

3

O princípio cristológico na *Gaudium et Spes*

3.1.

Uma leitura do Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II permite ser lido sob diversas chaves interpretativas. A recepção teológica valorizou, como principais: o primado da palavra de Deus e seu caráter eclesiológico⁷⁵.

O Concílio procurou escutar a palavra de Deus manifestada na criação, na Escritura, na tradição e encarnada em Jesus Cristo. Teologicamente, os textos conciliares apresentam muitas citações bíblicas, o que significou a primazia da Palavra de Deus, como fonte e normatividade: “O Concílio se põe à escuta da palavra de Deus para proclamá-la como anúncio de salvação a fim de que o mundo inteiro ouvindo creia, crendo espere, esperando ame” (DV 1).

O caráter fundamentalmente eclesiológico do Concílio rompeu com a concepção clássica da Igreja como sociedade perfeita para situar-se no âmbito da eclesiologia de comunhão do Povo de Deus⁷⁶. O Concílio resgatou a imagem da Igreja como mistério fundado na comunhão trinitária, na comunhão dos fiéis e valorização dos leigos, na qual se insere a autoridade da hierarquia (Cf. LG 12). Na concepção conciliar entende-se a Igreja como sinal de uma realidade de graça, e Povo de Deus. O conceito de comunhão se tornou idéia-chave eclesiológica do Concílio, em contraposição à de sociedade perfeita⁷⁷. Como Povo de Deus, vive a tensão escatológica da presença do Senhor, ressuscitado, e da fragilidade humana em direção à plenitude. Segundo Libanio, talvez a inversão de uma Igreja hierárquica para uma Igreja “Povo de Deus” tenha sido a mais expressiva e revolucionária intuição do Concílio⁷⁸.

⁷⁵ Cf. LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano II*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.p.87.

⁷⁶ O Vaticano II ao utilizar figuras bíblicas para explicitar o mistério da Igreja destacou a de “Povo de Deus”. Na imagem de Povo de Deus, a Igreja é observada enfatizando o sacerdócio comum dos fiéis, concebe o ministério eclesial como um serviço à comunidade, aborda o princípio da colegialidade e o ecumenismo. O Concílio afirma e fortalece a presença dos leigos na Igreja. Pelo batismo todo o Povo de Deus exerce o múnus sacerdotal de Cristo nos sacramentos e no exercício das virtudes, e participa do múnus profético de Cristo na manifestação do *sensus fidei* e dos carismas (Cf. 1Cor 12,7). Cf. MORAES, E. A.M. *A experiência do Espírito santo vivida pelo Concílio Vaticano II e por Ives Congar*. In: TEPEDINO, A. M.(Org.) *Amor e Discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2007.p.190.

⁷⁷ Cf. LIBANIO, J.B. op. cit., p.103.

⁷⁸ Cf. Ibid., p.120.

A Igreja é vista pelo Concílio como sinal de salvação para a humanidade, e, portanto, sacramento de salvação, centrada em Cristo e vivificada pelo Espírito Santo. Ao apresentar a Igreja como sacramento universal de salvação, o Concílio permitiu o estabelecimento de uma ponte entre uma Igreja mistérica, espiritual e interior para uma Igreja visível e exterior. A categoria de sinal insere a Igreja na história⁷⁹. A Igreja é fruto da vontade salvífica de Deus e por isso pode ser sinal de salvação para a humanidade.

A índole escatológica da Igreja peregrina afirmada na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (Cf. LG 48.), retoma o tema da igualdade de todos no mesmo destino a ser consumado na plenitude final. Vivemos enquanto estamos a caminho, realizando a dialética do “já e ainda não”.

Havia dentro da Igreja uma tensão e se fazia sentir a necessidade de uma reviravolta religiosa frente ao contexto mundial de mudança social e cultural própria do pós-guerra: o fim do colonialismo; a presença ativa e crescente do terceiro mundo; a industrialização de países do Atlântico Norte; as urbanizações crescentes e o nascimento da sociedade de consumo; a fome em grande parte do planeta; a escassa vigência dos direitos humanos em muitos países e a corrida armamentista com o perigo de destruição da humanidade.

Na primeira sessão do Concílio se assinalou algumas balizas para o trabalho conciliar. A primeira se referia à própria identidade, conferida por Cristo (perspectiva cristológica), a segunda se referia ao dever de serviço da Igreja aos homens (perspectiva antropológica), e a terceira era o encontro destas perspectivas no mistério de aliança que é a Igreja (perspectiva sacramental). Conforme explica Libanio: “De fato, embora a chave central hermenêutica dos documentos conciliares fosse a Igreja, esta estava posta sob a Palavra de Deus, manifestada na pessoa de Cristo. E, de fato, a eclesiologia do Vaticano II é soberanamente cristológica, pastoral e sacramental”⁸⁰.

Libanio qualifica o Concílio como pastoral, ecumênico, do diálogo e do *aggiornamento*. Pastoral, porque abordou temas como a vocação do ser humano, o contexto sócio cultural econômico e político, entre outros, expressando a atitude da Igreja diante do mundo moderno. Ecumênico, por pretender preparar a Igreja para realizar a união de todos os cristãos em longo prazo. O diálogo, que liga as

⁷⁹ Cf. LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano II*, p.111.

⁸⁰ Ibid., p.67.

intenções pastorais e ecumênicas, deslocou o olhar da Igreja para a necessidade de comunicar seus ensinamentos de modo mais acessível. E o *aggiornamento*, traduzindo a vontade da Igreja de se inserir na atualidade. Tratava-se de uma reformulação da compreensão da Igreja diante do mundo moderno⁸¹.

O Concílio sintetizou em 16 Constituições, Decretos e Declarações o pensamento católico. Ao aderir o desejo de renovação da Igreja, o Concílio seguiu duas linhas que guiaram sua reflexão. Estas linhas, de modo geral são representadas pelas Constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* consideradas como documentos eixo do Concílio, que apesar do seu caráter predominantemente eclesiológico não se esqueceu de buscar compreender o mistério que é o homem em sua complexidade⁸².

Os traços iniciais do Concílio indicavam a necessidade de um novo paradigma de compreensão, que de fato se efetivou. Os padres conciliares optaram por dirigir-se ao mundo moderno. O Concílio efetivou o deslocamento de uma linguagem que abandonou as categorias neoescolásticas dogmatistas⁸³ para outra, a hermenêutica moderna. Deste modo, contemplou uma compreensão bíblica de Deus, a virada antropocêntrica, um discurso existencial, pessoal, social e histórico⁸⁴.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja teve a intenção de oferecer um ensinamento mais preciso sobre a sua função universal. Sem dúvida, a eclesiologia é a chave principal para se ler o Concílio Vaticano II. Mas também pode ser interpretado sob inúmeras outras chaves de leitura, entre elas a dos valores humanos e temporais. A preocupação pela humanidade estava subjacente em todos os seus documentos, porque havia o interesse de apresentar as realidades da Igreja como resposta às necessidades do homem moderno⁸⁵.

Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* encontramos elementos essenciais que fundamentam a visão cristã do homem diante da revelação de

⁸¹ Cf. LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano II*, pp. 67-73.

⁸² Cf. MATOS, H.C.J. *Introdução à História da Igreja*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1997. p.303-307.

⁸³ Libanio cita as reflexões de Cl. Geffré que apontou como característica da virada atual teológica a passagem de uma perspectiva dogmatista para outra, hermenêutica. Geffré usou o neologismo dogmatismo para não confundir com o termo “dogmática”. A dogmática é uma parte da teologia que estuda os dogmas. Dogmatismo é uma perspectiva de compreensão do dogma que se preocupa em conhecer-lhe a essência, a verdade imutável. A hermenêutica interpreta o dogma para a mentalidade da época. Cf. LIBANIO, J.B. op.cit., p.75.

⁸⁴ Cf. Ibid., p.84.

⁸⁵ Cf. LORSCHIEDER, A. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.p.53.

Deus, em Jesus Cristo. O termo pastoral indica uma maneira de compreender o conjunto da fé e vivê-la. Isso significava uma abertura para o mundo moderno.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* abordou temas como a vocação do ser humano, problemas que afetavam a família, a vida econômica social, e a promoção da paz, entre outros. Pretendeu esclarecer o mistério do homem e oferecer solução para problemas que afligiam a humanidade. Na sua parte introdutória, os elementos apresentados exprimem o desejo de alcançar uma verdade sobre a realidade do homem e do mundo.

A Igreja, “sacramento universal de salvação” (LG 48), foi chamada para sua missão no mundo, mas também para o crescimento do ser humano:

O Concílio, testemunhando e expondo a fé de todo o povo de Deus congregado por Cristo, não pode demonstrar com maior eloquência sua solidariedade para com toda a família humana à qual esse povo pertence, (...). É a pessoa humana que deve ser salva. (...) É, portanto, o homem considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade, que será o eixo de nossa explanação (GS 1).

Por sua visão histórica, o Concílio recuperou uma ontologia abstrata, que se tornara uma linguagem incompreensível. Buscou a superação da distância entre a linguagem e experiências significativas para encontrar em formas novas a permanência ontológica, que permitem ao ser humano transmitir experiências válidas para todos⁸⁶.

O Concílio assumiu uma das preocupações centrais de K. Rahner ao tratar de um Deus percebido através da experiência humana. Segundo o autor, não se fala de Deus sem falar do ser humano, e vice-versa. Essa vinculação implica uma concepção transcendental de ser humano da teologia rahneriana que atravessa o Concílio como um pressuposto importante. Emerge a imagem de um Deus solidário com direitos humanos, fazendo-os divino⁸⁷.

O fenômeno da secularização confrontava o papel normativo da religião. A categoria de história da salvação conseguiu exprimir a nova maneira de entender a ação de Deus. Deus se dá à criação pela graça e por sua encarnação aparece como é em si mesmo. O mistério de Deus acontece na história⁸⁸.

⁸⁶ Cf. LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano*, p.78.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p.79.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p.80.

Segundo Libanio, o Concílio preferiu partir de experiências significativas do homem, dando mais valor a precedência da existência, trazendo sua reflexão para dentro da vida concreta e das questões existenciais. A subjetividade, a experiência humana, a existencialidade tornam-se fonte de interpretação da Palavra de Deus assumindo-se uma perspectiva hermenêutica. Com a centralidade da existência a temática da liberdade adquire relevância, com desdobramentos no campo da liberdade religiosa e moral⁸⁹.

Era necessário dar uma resposta à virada antropocêntrica da modernidade⁹⁰ que apresentasse uma antropologia capaz de oferecer bases para a defesa da dignidade humana e o estabelecimento dos direitos humanos.

A mudança proporcionada pelo Concílio veio de um clima novo e de abertura a novas experiências valorizando os anseios do homem moderno. Deste modo propiciou uma maior compreensão bíblica, a virada antropocêntrica, um discurso existencial, pessoal, social e histórico. O Concílio produziu uma releitura profunda da fé, da vida e da prática da Igreja⁹¹.

Segundo Ghislain Lafont, o Concílio Vaticano II “pode ser considerado como um acontecimento da história, não somente da Igreja católica, mas também de outras Igrejas e talvez do gênero humano”, e ainda para o autor “em certo sentido um acontecimento da história do mundo, na medida em que manifestou no corpo aparentemente envelhecido da Igreja uma flexibilidade e uma vitalidade surpreendentes, que foram fonte de esperança para a comunidade humana”⁹².

Complexidade e variedade são as características mais evidentes no Vaticano II, mas seu significado maior deve ser reconhecido através das intenções que presidiram a convocação, as orientações que guiaram os trabalhos conciliares e as afirmações que os padres conciliares quiseram inserir em suas formulações.

O Concílio se distinguiu por inúmeras razões, com nos relata Kloppenburg⁹³ em seu livro, mas destacam-se em especial, de sua constituição pastoral, as afirmações sobre o homem e o princípio cristológico que fundamenta

⁸⁹ Cf. LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano II*, p.81.

⁹⁰ “Corresponde à virada antropocêntrica da modernidade, que atribui importância à autoconsciência, à subjetividade, à liberdade”. Ibid., p.10.

⁹¹ Cabe destacar a presença no Concílio de João XXIII, do Cardeal Lercaro, de Dom Manuel Larrain e de Dom Hélder Câmara, representantes da mística evangélica da pobreza. Cf. ALMEIDA, A. J. *Teologia dos Ministérios não-ordenados na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. p.56.

⁹² LAFONT G. *Imaginar a Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p.11.

⁹³ Cf. KLOPPENBURG, B. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Editora Vozes, 1971. p.16.

a antropologia teológica e a escatologia cristã, uma vez que o Reino de Deus se constrói por meio da atividade dos homens voltados para um futuro escatológico⁹⁴.

Os temas da relação entre a Igreja e o mundo haviam ocupado espaço crescente na reflexão cristã. A problemática “histórica” ainda estava dissociada da doutrinal. A consciência de uma visão teologal capaz de abranger os elementos da revelação e os dados históricos da condição humana, sobretudo em torno do tema antropológico, ainda era estranha à grande maioria do episcopado católico. Havia, portanto, uma escassa sensibilidade para a renovação encaminhada por João XXIII em todos os setores da doutrina, da eclesiologia e das relações entre a comunidade humana e a comunidade cristã.

O pensamento e a obra de João XXIII constituem a chave principal de compreensão do Vaticano II, “a retomada mais enérgica da resposta do mundo inteiro, do mundo moderno, ao testamento do Senhor”⁹⁵. Distingua na Igreja uma vitalidade “*ad intra*”, isto é, uma estrutura interior que determinava o significado da atividade “*ad extra*” da Igreja em face das exigências e necessidades dos povos. A atitude de participação da Igreja no mundo precisava achar um estilo de presença sóbria e incisiva, de natureza teologal, inspirada pela natureza sacramental da Igreja e pela sua missão salvadora. Era necessário empenho na formulação de uma doutrina que exprimisse a dimensão histórica dos cristãos e da Igreja, a relação profunda entre Revelação, Cristo e a história humana e a necessidade do Concílio manifestar a solidariedade da Igreja com os esforços da humanidade para superar seus grandes problemas. Todos esses aspectos confluíram na *Gaudium et Spes*⁹⁶.

⁹⁴ Cf. SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.391.

⁹⁵ ALBERIGO, G. *A Constituição Gaudium et Spes no quadro do Concílio Vaticano II*. In: BARAÚNA, G. *A Igreja no Mundo de Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1967.p.175.

⁹⁶ Cf. ALBERIGO, G. *A Constituição Gaudium et Spes no quadro do Concílio Vaticano*, p.178.

3.2.

Os fundamentos bíblicos e as fontes da GS

Encontramos citações do Antigo Testamento e das cartas paulinas abrangendo mais da metade das referências ao Novo Testamento. Em sua grande maioria se referem à presença de Cristo na história: a Encarnação (n.22), a constituição, em povo, dos Filhos de Deus (n. 32), o destino escatológico (n.39) e a recapitulação de todas as realidades em Cristo (n.45) ⁹⁷.

Como é afirmado no documento conciliar, as propostas feitas pela Constituição para ajudar os homens estão apoiadas na Palavra de Deus e no Espírito do Evangelho:

A Igreja, guardiã do depósito da Palavra de Deus do qual tira os princípios para a ordem religiosa e moral, ainda que não tenha sempre resposta imediata para todos os problemas, deseja unir a luz da revelação com a perícia de todos, para que se ilumine o caminho no qual a humanidade entrou recentemente (GS 33).

Dentre os fundamentos bíblicos, a dignidade humana, a comunidade fraterna e a liberdade são ressaltadas na Constituição. Trata-se essencialmente de elementos da doutrina da criação, como é exposta na Bíblia: “O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, capaz de conhecer e amar seu Criador, o constituiu senhor de todas as coisas terrenas para que as dominasse e usasse, glorificando a Deus” (GS 12).

A dignidade da pessoa humana fundamenta os argumentos sobre a fraternidade humana, a igualdade fundamental entre os homens e o valor da atividade humana. Estes valores se fundamentam em Deus Criador e em Cristo elevados de maneira admirável:

Contudo continua a impor-se a cada homem o dever de salvar a integridade de sua personalidade, na qual sobressaem os valores da inteligência, a vontade, consciência e fraternidade, todos fundamentados em Deus criador, e que em Cristo foram sanados e elevados, de maneira admirável (GS 61).

Recordando que o homem desde o início da história abusou da própria liberdade a *Gaudium et Spes* expõe o pecado de Adão tal como é descrito em Gn 3, servindo-se ainda de uma passagem da Epístola aos Romanos (Cf. Rm 1,21-25). A Constituição aproxima as duas passagens e acrescenta que em

⁹⁷ Cf. ALBERIGO, G. *A Constituição Gaudium et Spes no quadro do Concílio Vaticano*, p.179.

consequência do orgulho humano o homem destruiu a harmonia consigo mesmo, com os outros homens e com as coisas criadas. Segundo a doutrina paulina, o homem pecador sofre a divisão em si mesmo, e com isso introduz na sociedade discórdias e perturbações. Ensina a Constituição que as atividades humanas devem ser purificadas pela cruz e ressurreição de Cristo:

Se alguém portanto pergunta como se pode vencer aquela miséria, os cristãos confessam que todas as atividades humanas, diariamente desviadas pela soberba e amor desordenado de si mesmo, devem ser purificadas pela cruz e ressurreição de Cristo e encaminhadas à perfeição (GS 37).

As duas afirmativas concernentes, por um lado, à dignidade do homem e por outro à necessidade da graça recorrem ao fundamento bíblico. A natureza do homem, mesmo após o pecado, é aperfeiçoada pela graça de Cristo. E mais, esta graça não esperou sua vinda histórica, morte e ressurreição, para atuar no coração dos homens⁹⁸.

A Constituição usa intencionalmente o texto de Sl 8,5-17:

O que é o homem para dele vos lembrardes? Ou que é o filho do homem para que vos ocupeis com ele? Entretanto, vós o fizestes pouco inferior aos anjos, coroando-o de honra e glória. Destes a ele o poder sobre as obras de vossas mãos. Vós lhes submetestes toda a criação (GS 12).

São Paulo realçou com força o lugar que o pecado ocupa na condição humana e a absoluta necessidade da redenção por Cristo. Em seu pensamento mesmo após o pecado, e independente da graça de Cristo, se acha o homem de posse de uma inclinação da vontade. Fala que o homem seria capaz de reconhecer que a Lei de Deus é boa (Cf. Rm 7,16), uma consciência moral, apta por si mesma a discernir o bem do mal, embora incapaz de realizar o bem e evitar o mal sem Cristo. Quando São Paulo divide a história do gênero humano em dois períodos, o da cólera de Deus, antes de Cristo (Rm 1,18-3,20), e o da justiça salvífica, a partir da morte e ressurreição de Cristo (Cf. Rm 3,21), presumiu que independente de se ter vivido antes ou depois dele ninguém se salva sem Cristo. Para São Paulo, mesmo sem a justificação pela lei não seria impossível a salvação eterna ou

⁹⁸ Cf. LYONNET, S. *Os fundamentos bíblicos da Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: BARAÚNA, G. *A Igreja no Mundo de Hoje*, p.201.

mesmo uma autêntica justificação como se vê em Rm 4, onde Abraão faz parte dos justificados pela fé.

A Constituição recorre a um texto de São Paulo para estabelecer a dignidade da consciência moral no homem: “Na intimidade da consciência, o homem descobre uma lei. Ele não a dá a si mesmo. Mas a ela deve obedecer... De fato o homem tem uma lei escrita por Deus no seu coração” (GS 16).

O conteúdo da lei inscrita pelo Criador na natureza de todos os homens, muitas vezes obscurecida, significa que Deus lhe deu uma força interior, a força de amar, comunicando-lhe seu próprio amor.

São Paulo não se contenta em afirmar a existência dessa lei natural no coração do homem e em declarar que o homem possui certo conhecimento do que prescreve a lei (Cf. Rm 2,14-15).

No pensamento de Santo Agostinho somente a graça de Cristo pode preservar o ser humano da condenação, e acrescenta que esta graça operou na história dos santos de Israel já antes da encarnação de Cristo. Santo Agostinho, tomando por auxílio o Sermão da Montanha viu que a lei mosaica e a lei evangélica revelavam uma norma de conduta em todos os homens em virtude de sua criação, algo que talvez se recusem a ler em seus corações, mas que nem por isso deixava de estar gravado neles⁹⁹.

Santo Tomás abordando na Suma Teológica o estudo do Decálogo declara, invocando Rm 2,14 que todos os preceitos morais pertencem à lei natural e podem variar em função de circunstâncias por si mesmas variáveis¹⁰⁰.

A Constituição *Gaudium et Spes* segue esta tradição muito mais de perto. O conteúdo da lei na Constituição, que o homem descobre na intimidade da consciência, chamando-o a amar e fazer o bem se cumpre no amor de Deus e do próximo.

Se existe uma lei desse gênero inscrita pelo Criador no coração de todos os homens, torna-se possível o diálogo e a colaboração entre todos. Por essa razão a constituição declara: “Pela fidelidade à consciência, os cristãos se unem aos outros homens na busca da verdade e na solução justa de inúmeros problemas morais que se apresentam, tanto na vida individual quanto social” (GS 16).

⁹⁹ Cf. LYONNET, S. *Os fundamentos bíblicos da Constituição Pastoral “Gaudium et Spes*, p.203.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p.210.

Aquele que é animado pelo Espírito não necessita ser animado por um código de regras exteriores. Segundo Santo Tomás, a lei natural se encontra no Evangelho e, portanto, a Revelação do Evangelho pode ajudar a reencontrar a lei inscrita na natureza. A Revelação, portanto, desempenha um papel análogo à lei exterior chamada a representar a lei interior.

Por isso a Constituição pode declarar que o “mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado” (GS 22) e ainda que “todo aquele que segue Cristo, o homem perfeito, torna-se ele também mais homem” (GS 41).

A Revelação é essencialmente Deus amor e ensina que a lei da natureza é onde a natureza encontra sua realização, programa e sentido de vida. Esse é um dos ensinamentos fundamentais da Constituição (Cf. GS 24), que evoca a criação e o preceito evangélico relativo ao amor ao próximo. Acrescenta uma referência a 1Jo 4, 20, lembrando que aquele que não ama seu irmão não pode pretender amar a Deus. A Constituição vai além, descobrindo a chave do mistério do homem no mistério da Santíssima Trindade sugerindo certa semelhança entre a união das pessoas divinas e a união dos filhos de Deus na verdade e no amor. O homem criado à imagem de Deus trinitário será definido por sua relação ao próximo: “Esta semelhança manifesta que o homem, a única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesmo” (GS 24).

Tal ensinamento se baseia na referência bíblica de Lc 17,23, que formula a lei da renúncia evangélica: “Todo aquele que procurar salvar a sua vida, perdê-la-á; e todo aquele que a perder, salvá-la-á”.

A Constituição relembra o amor ao próximo, o caráter social do homem que já se encontrava indicado na narração da criação, a importância aos valores da liberdade e da responsabilidade que comandam o progresso humano. A Revelação comunica uma participação no amor de Deus e a tarefa de construir um mundo mais fraterno (Cf. GS 38, 39, 91). Relembra que as atividades terrestres trabalham para o que denomina de consumação da terra e da humanidade, ou por outras palavras, aquela “nova terra” e os “novos céus” de que nos falam a Escritura.

O cristão é exortado a não limitar a sua “esperança” à salvação de sua alma, desde que seu próprio corpo faz parte dessa salvação. A Constituição

considera o homem em sua unidade e totalidade, corpo e alma, eixo de toda sua explanação (Cf. GS 3).

A salvação de toda a humanidade, mas o próprio futuro do universo material pertence ao horizonte do cristão que tem como tarefa “um mundo a construir e a levar ao seu fim” (GS 93).

As citações patrísticas indicam o esforço que se fez procurando extrair da sua leitura os problemas fundamentais da relação entre Revelação, história e significado da vida humana na história da salvação.

Entre as fontes da Constituição ocupam lugar privilegiado as citações de outros documentos do próprio Vaticano II. O documento mais citado é a Constituição *Lumen Gentium*, principalmente nos capítulos I e II dedicados ao mistério da Igreja e ao povo de Deus, elementos fundamentais nas relações entre a Igreja e o mundo.

A doutrina do homem à imagem de Deus ocupa um lugar de destaque na Constituição. O Concílio quis aprofundar o mistério do homem instruído pela Revelação divina e dar a resposta na qual se delinea a verdadeira condição humana: “Ora, somente Deus, que criou o homem à sua imagem e o redimiu do pecado, oferece uma resposta satisfatória a estas questões. Realiza isto pela revelação em seu Filho, que Se fez homem” (GS 41).

3.3.

O mistério do homem criado e remido em Cristo na GS

Na *Gaudium et Spes* destaca-se a presença de Cristo no agir humano, origem e termo de toda a ordem criada. Esta questão subjacente a todos os pontos da *Gaudium et Spes* justifica a ênfase na unidade profunda que deve existir entre o plano salvífico do Pai realizado em Cristo e as aspirações humanas, entre a história da salvação e a história humana. Criação e salvação situam-se no mesmo dinamismo que vai do coração do Pai à glorificação pascal do homem. Não se trata da relação do ser humano a um meio visível e criado, mas sim da relação deste com a fonte de toda a realidade criada, o Pai. A comunhão entre Deus e o homem pela mediação do mistério de Cristo.

Da parte de Deus trata-se de um único projeto de amor que o pecado humano não pôde extinguir, “mesmo se levou esse amor, para se realizar, a

inventar a transtornadora *oikonomia* da Páscoa”¹⁰¹. A redenção é a apreensão da história humana para reconduzi-la à sua verdadeira fonte, à intenção original do Pai.

Santo Irineu escreveu:

O homem que perecera, eis o que veio a ser o Verbo salvador; ele realizava por si mesmo a comunhão do homem consigo e a demanda da sua salvação. Aquilo que havia perecido possuía sangue e carne. Porquanto, tomando o limo da terra, o Senhor formou o homem: foi para este que teve lugar toda a economia da vinda do Senhor. Teve, pois, este próprio carne e sangue, e recapitulou em si não alguma outra criação, mas sim a obra primitivamente formada pelo Pai, a fim de buscar o que havia perecido¹⁰².

A dimensão econômica do mistério de Cristo está intrinsecamente ligada por sua relação ao plano divino e à unidade da vocação do Filho para a graça da restauração. A parte humana de Cristo apresenta sempre a referência à relação que une o Filho ao Pai. É ele o Filho, sempre com abertura e disponibilidade face ao querer do Pai, o único a perscrutar o plano divino. Na humanidade de Jesus é ressaltada a vida e a atitude humana e a eterna situação filial entregue à obra do amor do Pai. No evento da ressurreição, unidade da natureza com a graça, é a carne humana que o Espírito transfigura e diviniza, e, portanto, a criação pode desembocar na plenitude de Deus. Jesus é o enviado do Pai para a salvação do universo. Há, portanto, um nexos entre salvação, criação e a realidade da graça¹⁰³.

A Constituição considera um grande plano de salvação concebido por Deus. O homem remido em Cristo deseja plenamente participar da liberdade dos filhos de Deus, que transcende as categorias terrenas sem afastá-lo do mundo, mas capacitando-o à sua responsabilidade perante a criação de Deus.

Em seu tratado sobre “A criação do Homem”, Gregório de Nissa expõe a ordenação da criação para o homem:

Toda a criação, em sua riqueza, na terra e no mar, estava pronta; mas aquele do qual é ela o quinhão lá não estava. Essa grande e preciosa coisa que é o homem ainda não achara lugar na criação. Não era natural que o chefe fizesse sua aparição antes de seus súditos, senão que só depois do preparo de seu reino é que logicamente devia ser revelado o rei, quando por assim dizer, o Criador do universo houvesse preparado o trono daquele que devia reinar... Eis aí por que o

¹⁰¹ TILLARD, J.M. *A Igreja e os valores terrestres*. In: BARAÚNA, G. *A Igreja no Mundo de Hoje*, p.217.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Cf. Ibid., p.219.

homem é o último a ser trazido na criação; não que com desprezo ele seja relegado a última linha, mas sim porque, desde o nascimento, convinha que ele fosse rei do seu domínio¹⁰⁴.

Quando se fala da criação e das realidades terrenas direcionamos o olhar para o homem, ao qual Deus dá o mundo como domínio seu. A comunhão do homem com o desígnio de Deus se apóia principalmente pela mediação do mistério de Cristo. Uma correspondência entre o mistério de Jesus e as realidades da criação e da história, que o homem poderá atingir uma harmonia que reside principalmente numa visão crística da criação. Desde a origem, a criação é pascal.

A antropologia veterotestamentária com sua concepção da *Ruach*, sopro de vida dado por Deus, explicava a criação como sopro de vida dado por Deus, dom a cada instante renovado e criando a concepção de vida como uma graça. Ampliando-se o horizonte se concebe a criação como algo de Deus, que revela o ser de Deus e realiza o seu desígnio. O universo, portanto, está penetrado por Deus, por seu desígnio de amor.

Cada bem da criação aparece como um sacramento portador do amor de Deus ao homem. Um verdadeiro amor de Deus que comunica ao homem algo de sua plenitude. Assim, a atividade humana assume uma significação nova. O homem descobre um valor no mundo criado, está a serviço do amor de Deus. Este é, portanto, o sentido profundo do homem sobre o universo, seu papel a serviço de Deus no mundo. O agir humano repousa sempre numa comunhão com o querer divino e tende a promover a vitória do amor sobre o caos, de Deus sobre o nada, vitória que contém em germe todas as outras, o primeiro testemunho do amor de Deus à sua criatura¹⁰⁵.

João, Paulo e o autor da Carta aos Hebreus testemunham que o selo do amor divino nas coisas e no agir humano é Cristo. Não só porque o universo vem do Pai pelo Filho, mas porque o amor criador vai para esse Filho que nos é dado em sua encarnação e em sua Páscoa. No hoje da história da salvação, Jesus Cristo é origem e termo de toda a ordem criada. Da criação à Páscoa manifesta-se a continuidade da economia divina, cujo centro é a encarnação de Jesus. O destino

¹⁰⁴ TILLARD, J.M. *A Igreja e os valores terrestres*, p.220.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p.223.

do universo revela-se no destino do Cristo Senhor, apreendido na sua totalidade de Filho de Deus preexistente, e de filho dos homens¹⁰⁶.

Todas as realidades do mundo não têm simplesmente a marca filial, mas o cunho pascal. Desde a ressurreição, o universo brota do Pai pelo Filho glorificado em sua carne de homem. É por isso que existe uma harmonia essencial entre os valores da criação e os da Páscoa, única verdade dada ao mundo em Jesus. A criação é trabalhada por dentro pela ação do Senhor que quer modelá-la. Sua plenitude só existe em sua fonte.

Tudo no universo é assumido no senhorio de Jesus que se situa no designo do Pai, e exige um serviço da criação preparando novos céus e nova terra.

O poder do Espírito faz o implicitamente pascal explicitar-se. Permite a criação fazer sair de si mesma o dom do amor. A criação e a salvação pascal se ligam inseparavelmente na pessoa de Cristo. Tudo é criado em Cristo, porque tudo deve ser transfigurado e glorificado em sua ressurreição; tudo é transfigurado e glorificado em sua ressurreição porque tudo é criado nele. Portanto, a mais fundamental harmonia entre o mistério de Cristo e as outras realidades da criação ou da história reside numa visão crística da criação.

Atanásio dizia:

O Verbo de Deus desdobra-se por toda parte, acima e abaixo, na profundidade e na largura, no alto na criação, em baixo na encarnação, na profundidade nos infernos, na largura no mundo, pois tudo está cheio do conhecimento de Deus... Em sua Encarnação... ele fazia-se conhecer como o Verbo do Pai, o chefe e o rei do universo¹⁰⁷.

A encarnação redentora à luz da criação possui uma densidade salvífica obscurecida, como preâmbulo à morte e ressurreição, e por muito tempo a encarnação foi reduzida a considerações ontológicas. Retomando a idéia de Santo Irineu, Cristo opera uma comunhão de Deus com o homem: “Por sua comunhão o Senhor reconciliou o homem com Deus Pai, reconciliando-nos consigo mesmo por seu corpo de carne, e redimindo-nos por seu sangue”¹⁰⁸.

Essa *koinonia* era concreta. Não se opera através de uma humanidade ideal, mas através de toda uma existência humana situada.

¹⁰⁶ Cf. TILLARD, J.M. *A Igreja e os valores terrestres*, p.224.

¹⁰⁷ Ibid., p.226.

¹⁰⁸ Ibid., p.228.

Contemplando uma perspectiva descendente a encarnação aparece como um mistério de imersão da divindade do Filho no humano. Cabe precisar todo o realismo da encarnação quando Deus imerge num destino e numa história de homem, com tudo que comporta as relações para com os outros homens e para com o meio, condicionamentos psicológicos e sociológicos, dependências e fragilidades. É esse homem em situação e história que a personalidade divina vem apreender. A história e a condição humana estão abertas ao divino na humanidade, algo de estável e permanente. Para entregar ao mundo a plenitude do *ágape* do Pai, o Filho comunga até ao extremo com um destino de homem. Sem essa comunhão, sem essa imersão no mistério humano concreto não haveria saída para a história humana.

A história de Jesus é em sua dimensão humana homóloga à de todos os homens. Jesus revelou por si, tudo o que concerne ao homem, todos os elementos que concretamente fazem uma vida humana salvífica. A comunhão verdadeira com o destino humano é o germe da salvação.

Numa perspectiva ascendente, Jesus vem de Deus e do mundo. Jesus vem do mundo, um mundo autêntico marcado por todas as condições do destino dos homens. Sua vida foi verdadeiramente condicionada pelo desenrolar da história de Israel. Nesta ótica sem perder de vista a totalidade da encarnação e a transcendência absoluta da sua dimensão de gratuidade divina, pode-se dizer que em Jesus o mundo se salva, graças à iniciativa divina. No ato de aliança em que repousa a salvação, a humanidade desempenha um papel fundamental, radicado na sua estrutura concreta. A encarnação traduz a intervenção do poder divino para superar o pobre e real poder humano. Assim, o ser humano pode assumir todas as suas dimensões e definir-se como um membro da comunidade humana, introduzido na comunhão divina¹⁰⁹.

3.4.

A Imago Dei na GS

Todo homem é imagem de Deus no sentido bíblico deste termo. Na concepção ocidental a imagem é uma forma de conhecimento, um meio de chegar à intuição de uma realidade, o suporte de uma semelhança que faz compreender a

¹⁰⁹ Cf. TILLARD, J.M. *A Igreja e os valores terrestres*, p.232.

natureza exterior. Diverso é a concepção bíblica. Se a imagem traz uma semelhança que permite ler nela aquilo que significa, o *eikon*, a *demut* recebe isso da sua origem. Ela é essencialmente uma derivação da realidade profunda do objeto, sua epifania, sua glória. Ela não é cópia, mas aparição. É a realidade que se reapresenta e, portanto, implica um nexos estreito entre ela e essa realidade. Pertence ao próprio mistério desta e está em seu estado de expressão. O fato de ser o homem *eikon* de Deus nos revela uma grande comunhão entre o Pai e sua criatura. O homem aparece como ligado ao íntimo do mistério divino, como aquele no qual Deus se torna presente em sua criação¹¹⁰.

Compreende-se assim a dimensão do envolvimento humano. Amando-se o homem, ama-se nele e para além dele o próprio Deus. Se essa imagem é ferida algo do divino é violado. Se essa imagem atinge todo o seu vigor, promovida sua verdadeira dignidade, a glória de Deus resplandece.

Tertuliano insiste na grandeza da carne:

É-me impossível pedir para a carne tanto quanto lhe conferiu aquele mesmo que a fez: já não era ela cheia de glória quando, pequeno limo de nada na mão de Deus, tornava-se o que é? Bastante feliz não teria sido como ser tocada pelo seu criador? Como pois, se a obra de aí parar, não bastava o contato de Deus com a argila? Mas a obra que ele criava era grande a ponto de ele lhe trabalhar a matéria com grande cuidado. Ela é com efeito, tanto mais honrada quanto a mão de Deus a toma, a toca, a argamassa, dá-lhe forma e burila-a. Representa-te Deus ocupado todo inteiro em dar figura à obra de sua mão: aplica ele nisso sua inteligência, seu conselho, sua sabedoria, sua providência e sobretudo seu afeto. Porquanto os traços que aquele limo exprimia, no pensamento divino eram Cristo, o homem que devia vir, o Verbo que devia fazer-se carne ... Esse limo que então já revestia a imagem de Cristo a vir na carne não era somente uma obra de Deus, mas também penhor de Deus¹¹¹.

Em sua atividade o homem é imagem do Criador. Trata-se de uma comunhão concreta com o homem que não pode ser limitada à dimensão espiritual. As esperanças temporais do homem, suas lutas por uma promoção que corresponda à dignidade de sua pessoa, são o próprio exercício de sua vocação de imagem, ultrapassando o real dos homens, comungando ativamente no destino deles para chegar à luz da ressurreição à qual o Espírito conduz.

Na tentativa de compreender o homem quase todos os Padres da Igreja, e muitos escolásticos até São Tomás de Aquino, desenvolveram a doutrina da

¹¹⁰ Cf. TILLARD, J.M. *A Igreja e os valores terrestres*, p.235.

¹¹¹ *Ibid.*, p.236.

Imago Dei de diversas maneiras, unindo as afirmações de Gênesis com as afirmações paulinas para desenvolver uma concepção global sobre o homem. O mistério da encarnação demonstrou a possibilidade de representar Deus feito homem em sua realidade humana e histórica.

Os primeiros elaboradores da doutrina cristã receberam a influência de correntes filosóficas gregas, e entre elas, a doutrina platônica da divinização do homem¹¹². Embora fosse reconhecido por todos que só o Filho é imagem de Deus, e que o homem fosse feito segundo sua imagem, as escolas teológicas da época divergiram com perspectivas antropológicas diferentes correspondendo às escolas de Antioquia, de Alexandria e do Ocidente¹¹³.

Em Santo Irineu e Tertuliano encontra-se um desenvolvimento mais explícito sobre a definição do homem criado à imagem e semelhança de Deus. S. Irineu segue a inspiração paulina de que só o Espírito pode levar o homem à perfeição:

Três coisas, como demonstramos, constituem o homem perfeito: a carne, a alma e o Espírito. Uma delas salva e forma, ou seja, o Espírito; outra é salva e é formada, ou seja, a carne; outra enfim, encontra-se entre as duas, a alma, que tanto segue o Espírito e toma seu vôo graças a ele, como se deixa persuadir pela carne e cai nas cobiças terrenas¹¹⁴.

Para Santo Irineu: “é nossa substância, ou seja, o composto de alma e de carne que, ao receber o Espírito de Deus, constitui o homem espiritual”¹¹⁵. Santo Irineu via o homem imerso no desígnio salvífico de Deus. A perfeição da imagem e da semelhança é o que determina o homem. Por isso, o homem não pode atingir a perfeição sem a força de Deus pelo Espírito Santo. Dada a vocação divina do homem o Espírito é necessário para a perfeição do ser humano. Na liberdade que lhe foi concedida a alma deve seguir o Espírito para que o homem se eleve a Deus. Essa perfeição por sua vez atinge-se pela obra de Cristo.

¹¹² A reflexão platônica atribuía a alma ao mundo divino. Segundo Platão, o homem adquire a consciência de sua vida divina e agindo inspirado no mundo ideal, recupera a semelhança com Deus. Apesar da ambiguidade dos textos de Platão sobre Deus, a plena realização do homem se daria através da divinização, ou seja, da imitação de Deus. Cf. MONDIN, B. *Antropologia Teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. p.100.

¹¹³ Cf. LACOSTE, J-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004. p.150.

¹¹⁴ SESBOÛÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.91.

¹¹⁵ ORBE, A. *Antropología de San Ireneo*, pp.75 e 130.

Segundo Irineu, o homem criado à imagem de Deus (Gn 1,26) é o homem modelado em Gn 2,7 com um forte sentido cristológico, porque o modelo segundo o qual o homem foi modelado é Jesus. A criação de Adão prefigurava o nascimento de Jesus da Virgem Maria. Esse nascimento garantia que o Salvador participaria da mesma humanidade que aqueles que devem ser salvos e assegura a solidariedade de Jesus com Adão e com todos os homens¹¹⁶. Sendo o Verbo a referência de Deus para criar Adão, Verbo esse que deve se encarnar, então o homem todo em corpo e alma foi criado à imagem de Deus. O filho e o Espírito Santo o modelaram:

Quanto ao homem, foi com suas próprias mãos que Deus o modelou, ao tomar da terra o que ela tinha de mais puro e de mais fino e ao misturar, na medida que era conveniente, seu poder com a terra.(...) Com efeito, revestiu com seus próprios traços a obra assim modelada, a fim de que mesmo aquilo que aparecesse aos olhos o fosse de forma divina¹¹⁷.

Os padres Justino¹¹⁸ e Irineu¹¹⁹, da escola de Antioquia (linha asiática e africana), e Tertuliano¹²⁰, da escola ocidental, consideraram o Verbo encarnado como imagem de Deus, valorizando a humanidade de Cristo. Afirmaram que o modelo a partir do qual Deus criou o homem é o Filho que devia encarnar-se e ressuscitaria em sua humanidade. Para eles, o homem foi criado segundo a

¹¹⁶ Cf. SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.93.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Para Justino, as duas passagens de Gn 1,26 e Gn 2,7, se harmonizam designando o homem carnal, objeto da criação. Conclui a presença do *Logos* na criação do homem, e por isso desde o início da existência do gênero humano havia a expectativa da realização da promessa do *Logos* encarnado. Deu valor à encarnação e buscou mostrar a relação da criação com o mistério da cruz de Cristo, desenvolvendo uma visão histórica da revelação de Deus através do *Logos*. Justino entende que uma vida virtuosa e justa permite ao homem a contemplação de Deus, graças ao dom do Espírito Santo. Para ele existe um nexó substancial do homem com o *Logos*, graças ao qual Este poderá enriquecê-lo. Cf. FIGUEIREDO, F.A. *A Vida da Igreja Primitiva, Séculos I e II*. Petrópolis: Editora Vozes, 1990. p.116.

¹¹⁹ Santo Irineu desenvolveu uma visão histórica do homem e do mundo que se orientam para Cristo. Tudo que foi começado em Adão é recapitulado em Cristo. O termo “recapitular” assume a forte conotação de levar à plenitude. Irineu como Justino vê a história como lugar da intervenção do Verbo, cujo ponto máximo é sua encarnação. Sua cristologia não se funda no fato de Cristo ser o Verbo eterno, mas em ser o Cristo encarnado, e nesse Cristo o homem deve procurar sua imagem. Pelo termo ‘imagem’, Irineu designa algo que pertence ao homem desde sua origem, igualmente natural e universal. A ‘semelhança’ é uma realidade distinta da imagem, algo que se perdeu e foi restituído pelo Verbo feito carne, em uma forma superior a Adão. Ser criado à semelhança de Deus refere-se ao Deus Filho. O homem semelhante a Ele torna-se corpo e alma, perfeito e espiritual. Em suma, é a imagem ôntica que está presente em Adão, e a semelhança indica o aspecto dinâmico, ou seja, o processo de transformação para atingir a semelhança com Deus. Cf. Idem.

¹²⁰ Segundo Tertuliano, Deus criou o homem à sua imagem e lhe deu o sopro da vida como a sua semelhança. Enquanto a imagem nunca pode ser destruída, a semelhança pode ser perdida pelo pecado. Cf. Idem.

imagem de Deus, corpo e alma, valorizando-se principalmente o corpo. Nenhum aspecto do ser humano foi excluído da condição de imagem¹²¹. Esta perspectiva valorizava a corporeidade humana como resposta ao gnosticismo¹²² da época que considerava a matéria como algo negativo:

Quando o Verbo divino se fez carne, confirmou ambas as coisas: mostrou verdadeiramente a imagem, tornando-se ele mesmo o que era a sua imagem, e restabeleceu integralmente a semelhança, tornando o homem semelhante ao Pai invisível por meio do Verbo que se vê¹²³.

No Ocidente, com exceção de Tertuliano, a influência do platonismo liga a imagem de Deus à unidade e à Trindade. Em consequência da controvérsia ariana¹²⁴ prevaleceu a idéia do ser humano à imagem da Trindade e se acentuou a unidade divina, em detrimento de outras categorias que poderiam dar lugar a interpretações subordinacionistas, como a perspectiva cristológica.

Tertuliano seguiu a mesma linha de Irineu, desenvolvendo uma antropologia em relação ao corpo. Em sua reflexão o homem é antes de tudo corpo, no qual Deus infundiu a alma. Esse corpo por sua vez ao receber a alma pela recepção do Espírito torna-se um corpo espiritual. O corpo é o substrato comum aos dois Adões: Adão e Cristo. O corpo é também o elemento comum à situação do homem: o corpo animal por intermédio da ressurreição de Cristo passa a corpo espiritual. Sua perspectiva se apóia no texto bíblico e em São Paulo:

Havia alguém à imagem de quem Deus fazia o homem, ou seja, à imagem do Filho que, devendo ser o homem mais autêntico e o mais verdadeiro (*homo certior et verior*), quis que fosse chamada de homem sua imagem, que devia ser formada do limbo naquele momento: imagem e semelhança do verdadeiro (homem)¹²⁵.

¹²¹ Cf. LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*, p.54.

¹²² O gnosticismo se refere a um sistema de pensamento com base na orientação dualista que concebe a salvação do homem como evasão da matéria para o pleroma divino, obtida mediante o conhecimento (gnose) da verdade. Com relação a obra salvífica de Cristo, a realidade de sua carne tende a esvaziar-se. Cf. SERENTHÀ, M. *Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1986. p.201.

¹²³ IRINEU, *Adv.Haer.* V 16,2. Apud LADARIA, L. op. cit., p.54.

¹²⁴ Ário, padre de Alexandria, acentua a unicidade e a transcendência de Deus. Afirmava que o Verbo não é igual a Deus, é a primeira criatura, não existente em Deus desde a eternidade, mas criado em vista da criação do mundo pelo Pai. Cf. SERENTHÀ, M. op.cit., p.223.

¹²⁵ SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.94.

A noção de homem fundamenta-se radicalmente na cristologia e no desígnio salvífico do Pai desde a eternidade. Ser homem é ser imagem de Jesus, o homem verdadeiro. Como Irineu, reconhece a distinção entre a imagem e a semelhança: a imagem está na forma e a semelhança, na eternidade.

As duas perspectivas de Irineu e de Tertuliano sublinham a unidade do homem e o valor do corpo. A fé na encarnação do Filho e na ressurreição de Jesus, e de todos os homens, contempla a mensagem da salvação de Jesus. Essa linha de pensamento entra em declínio em face à concepção grega do homem, que via na alma a imagem de Deus.

Os temas ireneanos da prefiguração da encarnação e da concepção virginal de Jesus na formação do primeiro homem também se encontram em Hilário de Poitiers: “Adão, por seu próprio nome, prefigura o nascimento do Senhor (...). Essa carne, nascida da Virgem pela obra do Espírito Santo, na pessoa do Senhor (...) tornou-se apta a partilhar da glória espiritual, segundo as palavras do Apóstolo: quanto ao segundo, ele vem do céu e é o Adão celeste, porque o Adão terrestre é a figura daquele que havia de vir”¹²⁶.

A escola antioquena deu ênfase à humanidade de Jesus o que leva a uma maior consideração do corpo, uma vez que o corpo faz parte da condição de imagem do Filho encarnado.

Ao tentar o equilíbrio entre a mentalidade filosófica e a bíblica a escola alexandrina concedeu primazia à alma no seu entendimento sobre o homem. Clemente de Alexandria, Orígenes, Atanásio, Hilário e Gregório de Nissa, que serão seguidos mais tarde por Agostinho, consideraram o Verbo preexistente, como imagem de Deus, e o homem teria sido criado segundo essa imagem. A escola alexandrina foi influenciada por Fílon¹²⁷ que considerou em sua reflexão o homem como imagem do Verbo (*eikón tou logou*) e, portanto, imagem indireta de Deus.

¹²⁶ SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.95.

¹²⁷ Fílon de Alexandria desenvolveu a teoria do homem ideal. Deus teria se servido de um modelo, o Logos. Não concebe, portanto, o homem como imagem direta de Deus. Em sua concepção, a palavra ‘imagem’ (*eikón*) não se refere ao corpo, mas à mente (*noûn*), princípio hegemônico da alma. A mente modelada sobre um exemplar único, o Logos, invisível, capaz de compreender todas as coisas, consegue discernir o mundo inteligível. Para ele, o corpo não pode ser considerado imagem de Deus. A semelhança seria restrita à alma. O homem é imagem do Logos e indiretamente imagem de Deus. A soberania do homem sobre as coisas do mundo provam que a semelhança com Deus não é perdida pelo pecado, apenas cessa a familiaridade com o mundo inteligível. Cf. MONDIN, B. *Antropologia Teológica*, pp.100-103.

Clemente de Alexandria tentou o equilíbrio entre a doutrina filosófica e a bíblica. Insistiu na maior dignidade da alma. É ela que constitui o homem verdadeiro e tem a capacidade de conhecer a Deus. Somente o dom do Espírito Santo diviniza o homem. Por essa relação com Deus a alma tem maior dignidade que o corpo. Clemente distingue a imagem de Deus, o Verbo, e o homem criado “segundo a imagem”. Contudo não se trata do Verbo encarnado. A imagem se refere à alma racional (*nous*) ficando o corpo excluído dessa condição.

Para Atanásio, o homem é imagem do *Logos* encarnado que permite ao homem decaído restaurar sua verdadeira relação com Deus e seu caráter de imagem.

Nos teólogos alexandrinos não faltou a referência cristológica em relação ao tema da imagem. A criação do homem à imagem e semelhança divina só pode ser compreendida a partir do Filho, imagem de Deus. O Filho é o modelo do qual Deus tirou a imagem para a criação do homem. Os alexandrinos insistem na determinação cristológica, na dimensão antropológica. Entretanto, não se trata do Verbo encarnado, mas o Verbo eterno e preexistente.

Orígenes retoma de Fílon a idéia da dupla criação, considerando que Gn 1,26 diz respeito à criação do homem original, interior, invisível, incorporeal, incorruptível e imortal e Gn 2,7 seria a imagem do homem decaído e corpóreo¹²⁸.

Orígenes dificilmente estabeleceu a relação entre criação e encarnação do Filho. O Verbo, única imagem verdadeira do Pai é assim o modelo da criação do homem em sua alma. A antropologia de Orígenes refere-se à alma. O corpo, todavia, não é mal. Entretanto sua inferioridade é manifesta. Confirma a clara preeminência da alma sobre o corpo¹²⁹.

O tema da *Imago Dei* foi significativo na reflexão antropológica de Santo Agostinho. Apesar da influência platônica, Agostinho viu que a imagem perfeita cabe ao Filho de Deus, o qual na sua realidade de Verbo divino é por força de sua própria natureza, a imagem do Pai¹³⁰. Enquanto o Verbo é a imagem perfeita do Pai, o homem criado por Deus é uma imagem imperfeita, semelhante porque possui as perfeições fundamentais por participação. Entretanto, o fundamento último de coisas semelhantes é o modelo perfeito, uma imagem perfeita. O Filho

¹²⁸ Cf. LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*, p.53.

¹²⁹ Cf. SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.100.

¹³⁰ Cf. MONDIN, B. *Antropologia Teológica*, p.116.

de Deus, na sua realidade de Verbo Divino é a imagem do Pai. Com relação ao homem, Agostinho afirma que o homem é imagem de Deus na alma, mais precisamente na mente, incorruptível e em comunhão com Deus. Para Santo Agostinho, o pecado não pode destruir completamente a Imago Dei, porque esta faz parte da essência do homem¹³¹.

Em Santo Tomás de Aquino, a Imago Dei possui um caráter histórico passando por três fases: a *creationis imago*, *recreationis imago* e *similitudinis imago*. A Imago Dei é a base para a participação divina e realizada principalmente em um ato de contemplação do intelecto. Santo Tomás deu forte ênfase à unidade do ser humano, entretanto, diferentemente dos primeiros padres o sentido cristológico da definição do homem praticamente desapareceu¹³². Em São Tomás de Aquino, a alma do homem é imagem da Trindade e não apenas do Filho. Afirma que a Imago Dei é propriedade da alma e que esta possui faculdades espirituais próprias da natureza divina, como o conhecer e o querer. Exclui o corpo da condição de imagem divina e vê o homem como imagem de Deus pela sua atitude natural de conhecer e amar a Deus¹³³. Na perspectiva de Tomás de Aquino, não existe uma relação intrínseca entre a criação de Adão e Cristo. O homem tem sentido realizado, mesmo prescindindo de Jesus Cristo. A encarnação não está ligada à necessidade, o ingresso do Verbo na história da salvação deve ser considerado como ato livre e gratuito por parte de Deus¹³⁴.

Na Escolástica, os pensamentos de São Boaventura e Santo Tomás de Aquino acompanham a mesma linha de Santo Agostinho. São Boaventura segue a história da salvação que é para ele a história da constituição, da deformação e da restauração da Imago Dei. A restauração, desejada pelas três pessoas divinas, foi realizada através da encarnação de Jesus Cristo, que desse modo passa a ser o modelo para o homem realizar em si a imagem de Deus¹³⁵.

Apesar destas diferenças, na Patrística encontramos unidas as posições com referência à distinção entre imagem e semelhança divina. Enquanto a imagem é dada na criação, a semelhança se refere à dimensão escatológica, a

¹³¹ Segundo Mondin o tema da imagem do Filho parece estar em conflito na reflexão de Agostinho. Em outra proposição afirma que o modelo da Imago Dei não é o Filho, mas a Santíssima Trindade. Sem eliminar contradições ensina que o fundamento da Imago Dei é tanto a Santíssima Trindade como o Filho de Deus. Cf. MONDIN, B. *Antropologia Teológica*, p.117.

¹³² Cf. SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.122.

¹³³ Cf. LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*, p.56.

¹³⁴ Cf. SERENTHÀ, M. *Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre*, p. 333.

¹³⁵ Cf. MONDIN, B. op.cit., p.128.

consumação final, dando-se bastante destaque à necessidade de progresso da existência humana propiciado pela união e no seguimento de Jesus.

A tradição primitiva oriental manteve a referência cristocêntrica do homem criado à imagem de Deus. A tradição ocidental se comprometeu com um dualismo de fundo agostiniano, que mais se preocupou com a imortalidade da alma, considerando-a como imagem da trindade¹³⁶.

O Concílio Vaticano II recuperou o tema da Imago Dei para reafirmar a verdade de que os seres humanos são criados à imagem de Deus. A constituição *Gaudium et Spes* ao falar do homem ofereceu um amplo espaço sobre a dignidade da pessoa humana. É por ser imagem de Deus que o homem possui uma dignidade incomparável capaz de responder sobre a sua condição.

O conceito de imagem de Deus mantém unidas as dimensões antropológica e cristológica, e na perspectiva da *Gaudium et Spes* é superada a limitação no dado da fé, que ressaltava a criação do homem segundo a imagem de Deus sem o contexto neotestamentário da criação segundo a imagem de Cristo. Esta relação foi presente na visão dos padres conciliares que buscaram fundamentar suas afirmações na reflexão de Tertuliano: “Quando Deus modelava Adão pensava em Cristo” (GS 22).

Especialmente desde o Vaticano II, a doutrina da Imago Dei começou a desfrutar de um maior destaque na teologia posterior. Não se pode desenvolver uma reflexão antropológica sem esta dimensão constitutiva do homem. O interesse pela doutrina da Imago Dei se refletiu na teologia contemporânea, reafirmando a consciência da orientação fundamental do homem a Deus, base da dignidade da pessoa humana com seus direitos inalienáveis, e a determinação cristológica da imagem: Cristo é a imagem do Deus invisível (Cf. Cl 1,15).

A teologia da Imago Dei destaca o valor intrínseco da criação e as possibilidades de transformação e realização que Cristo abre para o homem de acordo com a imagem perfeita do Filho. Para tornar-se a imagem de Deus o homem deve promover sua transformação de acordo com o padrão da imagem do Filho, que manifestou sua identidade através do movimento histórico de sua encarnação (Cf. Cl 3,10-14).

¹³⁶ Cf. CAVACA, O. *Imago Dei, Imago Christi, o olhar da Antropologia Teológica*. In: ALMEIDA, J. C. *Imagem e Semelhança de Deus na Mídia*. São Paulo: Loyola, 2010. p.79.

De acordo com o Filho, a imagem de Deus em cada homem é constituída pela sua passagem histórica e pela conversão do pecado. Assim como Cristo manifestou a sua soberania sobre o pecado e a morte através de sua paixão e ressurreição, cada homem pode atingir seu senhorio, através de Cristo, no Espírito Santo.

A idéia da imagem, que no Antigo Testamento está centrada na criação do homem, no Novo Testamento transforma-se num tema cristológico e escatológico. Trata-se da vocação humana à conformação com Cristo. Jesus Cristo, ressuscitado, é o novo princípio da humanidade, ao superar os condicionamentos negativos do pecado e da morte. Na ressurreição se torna claro o plano de Deus para os homens. Ser homem é passar da condição de Adão à de Cristo. Ser homem, ser verdadeiro homem é assumir a condição de Cristo, uma determinação definitiva da condição humana¹³⁷.

A imagem do Filho manifestou a identidade do Pai através da sua encarnação. O padrão traçado pelo Filho torna-se o modelo à imagem de Deus em sua passagem histórica. Cristo manifestou sua soberania com sua paixão, morte e ressurreição para que o homem, através de Cristo no Espírito Santo, possa atingir sua salvação superando o pecado e a morte. Na encarnação do Filho se revelou a verdadeira compreensão da doutrina da Imago Dei à luz cristológica. Aprofundar a reflexão da Imago Dei na relação com a criação e a encarnação, mostra que a criação se torna plena em Cristo. Repensar nossa experiência cristã na cultura e época histórica em que vivemos, tendo em vista reducionismos vividos na práxis cristãs e as novas demandas da sociedade carentes de uma resposta, necessita apresentar ao homem uma visão mais elevada de si mesmo. A doutrina da Imago Dei pode oferecer elementos para a reflexão sobre o sentido da existência humana em face destes desafios ao oferecer uma visão positiva da pessoa humana dentro do universo que nos oferece este tema doutrinal.

Em continuidade com a recuperação do aprofundamento do tema da Imago Dei, a Comissão Teológica Internacional ofereceu um documento totalmente dedicado ao tema, onde apresenta os principais elementos, incluindo elementos da reflexão do Concílio. O texto indica outras linhas de reflexão sempre a partir da relação entre cristologia e antropologia. Sempre considerando o valor intrínseco

¹³⁷ Cf. LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*, p.52.

da criação do homem à imagem de Deus e valorizando a graça alcançada por Cristo na encarnação¹³⁸.

3.5.

O princípio cristológico fonte de relação teológica na GS

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* número 22, afirma que o mistério do homem só encontra o seu sentido no mistério do Verbo encarnado. Cristo é apresentado ao homem como sentido e fim de toda a sua história, um princípio que deverá ser fundamental no desenvolvimento da antropologia cristã. Ansiava-se, por ocasião do Concílio, uma virada antropocêntrica necessária para oferecer uma base antropológica na defesa da dignidade humana. A perspectiva cristológica apresenta a unidade da história humana e da salvação:

Isto corresponde à lei fundamental da economia cristã. Ainda que o mesmo Deus Criador é Salvador e igualmente Senhor, tanto da história humana como também da história da salvação, contudo, esta própria ordem divina, longe de suprimir a autonomia justa da criatura e principalmente do homem, antes a restabelece e confirma sua dignidade (GS 41).

A revelação de Jesus mostra ao ser humano a dignidade de sua vocação, a vocação divina. Ao afirmar que o mistério do homem só se torna claro no mistério do Verbo encarnado a Constituição evidencia o valor salvífico da encarnação, pela qual o Filho de Deus assumiu a natureza humana.

A encarnação implica na solidariedade salvífica do Filho de Deus com os homens. Eleva a natureza humana pela Revelação e realização do amor salvífico de Deus. A solidariedade do Filho de Deus com os homens também resultou em transformar a morte e ressurreição de Jesus em vitória, não só para Cristo, mas

¹³⁸ O tema do "homem criado à imagem de Deus" foi apresentado para estudo da Comissão Teológica Internacional. A elaboração deste estudo foi entregue a uma subcomissão cujos membros incluíam: J. Augustine Di Noia, OP, Jean-Louis Brugues, Mons. Anton Strukelj, Tanios Bou Mansour, OLM, Adolpe GESCHE, Willem Jacobus Eijk, Fadel Sidarouss, SJ, e Shun ichi Takayanagi, SJ. Como texto desenvolvido, foi discutido em várias reuniões da subcomissão e várias sessões plenárias da Comissão Teológica Internacional realizado em Roma, durante o período 2000-2002. O texto foi aprovado *de forma específica*, pelo voto escrito da Comissão Teológica Internacional. Foi então apresentado ao Cardeal Joseph Ratzinger, o Presidente da Comissão, que deu sua permissão para sua publicação. Cf. *Documento da Comissão Teológica Internacional. Comunhão e Serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus* (23 de julho de 2004), *La Civiltà Cattolica*, 2004. p. 244-256. [HTTP://www.vatican.va/romancuria/congregations/cfaith/cti-index-po.htm](http://www.vatican.va/romancuria/congregations/cfaith/cti-index-po.htm) (acessado em 25 de fevereiro de 2010).

também para os homens. A encarnação intimamente ligada à morte e ressurreição de Cristo, como fase inicial de um mesmo mistério salvífico, tem como fase final a glorificação do Verbo encarnado e como consequência, a possibilidade de ressurreição para os homens¹³⁹.

A teologia paulina valoriza a dimensão cristológica da imagem, onde o primeiro Adão é figura daquele que deveria vir. Cristo ressuscitado é o centro de toda a criação. Jesus revela ao homem sua própria condição na medida em que se mostra como Filho primogênito de toda criação. Nele aparece a humanidade perfeita. Novo Adão, Jesus manifesta o plano de Deus para o homem. Por isso, o mistério do homem se esclarece no mistério do Verbo encarnado. Nele o homem toma ciência do que foi chamado a ser.

Ladaria vê duas razões para se valorizar a dimensão cristológica da teologia neotestamentária da imagem. A primeira razão se refere à unidade entre criação e salvação, no Antigo e no Novo Testamento, com relação ao plano eterno de Deus. A segunda razão é que a gratuidade do acontecimento de Cristo torna possível a nossa relação com Deus e a nossa capacidade de conhecê-lo e amá-lo, realizando-se com a mediação de Jesus Cristo¹⁴⁰.

O conceito de imagem acrescida da dimensão cristológica supera a visão incompleta que ressaltava a criação do homem à imagem de Deus, sem o contexto neotestamentário. O homem não é imagem, foi criado segundo a imagem de Deus. Cristo é a imagem de Deus que ao assumir a corporeidade revela ao homem o que ele é. O conceito de imagem mantém unidas a dimensão antropológica e cristológica.

Portanto, o documento em seu número 22 colocou em evidência o princípio que deve nortear a antropologia teológica e a escatologia cristã a partir de uma visão do mistério de Cristo: a primazia de Cristo em relação à criação; o valor salvífico da encarnação; o mistério do Pai e seu amor; e, a presença operante do Espírito para os homens.

Do ponto de vista antropológico e escatológico, a afirmação conciliar acrescenta uma nova ênfase para o homem, exemplar e paradigmática. A vocação divina do homem em Cristo significa um chamado a ser como Ele. É o domínio de Cristo que se realiza para que todas as coisas se encaminhem para Deus. A partir

¹³⁹ Cf. ALFARO, J. *Cristologia y Antropologia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973. p.106-107.

¹⁴⁰ Cf. LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*, p.57.

da chave cristológica, mesmo dentro de outras perspectivas e atualizações temporais, em Cristo se dá o ponto de encontro da busca humana por plenitude com o desejo de auto comunicação de Deus.

Só Cristo revela a realidade mais profunda do ser humano, a verdadeira imagem de Deus, o modelo perfeito de pessoa. A relação com Jesus Cristo é o elemento essencial e constitutivo do ser humano na medida em que esta relação apresenta o que deve ser considerado próprio para o ser humano. Participando da vida nova que Jesus oferece, alcançaremos “todos nós a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, o estado de Homem Perfeito, a medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13).

Esta dimensão cristológica na vida do homem oferece respostas sobre a sua origem, sua identidade e seu destino que não pode alcançar sua plenitude senão no próprio Cristo:

A Igreja porém acredita que Cristo, morto e ressuscitado para todos, pode oferecer ao homem, por seu espírito, a luz e as forças que lhe permitirão corresponder à sua vocação suprema. (...) Acredita que a chave, o centro e o fim de toda história humana se encontram no seu Senhor e Mestre (GS 10).

O princípio cristológico teve grande influência na teologia pós conciliar determinando a renovação dos tratados e um tratamento unitário de todas as matérias, que têm o homem por objeto.

Ladaria cita a experiência de K. Rahner que em um artigo com o título *Antropologia Teológica*, anterior ao Concílio Vaticano II, falava da necessidade de construção de um Tratado de Antropologia:

A construção propriamente dita da antropologia (teológica) ainda não aconteceu. A antropologia ainda é repartida nos diferentes tratados, sem uma elaboração do fundamento sistemático de sua totalidade. A antropologia no sentido aqui indicado é ainda uma tarefa não realizada pela teologia, naturalmente não no sentido de que as afirmações concretas e de conteúdo dessa antropologia ainda devam ser encontradas pela primeira vez, trata-se, evidentemente, de afirmações da revelação sobre o homem, mas sim no sentido de que a teologia católica ainda não desenvolveu nenhuma antropologia completa partindo de um ponto de vista originário¹⁴¹.

O ponto de partida ao qual se referia Rahner era a condição de criatura do homem como sujeito caracterizado por sua abertura para Deus. O homem se

¹⁴¹ LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*, p.24.

encontra sempre no que ele chama de “existencial sobrenatural” e, portanto, não pode prescindir de que em sua autoconsciência está sempre presente o chamado de Deus à comunhão com Ele e a oferta de sua graça¹⁴².

O homem está por isso, desde sempre, em virtude de suas estruturas antropológicas, aberto à possível Revelação e ao chamado de Deus, e inserido na história. Na Constituição *Gaudium Spes* se pressupõe que o homem possa escutar a palavra e receber a graça de Deus.

Rahner analisou que durante muito tempo Cristo foi considerado como homem ideal para a antropologia teológica sem que se incluíssem elementos da cristologia. Antes de uma cristologia é impossível grande parte das afirmações antropológicas. A cristologia dá a verdadeira profundidade e grandeza a todas as afirmações sobre o homem, como efeito da realidade de Cristo, e subjetivamente como consequência da cristologia¹⁴³.

Somente se entende o que é encarnação quando a humanidade de Cristo é entendida como aquilo que Deus se torna, permanecendo Deus, quando ele próprio se exterioriza na dimensão do outro, não divino:

Embora seja evidente que Deus poderia criar o mundo sem a Encarnação, não obstante com essa afirmação é compatível a outra, de que a possibilidade da criação se funda na possibilidade mais radical da auto exteriorização de Deus (visto que no Deus simples não se justapõe meramente possibilidades diferentes)¹⁴⁴.

Em Jesus Cristo se encontra o fundamento e a norma daquilo que o homem é. O homem existente foi criado porque Deus quis auto expressar-se no Logos e porque sua auto expressão significa sua humanidade. A natureza humana foi definitivamente conduzida à sua salvação, que realiza em si mesmo, e revela o homem como mistério por depender do mistério absoluto que é Deus. Como esse mistério se desvenda em Cristo tornou-se aceitável o mistério que o homem é em si mesmo.

Rahner considerou que:

Após a Encarnação, a antropologia sempre será uma cristologia deficiente e a cristologia fim e fundamento da antropologia porque em Jesus se revelou

¹⁴² Cf. LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*, p.24.

¹⁴³ Cf. RAHNER, K. *Reflexões Fundamentais sobre Antropologia e a Protologia*, p.15.

¹⁴⁴ Idem.

historicamente e se encontra de modo inexcedível o que e quem é o homem. Em vista disso, é evidente que uma protologia adequada não é possível senão sob o aspecto escatológico, isto é a partir de Cristo¹⁴⁵.

A presença crescente do estado escatológico que está dado com Cristo é, ao mesmo tempo, presença crescente desde o início, como determinação permanente do homem.

Rahner viu a importância da relação entre antropologia e cristologia. O homem interpelado historicamente por Deus, e essa interpelação ocorre em Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem na encarnação. A partir da cristologia se podem compreender algumas questões fundamentais a respeito do homem, como a graça divinizante e a ressurreição.

Nos anos anteriores ao Concílio do Vaticano II manifestava-se a necessidade de reagrupar de modo articulado os conteúdos teológicos referentes ao homem. E é significativo que a relação entre cristologia, antropologia e escatologia seja o eixo ao redor do qual a constituição *Gaudium et Spes* se organiza.

O ponto central da exposição da Constituição foi o homem e o princípio cristológico foi fundamental no desenvolvimento da antropologia teológica e da escatologia, iluminando de modo decisivo as disciplinas.

Segundo Ladaria, o Concílio indicou um caminho, e esse caminho é a relação com Jesus Cristo¹⁴⁶. O homem nas etapas de sua existência, criado por Deus, à sua imagem, constituído num estado de perfeição, caído desse estado pelo pecado, é redimido em Cristo pela nova criação. O fenômeno humano recebe sua plena inteligibilidade à luz do Verbo, cuja perfeição participa e para qual a união progride¹⁴⁷.

A imagem de Deus foi restituída no ser humano: “Com efeito, por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-se de algum modo a todo homem” (GS 22). Jesus revela o Pai através de seu ser e não somente por meio do seu ser divino, mas por sua encarnação na realidade humana: “Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com o coração humano” (GS 22).

¹⁴⁵ RAHNER, K. *Reflexões Fundamentais sobre Antropologia e a Protologia*, p.17.

¹⁴⁶ Cf. LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*, p.28.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pp.29-32.

Cristo e o Espírito Santo nos conduzem ao Pai: “Com efeito, a sua comunidade se constitui de homens que, reunidos em Cristo, são dirigidos pelo Espírito Santo, na sua peregrinação para o Reino do Pai. Eles aceitaram a mensagem de salvação que deve ser proposta a todos” (GS 1).

Do mesmo modo que Cristo se faz princípio de identidade antropológica do homem remete-o à realidade última de Cristo em seu âmbito escatológico. O homem ao descobrir sua vocação e identidade em Cristo é endereçado à plenitude, que é o próprio Cristo: “Não é portanto de se admirar que em Cristo estas verdades encontrem sua fonte e atinjam seu ápice” (GS 22).

A Constituição não define o tempo, nem como se dará a transformação do mundo, e indica que no caráter transitório do mundo se constrói a morada eterna: “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” (GS 39).

Cristo é a chave da visão escatológica, centro e sentido da história humana e mistério de salvação: “N’ele Deus nos reconciliou consigo e entre nós” (GS 22). Somente em Cristo, como evento antropológico e escatológico, podemos acolher a história da ação de Deus na história do homem. Somente com uma leitura cristocêntrica da realidade é possível compreender a história da salvação de que fazemos parte.

O mistério de Cristo nos endereça a sua verdade, o Cristo ressuscitado. O homem, portanto, vive entre o que é e o que é chamado a ser. Uma tensão de identidade e de esperança humana.

3.5.1. A antropologia da GS

A Constituição *Gaudium te Spes* foi um documento que se destacou entre os documentos anteriores da Igreja até o Vaticano II. Nenhum Concílio anterior se propôs a uma aproximação do mistério de Cristo partindo da realidade do homem. Nem outro Concílio anterior se propôs a anunciar a salvação de todas as realidades humanas, a salvação do mundo entendida como o conjunto universal

das realidades em que vive a família humana inteira¹⁴⁸. Os documentos conciliares sempre centraram sua atenção no dogma, na moral ou na disciplina da Igreja.

A *Gaudium et Spes* pôs o homem no centro de suas considerações, buscando sua maior compreensão, partindo de sua concretude e não apenas o considerando do ponto de vista da fé diante do mundo contemporâneo. Está dirigida a todos os homens e trata de problemas cotidianos procurando se expressar de forma coloquial.

Antropologia, cosmologia, e senhorio de Cristo se encontram na *Gaudium et Spes*. A primeira idéia teológica é antropológica, voltada para o homem. Os três primeiros capítulos da Constituição desenvolvem uma antropologia cristã, bíblica e patrística. O homem à imagem de Deus está no centro da Constituição. A antropologia bíblica implica uma cosmologia, porque o homem possui a vocação de dominar o universo e torná-lo humano. O senhorio de Cristo estabelece a ligação entre o Verbo encarnado e a criação¹⁴⁹.

Em sua primeira parte, sobre a dignidade da pessoa humana, a *Gaudium et Spes* expõe sua doutrina do homem, do mundo e se posiciona diante de ambos. A Constituição privilegiou a autonomia dos valores humanos e temporais. Todos os bens que constituem a ordem temporal têm um valor próprio atribuído por Deus e respondem a vontade do criador. Cristo aparece ao final do capítulo I da Constituição como o homem novo e perfeito em quem se pode encontrar a plenitude, seja no plano individual ou coletivo.

Na segunda parte da Constituição, o documento considera diversos aspectos da vida e da sociedade atual com uma abordagem muito ampla sobre a relação do homem com Deus. Depois de apresentar a dignidade da pessoa humana e a sua missão se dedica aos problemas contemporâneos.

A Constituição inicia com afirmações sobre o homem. Inicialmente afirma como característica da concepção cristã do ser humano sua condição de imagem de Deus: “... As Sagradas Escrituras ensinam que o homem foi criado “à imagem de Deus”, capaz de conhecer e amar seu criador, que o constituiu senhor de todas as coisas terrenas para que as dominasse e usasse, glorificando a Deus” (GS 12).

¹⁴⁸ Cf. ORIA, A.H. *Comentários a La Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLXVIII. p.149-172.

¹⁴⁹ Cf. MOELLER, C. *A promoção da cultura*. In: BARAÚNA, G. *A Igreja no Mundo de Hoje*, pp.288-390.

O fundamento bíblico da Constituição oferece um percurso da reflexão sobre o homem. O número 12 apresenta quatro idéias bíblicas que delineiam a reflexão antropológica: Gn 1,26, de onde deduz as afirmações sobre a dignidade do homem; Gn 1,27, ao se referir à condição social do homem; o Sl 8,5-7, indicando que a grandeza do homem estaria na continuidade com Cristo homem perfeito; e Gn 1,31, indicando a bondade originária do homem.

Recuperando a linha semita, a antropologia da Constituição destaca-se por afirmar a característica cristã do ser humano em sua condição de imagem de Deus, tão cara aos Padres da Igreja. Jesus era o modelo à imagem do qual o homem tinha sido criado. Para a tradição asiática do século II e III, a imortalidade unida à incorruptibilidade dizia respeito ao homem todo, era um dom de Deus.

Influenciada por uma antropologia grega dualista, uma vertente do pensamento cristão considerava o homem como um composto de corpo e alma, e considerava mais a questão da imortalidade da alma, como encontramos com Gregório de Nissa, no Oriente e Agostinho, no Ocidente. A alma era valorizada por ser espiritual, participa da divindade, enquanto que o corpo era desvalorizado por ser material. Este dualismo divide o ser humano. A perspectiva dualista nega dimensões importantes para o ser humano. A antropologia semita era fortemente unitária como nos demonstra o relato da criação do texto sacerdotal. O homem como imagem e semelhança de Deus, Filho de Deus a revelar a dimensão divina do ser humano e portador do mistério que é a vida¹⁵⁰.

A Constituição *Gaudium Spes* dedicou um grande espaço sobre a doutrina da *Imago Dei*¹⁵¹ resultante da reflexão patrística, que afirma como característica a concepção cristã do homem e sua condição de imagem de Deus: “Pois as Sagradas escrituras ensinam que o homem foi criado ‘a imagem de Deus’, capaz de conhecer e amar seu Criador, que o constituiu Senhor de todas as coisas terrenas para que as dominasse e usasse glorificando a Deus” (GS 12).

A Constituição vê a imagem de Deus no homem por três características fundamentais: a capacidade de conhecer e amar seu criador, o domínio sobre as

¹⁵⁰ Cf. TEPEDINO, A. M; COSTA, P.C. *Saúde no Trabalho-Abordagem bíblico-teológica, espiritualidade e saúde*. In: *Atualidade Teológica*, AnoX, 2006. fasc. 24, 2006.

¹⁵¹ Do texto de Gn 1,26-27 resulta a doutrina da “*Imago Dei*” que apresenta a natureza humana como um mistério que só pode ser compreendido a partir do mistério de Deus. Todo homem é criado à imagem de Deus sem destaque para qualquer aspecto da natureza humana, criado em relação com Deus e com o mundo, um ser essencialmente relacional, com domínio sobre sua liberdade e sua responsabilidade. Todo homem é apresentado como interlocutor de Deus, parte ativa na história e na obra da criação, que Deus quer levar à plenitude.

outras criaturas terrestres e sua condição social. O homem dotado de inteligência participa da inteligência divina, possui a dignidade de consciência moral que é a lei de Deus, e a grandeza da liberdade, sinal privilegiado da imagem divina no homem. A dignidade humana exige que o homem aja de acordo com sua consciência e sua livre escolha:

Deste modo, reconhecendo em si mesmo a alma espiritual e imortal, longe de tornar-se joguete de uma criação imaginária que se explicaria somente pelas condições físicas e sociais, o homem ao contrário atinge a própria profundidade da realidade (GS 14).

O ponto mais decisivo da Constituição sobre o ser humano é a relação explicitamente estabelecida entre o mistério de Cristo e o homem, retomando um tema fundamental da tradição cristã.

Em seu número 22, todas as verdades expostas sobre o homem, desde aquelas que se referem à condição de imagem de Deus, à grandeza e à dignidade do homem encontram em Cristo sua fonte e sua plenitude. Para compreender melhor a amplitude deste número é preciso perceber seu fundamento: o evento Cristo. Cristo é início e fim da condição humana, apresentado não somente em sua dimensão divina, mas também em sua dimensão humana¹⁵². Baseada nas afirmações dogmáticas dos primeiros concílios, e em especial do Concílio de Calcedônia que recorreu à realidade da encarnação para indicar a autêntica humanidade e divindade de Cristo, a constituição quer evidenciar a relação de Deus com o homem em perspectiva cristológica.

Assim, Cristo é afirmado como homem perfeito do ponto de vista antropológico, mas também como imagem perfeita de humanidade: “tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado”. As afirmações dogmáticas partiram do homem para chegar ao Filho de Deus. A *Gaudium et Spes* fez o caminho contrário, ou seja, partindo da cristologia é possível entender o homem .

A Constituição assinala que Cristo é o homem perfeito não só por assumir a natureza humana em sua integridade, mas porque nele realiza o desígnio de

¹⁵² Cf. JOÃO PAULO II. *Encíclica Redemptor hominis II*, 9 e 10 (24 de março de 1979). [HTTP://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_po.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_po.htm) (acessado em 14 de novembro de 2010).

Deus sobre a humanidade. Indica, portanto, um caminho a seguir na reflexão teológica sobre o homem. O homem é visto com uma forte referência cristológica.

No final do número 22, a Constituição ainda apresenta a dimensão fundamental do mistério de Cristo, sua filiação divina. Em Cristo, o homem se torna participante desta filiação. Quando nos revela o Pai, e na comunhão com ele, o homem descobre-se filho no Filho: “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).

A filiação divina alcançada em Cristo demonstra a superioridade do homem em relação à obra criada, pois permite a relação com Deus. Somente Cristo como Filho eterno do Pai tem essa condição e constituiu os homens partícipes da comunhão com Deus.

A Constituição trouxe o homem para o centro, partindo do homem concreto e reconhecendo que a fé deve dizer algo a respeito do ser histórico:

É a pessoa humana que deve ser salva. É a sociedade humana que deve ser renovada. É, portanto o homem considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade, que será o eixo de toda a nossa explanação (GS 3).

Contempla a inquietude que o homem traz dentro de si, o desejo de verdade e transcendência, que na maioria das vezes se depara com um vazio de respostas e sentido.

Na verdade, os desequilíbrios que atormentam o mundo moderno se vinculam com aquele desequilíbrio mais fundamental radicado no coração do homem. (...) 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. (...) Contudo, diante da evolução atual do mundo, cada dia são mais numerosos os que formulam perguntas primordialmente fundamentais ou as perceberem com nova acuidade. (...) A Igreja porém acredita que Cristo, morto e ressuscitado para todos, pode oferecer ao homem, por seu Espírito, a luz e as forças que lhe permitirão corresponder à sua vocação suprema (GS 10).

A antropologia da *Gaudium et Spes* se distingue por considerar o homem em sua totalidade, superando vestígios dualistas na própria visão cristã do homem. O corpo não pode ser visto como origem da fraqueza humana, e o homem não pode ser apresentado dividido por duas partes antagônicas, mas em sua dupla dimensão que constitui sua única realidade, recuperando o ensinamento bíblico.

Destaca a dignidade do corpo, sua bondade e seu destino último na ressurreição final, e a imortalidade da alma, o homem imortal é superior ao universo. Segundo Sesboué, a unidade na distinção da alma e do corpo e a preeminência sobre o universo são duas características humanas particularmente valorizadas no documento¹⁵³.

O homem é apresentado com destaque para sua dimensão de mistério. Um mistério para si mesmo, porque tudo que o cerca o coloca numa linha de tensão entre o que anseia e o que alcança. A convergência dessas duas perspectivas ocorre no mistério de Cristo que ilumina o mistério do homem.

Destaca também a importância da alteridade para a descoberta da verdadeira identidade do homem. Em seu número 12, afirma que: “o homem é, com efeito, por sua natureza íntima um ser social. Sem relações com os outros, não pode viver nem desenvolver seus dotes”. A relação do homem com os outros, com o mundo e o universo não pode ser negligenciada. A condição social do homem é reafirmada no número 32: “Aproveite... 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”.

Ainda no número 32, a Constituição fala do contínuo aperfeiçoamento necessário à obra comunitária dos homens:

Esta obra comunitária por obra de Jesus Cristo é aperfeiçoada e consumada. (...) Santificou as relações humanas, sobretudo as familiares, das quais derivam as relações sociais. (...) 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. (...) Esta solidariedade deverá crescer sempre até o dia da consumação”.

Yves Congar escreveu que muitos valores reafirmados pelo Concílio só encontram lugar e fundamento numa antropologia cristã. À luz desta perspectiva se pode apreender uma interpretação orientada a identificar os germes dinâmicos e de crescimento que a Constituição encerra. A Constituição apresenta um discurso sobre o homem em todas as suas dimensões, significa dizer que a teologia do homem por ela formulada requer um esforço de aprofundamento do sentido da

¹⁵³ Cf. SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.130.

criação e da história da humanidade, sobretudo em suas relações com o mistério da salvação iluminado por Cristo¹⁵⁴.

3.5.2.

A escatologia da GS

Por escatologia se entende o juízo final do indivíduo e a transformação última e definitiva da humanidade e de todo o cosmos operado por Deus. No Antigo Testamento é característica a conexão entre escatologia e história da salvação operada por Deus. No Novo Testamento as expectativas escatológicas veterotestamentárias e do judaísmo primitivo se configuram de forma nova no acontecimento de Cristo. A escatologia se define, sobretudo, pela concepção do Reino de Deus que chegou em Cristo e se consumará quando o Filho do Homem aparecer sobre todas as coisas. Tal perspectiva exorta à conversão, à vigilância e à preparação permanente¹⁵⁵.

Na mensagem de Jesus é fundamental a idéia de que a vida presente se defina pela salvação (Mt 22,23-33). Em João, encontramos projetos escatológicos diferentes, mas que se harmonizam: a salvação e o juízo final acontecem no encontro com Jesus (Jo 5,24; 3,18). Há também afirmações que transferem a salvação ao último dia e que certificam a ressurreição dos mortos como em Jo 6,39-40: “Esta é a vontade daquele que me enviou: que eu não perca nenhum daqueles que ele me deu, mas os ressuscite no último dia”.

Em Apocalipse aparece uma escatologia cósmica que retoma os textos veterotestamentários e narra a ressurreição dos mortos, o juízo universal e o novo céu e a nova terra.

A escatologia paulina, como os Sinóticos, conecta a ressurreição futura com a de Cristo. Da ressurreição de Cristo deriva a dos mortos.

Na tradição, o conceito sofreu uma mudança considerável. A teologia dos tempos modernos insistiu bastante sobre a imortalidade da alma, em detrimento da perspectiva da ressurreição. Segundo Sesboué: “A renovação bíblica e a

¹⁵⁴ Cf. ALBERIGO, G. *A Constituição Gaudium et Spes no quadro do Concílio Vaticano II*, p.194.

¹⁵⁵ Cf. BEINERT, W. *Dicionário de Teologia Dogmática*. Barcelona: Editorial Herdes, 1990. pp.252-258.

redescoberta da teologia da história no século XX devolveram à totalidade da mensagem cristã a atenção sobre a imanência da perspectiva escatológica”¹⁵⁶.

Atualmente, na teologia se impõe que deva se entender os conteúdos bíblicos escatológicos como uma chamada a configurar a vida e a história no presente visando um futuro maior.

O tema da escatologia se faz presente em duas constituições do concílio. Um capítulo inteiro da constituição *Lumen gentium* à doutrina escatológica e retornou ao assunto na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Na reflexão da Constituição *Gaudium et Spes* a história não perde seu valor diante da eternidade, mas é exatamente diante dela que encontra o desejo de sua plena realização. Portanto, é a história e o destino do homem que a Constituição coloca no centro de sua reflexão:

Para desempenhar essa missão, a Igreja, a todo o momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada a cada geração, às interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas (GS 4).

As “interrogações” exprimem o desejo do homem de compreender a incerteza sobre o seu futuro e sobre o destino da história, reflexões estas que não podem ser privadas da perspectiva escatológica. O homem, um ser dinâmico e inserido na história não pode prescindir da temática escatológica.

A Constituição buscou apresentar a escatologia a partir do princípio cristológico, e não somente baseada na aplicação dos conceitos sobre a forma dos tradicionais *novíssimos*, buscando facilitar o diálogo. A escatologia da Constituição *Lumen gentium* favoreceu uma perspectiva universal da escatologia, na qual a visão de Cristo é bem visível modificando sensivelmente a visão anterior, dos documentos magisteriais da Idade Média e do Concílio de Trento, que se referiam de modo primordial às questões da escatologia individual¹⁵⁷.

Na Constituição *Gaudium et Spes*, no capítulo que trata da dignidade do homem, o apresenta como um ser único composto de corpo e uma alma espiritual e imortal: “Corpo e alma, mas realmente uno, o homem, por sua própria condição

¹⁵⁶ SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*, p.391.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p.393.

corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta ao Criador uma voz de louvor” (GS 14).

Cristo é o ponto de partida e de chegada na reflexão escatológica da Constituição *Gaudium et Spes*: “O mesmo Verbo de Deus, por Quem todas as coisas foram feitas e que se encarnou e habitou na terra dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a em Si mesmo e em Si recapitulando todas as coisas” (GS 38).

A Constituição propôs o evento Cristo na sua totalidade como reflexão escatológica, porque já trazia em Si o que era último e definitivo para o ser humano. A realidade escatológica em Cristo não abandona a realidade. Estimula o homem a construir um mundo melhor, no qual a realidade escatológica é a própria história terrena elevada à perfeição no Mistério Pascal. Cristo, além de ser o fundamento da identidade cristã, é fundamento da esperança humana de vitória sobre a morte e realização da comunhão com Deus. Ao assumir a realidade humana, inclusive a morte, na ressurreição garantiu também para o homem a possibilidade de superação, que conduz a realização escatológica.

A Constituição afirma que “para qualquer homem que reflete apresentada com argumentos sólidos, a fé dá-lhe uma resposta à sua angústia sobre a sorte futura” (GS 18). Esta resposta é Cristo, homem que assume a realidade humana até a morte, mas cuja ressurreição garante a vitória sobre a morte.

A morte como enigma da vida humana testemunha sua transcendência em relação ao todo criado e, portanto, deve corresponder a valores que expressem uma resposta ao desejo de plenitude que o homem tem dentro de si:

Enquanto toda a imaginação fracassa diante da morte, a Igreja, contudo, instruída pela Revelação divina, afirma que o homem foi criado por Deus para um fim feliz, além dos limites da miséria terrestre. (...) Deus chamou e chama o homem para que ele, com a sua natureza inteira, dê sua adesão a Deus na comunhão perpetua da incorruptível vida divina (GS 18).

A realidade escatológica na visão conciliar não é uma realidade extrínseca ao homem e às suas expectativas de futuro. Ao partir da união com Cristo, e uma vez que Ele assumiu a condição e a história humana, tal expectativa escatológica é inerente ao homem. Como afirma a própria Constituição, “o mesmo Verbo de Deus, por quem todas as coisas foram feitas e que se encarnou e habitou na terra

dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a em Si mesmo e em Si recapitulando todas as coisas” (GS 38).

O Concílio assumiu a concepção escatológica paulina como mostram os números 39 e 45 da Constituição *Gaudium et Spes*. Entretanto, a perspectiva escatológica de São Paulo inclui a dimensão soteriológica¹⁵⁸ da fé em Cristo, como também a ação transformadora do Espírito Santo. Na perspectiva paulina, a “nova criação” quer exprimir a possibilidade da transformação do homem pela obra do Espírito Santo, na qual este chega à plenitude dos tempos (Cf. Gal 6,15; Ef 1,10; 3,11). Para São Paulo, a dimensão escatológica é uma constante na vida que se deixa guiar pelo Espírito Santo:

Com efeito, sabemos que toda a criação, até o presente, está gemendo como que em dores de parto, e não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos em nosso íntimo, esperando a condição filial, a redenção de nosso corpo (Rm 8,22-23).

Também o mundo como realidade criada faz parte da restauração em Cristo, pois a criação faz parte da história da salvação: “Também a própria criação espera ser libertada da escravidão da corrupção, em vista da liberdade que é a glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21).

Na relação com o mistério pascal o homem encontra forças para resistir não só conformando a sua vida com a de Cristo, mas também adotando outra perspectiva em relação a sua própria morte, que passa a representar a possibilidade de plena união com Cristo. Ao apresentar a relação entre o mistério pascal e a libertação do homem, o cristão é configurado a conformar sua vida àquela de Cristo, que na sua morte realiza a total obediência ao Pai.

Na relação com o mistério pascal o homem encontra forças para resistir não só conformando a sua vida com a de Cristo, mas também adotando outra perspectiva em relação a sua própria morte, que passa a representar a possibilidade de plena união com Cristo. Ao apresentar a relação entre o mistério

¹⁵⁸ A soteriologia designa a doutrina da redenção de todos os homens mediante a morte expiatória e vicária de Jesus na cruz. No Novo Testamento a pessoa e a obra de Jesus são inseparáveis. É Cristo que estabelece as relações dos homens com Deus, destruídas pelo pecado mediante sua morte e ressurreição. Em Cristo Deus abraça a humanidade como um todo. A encarnação aponta para a adequação e a assimilação do homem a Cristo mediante a superação do pecado e a graça de Cristo. Nos mistérios da vida de Jesus se acha a conexão com a experiência salvífica na vida do cristão. Cf. BEINERT, W. *Dicionário de Teologia Dogmática*, pp.663-668.

pascal e a libertação do homem, o cristão é chamado a conformar sua vida àquela de Cristo, que na sua morte realiza a total obediência ao Pai.

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 (GS 22).

A Constituição amplia o alcance da perspectiva escatológica ao estender a toda a humanidade o destino escatológico, assim como estendeu o princípio cristológico: “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” (GS 22).

A morte de Cristo possibilitou um significado novo para o destino humano:

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 (GS 22).

3.6. Conclusão do capítulo

Na Constituição *Gaudium et Spes* o princípio cristológico é central na sua primeira parte. A categoria teológica da história da salvação amplia o significado do mistério de Cristo que atinge a história do gênero humano¹⁵⁹.

A partir do princípio cristológico se reconhece a dignidade da natureza humana e dos direitos humanos e a possibilidade da comunhão com Deus. Partindo da imanência do mundo para em seguida tratar da sua transcendência não negligenciou uma compreensão teológica dogmática por trás de suas asserções.

Pode-se notar, portanto, que a Constituição ao refletir sobre o homem considerou sua posição histórica, sociológica e antropológica, fundamentou-se na tradição da Igreja do período patrístico como em definições conciliares anteriores. Suas afirmações representaram uma verdadeira inovação, pois trata de temas fundamentais sobre o homem, atualiza a visão antropológica cristã e oferece o

¹⁵⁹ Cf. LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano II*, p.112.

princípio segundo o qual deve partir toda a reflexão sobre o mistério do homem: Cristo.

A partir da Constituição *Gaudium et Spes*, com destaque para o número 22, podemos constatar que o fundamento do ser humano e de seu destino último só pode ser compreendido a partir do mistério de Cristo, destacando a ação de todas as pessoas da Trindade na realidade humana. Cristo revela o infinito amor de Deus pelos homens. A ação do Espírito Santo realiza no homem a possibilidade de acolher o dom de Deus.

No documento se delineiam princípios da realidade humana de forma nova. O homem na reflexão cristã anterior foi tratado de forma secundária, seja como elemento antropológico na compreensão da humanidade de Cristo na encarnação, seja com relação à criação ou à graça.

O âmbito doutrinal dentro do qual a temática da constituição se coloca é o da concepção da Igreja, isto é na área eclesiológica, o que pôde implicar um enfraquecimento de outras dimensões como a cristológica e a cosmológica.

Desde o primeiro momento do Concílio foi destacado que o trato dos problemas relativos à natureza da Igreja deveria corresponder ao aprofundamento do interesse cristão pelo mundo. A eclesiologia apresentava uma visão da Igreja estática. A realidade era estranha e situada fora dos limites precisos da Igreja. A pressão dos acontecimentos sociais europeus induziu o magistério a preparar um discurso relativo aos chamados problemas sociais. Uma corrente de renovação apresenta-se no Vaticano II. Ao mistério da Igreja faz referência explícita o n. 40 da *Gaudium et Spes* declarando que a Igreja se acha no mundo que nele vive e age ou seja .

Uma linha de interpretação que insista sobre uma análise social de seus conteúdos, já superados, limita apreender seu conteúdo mais profundo e dinâmico. A Constituição Pastoral por suas indicações, implicitamente sugere uma reformulação da teologia cristã que saiba atingir o âmago da problemática histórica utilizando o todo da Revelação o que significa não apenas a consciência dos problemas históricos, mas o aprofundamento da mensagem do Evangelho que a condição histórica reclama. A Constituição impôs a relevância de uma nova visão para a teologia, uma reviravolta tanto antropológica como escatológica realizada com base na centralidade do evento cristológico.