, Alfredo (org.). *Associazione Teologica Italiana*. Dimensione antropologica della teologia, 1971, p. 441.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 442.



Tirado do nada e feito imagem de Deus, o ser humano O deseja naturalmente e, por isso, é capaz de amar. O desejo natural do sobrenatural encontra-se no ser humano entre a realidade de sua origem, que é Deus, e a de sua finalidade última, que também é Deus. Contrário a isso é o naturalismo científico ou a teoria da natureza pura que se distancia da categoria bíblica da criação, negando-a ou pondo-a entre parênteses.

Henri de Lubac justifica a tese da “unicidade” com base em razões de cunho histórico e teológico. Em termos históricos, toda a tradição católica até a Contra Reforma sustentou uma concepção unitária do fim último do ser humano e admitiu em sua natureza uma certa “abertura positiva”, mais que “não repugnância”, ao sobrenatural<sup>22</sup>. Henri de Lubac coloca-se na linha de Irineu, Orígenes e outros padres, para os quais Deus criou o ser humano à sua imagem, em vista de um fim último de semelhança a Ele<sup>23</sup>. Em termos teológicos, duas razões são fundamentais. Primeiramente, a doutrina da unidade evita a subordinação ou a cronologia do chamado sobrenatural de Deus à oferta de graça que Ele faz, como se a segunda fosse determinada pela primeira:

[...] como se Deus não pudesse negar a graça depois de ter chamado ao sobrenatural. É sempre uma única iniciativa soberana de Deus, diferenciada só em relação a nós, que somos ao mesmo tempo natureza e liberdade, tendência ontológica e vontade espiritual<sup>24</sup>.

Em segundo lugar, a concepção unitária também tira a possibilidade de dualismo e rejeita a idéia de uma bem-aventurança natural: “a visão natural de Deus face a face é o único fim realmente último de todo espírito criado, o único fim capaz de calar todas as ânsias e inquietações”<sup>25</sup>.

Os limites da tese da “unidade”, de Henri de Lubac, são reconhecidos por ele mesmo, ao se perguntar: admitindo que o fim do ser humano é único - o sobrenatural da visão beatífica - e que, naturalmente, o ser humano já se encaminha para este fim, em força da abertura do seu espírito, é possível afirmar que a visão beatífica é um dom e não um direito? Henri de Lubac responde que o ser humano não é capaz de explicar racionalmente o significado dessa abertura de seu espírito, nem mesmo de conhecer o desejo da visão beatífica em profundidade. É somente mediante a Revelação que o desejo da visão beatífica torna-se

<sup>22</sup> Cf. GIBELLINI, 1998, p. 191.

<sup>23</sup> Cf. BENEDETTI, Giovanni. “L’antropologia cristiana nella riflessione teológica di Henri de Lubac”. In: MARRANZINI, 1971, p. 447.

<sup>24</sup> DE LUBAC, Henri. *Il mistero del soprannaturale*. Bologna: Il Mulino, 1967, p. 251.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 261.

conhecido e não há outra via pela qual o ser humano possa seguir esse desejo, a não ser a da conversão proporcionada pela graça divina<sup>26</sup>.

***b) A antropologia teológica na teologia transcendental de Karl Rahner***

Uma das preocupações de Karl Rahner era que a teologia partisse de um ponto originário e encontrasse um fundamento sistemático para totalizar a antropologia teológica em uma única disciplina. Em 1957 ele escreveu:

A antropologia ainda é repartida nos diferentes tratados sem uma elaboração do fundamento sistemático de sua totalidade. A Antropologia teológica [...], é ainda uma tarefa não realizada pela teologia [...] no sentido de que a teologia católica ainda não desenvolveu nenhuma antropologia completa partindo de um ponto de vista originário<sup>27</sup>.

O conjunto de suas reflexões convenceram-no de que, “o lugar universal da teologia é a antropologia”<sup>28</sup>. Na conferência intitulada “Theologie und Anthropologie”<sup>29</sup>, ao afirmar que “a teologia dogmática deve tornar-se hoje, uma antropologia teológica”<sup>30</sup>, Rahner expôs o resultado de idéias que ele trazia consigo desde bem antes do Concílio.

Em sua opinião, na busca desse ponto originário, era preciso primeiro, dar um fundamento racional e crítico à teologia, sobretudo considerando a virada antropológica da filosofia moderna e de seus questionamentos. Duas de suas obras foram a base de seu pensamento antropocêntrico: *O espírito no mundo* (1939) e *O homem à escuta do Verbo* (1941). Na primeira, Rahner apresenta sua interpretação do pensamento de Santo Tomás de Aquino sobre a metafísica do conhecimento humano. Na segunda, ele propõe os fundamentos de uma filosofia da religião em uma perspectiva teológica como “antropologia teológica fundamental”. O ser humano, como espírito no mundo, é o ouvinte de uma possível Revelação histórica de Deus e, ao mesmo tempo, é transcendente e histórico<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Cf. MONDIN. L'uomo secondo il disegno di Dio, p. 127-128.

<sup>27</sup> Cf. LADARIA, Luis. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 24, nota 8.

<sup>28</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, v.II/2, p. 6.

<sup>29</sup> Conferência proferida em 31 de março de 1966, no simpósio teológico S. Severino, realizado em Chicago (USA) e editada pela primeira vez em Múnaco, em 1967.

<sup>30</sup> Cf. RAHNER, *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 13.

<sup>31</sup> Cf. GIBELLINI, 1998, p. 224.

A partir dessas duas obras, até a obra considerada síntese de seu pensamento, o *Curso fundamental da fé*, a orientação da teologia de Rahner passou a ser a interrogação sobre as condições de possibilidade de acolhimento das questões teológicas pelo ser humano. Quem é o ser humano para que possa acolher a Revelação de Deus na história e reconhecer, na pessoa de um outro homem, o Salvador absoluto da história? A resposta rahneriana está nos princípios que fundamentam sua antropologia, a partir dos quais, Rahner encontrou um centro gravitacional para toda a sua teologia, convencido de que “o lugar universal da teologia é a antropologia”<sup>32</sup>. Esses princípios podem ser resumidos em três teses<sup>33</sup>.

A *primeira* diz respeito à natureza espiritual do ser humano, como condição necessária para que ele se comunique com o Espírito e tenha um agir pautado pelo religioso. O ser humano possui um saber antecipado sobre o ser em geral, com o qual se identifica. O ser se lhe apresenta como essencialmente conhecível e em unidade originária com o seu espírito, o que se deduz de sua capacidade de conhecer. Na pergunta que o ser humano é capaz de fazer sobre o ser em geral, está a prova de que nele há uma transcendência, uma abertura antecipada ao ser que constitui a sua estrutura fundamental e é a prova da sua espiritualidade. O ser humano tem em si a antecipação do ‘ser em plenitude’ e, por isso, tende para Ele e encontra-se em constante comunicação com Ele, dado à sua unidade originária e fundamental.

A *segunda* tese decorre da primeira e diz respeito à possibilidade da Revelação. Dado que o ser humano é espiritual, ele não só se encontra em constante comunicação com o Espírito, Deus, mas tem condições de acolher a Deus que lhe comunica o Seu próprio ser. A primeira automanifestação de Deus aconteceu na criação: autocomunicou-Se e imprimiu-Se na humanidade, como condição de possibilidade de ser entendido e acolhido, embora não tendo sido ainda uma automanifestação total. Enquanto esta automanifestação não se completa, o ser humano encontra-se, enquanto espírito, em abertura para Deus que se autocomunica. Esta autocomunicação divina realiza-se em absoluta liberdade e amor e exige que o ser humano opte livremente pelo amor, para tornar-se mais aquilo que ele é: um ser totalmente voltado para o Mistério que se autocomunica.

A *terceira* e última tese afirma que a auto-manifestação plena de Deus deve ser esperada não somente das palavras dos profetas, mas de Deus, Palavra encarnada. Enquanto ser na espera de Deus, o ser humano procura, na existência, um ponto concreto em que se dê a

<sup>32</sup> RAHNER, Reflexões fundamentais, p. 6.

<sup>33</sup> Cf. MONDIN. “Rahner”. In: \_\_\_\_\_. Dizionario dei teologi, p. 475-489.

livre automanifestação de Deus na abertura do humano. Este ponto se deu na encarnação do Verbo de Deus, quando Ele Se disse em linguagem histórico-existencial, no humano. A partir de então, o ser humano é o lugar efetivo e privilegiado da manifestação de Deus. Conseqüentemente, o lugar de uma possível Revelação divina ao ser humano será sempre a história do ser humano. Dirigindo-se ao ser humano, Deus falou não somente de Si mesmo e Se auto-revelou, mas manifestou a própria realidade humana referida a Ele, enquanto pecadora e salva, no mistério de sua encarnação em Jesus Cristo. Esta autocomunicação de Deus aconteceu histórica, irrevogável e plenamente em Jesus Cristo<sup>34</sup>. Esse é o evento singular e supremo de atualização ontológica da realidade humana pelo qual a cristologia se torna a realização mais radical da antropologia. Se Deus mesmo, que é o Mistério, é humano e permanece humano eternamente, o ser humano é o mistério de Deus expresso, que jamais se poderá suprimir<sup>35</sup>. O Mistério se fez história: Seu amor nos amou com um coração humano<sup>36</sup> e afetou de divindade a humanidade, enquanto que o humano realizou-se em sua condição de possibilidade de abrir-se ao divino humanizado. A perfeita coincidência entre teologia e antropologia aconteceu histórica e onticamente em Jesus Cristo.

Rahner explica que Deus continua sendo o objeto formal de toda a teologia. Porém, toda a teologia, e até mesmo a doutrina sobre Deus, não pode afirmar nada sem dizer igualmente algo sobre o ser humano, que é essencialmente transcendentalidade, o sujeito do conhecimento sobre Deus<sup>37</sup>. E é por isso que toda teologia é necessariamente antropologia transcendental, de modo que “o lugar da teologia é a antropologia”.

Essa perspectiva antropocêntrico-transcendental era necessária e urgente, para que o discurso teológico encontrasse o seu devido valor no interno da teologia e também para re-inserir a teologia nos debates culturais da época. Mesmo sem teorizá-la diretamente, a maior parte dos teólogos contemporâneos a adotaram, entre protestantes, Tillich, Gogarden, Niebuhr, Bonhoeffer, Cox, Moltmann e Pannenberg; e entre os católicos, além de Rahner, Chenu, Guardini, Schillebeeckx, Teilhard de Chardin, Metz, Gutierrez<sup>38</sup>. Não faltaram críticas fortíssimas, entre as quais, destacaram-se as de Cornélio Fabro, em sua obra *La svolta antropológica de Karl Rahner*, e H. U. von Balthasar em *Chi è il cristianesimo?* Os dois acusaram Karl Rahner de traição à filosofia tomista e de reducionismo antropológico da teologia, pondo em perigo a transcendência de Deus a partir do procedimento “de baixo”,

<sup>34</sup> Cf. SESBOUÉ. *Karl Rahner*, itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004, p. 65.

<sup>35</sup> Cf. RAHNER. “Teologia dell’incarnazione”. In: \_\_\_\_\_. *Saggi di cristologia*. Roma: Paoline, 1969, p. 114.

<sup>36</sup> Cf. RAHNER, Teologia e antropologia, p. 48-49, 58-59.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 14-21.

<sup>38</sup> Cf. MONDIN, L’uomo secondo il disegno di Dio, p. 95.

quando, na verdade, o ponto de partida da teologia antropocêntrica rahneriana não parte “de baixo”, mas do “Mistério”<sup>39</sup>.

Com essas intuições de Henri de Lubac e Karl Rahner, na busca de um eixo que unificasse o discurso teológico sobre o ser humano, a questão antropológica, no período pré-conciliar, recebeu forte impulso. Ficava clara a fundamental importância de que se adotasse a antropologia como base de todo o discurso teológico. O ser humano é, de fato, o interlocutor e o destinatário da teologia, motivo pelo qual ela deve sempre se perguntar: que é o ser humano a quem estou falando? E só se pode dizer quem é o ser humano, em relação àquilo que ele não é, isto é, dizendo quem é Deus. O ser humano é o que é em relação a Deus, ele é o lugar no qual Deus se manifesta<sup>40</sup>.

A antropologia teológica conquistou seu espaço e se impôs no corpo da teologia, com uma reflexão mais orgânica e explícita em seus pressupostos e fundamentos. Os dois teólogos ajudaram a quebrar as barreiras entre o âmbito do divino e do humano, reconhecendo no ser humano um dado teológico que une em sua própria constituição o natural e o sobrenatural. Para Henri de Lubac, a historicidade testemunha esse mistério de unidade entre o natural e o sobrenatural: em sua história, o ser humano busca naturalmente a Deus, porque provém Dele e tem Nele o seu fim último. Karl Rahner, por sua vez, esclarecendo a transcendentalidade apriorística do ser humano, o definiu como ser essencialmente voltado para Deus, único capaz de ouvir a Sua palavra<sup>41</sup>. Quando Deus quis dizer tudo de Si, disse humanamente em Jesus Cristo. Depois de Henri de Lubac e Karl Rahner, fazer teologia supunha a antropologia como lugar natural da manifestação do sobrenatural.

A antropologia é o lugar teológico por excelência porque Deus se fez palavra na história, sobretudo em Jesus Cristo que, para a fé cristã, é o Filho de Deus feito homem. Definir teologicamente o ser humano, implica afirmar que Deus se autocomunica ao ser humano - não divino - e mais, que a máxima de sua autocomunicação está em Jesus Cristo. Ele é o fundamento da antropologia na teologia e da importante relação entre ambas.

---

<sup>39</sup> Cf. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*, p. 104.

<sup>40</sup> Cf. MARRANZINI, Alfredo. “La svolta antropologica in teologia secondo Karl Rahner”. In: MARRANZINI (org.), *Associazione Teologica Italiana*, p. 485.

<sup>41</sup> Cf. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, p. 31-33.

## 1.2 A cristologia como lugar de encontro entre teologia e antropologia

A formulação da temática, na teologia católica, é relativamente nova. Entre os últimos anos da década de cinquenta e o início da década de sessenta, o tema da relação entre teologia e antropologia pela cristologia teve maior relevância e houve o florescimento de grande volume de escritos sobre o assunto. Existe o consenso da maior parte dos teólogos contemporâneos a respeito da necessidade e até mesmo da urgência da perspectiva antropológica na teologia a partir da cristologia.

Em se tratando do encontro entre teologia e antropologia, a reflexão teológica de Karl Rahner, conforme apresentado anteriormente, abriu horizontes para a teologia católica<sup>42</sup>. A síntese de seu pensamento antropológico pode ser feita em duas afirmações: a) a antropologia é o lugar de toda a teologia; b) a cristologia é que permite estabelecer esta relação<sup>43</sup>. O mérito dessa intuição<sup>44</sup> não foi o de afirmar essa relação como se fosse uma novidade ausente nos evangelhos e em toda a história da teologia, mas na argumentação<sup>45</sup> e nas conseqüências que Rahner tirou, que influenciaram a teologia católica não somente no período pré-conciliar, mas também no pós-concílio. De fato, a partir da cristologia, a teologia não pôde mais deixar de ser antropológica.

Pensar uma antropologia teológica pressupõe a aliança existente entre teologia e antropologia, que a partir da perspectiva de Rahner, encontram-se na mais perfeita e intrínseca comunicação, pela real “comunicação de idiomas”<sup>46</sup>. Rahner parte do fato de que Deus, que é amor, criou a humanidade porque quis dizer-se no Logos encarnado, dentro do vazio. Nesse dizer-se de Deus está a Sua e a verdadeira humanidade criada: “A possibilidade da criação se funda na possibilidade mais radical da auto-exteriorização de Deus. [...] assim, o homem é, por definição primordial, a alteridade da auto-exteriorização de Deus [...]”<sup>47</sup>. Equivale a

<sup>42</sup> Ver opinião no mesmo sentido: GIBELLINI, 1998, p. 223-236; BRAMBILLA, 2005, p. 121-123; CAPORALE, Vincenzo. “Prospettiva fondamentale del rapporto cristologia-antropologia”. In: GRECO, Carlo (Org.), *Cristologia e antropologia*, A.V.E., Roma: 1994, p. 181-195; BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. 6.ed. Vozes, Petrópolis: 1977, p. 194s; MORO, Ulpiano Vázquez. “Teologia e antropologia: aliança ou conflito?” *Perspectiva teológica*, n. 23, p. 163-174, 1991, p. 173-174; DE FRANÇA MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 44; LADARIA, Introdução à antropologia teológica, p. 58-61; MONDIN, *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*. Paulinas, São Paulo: 1984, p. 33. 141-143, 190-194.

<sup>43</sup> Cf. RAHNER, Curso fundamental da fé, p. 212.

<sup>44</sup> Cf. RAHNER, Teologia e antropologia, p. 13-40; MARRANZINI, 1971, p. 488.

<sup>45</sup> Cf. SANNA. Teologia come esperienza di Dio, p. 161-210.

<sup>46</sup> Cf. MORO, 1991, p. 163-174.

<sup>47</sup> RAHNER, Reflexões fundamentais, p. 15-16.

firmar que, em Jesus Cristo, evidenciou-se, ou, para usar o termo rahneriano, “patenteou-se” o fundamento e a norma daquilo que o ser humano é<sup>48</sup>.

Desse modo, necessariamente, a cristologia é o lugar para o qual se convergem, esclarecem e também se problematizam tanto a questão teológica quanto a questão antropológica: é lugar de encontro. A afirmação pode parecer muito determinante ou inspirar uma operação de sobreposição, com sérias conseqüências reducionistas de subordinacionismo ou de monofisismo teológico ou antropológico<sup>49</sup>. Em algumas fases do século XX, a reflexão buscou explicações unilaterais e foi afetada pela redução antropocêntrica da cristologia ou pelo cristocentrismo absoluto da antropologia. Contra esse perigo Rahner adverte: “[...] embora a antropologia teológica devesse, por conseguinte, ter diante de si a cristologia como critério e norma diretiva, contudo não convém estruturá-la unilateralmente a partir da cristologia”<sup>50</sup>.

As soluções unilaterais para a questão da relação entre cristologia e antropologia nascem, por exemplo, quando se assume unicamente a linha descendente (Deus-Cristo-Homem), segundo a qual o aspecto divino de Jesus Cristo cai sobre a sua humanidade, sufocando-a de atributos teológicos a priori; ou, em segunda hipótese, quando é absolutizada a linha ascendente (Homem-Cristo-Deus), determinando uma redução antropológica que impossibilita a transcendência ao ser humano. Em conseqüência, o discurso sobre Deus passa a não ter nada de transcendente, torna-se um discurso sobre o ser humano mesmo.

A chave de leitura mais adequada e equilibrada encontrada pela teologia do período que antecedeu imediatamente ao Concílio e foi desenvolvida no pós-Concílio, manteve unidas estas duas perspectivas cristológicas, descendente e ascendente. Mais que disputar espaço, urgia fazer encontrar-se a antropologia e a teologia na cristologia, vendo na história concreta de Jesus de Nazaré a manifestação definitiva, embora aberta, do mistério eterno e universal de Deus<sup>51</sup>.

As dimensões ascendente e descendente estão implicadas e se complementam fazendo do ser humano uma “gramática de Deus”<sup>52</sup>, a partir da qual Deus pode ser “lido”. Isso é possível porque, no ser humano, está a possibilidade do dizer-se de Deus desde a criação,

<sup>48</sup> Cf. RAHNER, Reflexões fundamentais, p. 16.

<sup>49</sup> Cf. LOI, Salvatore. “Cristologia e antropologia - riflessioni per l'impostazione della cristologia alla luce della Gaudium et Spes”. *Rassegna di teologia*, n.15, p. 103-110, 1974.

<sup>50</sup> RAHNER, Reflexões fundamentais, p.16.

<sup>51</sup> Cf. BATTAGLIA, Vincenzo. *Gesù Cristo, via verità e vita: curso de cristologia*. Roma: PUU, 1998, p. 183-194.

<sup>52</sup> Cf. RAHNER, Curso Fundamental da fé, p. 266.

quando Ele decidiu ser “não-Deus”<sup>53</sup> (dimensão ascendente). Em perspectiva descendente, Deus pôde dizer-se na humanidade, porque, já em seu plano criador, a humanidade existiu dotada das condições de possibilidades de acolher o Verbo encarnado.

Em Jesus Cristo, Deus disse de Si uma palavra definitiva. Essa sua palavra irrevogável uniu a realidade humana a Si e fez da cristologia a eterna realização da antropologia. Em Cristo, o evento da absoluta autocomunicação de Deus, o mistério do ser humano é esclarecido e a relação entre antropologia e teologia encontra a sua máxima expressividade com a proposição “o Verbo se fez carne”<sup>54</sup>.

Essa perspectiva situa a questão da relação entre a cristologia e a antropologia em recíproca mediação e complementaridade, respeitando o primado e a prioridade da cristologia. A cristologia encontra-se no início e no fim da antropologia: é o Senhor Jesus quem precede, justifica e leva à plenitude o mistério sobre o ser humano, como resulta da função de mediador único e absoluto que Ele exerce no desenrolar da história salvífica, desde a criação até a parusia<sup>55</sup>. A cristologia configura a antropologia e a leva à perfeição de modo que a antropologia pode ser chamada de “cristologia deficiente”<sup>56</sup>. A cristologia, portanto, abriga a antropologia por ser Jesus quem explica a existência humana e lhe confere um significado de plenitude, ou melhor, Ele mesmo é esse significado. Como tal, ela também exerce para com a antropologia uma função crítica em duas vertentes: a) em relação ao pecado, que desumaniza a pessoa e lhe deforma a identidade; b) em relação à idéia de desvincular Deus, o ser humano e sua história afetada por Jesus Cristo.

Cristo está no início e no fim da humanidade, ou seja, a encarnação encontra-se em profunda sintonia com a protologia, pois a possibilidade do Verbo fazer-se carne é intrínseca à criação. Mesmo que a humanidade pudesse existir sem a encarnação, não poderia existir sem a “possibilidade” da encarnação, porque a criação se fundamenta sobre a “possibilidade”, da parte de Deus, de sair de Si<sup>57</sup>. Neste sentido, “a cristologia é o início e o fim da antropologia e essa antropologia, em sua realização mais radical, a da cristologia, é eternamente teologia”<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Cf. RAHNER, Teologia dell’incarnazione, p. 114.

<sup>54</sup> Cf. RAHNER, Teologia e antropologia, p. 61-84.

<sup>55</sup> Diga-se de passagem que a *Gaudium et Spes* está imbuída dessa concepção teológica em toda a sua extensão.

<sup>56</sup> Cf. RAHNER, Reflexões fundamentais, p. 17.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, p. 15-16.

<sup>58</sup> RAHNER, Teologia e antropologia, p. 115.



Com base nestas reflexões e princípios, fica esclarecido que existe uma inegável relação entre antropologia e teologia e que ela se explica e se torna patente pela cristologia, que explicou e levou à plenitude a antropologia de modo irrevogável. Uma vez conhecido este desfecho histórico-teológico-dogmático, pode-se então constatar que é exatamente sobre essa articulação teológica que a GS apóia suas afirmações a respeito da relação entre antropologia e cristologia, uma temática que continuou a ser desenvolvida no período pós-conciliar<sup>59</sup>.

## **2. A antropologia cristológica da *Gaudium et Spes***

Viu-se que a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, entre os demais documentos conciliares, é aquele no qual se percebe uma verdadeira legitimação do percurso teológico pré-conciliar, referente à antropologia e à cristologia. É também o marco forte do reconhecimento explícito do Magistério às intuições teológicas que entenderam que toda teologia deve considerar, em primeiro plano, que o ser humano é o destinatário da Revelação. Isso aparece em sua novidade metodológica e em sua antropologia tipicamente cristológica.

### **2.1 A perspectiva antropológica da *Gaudium et Spes* em sua novidade metodológica**

A novidade metodológica da GS, sua perspectiva antropocêntrica, corresponde a uma metodologia teológica que tem suas raízes na teologia que se desenvolveu nos anos que precederam o Concílio, de especial maneira em Henri de Lubac (1896-1991) e Karl Rahner (1900-1984), como já se viu. Além de exercerem influência no Concílio, atuando diretamente como peritos, eles contribuíram sobremaneira com as intuições de suas teologias.

À distância de mais de quarenta anos da GS, entre os estudiosos que se dedicam a fazer uma hermenêutica de sua mensagem, é comum o uso de certa cautela ao fazer determinadas afirmações, tendo em vista dois fatores: o primeiro é que uma maior clareza do texto em si só aconteceu depois que a última redação ficou pronta. Como se viu no primeiro capítulo, isto se deve ao longo percurso de emendas e correções pelo qual passou o inicialmente chamado “esquema XVII”, até assumir a forma pela qual se o conhece. O outro fator que justifica a cautela é que, ao longo do tempo pós-conciliar, o diálogo entre a Igreja e o mundo continuou amadurecendo e aconteceram mudanças culturais significativas que

<sup>59</sup> Cabe esclarecer que, embora a bibliografia utilizada tenha data posterior à da promulgação da *Gaudium et Spes*, o que poderia indicar desencontro entre a fonte de pesquisa e o objeto de interesse, é notório e conhecido que seus autores desenvolveram essas reflexões em época anterior e ou contemporânea à Constituição Pastoral, recebendo impulso maior a partir da confirmação do próprio Concílio.

colocaram em evidência determinados aspectos, antes não considerados, como também deixaram de lado outros, que pareciam ser fundamentais<sup>60</sup>.

Em todo caso, o valor do documento está na contribuição que oferece no caminho incessante de compreensão e atualização da “Verdade toda inteira” (cf. Jo 16, 13) que é, definitivamente, o sentido da história do ser humano redimido em Cristo. Tal contribuição é favorecida pela novidade de sua metodologia, que opta por um procedimento indutivo, a partir do histórico em si mesmo, considerado à luz do mistério de Cristo. Sob essa ótica, a Igreja reconhece o significado positivo e a raiz cristã dos valores autênticos que vão amadurecendo na história da humanidade, como sinais dos tempos que colaboram para a inserção do Cristianismo no mundo moderno, semeando nele a sua antropologia.

Na GS, a vontade salvífica de Deus, que é universal, justifica a atitude dialogal que o documento assumiu. Esse desígnio salvífico revelou-se em Jesus Cristo e é continuamente suscitado pelo Espírito, que direciona a tudo e a todos para um fim salvífico, em Cristo. Dialogando, a Igreja, na GS, é chamada a manifestar o reconhecimento dos valores positivos presentes na autoconsciência histórica do ser humano hodierno, valores estes que, em última análise são salvíficos, porque uma só é a história da humanidade que por sua vez é história da salvação.

A GS procura dar uma resposta adequada ao problema do ser humano no mundo contemporâneo: “É o homem na sua totalidade [...] que será o eixo de toda a nossa explanação”. (cf. GS 3 e 41). Porém, antes de falar, a GS escuta os valores que emergem do tempo presente. Estes valores são significativos para a compreensão e a identificação da autoconsciência do ser humano moderno para abrir-se ao discurso da antropologia cristã. É preciso não só identificá-los, mas também resgatá-los e inseri-los no discurso evangelizador que o documento pretende sustentar.

Pode-se perceber este procedimento metodológico na disposição temática dos quatro capítulos que constituem a primeira parte do documento que versa sobre: subjetividade, sociabilidade e historicidade<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. CODA, Pietro. “L’uomo nel mistero di Cristo e della Trinità: l’antropologia della Gaudium et Spes”. Revista Lateranense (NS), n. 54, p. 164-194, 1988.

<sup>61</sup> Cf. CODA, 1988, p. 174.

### ***2.1.1 Subjetividade***

O primeiro entre os valores que indicam a autoconsciência do ser humano moderno a partir dos quais a GS busca portas de entrada para o discurso da antropologia cristã, é a subjetividade.

O valor do sujeito, na reviravolta antropológica da época moderna, está situado na tensão dialética entre a radicalização da autoconsciência do sujeito e a acentuada subjetividade do ser humano enquanto tal. A GS traduz esta tensão em termos de sujeito e liberdade: consciente de si enquanto sujeito, o indivíduo humano moderno tende a fazer coincidir a sua auto-realização como liberdade. “Os homens nunca tiveram um sentido de liberdade tão agudo como hoje [...]” (GS 4, §4). Na liberdade compreendida e almejada pelo sujeito moderno, a GS realça a exigência de autonomia, que põe o ser humano como lei para si mesmo. Ameaçado em sua liberdade pela idéia de um Senhor, autor e fim de todas as coisas<sup>62</sup>, o sujeito encontra solução nas várias formas de ateísmo.

Compreendida assim, a subjetividade possui a sua positividade, enquanto momento de auto-realização do ser humano, podendo tornar-se danosa se absolutizada, por gerar o antropocentrismo ateu, que postula a inexistência de Deus como auto-afirmação do ser humano.

### ***2.1.2 Sociabilidade***

O segundo valor identificado pela GS como possível porta de acesso da antropologia cristã na autoconsciência do ser humano moderno, considerado sempre em sua ambigüidade, é a sociabilidade.

Facilitado pela multiplicação dos meios de contato entre os membros da comunidade humana que viabilizam a sociabilidade, o sujeito moderno descobre que não pode realizar-se fechado em sua individualidade, mas somente na relação com a alteridade:

Enquanto o mundo percebe tão vivamente sua unidade e mútua dependência de todos em uma necessária solidariedade, contudo, ei-lo gravemente dividido em partidos opostos por forças que lutam entre si (GS 4, §4).

---

<sup>62</sup> “Aqueles que professam tal ateísmo (sistemático) sustentam que a liberdade consiste em o homem ser o seu próprio fim e o único artífice e demiurgo de sua própria história. E pretendem que esta posição não possa harmonizar-se com o reconhecimento do Senhor, autor e fim de todas as coisas, ou pelo menos torne tal afirmação completamente supérflua”(GS 20, §1).

Enquanto as exigências da subjetividade podem levar o ser humano ao ateísmo ou à busca da plena realização de sua humanidade, possibilidade de abertura para a concepção antropológica cristã, a sociabilidade também pode conduzir a humanidade em direções opostas: a despersonalização do sujeito, pelo totalitarismo ideológico, ou a massificação, que banaliza a identidade da pessoa; e o retrocesso a um individualismo frustrante ou até mesmo selvagem.

Em seguida a essa constatação, há uma conclusão positiva a respeito desse valor. A GS identifica, na autoconsciência do sujeito moderno, a urgente necessidade de equilíbrio entre a dimensão social e a dimensão pessoal das múltiplas inter-relações, uma autêntica sociabilidade sem detrimento da personalidade, tal como propõe a antropologia cristã.

### ***2.1.3 Historicidade***

O terceiro e último dos três valores fundamentais que a GS identifica como indicadores da autoconsciência da humanidade hodierna nasce da conseqüência lógica dos dois primeiros: é o significado da historicidade. Se o ser humano é essencialmente histórico porque se realiza dentro da história e, se a história ganha significado e é fundada na dinâmica da sociabilidade, em que acontecem as relações pessoais e sociais, logo a história é o lugar específico de realização do ser humano enquanto indivíduo e sociedade.

Inserida no contexto otimista dos anos 60, a GS focaliza a operosidade do ser humano a serviço do progresso e de sua própria realização em todas as possibilidades, mas também mostra-se preocupada com o imanentismo de fundo que pode estar aí presente: “[...] [alguns] esperam uma verdadeira e plena libertação da humanidade somente pelo esforço humano. Estão persuadidos de que o reino do homem sobre a terra haverá de satisfazer todos os desejos de seu coração”(GS 10, §1).

Isso indica, implicitamente, a concepção de contraposição entre reino dos humanos e reino de Deus como excludentes recíprocos.

O valor da historicidade na autoconsciência do ser humano moderno é colhido em sua ambigüidade: absolutizado em si mesmo, conduz ao imanentismo ateu, mas é porta aberta para a iluminação que a antropologia cristã oferece, pela consciência de seu valor e sentido transcendente. O Reino é um só e acontece na imanência histórica referida à transcendência. A antropologia cristã poderia propor novas inter-relações entre o compromisso com o mundo e com o progresso humano e a instauração escatológica do Reino.

Com base nesses três núcleos temáticos com os quais a GS colhe a autoconsciência do ser humano hodierno e a positividade dos seus valores em meio a tanta ambivalência, é que ela lê o sentido da história humana e interage com esta, propondo-lhe uma antropologia tipicamente cristã. É nesse sentido que a perspectiva antropológica da GS mostra-se, antes de tudo, em sua estratégia metodológica.

## **2.2 *Gaudium et Spes*: o ser humano a partir do referencial crístico**

Depois de séculos de uma cristologia ontológica, preocupada em definir Jesus Cristo em si mesmo, e impulsionada pelas instâncias do pensamento moderno pelas quais é reconhecido o valor do ser humano em si, a cristologia tomou uma direção mais existencial, perguntando-se o que Jesus Cristo representa para o humano e até que ponto a existência de Cristo toca a existência do humano<sup>63</sup>.

A teologia protestante, como foi visto no segundo capítulo, desenvolveu bastante essa perspectiva. A história, compreendida em sua unidade, é o lugar no qual a antropologia e a cristologia se encontram e se explicam<sup>64</sup>. Jesus, no próprio destino, descobre o destino do ser humano. A vida, o comportamento e o destino de Jesus tornaram-se o princípio de inteligibilidade da condição humana e do seu destino.

O Concílio Vaticano II não dedicou nenhum dos seus documentos especificamente ao estudo do ser humano enquanto tal. Porém, existe uma espécie de “moldura antropológica de sustentação” em cada um dos seus 16 documentos<sup>65</sup>. Embora possuindo forte conotação pastoral, voltado para uma atualização do modo de apresentar a Revelação ao mundo e ao ser humano modernos, o centro de sua atenção era a Revelação e, conseqüentemente, o anúncio de Jesus Cristo.

A dinâmica dialogal e pastoral em que o Concílio aconteceu, conforme foi visto no primeiro capítulo, e a atenção à cultura e aos sinais dos tempos foram os fatores que possibilitaram a consideração antropológica no Concílio, que tem a sua mais forte expressão na GS.

---

<sup>63</sup> Cf. CAPORALE, Vincenzo. *Dimensione antropológica della cristologia moderna*. Napoli: M. D’Aurea Editore Pontificio, 1973, p. 69.

<sup>64</sup> Cf. *Ibidem*, p. 14 e 87.

<sup>65</sup> Cf. SUSIN, Luiz Carlos. “Para conhecer Deus é necessário conhecer o homem”. In: GONÇALVES; BOMBONATTO, 2004, p.378.

A Constituição, principalmente em sua primeira parte, apresenta-se com explícito viés de uma antropologia cristã, embora não tenha produzido uma elaboração teológico-sistemática nova. A antropologia que a *Gaudium Spes* apresenta, é a confirmação e a aplicação prática do desenvolvimento do discurso da antropologia cristã que foi se estruturando no período pré-conciliar.

Tudo isso aparece na riqueza de sua intuição metodológica, no impulso que o documento representou para os novos passos a serem dados depois do Concílio e no esforço de manter-se em diálogo com a cultura e com a consciência antropológica de seu tempo. Diante das diversas visões culturais e religiosas sobre o ser humano, a GS apresenta-se com a singularidade da antropologia cristã segundo a qual o ser humano encontra a sua plenitude na livre conformação de sua existência à figura filial de Jesus<sup>66</sup>.

A tarefa a que se propõe é a de retomar o documento na perspectiva antropológica e, a partir de seu conteúdo, responder à pergunta: quem é o ser humano, segundo a antropologia cristã que está na base da GS? Em se tratando de antropologia cristã, qual é mesmo a contribuição oferecida por esta Constituição? A perspectiva crística da antropologia alude à história do mundo e do ser humano chamados à existência em Cristo. “Crístico” é um adjetivo que confirma que ser em Cristo (cf. Jo 17,21) e permanecer Nele (cf. Jo 15,4) são o princípio e a plena realização da humanidade<sup>67</sup>. Procurar-se-á desempenhar tal tarefa, analisando o próprio texto com o apoio da teologia sistemática, servindo-se de algumas intuições de Ladaria, quando alude ao documento em sua *Introdução à antropologia teológica*<sup>68</sup>.

A GS diz quem é o ser humano sob a ótica cristã, partindo da Revelação, pressupondo que Deus, que se revelou em seu Filho Jesus, dirigiu-se ao ser humano constituindo-o, ao mesmo tempo, objeto e destinatário da Revelação. Essa máxima, como é considerada por diversos comentadores do documento e por autores de manuais de antropologia teológica<sup>69</sup>, encontra-se na GS 22, que se teve a oportunidade de explorar quando se apresentou a cristologia do documento, cujo texto será novamente mencionado por ser um parágrafo de capital importância.

É oportuno advertir que alguns aspectos que serão ressaltados, poderão soar como repetição, dada a estreita relação que o documento estabelece entre a cristologia e a

---

<sup>66</sup> Cf. BRAMBILLA, 2005, p. 20.

<sup>67</sup> Cf. BAMBILLA, 2005, p. 123-127.

<sup>68</sup> Cf. LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p. 11-36.

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem*, p. 12.

antropologia, que torna impossível falar do humano sem falar de Cristo e vice versa. Isso equivale a ler o texto pressupondo que o documento entende a estrutura da relação do ser humano com Cristo – antropologia e cristologia – de forma circular<sup>70</sup>: quando o ser humano compreende a dinâmica singular e universal do mistério que ele mesmo é, encontra-se necessariamente com Cristo. Da mesma forma, encontrando-se com Cristo e com o Mistério do Pai que Ele revela, o ser humano sente-se convocado em sua liberdade a tornar-se discípulo do Senhor, que lhe revela a sua própria identidade, o seu próprio mistério.

Entre o próêmio - “Solidariedade da Igreja para com a família humana universal” - e a introdução do documento - “A condição do homem no mundo de hoje” - encontram-se as linhas mestras da consciência antropológica que o Concílio quer manifestar, sobre a qual está pautado todo o seu discurso, especialmente na primeira parte.

O ser humano é considerado em sua “unidade e integridade” e na situação de desequilíbrios, profundas mudanças, aspirações e interrogações na qual se encontra (GS 4-10). É ele o destinatário da Revelação de Deus e, por conseguinte, é também o destinatário do Concílio. A GS comunica esta idéia com clarividência em suas considerações iniciais (GS 2, 3). Dirigindo-se a seu destinatário, o documento conciliar alude ao mistério que o constitui, oferecendo-lhe a colaboração da Igreja na busca de respostas e soluções de seus problemas: “iluminar a problemática humana e salvar o ser humano” (GS 3).

A partir dessa ótica mais ampla, na qual o ser humano é visto como objeto e destinatário da Revelação divina, a GS vê depositado na humanidade um misterioso “germe divino” que lhe confere uma vocação “altíssima e sublime”, esclarecida somente a partir de Cristo, a quem o documento apresenta como “chave, centro e fim de toda a história humana”. Nele se encontra o fundamento das realidades mais profundas do ser humano, que permanecem imutáveis em meio a todas as mudanças históricas e culturais pelas quais venha a passar (cf. GS 10). A essa vocação “altíssima e sublime” corresponde um destino também altíssimo e sublime, reservado não somente para o indivíduo, mas para a coletividade, razão pela qual o Concílio preocupa-se em restaurar ou instaurar a fraternidade universal inerente a esta mesma vocação.

A essa preocupação do Concílio está unida a consciência de que a evolução da história e o progresso da sociedade humana, trazem benefícios que, infelizmente, não são distribuídos com justiça entre todos. Essa desigualdade, que exclui a muitos dos benefícios do

---

<sup>70</sup> Cf. BRAMBILLA, 2005, p. 20.

progresso, causa muitas discórdias e leva as pessoas a buscarem respostas defensivas no materialismo prático, na onipotência de seus próprios esforços, pela conquista de libertação e até mesmo na postura oposta de indiferença e distanciamento crítico das situações dramáticas que assaltam a humanidade (cf. GS 10). A realidade atual do ser humano, diz o texto, é marcada por sérias e profundas divisões:

Na verdade, os desequilíbrios que atormentam o mundo moderno se vinculam com aquele desequilíbrio mais fundamental radicado no coração do homem. Com efeito, no próprio homem muitos elementos lutam entre si. Enquanto, de uma parte, porque criatura, experimenta-se limitado de muitas maneiras, por outra parte, porém, sente-se ilimitado nos seus desejos, e chamado a uma vida superior (GS 10, §1).

Não obstante esta cisão interna que o ser humano experimenta, como se ele fosse “dividido em si mesmo”, entre os limites que a sua criaturalidade lhe impõe e o chamado que sente para uma vida superior, despertada por desejos de infinito (cf. GS 10) permanecem nele as perguntas fundamentais:

O que é o homem? Qual é o significado da dor, do mal, da morte que, apesar de tanto progresso conseguido, continuam a subsistir? Para que aquelas vitórias adquiridas a tanto custo? O que pode o homem fazer para a sociedade e dela esperar? O que seguirá depois desta vida terrestre? (GS 10)

No primeiro capítulo da primeira parte, que tem como título “A dignidade da pessoa humana”, as verdades fundamentais da antropologia cristã são colocadas brevemente e de forma atualizada, a saber: o ser humano criado à imagem de Deus, dotado de liberdade e vontade; a realidade do pecado, mediante o qual o ser humano abusou de sua liberdade e quebrou a harmonia da comunhão na sua relação com Deus, consigo mesmo, com seus semelhantes e com toda a criação; a concepção do ser humano, constituído na unidade de corpo e alma; a grandeza e a dignidade de sua consciência moral, inteligência e criatividade, como dons a serem direcionados em função do fim de plenitude a que ele se destina; o mistério da morte, iluminado pela ressurreição de Jesus Cristo; o destino do ser humano à comunhão com o seu Criador e a sua vocação ao diálogo com Deus, como a característica que lhe confere a mais sublime dignidade, motivo da preocupação da Igreja com o problema do ateísmo (cf. GS 12-21)<sup>71</sup>.

Todas essas questões são de interesse protológico e apontam, ao mesmo tempo, para o destino último do gênero humano, a escatologia. No documento, não há uma

<sup>71</sup> Cf. LADARIA, Introdução à antropologia teológica, p. 26-27.



preocupação em desenvolver esses temas em profundidade nem em apresentá-los de forma sistemática. Essa tarefa compete à teologia, que já vinha fomentando mudanças no modo de pensar o humano, cujas intuições foram assumidas pelo Concílio como fundamento de sua teologia, nos diversos documentos. A afirmação é igualmente válida para pensar o ser humano na GS.

Mais que uma novidade com relação à formulação, a grande contribuição da GS para a antropologia teológica, portanto, encontra-se no princípio que está indicado na GS 10, §2, que atinge a sua máxima clareza na GS 22, §1-2<sup>72</sup>. Veja-se o que dizem esses textos, para dar continuidade à consideração iniciada:

A Igreja porém acredita que Cristo, morto e ressuscitado para todos, oferece ao homem por seu Espírito, a luz e as forças que lhe permitirão corresponder à sua vocação suprema. Ela crê que não foi dado aos homens sob o céu outro nome no qual seja preciso se salvarem. Acredita igualmente que a chave, o centro e o fim de toda história humana se encontram no seu Senhor e Mestre. Afirma além disso a Igreja que sob todas as transformações permanecem muitas coisas imutáveis, que têm seu fundamento último em Cristo, o mesmo ontem e hoje, e por toda a eternidade. Portanto, sob a luz de Cristo, imagem de Deus invisível e Primogênito de todas as criaturas, o Concílio pretende falar a todos para esclarecer o mistério do homem e cooperar na descoberta da solução dos principais problemas do nosso tempo (GS 10). Na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Com efeito, Adão o primeiro homem era figura daquele que haveria de vir, (Cf. Rm 5,14), isto é, de Cristo Senhor. Novo Adão, na mesma Revelação do mistério do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação. Não é portanto de admirar que em Cristo estas verdades encontrem Nele a sua fonte e atinjam seu ápice. “Imagem de Deus invisível” (Col 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Como a natureza humana foi n’Ele assumida, não aniquilada, por isso mesmo foi também em nós elevada a uma dignidade sublime. Com efeito, por Sua encarnação, o Filho de Deus, uniu-Se de algum modo a todo homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado (GS 22).

A GS aponta Jesus Cristo, o Verbo de Deus encarnado, como o princípio de toda a antropologia cristã. Nisso ela foi influenciada pelas reflexões de alguns teólogos no período pré-conciliar, como assinalado. Em Jesus Cristo, Deus revelou-se à humanidade em seu amor de Pai e, nesse mesmo amor, tornou reconhecida a filiação divina de Jesus Cristo. Revelando o Pai e mostrando-se Filho, Ele desvendou o mistério do ser humano, a sua “sublime e altíssima vocação”, que não é outra a não ser a de filhos de Deus à imagem da filiação de Jesus.

---

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*, p. 27.

No primeiro Adão, estava um pré-anúncio daquele que viria, Jesus Cristo, no qual se manifestou plenamente o plano criador de Deus para a humanidade (cf. 1 Cor 15, 45-49; Rm 5,14) . Em Jesus Cristo, Deus revelou o ser humano perfeito à luz do qual a humanidade pôde conhecer aquilo a que é chamada a ser, uma vez que Ele é o primogênito dentre os mortos e o primogênito da criação (cf. Cl 1,18.25). À diferença da ênfase dada pela Tradição, quando falava da perfeição de Jesus, referindo-se mais à distância entre a Sua santidade e a pecaminosidade do gênero humano, essa perfeição apresenta-se no Concílio como humanidade completa, ponto norteador do destino da humanidade, modelo do gênero humano, um paradigma<sup>73</sup> .

A GS refere-se outras vezes a Jesus Cristo como homem perfeito, mostrando sob quais pontos de vista Jesus Cristo é este princípio de toda a antropologia cristã. Afirma que Cristo entrou na história humana como homem perfeito para recapitular todas as coisas em si. Ele ensinou, em virtude de seu Espírito e de seu exemplo de vida, que a lei fundamental desta perfeição é o amor. Somente Deus, que criou o ser humano à sua imagem, poderia revelar a perfeição de seu plano criador para a humanidade. E é encarnando-se em Jesus Cristo, o Deus invisível, que Ele revela o que a GS 41 exprime muito bem: “Todo aquele que segue Cristo, o homem perfeito, torna-se ele também mais homem”.

A articulação entre antropologia e cristologia, no documento, nasce da concepção teológica da harmonia existente entre a história do gênero humano, o mundo em que ele vive e a história da salvação realizada por Deus em Jesus Cristo. Não se pode perder de vista que se está diante de um pronunciamento conciliar que quer “falar a todos, para esclarecer o mistério do homem [...]”<sup>74</sup> à luz de Cristo e de seu evangelho (cf. GS 3). A GS mostra-se em um viés eminentemente antropológico e cristológico, uma vez que o ser humano é considerado a partir do referencial crístico.

No capítulo anterior, deteve-se na primeira parte do documento, especificamente nos “números cristológicos” 22, 32, 39, 45, por serem as explícitas referências cristológicas do documento. Por uma questão de coerência e de lógica, para colher a relação que o documento, implícita e explicitamente, estabelece entre cristologia e antropologia, os mesmos números são de fundamental importância e voltam a ocupar espaço nessa reflexão. Não se faz necessário detalhá-los novamente, porém será muito útil e oportuno que se tenha presente a

---

<sup>73</sup> Cf. LADARIA, Introdução à antropologia teológica, p. 28.

<sup>74</sup> KLOPPENBURG, 1986, p. 18.

leitura de conjunto desses números aqui realizada, em que se demonstrou o arco temático progressivo formado por eles.

A parte introdutória do documento estabelece, entre antropologia e cristologia, a relação de pergunta e resposta, busca de sentido e oferta desse sentido, inquietação pela dramaticidade existencial resultante do pecado e encontro de salvação naquele que é “chave, centro e fim de toda história humana” (GS 10).

“A condição do ser humano no mundo moderno”<sup>75</sup>, com suas aspirações e interrogações mais profundas, entre “esperanças e angústias”, é permeada de problemas dramáticos como fruto da evolução rápida do pensamento, da cultura e da ciência (cf. GS 1-9). Essa sua condição não apaga a “semente divina” que existe nele, em razão da qual o Concílio proclama sua “altíssima vocação” (GS 3). É verdade que esta sua “altíssima vocação” é ofuscada pela dramaticidade existencial que coincide com o que a doutrina cristã chama de pecado. Esta dramaticidade é o resultado da perda de vista daquele norte suficiente que dá à humanidade razões de ser, que explica sua origem, sua subsistência e seu fim. Esse norte, o único capaz de restabelecer sentido e ordenar os desequilíbrios fundamentais radicados no coração da humanidade (cf. GS 10), está em Cristo crucificado e ressuscitado, que quebrou o poder do maligno e reconduziu a história ao plano salvífico de Deus, levando-a à consumação dos tempos (cf. GS 2).

Prosseguindo a leitura do texto, à luz das intuições consideradas no capítulo anterior sobre os números 22, 32, 39 e 45, pode-se dizer que o arco teológico existente entre esses números, equivale a um arco intrinsecamente antropológico. Cada proposição cristológica, fiel à tradição teológica, diz algo de Deus, em Cristo, e também, algo do ser humano. Do mesmo modo, cada proposição antropológica é aperfeiçoada em Cristo, que é o dizer-se de Deus no humano para que o humano desvende no Deus-humano os mistérios de sua própria humanidade.

Entre a pilastra inicial desse arco, que se encontra no número 22, e a conclusiva, que é o número 45, a GS propõe a Revelação como história da criação-redenção do mundo e, especialmente do ser humano, com início e fim crísticos. O humano, criado à imagem de Cristo, foi encarnado por Cristo e uniu para sempre Deus e a criatura humana em Cristo, implicando antropologia e cristologia. “Enquanto Verbo encarnado, o Cristo conferiu à

---

<sup>75</sup> Título da introdução da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

antropologia um estatuto definitivamente cristológico”<sup>76</sup>. Essa antropologia cristificada incluiu em si, também definitivamente, dimensões que apontam para a plenitude escatológica e a protologia, uma vez que o gênero humano foi “recapitulado” em Cristo.

Por ter sido feito à imagem de seu Criador, o ser humano guarda em si o mistério do divino, revelado pelo próprio Deus, fazendo-se carne. Deus se deu a conhecer como aquele que é passível de ser humanizado e revelou quem é o ser humano, como aquele que é portador das condições de possibilidade de ser divinizado. O dizer-se de Deus na encarnação diz do humano que ele é filho e que possui um Pai e, por isso, revela o mistério do ser humano (cf. GS 22).

O vínculo entre o humano e Deus foi reafirmado na expressividade salvífica do Verbo que se fez humano e que manterá eternamente esta expressão humana porque foi o máximo de Sua saída de Si e de Sua visibilidade. Percorrendo o arco teológico estabelecido entre os números 22, 32, 39 e 45 da GS, encontrar-se-á, na cristologia que a fundamenta, o mesmo arco teológico disposto em perspectiva antropológica: Cristo, o homem novo, revelou a dignidade do ser humano (cf. GS 11-22) na sua singularidade e na sua identidade comunitária, encarnando-se pessoalmente na comunidade humana (cf. 23-32). Vivendo a vida da humanidade e edificando a cidade terrena, Ele recapitulou um novo céu e uma nova terra e revelou o sentido verdadeiro do potencial criativo do gênero humano, feito à imagem de seu Criador (cf. GS 33-39).

A GS articula antropologia e cristologia no diálogo que a Igreja estabeleceu com a cultura moderna, mostrando que, “quando a antropologia se interroga sobre a própria identidade e sobre o próprio destino, encontra necessariamente a cristologia” como seu princípio e seu fim, de modo que a cristologia aperfeiçoa e leva à plenitude a antropologia<sup>77</sup>. A GS marca sua importância para a antropologia teológica pelo modo como assumiu e refletiu a renovação teológica da época, pensando o humano a partir do referencial cristico.

Essa perspectiva teológica, segundo a qual o ser humano é visto e definido em referência a Cristo, torna-se mais autêntica se é manifesta em ordem inversa: Cristo define a identidade máxima do ser humano.

---

<sup>76</sup> CODA, 1988, p. 182.

<sup>77</sup> Cf. CAPORALE, Antropologia e cristologia nella *Gaudium et Spes*, p. 143.

### 3 Apreciação crítica: pertinência e limites da *Gaudium et Spes*

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* é parte dos frutos de um Concílio, a instituição eclesial que pode ser comparada a uma reunião de família, em que se fazem balanços em todos os aspectos e se prospectam metas e estratégias em vista de novas realizações. Acertar é um grande desafio que implica as limitações da própria condição humana que caminha em direção à perfeição.

A este ponto das considerações, resta apresentar alguns dos limites e inconsistências do documento conciliar em questão, em meio aos quais prevalecem o seu valor e a sua pertinência, baseando-se na visão de autores que serão citados à medida que se fizer referência às suas intuições.

Apesar de a GS ter delineado os primeiros esboços de uma antropologia cristã que brilha em meio ao ateísmo contemporâneo<sup>78</sup>, ou de uma cristologia antropológica por parte do Magistério, não é sob esse viés que ela é comumente recordada, nem foi nessa perspectiva que foi pensado o inicialmente chamado esquema XVII e depois XIII<sup>79</sup>.

A abertura para com os aspectos da vida sociocultural do ser humano, com quem o Concílio procurou dialogar, é o aspecto que faz com que a GS seja lembrada à distância de mais de quarenta anos, ficando para um segundo plano a importância e o significado de sua cristologia antropológica e de sua antropologia cristã para a renovação da teologia<sup>80</sup>.

A consistência teológico-sistemática, presente, sobretudo na primeira parte da Constituição, foi motivo de muitos debates e de divisão, no período pós-conciliar, por causa da diversidade de compreensões a que o próprio texto se presta, de acordo com a modalidade, a tendência crítica e as posições teológicas representadas pelos diversos comentadores e teólogos<sup>81</sup>.

Brambilla, tratando do valor impulsionador da GS no âmbito de interesse desta pesquisa, apresenta a leitura avaliativa de três autores que constituem mediações críticas e divergentes do pensamento antropológico e cristológico da GS: Edward Schillebeeckx, Henri de Lubac e Giuseppe Colombo. A diversidade entre a leitura que cada um faz, mostra o quanto o texto se presta a interpretações diferentes. Brambilla justifica sua escolha porque

<sup>78</sup> Cf. DE LUBAC, *Senso totale dell'uomo e del mondo*, p. 251.

<sup>79</sup> Cf. LADARIA, "L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II". In: LADARIA, Luis F.; LATOURELLE, René. *Vaticano II venticinque anni dopo (1962-1987)*. Assisi: Cittadella, 1987, p. 939-951.

<sup>80</sup> Cf. BRAMBILLA, 2005, p. 25- 34.

<sup>81</sup> Cf. *Ibidem*, p. 26-27.

além de serem os autores que se mostram mais críticos na leitura da antropologia da GS, eles contribuem para a superação de seus limites, inserindo a posição conciliar no contexto recente de desenvolvimento amplo da teologia, no que diz respeito à superação da manualística e da antropologia cristã dispersa entre os tratados teológicos. Eles não só comentam a Constituição, mas a inserem na história recente da antropologia cristã. Retomar-se-ão os aspectos relevantes de cada autor, com base nos textos indicados por Brambilla, em sua bibliografia<sup>82</sup>.

### 3.1 Edward Schillebeeckx

Schillebeeckx procura confrontar a doutrina antropológica da GS com a da Revelação no conjunto dos documentos conciliares, tendo como referência a *Dei Verbum*. Sua intenção era a de confrontar a antropologia proposta pela GS com aquela da *Dei Verbum*. No âmbito mais amplo do discurso sobre a Revelação, a antropologia teológica deu uma contribuição importante, constituindo uma verdadeira chave de leitura dos dados revelados.

Para ele, aquilo que o ser humano é no mundo, resulta da experiência humana e, conseqüentemente, da história humana, pois a Bíblia não oferece uma antropologia nem uma cosmologia, ela afirma somente que o ser humano é “objeto do amor de Deus”.

A Revelação, segundo o seu pensamento, dá-se em duas perspectivas: a “Revelação-acontecimento” (intersubjetividade com Deus mediante a fé) e a “Revelação-palavra” (palavra expressa através das figuras históricas da história da salvação).

Por sua própria natureza, a Revelação tem uma relação intrínseca com a experiência humana e esta experiência é expressa com palavras. A Revelação baseia-se na experiência, sem a qual não há Revelação. As categorias históricas em que se revelam a salvação estão sujeitas às mudanças da cultura e às determinações da consciência histórica, de tal modo que as categorias histórico-salvíficas estão sempre abertas a novas expressões culturais. Portanto, para Schillebeeckx, o *aggiornamento*, palavra de ordem do espírito conciliar, é uma exigência histórico-cultural que a Igreja não pode ignorar.

Entende-se melhor essa posição a partir de alguns aspectos próprios de sua teologia. Segundo o teólogo belga, em Jesus, que é a confirmação da absoluta presença do

---

<sup>82</sup> Para a apresentação dos aspectos do pensamento de Schillebeeckx, limitou-se, aqui, às informações oferecidas por BRAMBILLA, 2005, p. 28-29, uma vez que não foi possível o acesso direto ao texto: SCHILLEBEECKX. “Fede cristiana ed aspettative terrene”. In: \_\_\_\_\_; *La Chiesa nel mondo contemporaneo*. Brescia: Queriniana, 1966, p. 103-135.

amor de Deus, a Revelação confere à experiência humana uma dimensão nova, embora o conteúdo determinado pelo “ser-homem-no-mundo” não provenha da Revelação, mas das “experiências terrenas da humanidade, dos cristãos e dos não-cristãos”<sup>83</sup>. A Revelação confere a transcendentalidade e a impossibilidade de se teorizar o ser humano na história, enquanto a cultura do tempo oferece o conteúdo para a sua autocompreensão histórica. Com isto Schillebeeckx ultrapassa não somente o texto em si da primeira parte da Constituição, mas também a intenção do próprio ensinamento conciliar acerca da antropologia teológica e da Revelação.

A linha de sua teologia recupera o princípio cristocêntrico da Revelação no seu significado escatológico. Cristo representa o homem novo escatológico porque abre um horizonte sempre novo à visão antropológica, precisamente enquanto teológica. Apesar de valorizar e recuperar o princípio cristocêntrico da Revelação e da antropologia subjacente à GS, a leitura teológica de Schillebeeckx representa uma interpretação prevalentemente crítico-negativa. Embora os princípios teológicos utilizados por ele, como chaves hermenêuticas da antropologia e da cristologia do documento, sejam orientados à luz da teologia da Revelação, a perspectiva cristológica de sua antropologia se dilui, porque o conteúdo material da visão cristã do ser humano se reduz a uma determinação da cultura.

Conforme essa leitura, a relação entre cristologia e antropologia na GS é de mera proposição negativa, um verdadeiro apofatismo antropológico. A cristologia fica sendo o “não dito” a respeito das diversas visões culturais sobre o ser humano e a antropologia teológica, aquela que simplesmente exerce o papel de garantir às culturas uma proteção contra a redução à mera ideologia.

### **3.2 Henri de Lubac**

Em seu comentário<sup>84</sup>, Henri de Lubac situa a antropologia cristã da GS na perspectiva da problemática do dualismo entre “natural e sobrenatural”. Mostra-se mais confiante que Schillebeeckx em relação à herança da GS para a renovação da teologia, no tocante à antropologia teológica e à cristologia. Na leitura que faz, Henri de Lubac colhe das duas partes do documento conciliar a indicação de duas tarefas fundamentais para a trajetória da teologia posterior.

---

<sup>83</sup> SCHILLEBEECKX apud BRAMBILLA, 2005, p. 28.

<sup>84</sup> Cf. DE LUBAC, Ateísmo e senso dell'uomo e del mondo, p. 199-290.

A tarefa teológica sugerida pela primeira parte do documento é a de “dar um fundamento à tendência do ser humano de, naturalmente e na liberdade de sua vida pessoal, estar voltado para o fim divino que Jesus Cristo lhe revelou e lhe prometeu, através da mediação da Igreja”<sup>85</sup>. Trata-se de responder ao “problema de Deus e do humano”, que ele considera “dois grandes problemas conexos”<sup>86</sup>. Diante da tentativa do ateísmo, de apagar Deus do mundo, o Concílio, na GS, quis iluminar a consciência cristã, pois “a religião do Deus que se fez homem encontrou-se com a religião do homem que se fez Deus”<sup>87</sup>. Portanto, a tarefa teológica apontada pela primeira parte do documento equivale a despertar na humanidade, a partir de suas “angústias e esperanças”, outras angústias, promessas e esperanças infinitamente mais profundas que as do tempo presente, porque nascem da leitura da realidade a partir do referencial da fé cristã.

A tarefa que a segunda parte do documento inspira, na leitura de Henri de Lubac, é a de conferir uma motivação racional intimamente ligada aos princípios da fé cristã, ao diálogo, ao interesse e ao compromisso do cristão com a vida social e o progresso do mundo. “O diálogo não deve pretender os sorrisos como ponto de chegada”<sup>88</sup>. Dialogar não significa abdicar da racionalidade, mas colocá-la em função da libertação de toda falsa imagem de Deus e de toda compreensão ideológica do ser humano. “[...] o verdadeiro diálogo é uma arte de comunicação espiritual [...] que requer de nossa parte a convicção de que o cristão não pode separar a sua salvação da busca de salvação dos outros”<sup>89</sup>.

Interessa de modo particular a indicação da tarefa teológica que Henri de Lubac identifica na primeira parte da GS: a de suscitar uma leitura da realidade antropológica a partir do referencial da fé cristã, iluminada pela renovação teológica que não comporta mais idéias de bipartições em sua compreensão a respeito do ser humano.

A GS, segundo o teólogo francês, sinaliza a superação do dualismo teológico - “natural e sobrenatural” – embora, no período imediatamente sucessivo ao Concílio, tenha havido um maior interesse pelo tema do “sobrenatural”. O mistério do ser humano é decifrado plenamente em Jesus Cristo, porque Nele é dada a Graça que move a liberdade humana a acolhê-Lo. A natureza humana, pela Graça em Cristo, contém o sobrenatural e tende para Ele em tudo o que é e em tudo o que faz. Essa abertura constitutiva do ser humano para o seu fim

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 199-290, p. 252.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 252.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>89</sup> DE LUBAC, Ateísmo e senso dell'uomo e del mondo, p. 205.



último coincide com a vocação fundamental que lhe foi dada na criação e que foi confirmada e revelada plenamente em Jesus Cristo. Por sua própria natureza, o ser humano é imagem de Deus e deseja atingir a plenitude daquilo que ele é, ou seja, imagem de Deus<sup>90</sup>. Jesus Cristo é essa plenitude.

Portanto, na avaliação de Henri de Lubac, a Constituição evoca a unidade do mistério do ser humano à luz da unidade da Aliança, cujo centro e selo definitivo é Jesus Cristo, de modo que antropologia e cristologia encontram-se interligadas.

Esta perspectiva ou tarefa teológica de uma antropologia crística foi abraçada, embora com desdobramentos diversificados, pelos maiores teólogos do tempo, como Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Schillebeeckx, Alfaro e Bouillard, entre outros<sup>91</sup>.

### 3.3 Giuseppe Colombo

Colombo<sup>92</sup> propõe-se a fazer “uma análise mais profunda” da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* a partir da história do texto, convencido de que até então tem sido feita uma leitura crítica deficiente, que ele chama de “sintomática”, ou seja, que colhe apenas o testemunho da Constituição de dialogar com o mundo. Colombo direciona a sua crítica às articulações teológicas presentes na trama textual, em uma época em que se confabulava a idéia de que a teologia pós-conciliar deveria equivaler a um comentário do Concílio, sobretudo da GS, de modo que a teologia do Magistério punha em segundo plano as fontes da Revelação<sup>93</sup>.

Para além desse “significado sintomático”, a Constituição tem um “significado teológico textual” que é importante notar. Em base ao este significado textual, Colombo faz duas observações que dizem respeito ao ser humano na ótica cristã: antropologia e cristologia.

A primeira observação é sobre a descontinuidade entre a parte introdutória (GS 4-10) e a primeira parte (GS 11-45). A introdução abre o discurso sobre o ser humano em perspectiva histórico-universal, que depois não é considerado pela primeira parte, que tem um discurso mais voltado para a essência do ser humano, sem nenhuma referência ao que foi dito anteriormente. A dificuldade resultante da mudança da consideração histórico-universal para

<sup>90</sup> Cf. BENEDETTI, Giovanni. “L’antropologia cristiana nella riflessione di Henri de Lubac”. In MARRANZINI, 1971. p. 450.

<sup>91</sup> Cf. BRAMBILLA, 2005, p. 30.

<sup>92</sup> Cf. COLOMBO, Giuseppe. “La teologia della *Gaudium et Spes* e l’esercizio del magistero ecclesiastico”. *Scienza Cattolica*, n. 98, p. 477-511, 1970.

<sup>93</sup> Cf. BRAMBILLA, 2005, p. 30.

um discurso sobre a essência do ser humano impõe barreiras ao diálogo com o mundo atual. Enquanto todos os discursos de hoje passam pelo crivo histórico, como a parte introdutória do documento promete, o discurso da GS, no seu todo, é sobre a essência do ser humano. O documento distancia-se da mentalidade e das perspectivas do mundo com as quais deseja dialogar. O resultado é que a antropologia cristã, que parecia ter assumido uma linha precisamente histórica, tornou-se ontológica, ficou no meio do caminho e não foi concluída nem aprofundada.

A segunda observação de Colombo que interessa aqui, refere-se diretamente ao cristocentrismo da antropologia teológica. Ao mesmo tempo em que o texto afirma por diversas vezes a centralidade do Cristo, o cristocentrismo parece ter ficado apenas nas intenções do Concílio, sem conseguir uma aplicação efetiva. O resultado não é suficiente para que o cristocentrismo caracterize o seu discurso antropológico.

Na leitura de Colombo, o esforço da GS por elevar a antropologia à ordem sobrenatural, na busca de superação da teologia manualística, não corresponde à estrutura do texto. O documento deixou inacabada a intenção inicial e o objetivo a que se propôs. O texto comporta-se dentro dos moldes da mentalidade dualística que divide natural e sobrenatural, humano e divino, coisas de Deus e coisas da terra. A referência a Cristo, colocada no final de cada um dos capítulos da primeira parte da Constituição, é o que o denuncia. A cristologia aparece como algo bem distinto da antropologia, como um assessorio introduzido de fora, fazendo com que o projeto de superação pareça inacabado.

A avaliação de Colombo é muito radical, mas tem razão de ser. Esta sua avaliação foi objeto de debates e críticas, sobretudo por parte daqueles que não levaram em consideração a harmonia entre a lógica presente na intenção e a forma com a qual o texto da GS se apresenta<sup>94</sup>.

Encontra-se quem faça a mesma leitura de Colombo, mas em uma perspectiva mais positiva, como o faz Carlos Palácio. Em sua leitura crítica, ele diz que a referência cristológica que fundamenta a GS vem tarde demais para ter a força de ordenar e marcar o conjunto do texto. Para ele, esse quadro se reverteria caso essas referências fossem deslocadas do fim para o início dos capítulos. Segundo Palácio, em sua própria articulação do discurso sobre o ser humano, mais que integrar a articulação entre fé e vida, a Constituição justapõe

---

<sup>94</sup> Cf. BRAMBILLA, 2005, p. 31.

visão cristã do ser humano e práxis<sup>95</sup>. Palácio afirma que a Constituição parece ter ficado inacabada por falta de tempo para que as discussões amadurecessem o suficiente e o texto resultante tivesse uma estrutura de pensamento mais lógica e unitária.

#### 4 Considerações conclusivas

Como se pode notar nas críticas à articulação teológica entre a antropologia e a cristologia da GS, fica confirmada a diversidade de compreensões a que o próprio texto se presta. O espaço para essas interpretações divergentes é sintomático e aponta para a raiz de muitos dos limites encontrados na GS, os quais não apagam o brilho de toda a riqueza que o documento oferece.

Apesar de ter sido o esquema mais discutido pela assembléia conciliar, o texto não chegou a uma fase madura de sua reflexão teológica, que harmonizasse, antes de ser aprovado, as diversas tendências teológicas e ideológicas presentes na sala conciliar. O trabalho de reconstrução histórica do texto por parte de protagonistas, como Baraúna e outros, indica com que pressa o documento foi concluído, não obstante tenha sido objeto de discussão em muitas sessões conciliares. Existiam muitas divergências entre os padres conciliares a respeito dos temas a serem abordados e suas prioridades no interior do texto. Os alemães, por exemplo, empenhavam-se em fazer oposição à consideração antropológica otimista que aparecia nos rascunhos do esquema. Enquanto isso os norte-americanos voltavam-se para a conquista de um espaço para o tema da condenação ao armamento atômico e a qualquer tipo de guerra<sup>96</sup>.

Esses dados históricos e outros, tratados no primeiro capítulo, explicam a dispersão temática, a descontinuidade metodológica denunciada por Colombo e a aparente superficialidade com que os temas são abordados na Constituição. Alguns acusam a GS, até hoje, de ser ingênua e por demais otimista<sup>97</sup>, principalmente em sua visão sobre o mundo e sobre o ser humano.

Não obstante esses limites, a GS foi a expressão mais eloqüente da Igreja reunida no Concílio, frente à realidade de sua época, os “dourados anos 60”. A Constituição foi recebida com muito entusiasmo e despertou muitas esperanças.

---

<sup>95</sup> Cf. PALÁCIO, 1995, p. 333-353.

<sup>96</sup> Cf. MOLINA, 2004, p.164, nota 1.

<sup>97</sup> Cf. PALÁCIO, 1995, p. 342.

A distância do tempo evidencia que a decisão eclesial de falar à humanidade a partir de sua atualidade, ao mesmo tempo, é a força e a fraqueza da Constituição. Essa marca temporal determina uma certa vulnerabilidade, uma vez que a atualidade envelhece no tempo e até morre<sup>98</sup>. Nessa mesma distância temporal, que comporta todas as mudanças pelas quais o mundo passou, vigora “a nítida sensação de um endurecimento eclesial” diante da realidade em que a Igreja está inserida e, também, da parte do mundo para com a Igreja, no modo como vem se apresentando. Este quadro situacional atualiza as grandes linhas e os apelos da GS frente ao ser humano e ao mundo hodiernos, fazendo válidas as intuições fundamentais do documento, quando entende que a Igreja tem o que ensinar e o que aprender no seu diálogo com o mundo, que não pode parar.

Os limites do documento, antes de diminuírem seu valor propulsor, são indicativos das tarefas que a Constituição delegou ao período pós-conciliar, em direção ao amadurecimento teológico crescente da reflexão que parece inacabada.

De modo particular, a pertinência da indicação trazida pela GS de metas a serem abraçadas pela teologia, diz respeito a um modo antropocêntrico de pensar o dado revelado. A Constituição continua anunciando que a Revelação plena deu-se no homem Jesus em quem a imagem do Deus invisível se fez visível e refletiu a verdadeira identidade do ser humano (cf. GS 22). Pela encarnação, a transcendência fez-se imanência e Deus encontrou a Sua máxima expressividade para falar de Si e a partir de Si, falar do humano ao humano. É impossível receber a Revelação fora da dinâmica e da forma como ela se mostrou em sua plenitude: a da encarnação.

A GS assume e reflete a renovação teológica, a partir da qual não faz mais sentido fazer teologia prescindindo da antropologia, e a antropologia, por sua vez, só se explica referida a Cristo. Esse concentrado teológico assumido pelo documento tornou irrenunciável a relação entre Deus e o ser humano, entre a Igreja e o mundo.

Na *Gaudium et Spes* confirma-se o antropocentrismo e o cristocentrismo da teologia. A articulação constatada no texto condiz com os pressupostos teológicos que foram expostos e indicam que se encontrou aquilo que se buscava.

---

<sup>98</sup> Cf. *Ibidem*, p. 335.

## Conclusão

Esta pesquisa foi desenvolvida na perspectiva das perguntas apresentadas na introdução. A partir da trama teológica da primeira parte da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, indagou-se a respeito da possibilidade de uma relação teológica entre cristologia e antropologia e sob que pressupostos essa possível relação se sustentaria.

Antes de abordar diretamente as questões, situou-se, no primeiro capítulo, os progressos da teologia no período pré-conciliar, estudando a gênese do pensamento e da postura teológica que o Concílio Vaticano II assumiu, principalmente na GS. Privilegiou-se a primeira metade do século XX, considerando, sumariamente, os fatores que contribuíram na renovação da cristologia e da antropologia teológica.

As etapas iniciais da pesquisa trouxeram algumas informações importantes para que fosse possível prosseguir nas indagações. Constatou-se que o Concílio Vaticano II, muito mais que um evento, foi o ápice de um processo lento de intuições teológicas que provocaram rupturas e opções novas, por parte da Igreja.

A Igreja viu-se frente a um novo tipo de interlocutor com quem precisava entrar em diálogo: o sujeito moderno. Esse diálogo exigiu *aggiornamento* por meio do retorno às fontes da fé e de uma releitura da Revelação. Emergiu, então, uma nova sensibilidade teológica para com a cultura moderna, tipicamente antropocêntrica. Nessa perspectiva, a história e toda pessoa humana - para além da religião, da cultura e da realidade sociopolítica em que está inserida - são os interlocutores privilegiados de Deus.

No período imediatamente pré-conciliar compreendeu-se que, se a Revelação é toda ela dirigida ao ser humano, a antropologia é o lugar privilegiado da teologia, e a história, o espaço em que a teologia e a antropologia encontram-se. A Revelação, portanto, é antropocêntrica e histórica no seu significado mais profundo. Ela não pode ser entendida fora dessa perspectiva, uma vez que se dá na história do ser humano.

A fio teológico que conduz o discurso da GS e toda a articulação que ela faz entre cristologia e antropologia não é resultado da elaboração sistemática inerente ao evento conciliar. Trata-se do desfecho de um processo de grandes mudanças histórico-culturais que impulsionaram uma nova configuração da reflexão teológica sobre os dados da Revelação, pensados em novas perspectivas. A GS foi a expressão mais eloqüente da Igreja reunida no

Concílio Vaticano II, frente à realidade da época. Em seu discurso, o documento conciliar concentrou as mais importantes passagens da reflexão teológica amadurecida nos anos que lhe antecederam. Assim, constatou-se que a linha antropocêntrica que aparece na GS emergiu no período pré-conciliar e foi assumida e incentivada pelo Concílio, especialmente nesta Constituição.

No segundo capítulo, prosseguiu-se perguntando: uma vez que se dá à teologia um endereço antropocêntrico, não se põe em risco o seu cristocentrismo? No encontro entre teologia e antropologia, qual é o lugar da cristologia? A reflexão teológica que fundamenta a GS pôs esta pergunta cristológica. Foram retomadas as reflexões mais significativas para a renovação da cristologia, feitas na primeira metade do século XX. Viu-se que uma solução viável surgiu da soma dos esforços e das intuições de teólogos protestantes e católicos, cujas reflexões passaram por diversas fases.

O retorno à Escritura, com a ajuda da ciência histórico-crítica e do método exegético da história das formas, abriu horizontes muito significativos na compreensão de Jesus Cristo e do significado da encarnação. Foi importante também o retorno às afirmações de Calcedônia e a reflexão mais aprofundada do significado do encontro entre o divino e o humano, em Jesus Cristo, para toda a humanidade. Afinal, a compreensão das duas naturezas de Cristo em uma única pessoa ainda não tinha sido integrada ao discurso cristão sobre o ser humano, como fundamento da unidade que o constitui. Corrigiu-se a tendência a uma dupla ontologia de Cristo, separada do aspecto soteriológico, e procurou-se unir as dimensões ascendente e descendente da cristologia pela complementaridade que existe entre as duas. Entendeu-se que o núcleo da mensagem cristã não é um corpo doutrinário pré-fixado e imposto ao ser humano e à história. Trata-se de um evento: a entrada de Deus no mundo e na história humana.

A teologia encontrara suas razões antropológicas no fato de que Deus tinha assumido definitivamente a forma humana. No evento da encarnação, a humanidade, por sua vez, descobriu-se capacitada, desde a criação, para receber o divino. Se o humano tem em si espaço para o divino, esta humanidade imanente é também transcendente. Em Cristo, imagem do Deus invisível, o ser humano contempla a sua própria imagem certificando-se de ser ele, também, imagem de Deus. Dessa certeza nascem as respostas sobre sua origem divina e seu fim transcendental. A cristologia explica e leva à plenitude a antropologia. Desse modo, confirmou-se a intrínseca relação existente entre a cristologia e a antropologia e identificou-se os seus fundamentos.

A partir dessas inferências, foi possível tratar da teologia da GS, no tocante à cristologia e à antropologia que emergem do documento. Verificou-se que sua trama teológica é inegavelmente condizente com tudo o que se acabou de expor. A articulação entre antropologia e cristologia nasce da concepção teológica da harmonia entre a história do gênero humano, o mundo em que ele vive e a história da salvação realizada por Deus em Jesus Cristo. A GS esboça uma concepção unitária do ser humano enquanto destinatário da Revelação. Esta antropologia teológica vê o ser humano em sua realidade histórica concreta, a partir do referencial crístico. Misteriosamente ele é o depositário do “germe divino” que lhe confere uma “vocação altíssima”, cuja plena realização dá-se em Jesus Cristo. A história é o lugar de encontro e de mútuo esclarecimento entre cristologia e antropologia. É nela que se revelam a origem e o destino de Jesus que, por sua vez, revela o destino e a origem de todo ser humano. Todo aquele que segue Cristo, o homem perfeito, torna-se também mais homem” (GS 41).

A antropologia cristocêntrica que se diz em termos de cristologia antropocêntrica atesta que o Magistério abraçou oficialmente as intuições teológicas fomentadas por teólogos corajosos que, por causa de suas intuições ousadas, foram vítimas de críticas severas por parte do Magistério, por exemplo, Karl Rahner.

Deve-se mais atentamente nos números 22, 32, 39 e 45 do documento. No segundo capítulo da dissertação, focalizou-se a cristologia que eles apresentam, e, no terceiro, considerou-se a relação que essa cristologia estabelece com a antropologia a que ela está associada. Verificou-se que existe uma lógica que os articula com o todo de cada capítulo em que eles estão inseridos. O tema antropológico desenvolvido em cada capítulo tem um desfecho esclarecedor em Cristo. Cada proposição antropológica inclui um discurso sobre Deus e converge, na verdade, para a perfeição e a plenitude em Jesus Cristo, implicando teologia e antropologia pela cristologia. Essa constatação confirma a pergunta inicial a respeito da possível relação entre antropologia e cristologia no documento estudado.

O documento constitui uma profissão de fé com base na articulação que perpassa todo o texto: por ter sido feito à imagem de seu Criador, o ser humano segrega em si o mistério do divino. Esse mistério foi revelado pelo próprio Deus, fazendo-se carne. Por sua encarnação, Ele se deu a conhecer como Aquele que é passível de ser humanizado e revelou que o ser humano é, por graça que lhe foi concedida desde a criação, portador das condições de possibilidade de ser divinizado, em Cristo.

No último capítulo apresentou-se, em um primeiro momento, a reflexão teológica-cristológica-antropológica anterior à GS; em um segundo momento, abordou-se a antropologia cristológica desse documento e concluímos com uma apreciação crítica, considerando a pertinência e os limites do documento estudado.

Iniciou-se este último capítulo enfatizando a antropologia cristã na conquista de um espaço específico para o seu discurso e na descoberta de um fundamento que lhe desse unidade. Para alcançar esse fim, procurou-se mostrar como a antropologia cristã encontrava-se fragmentada entre os diversos tratados teológicos, e em descompasso com os progressos da cultura moderna. Verificou-se que na teologia da primeira metade do século XX, a antropologia recebeu um impulso considerável, mas faltava-lhe ainda um ponto originário ou norteador, a partir do qual se pudesse unificar o discurso teológico sobre o ser humano. Optou-se por estudar elementos da teologia de Henri de Lubac e de Karl Rahner, pela grande contribuição que ofereceram e pela influência que exerceram na teologia que emerge da GS. Esses teólogos procuraram estabelecer um diálogo teológico entre a cultura secular e antropocêntrica, a história e a humanidade de Deus em Jesus Cristo. A partir de suas reflexões, entre outras, ficou claro que o fundamento e o ponto para o qual converge todo o discurso antropológico é a cristologia. No Cristo, teologia e antropologia se encontram e se esclarecem.

Proseguiu-se com o estudo da antropologia cristológica da GS e constatou-se que, na articulação de seu discurso, acontece uma verdadeira legitimação do percurso teológico pré-conciliar, sobretudo em relação à cristologia e à antropologia. A perspectiva antropológica da GS corresponde a uma novidade metodológica que mostra-se essencialmente referida a Cristo, segundo a qual, o ponto de partida de todo pensar teológico é o ser humano como o destinatário por excelência da Revelação, que atingiu o seu ponto máximo no evento Cristo.

Na terceira parte do capítulo, baseou-se na leitura crítica feita por Henri de Lubac, Schillebeeckx e Colombo e se percebeu os limites da Constituição que fragilizaram a articulação de sua teologia. O que sinaliza isso é a diversidade de interpretações às quais o documento se presta. A intenção da GS de superar os dualismos que separavam o discurso sobre Deus das realidades da vida do ser humano de seu tempo, ficou inacabada. Apesar da riqueza e da novidade que a GS encerra, todo o esforço de melhorar o texto antes de ser aprovado, com tantas discussões e emendas, sua estrutura mostra-se bipartida. Essa bipartição implícita aparece já na divisão geral da Constituição: uma parte doutrinal (teologia) e outra



pastoral (práxis). Na estrutura da primeira parte, foco desse estudo, os capítulos discorrem sobre a vocação do ser humano à luz de Cristo, mas precisariam exprimir essa relação com maior ênfase, desde o primeiro parágrafo. A luz cristológica que ilumina o discurso antropológico, chega no final de cada capítulo, muito tarde, limitando a conexão que se pretende fazer entre antropologia e cristologia. Ainda assim, fica evidente o que o documento proclama: que Cristo oferece ao ser humano, a luz e as forças que lhe permitirão corresponder à sua vocação suprema e que Nele se encontram “a chave, o centro e o fim de toda a história humana” (cf. GS 10).

Pela análise feita nesta dissertação, pode-se afirmar que as grandes linhas da GS são válidas até o momento presente. Suas intenções de dialogar com a cultura do ser humano a quem se dirige, deixar-se renovar pelos valores positivos do progresso e anunciar o evangelho de Jesus Cristo não perderam a sua atualidade. A Constituição continua anunciando que a Revelação plena deu-se no homem Jesus, em quem a imagem de Deus invisível se fez visível e refletiu a verdadeira identidade do ser humano. Pela encarnação, a transcendência fez-se imanência e Deus encontrou a Sua máxima expressividade para dizer, a partir de Si, quem é o humano ao humano (cf. GS 22). A Igreja deve avaliar constantemente se o seu discurso sobre Jesus Cristo está sendo proferido em linguagem compreensível. É impossível receber a Revelação fora da dinâmica e da forma com que ela se mostrou em sua plenitude: a da encarnação. Os dados revelados não podem fugir do modo original de serem recebidos e transmitidos: o antropocêntrico.

Chegou-se ao final da pesquisa com a sensação de se ter encontrado respostas às indagações que se fez. De fato, a GS atesta a irrenunciável relação teológica entre cristologia e antropologia e se apóia nas intuições teológicas que antecederam e prepararam o Concílio.

O impulso teológico oferecido pela GS, sobretudo no tocante ao método cristocêntrico e antropocêntrico, não pode ser esquecido. Viabilizar meios que tornem a Revelação de Deus em Jesus Cristo, acessível à compreensão e à vivência do ser humano de todos os tempos e culturas é a tarefa que dá razão de ser à teologia.

## Bibliografia

### *Fonte Primária*

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Petrópolis: Vozes, 1979.

### *Comentários à Constituição Pastoral Gaudium et Spes*

ALSZEGHY, Zoltan. “La dignità della persona umana”. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA NEL MONDO CONTEMPORANEO: introduzione storico-dottrinale, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento. Torino: Elle di Ci, 1966, p. 425-452.

BARAÚNA, Guilherme (Org.). *A Igreja no mundo de hoje: estudos e comentários sobre a Gaudium et Spes*. Petrópolis: Vozes, 1967.

CAMPANINI, Giorgio. *Constituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporâneo: introduzione e commento*. Casale Monferrato: Piemme, 1986.

FLICK, Maurizio. “L’attività umana nell’universo”. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA NEL MONDO CONTEMPORANEO: introduzione storico-dottrinale, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento. Torino: Elle di Ci, 1966, p. 581-630.

GOFFI, Tullio. “La comunità degli uomini”. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA NEL MONDO CONTEMPORANEO: introduzione storico-dottrinale, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento. Torino: Elle di Ci, 1966, p. 509-578.

ORIA, Herrera Angel. *Comentarios a la Constitucion Gaudium et Spes sobre la iglesia en el mundo actual*. Madrid: Catolica S.A., 1968, p. 149-404.

QUADRI, Santi. “La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo”. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA NEL MONDO CONTEMPORANEO: introduzione storico-dottrinale, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento. Torino: Elle di Ci, 1966, p. 633-672.

SARTORI, Luigi. *La Chiesa nel mondo contemporaneo: introduzione alla Gaudium et Spes*. Padova: Messaggero, 1995.

TUCCI, Roberto. “Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione Pastorale Gaudium et Spes”. In: LA COSTITUZIONE PASTORALE SULLA CHIESA NEL MONDO CONTEMPORANEO: introduzione storico-dottrinale, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento. Torino: Elle di Ci, 1966, p. 17-134.

### ***Bibliografia principal***

- ALBERIGO, Giuseppe. *Breve Storia del Concílio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- \_\_\_\_\_. *História do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 375-391.
- \_\_\_\_\_. *História do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1996. v. 1, p. 441-455.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 393-440.
- BORDONI, Marcello. “Cristologia e antropologia”. In: GRECO, Carlo (Ed.). *Cristologia e antropologia*. Roma: Veritas, 1994, p. 15-62.
- BRAMBILLA, Giulio Franco. *Antropologia teologica*. Brescia: Queriniana, 2005, p. 5-156.
- CAPORALE, Vincenzo. “Prospettiva fondamentale del rapporto cristologia-antropologia”. In GRECO, Carlo (Ed.). *Cristologia e antropologia*. Roma: Veritas, 1994, p. 181- 195.
- \_\_\_\_\_. “Antropologia e cristologia nella *Gaudium et Spes*”. *Rassegna Teologica*, n. 29, p.142-165, 1988.
- CODA, Pietro. “L’uomo nel mistero di Cristo e della Trinità: l’antropologia della *Gaudium et Spes*”. *Revista Lateranense (NS)*, n. 54, p. 164-194, 1988.
- PALÁCIO, Carlos. “O legado da *Gaudium et Spes*: riscos e exigências de uma nova condição cristã”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.73, p. 333-353, 1995.
- SOBRINO, Jon. *Jesucristo Libertador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.
- STANCATI, T. “Antropocentrismo”. In MANCUSO, Vito (Coord.). *Diccionario Teológico Enciclipédico*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- TANNER, Norman P. *I concili della Chiesa*. Milano: Jaca Boock, 1999, p. 19-21.

### ***Bibliografia secundária***

- ALBERIGO, Giuseppe. *A Igreja na História*. São Paulo: Paulinas, 1999, p.290-306.
- ALFARO, Juan. *Cristologia e antropologia*. Assis: Cittadella, 1973.
- AMATO, Ângelo. *Gesù il Signore: saggio di cristologia - Corso di teologia sistematica*. Bologna: Dehodian, 1988. v. 4.
- AUBERT, Roger. “La teología durante la primera mitad del siglo XX”. In: VORGRIMLER, Herbert. *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo*. Madrid: Catolica S.A., 1973. v. 2, p. 3-58.

BENEDETTI, Giovanni. "L'antropologia cristiana nella riflessione teológica di Henri de Lubac". In: MARRANZINI, Alfredo (Org.). *Dimensione Antropologica della Teologia*. Milano: Ancora, 1971, p. 439- 479.

CAPORALE, Vincenzo. "Prospettiva fondamentale del rapporto cristologia-antropologia". In: GRECO, Carlo (Ed.). *Cristologia e antropologia*. p. 181- 195.

\_\_\_\_\_. "Cristologia e società nella *Gaudium et Spes*". *Rassegna Teologica*, v. 29, p. 431-444, 1988.

\_\_\_\_\_. *Dimensione antropológica della cristologia moderna*. Napoli: M. D'Aurea, 1973.

BATTAGLIA, Vincenzo. *Gesù Cristo, via verità e vita: curso de cristologia*. Roma: PUU, 1998.

BERRÍOS, Fernando. "El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis". *Teología y vida*, Santiago do Chile, v. XLV, p. 411-437, 2004.

BIHLMERYER, Karl. *Storia della Chiesa*. Brescia: Marcelliana, 1962. v. IV, p.293-301.

CIOLA, Nicola. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 1992.

CODINA, Victor. "O Vaticano II: um Concílio em processo de recepção". *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.37, p. 89-104, 2005.

COLOMBO, Giuseppe. "La teologia della *Gaudium et Spes* e l'esercizio del magistero ecclesiastico". *Scienza Cattolica*, n. 98, p. 477-511, 1970.

DE LA PEÑA, Ruiz. *O dom de Deus. Antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

DUPUIS, Jacques. *Introduzione alla Cristologia*. Casale Monferrato: Piemme, 1994.

FABRIS, Rinaldo. *Gesù di Nazareth, storia e interpretazione*. Assisi: Cittadella, 1983.

FELLER, Vitor Galdino. "Do poder à kénosis: a Igreja da *Gaudium et Spes*". *Encontros Teológicos*, ano 20, n. 42, p. 5-23, 2005.

FLORISTAN, Casiano; TAMAYO, Juan-José (Org.). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985.

FLORISTAN, Casiano. *Vaticano II, um concílio pastoral*. Salamanca: Sigueme, 1990.

GALOT, Jean. *Alla ricerca di una nuova cristologia*. Assisi: Cittadella, 1971.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Org.). *Concílio Vaticano II: Análise e Prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva, ensayo de cristologia*. Madrid: EAPSA, 1974. v. I. p. 330-337.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz. “O Concilio Vaticano II quarenta anos depois”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.37, p. 11-30, 2005.

KASPER, Walter. *Gesù il Cristo*. Brescia: Queriniana, 1975.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: documentário conciliar: quarta sessão (set.-dez. 1965)*. Petrópolis: Vozes, 1966. v. V, p.56-138.

\_\_\_\_\_. “Introdução Geral aos Documentos do Concílio”. In COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 1968.

LADARIA, Luis F. *Antropologia Teológica*. Casale Monferrato: PUG; Piemme, 1995.

\_\_\_\_\_. “L’uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II”. In: LATOURELLE, René (Org.). *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*. Assisi: Cittadella, 1987. p. 939-951.

\_\_\_\_\_. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

LAVATORI, Renzo. *Dio e l’uomo un incontro di salvezza: rivelazione fede*. Bologna: Dehodie, 1997.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Igreja contemporânea. Encontro com a Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. “Atuais correntes da cristologia católica”. *Síntese Nova Fase*, v.2, n.5, out./dez, p. 37- 51, 1975.

\_\_\_\_\_. “O Concílio Vaticano II e a Modernidade”. *Medelin*, v.22, n. 86, p. 35-67, 1996.

LOI, Salvatore. “Cristologia e antropologia: riflessioni per l’impostazione della cristologia alla luce della *Gaudium et Spes*”. *Rassegna teologica*, n.15, p. 103-110, 1974.

LORSCHIEDER, Aloísio. *Vaticano II quarenta anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

DE LUBAC, Henri. *Il mistero del soprannaturale*. Bologna: Il Mulino, 1967.

\_\_\_\_\_. *La rivelazione divina e il senso dell’uomo*. Milano: Jaca Book, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ateísmo e senso dell’uomo*. Assisi: Cittadella Editrice, 1969.

LYONNET, Stanislas. “Os fundamentos bíblicos da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*”. In \_\_\_\_\_. *A Igreja no mundo de hoje: estudos e comentários sobre a Gaudium et Spes*. Petrópolis: Vozes, 1967.

MARRANZINI, Alfredo. “La svolta antropologica in teologia secondo Karl Rahner”. In \_\_\_\_\_. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA. *Dimensione antropologica della teologia*. p. 483-515.

MOELLER, Charles. “Presupuestos históricos de la Constitución *Gaudim et Spes*”. *Selecciones de teología*, v.1, p. 11-20, 1968.

MONDIN, Battista. *Storia della Teologia*. Bologna: Studio Dominicano, 1997. v. 4, p. 446-511.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Teológica: História, Problemas e Perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 1979.

\_\_\_\_\_. *L'uomo secondo il disegno di Dio: trattato di antropologia teologica*. Bologna: Studio Dominicano, 1982.

\_\_\_\_\_. “A teologia católica do Concílio de Trento ao Concílio Vaticano II”. In *Os grandes Teólogos do século XX: os teólogos católicos*. São Paulo: Paulinas, 1987. v.1, p. 11-26.

MORO, Ulpiano Vázquez. “Teologia e antropologia: conflito ou aliança?” *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 23, p. 163-174, 1991.

O'COLLINS, Gerald. *Gesù oggi: linee fondamentali di cristologia*. Milano: Pauline, 1993.

\_\_\_\_\_. *Para interpretar Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1986.

OLIVEIRA, Ionilton Lisboa. “A vocação cristã na *Gaudium et Spes*”. *Encontros Teológicos*, ano 20, n. 42, p. 25-39, 2005.

PANNENBERG, Wolfhart. “Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana”. *Concilium*, n.6, v.86, jun., p. 1073-109, 1973.

PENIDO, Teixeira Leite. *O mistério de Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1968.

PORRO, Carlo. *Gesù il salvatore: iniziazione alla cristologia*. Bologna: Dehodie, 1991.

QUEIRUGA, Andrés Torres. “El Vaticano II y la cristologia actual”. *Sal Terrae*, Santander, v.73. n. 6(865), jun., p. 479-489, 1985.

RAHNER, Karl. “Teologia dell'incarnazione”. In *Saggi di cristologia*. Roma: Paoline, 1969.

\_\_\_\_\_. “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia”. *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Petrópolis: Vozes, 1972, v. II/2, p. 6-19.

\_\_\_\_\_. *Curso Fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

SCHILLEBEECKX, Edward. “Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo”. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.7, n.25, ene./mar., p. 35-44, 1968.

\_\_\_\_\_. *Jesús: la historia de um viviente*. Madrid: Cristianidad, 1981, p. 130-153.

SESBOUÉ, Bernard. *Karl Rahner itinerário teológico*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *História dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2002. Tomo I e IV.

### ***Bibliografia complementar***

ACERBI, Antonio. “A recepção do Concílio Vaticano II em um contexto histórico transformado”. *Concilium*, n.166, p. 102 (862) - 111 (871), 1981.

BARREIRO, Álvaro. “A Encarnação: o mistério do amor condescendente, compassivo e paradoxal de Deus por nós”. *ITAICI: Revista de Espiritualidade Inaciana*. Dez., p.31-36, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 2.ed. São Paulo: Ave Maria; Santuário; Loyola; Vozes; Salesiana; Paulus; Paulina, 2002.

BLANK, Renold. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001.

BOFF, Leonardo. “Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a cadeira de Galileu Galilei”. In *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 2, n. 2, jul./dez, p. 141-156, 1999.

\_\_\_\_\_. *Jesus Cristo libertador*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOGEOIS, Daniel. “Leigo/laicato”. In LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1011-1016.

BRESSOLETTE, Claude. “Vaticano II”. In LACOSTE (Dir.). LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1820-1826.

\_\_\_\_\_. “Modernismo”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1173-1176.

COMBLIM, José. *Vaticano II quarenta anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

DE FRANÇA MIRANDA, Mário. *A salvação em Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Igreja em uma sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.

DEISSLER, Alfons. “L’Enciclica *Divino Afflante Spiritu*, magna charta della recente scienza biblica cattolica”. *L’Antico Testamento nella recente esegesi cattolica*. Torino: Elle di ci, 1968, p. 7-22.

DÍEZ-ALEGRIA, José Maria. “Doctrina social de la Iglesia”. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José (Eds.). *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993, p. 317-330.

DHNET - Banco de dados sobre direitos e desejos humanos, Direitos humanos antes da Declaração Universal. *Jornal da Rede*, Dez., 1998. Disponível no site <[www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dhantes.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dhantes.htm)>. Acesso em: 30 maio 2007.

FORTE, Bruno. *Gesú di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*. Roma: Paoline, 1981.

\_\_\_\_\_. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

- HACKMANN, Geraldo. L. Borges. *Jesus Cristo, nosso redentor: iniciação à cristologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- KUNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- IAMMARRONE, G. “Potencia obediencial”. In MANCUSO, Vito (Coord.). *Dizionario Teologico Enciclopedico*. Casale Monferrato: Piemme, 1994, p. 806-808.
- LACOSTE, Jean Yves. “Tomismo”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1731-1737.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- LIBANIO, João Batista. *Sempre Jesus: a caminho do novo milênio*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- MARTINA, Giacomo. *Storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 1995. v. 3.
- MARTY, François. “Kant Immanuel”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 981-983.
- MOLINA, Molina Diego. “Iglesia-Mundo: uma relación combiante”. *Sal Terrae*, Santander, n. 92, p. 163-174, 2004.
- MONDIN, Battista. “Rahner”. In: MONDIN, Battista. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Estudio Domenicano, 1992. p. 475-489.
- \_\_\_\_\_. “Jean Daniélou”. In: MONDIN, Battista. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Estudio Domenicano, 1992. p. 202-206.
- \_\_\_\_\_. “De Lubac”. In: MONDIN, Battista. *Dizionario dei teologi*. Bologna: Estudio Domenicano, 1992. p. 206-214.
- \_\_\_\_\_. *Storia della teologia*. Bologna: Studio Domenicano, 1997. v.4, p. 313-344.
- MUSSNER, Franz. “Criação como origem permanente da salvação”. In *Mysterium Salutis: a história salvífica antes de Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1972. v. II/2, p. 51-57.
- POULAT, Emile. “Catolicismo e Modernidade: um processo de exclusão mútua”. *Concilium*, v. 6, p. 17- 24, 1992.
- PERINE, Marcelo. “O Sagrado e o Moderno”. *Revista de Estudos da Religião REVER* (Revista Eletrônica; ISSN - 1677-1222), São Paulo, ano 6, v.2. Disponível em <<http://www.pucsp.br/rever>>. Acesso em 3 fev 2007.
- PETRÁ, B. “Segni dei tempi: un’appropriazione indébita del magistero da parte della teologia?” *Studia Moralia*, v. 35, 1997.
- ROCHA, Ancílio. “O conhecimento à luz do método transcendental: uma via para a antropologia de Karl Rahner”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XL, fasc. 3, p. 1- 32, 1984.



- ROXO, Roberto Mascarenhas. *O Concílio: teologia e renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- GARCIA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RUGGIERI, Giuseppe. “Proposta de uma hermenêutica para o Vaticano II”. *Concilium*, v.1, p. 12-27, 1999.
- SANNA, Ignazio. *La cristologia antropológica di Karl Rahner*. Roma: Pauline, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Teologia come esperienza di Dio - la prospettiva cristologica di Karl Rahner*. Brescia: Queriniana, 1997.
- SCANNONE, Juan Carlos. “O debate sobre a Modernidade no mundo do Atlântico Norte e no terceiro mundo”. *Concilium*, n. 6, p. 94-104, 1992.
- SCHILLEBEECKX, Edward. “A Igreja e a humanidade”. *Concilium*, n.1, p. 59-69, 1965.
- SCHLOSSER, Jacques. “Reino de Deus”. LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1500-1507.
- SERENTHA, Mario. *Jesus Cristo, Ontem, Hoje e Sempre: ensaio de cristologia*. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1986.
- SESBOUÉ, Bernard. “Cristo/cristologia”. LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 480-491.
- THEOBALD, Christoph. “Tentativas de reconciliação da Modernidade e da religião nas teologias católicas e protestantes”. *Concilium*, n. 6, p. 37(817) - 47(827), 1992.
- TURBANTI, Giovanni. “A atitude da Igreja em face do mundo moderno durante o Concílio e no pós Concílio”. *Concilium*, n. 6, p.105-116, 1992.
- VAZ, Henrique C. de Lima. “Religião e Modernidade filosófica”. *Síntese Nova Fase*, v. XVIII, n. 53, abr./jun., p. 147-195, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Sinais dos tempos: lugar teológico ou lugar comum?” *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. XXXII, p. 101-124, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000.v.1.
- WOLINSKI, J. “A economia trinitária da salvação (século II)”. In: SESBOUÉ, Bernard (Org.). *História dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2002. Tomo I, p. 121-155.

## Índice Geral

<b>Introdução .....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo I: A <i>Gaudium et Spes</i> nas malhas do Concílio Vaticano II.....</b>	<b>10</b>
1 Uma Igreja em transição: da resistência ao diálogo com o mundo moderno .....	10
1.1 A Igreja frente a frente com as novidades trazidas pelo mundo moderno - passagens e rupturas .....	10
1.2 A Igreja dialoga com a Modernidade pelo aporte dos movimentos .....	16
1.2.1. O diálogo como via de reconciliação .....	17
1.2.2. Movimento Bíblico.....	17
1.2.3 Movimento Litúrgico.....	19
1.2.4. Movimento Ecumênico.....	20
1.2.5. Movimento Leigo .....	21
1.3 Contexto teológico pré-conciliar .....	23
1.3.1 A volta às fontes .....	24
1.3.2 As teologias da história .....	25
1.3.3 A teologia transcendental .....	25
1.3.4 A doutrina social da Igreja.....	26
1.3.5 As tomadas de posição do magistério .....	26
2 O evento conciliar e a Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> .....	27
2.1 O evento conciliar.....	27
2.1.1 Primeiro período: de 11 de outubro a 8 de dezembro de 1962.....	28
2.1.2 Segundo Período: 29 de setembro a 04 de dezembro de 1963 .....	29
2.1.3 Terceiro Período: 14 de setembro a 21 de novembro de 1964 .....	29
2.1.4 Quarto período: 14 de setembro a 08 de dezembro de 1965 .....	29
2.2 Documentos conciliares.....	30
2.3 A <i>Gaudium et Spes</i> - história e estrutura do documento .....	32
2.3.1 A gênese e a teologia da <i>Gaudium et Spes</i> .....	32
a) Aspectos históricos.....	32
b) Aspectos teológicos.....	34
2.3.2 A dinâmica interna da <i>Gaudium et Spes</i> .....	37
3 Considerações conclusivas .....	38
<b>Capítulo II: Os traços cristológicos da <i>Gaudium et Spes</i> .....</b>	<b>40</b>
1 O caminho da cristologia na primeira metade do século XX.....	40
1.1 Contribuições da teologia protestante à Cristologia da primeira metade do século XX .....	40
1.2 Contribuições da teologia católica à cristologia da primeira metade do século XX .....	44
a) Aspecto histórico .....	46
b) Aspectos pessoal, social e trinitário .....	46
c) Aspecto soteriológico .....	46
d) Aspectos relativos ao dinamismo da fé.....	47
1.3 Considerações conclusivas parciais.....	47

2 O que dizem os números cristológicos .....	48
2.1 No capítulo I, o número 22: “Cristo o homem novo” .....	48
2.1.1 O capítulo I: “A dignidade da pessoa humana” .....	49
a) A criação da pessoa humana à imagem de Deus na história .....	50
b) A tensão entre liberdade e pecado .....	51
c) O problema do ateísmo .....	51
2.1.2 O número 22: “Cristo homem novo” .....	52
a) A encarnação do Verbo: por uma Cristologia da criação e da redenção .....	53
b) Jesus Cristo mediador da criação e da salvação do gênero humano .....	55
c) Cristo, homem novo, início de uma nova humanidade .....	57
2.2. No capítulo II, o número 32: “O Verbo encarnado e a solidariedade humana” .....	59
2.2.1 O capítulo II: “A comunidade humana” .....	60
2.2.2 O número 32: “O Verbo encarnado e a solidariedade humana” .....	63
a) A solidariedade humana .....	64
b) No Verbo encarnado a plenitude da solidariedade humana .....	65
2.3. No capítulo III, o número 39: “Terra nova e céu novo” .....	67
2.3.1 O capítulo III: “O sentido da atividade humana no mundo” .....	67
2.3.2 O número 39: “Terra nova e céu novo” .....	70
a) A escatologia cristã em perspectiva histórica: entre o “já” e o “ainda não” .....	70
b) O Reino se fez carne .....	71
2.4 No capítulo IV, o número 45: “Cristo alfa e ômega” .....	74
2.4.1 O capítulo IV: “A função da Igreja no mundo de hoje” .....	74
2.4.2 O número 45: “Cristo alfa e ômega” .....	76
a) O cristocentrismo da redenção .....	77
b) A recapitulação em Cristo, alfa e ômega .....	78
3 Considerações conclusivas .....	81

### **Capítulo III: A cristologia antropológica da *Gaudium et Spes*..... 83**

1 A reflexão teológica, antropológica e cristológica anterior à <i>Gaudium et Spes</i> .....	83
1.1 A antropologia teológica conquista seu espaço e descobre seu fundamento .....	83
1.1.2 Henri de Lubac e Karl Rahner: a teologia em diálogo com a antropologia moderna .....	86
a) A antropologia cristã na teologia de Henri de Lubac .....	86
b) A antropologia teológica na teologia transcendental de Karl Rahner .....	90
1.2 A cristologia como lugar de encontro entre teologia e antropologia .....	94
2. A antropologia cristológica da <i>Gaudium et Spes</i> .....	97
2.1 A perspectiva antropológica da <i>Gaudium et Spes</i> em sua novidade metodológica .....	97
2.1.1 Subjetividade .....	98
2.1.2 Sociabilidade .....	99
2.1.3 Historicidade .....	100
2.2 <i>Gaudium et Spes</i> : o ser humano a partir do referencial crístico .....	101
3 Apreciação crítica: pertinência e limites da <i>Gaudium et Spes</i> .....	108
3.1 Edward Schillebeeckx .....	110
3.2 Henri de Lubac .....	111
3.3 Giuseppe Colombo .....	113
4 Considerações conclusivas .....	115

<b>Conclusão .....</b>	<b>117</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>122</b>
Fonte Primária .....	122
Comentários à Constituição Pastoral Gaudium et Spes .....	122
Bibliografia principal.....	123
Bibliografia secundária.....	123
Bibliografia complementar .....	127
<b>Índice Geral.....</b>	<b>130</b>