

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Reginaldo Marcolino**

**O mistério da Encarnação na reflexão teológica de Luís F. Ladaria**

**Mestrado em Teologia com concentração em Dogma**

**SÃO PAULO  
2011**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Reginaldo Marcolino**

**O Mistério da Encarnação na reflexão teológica de Luís F. Ladaria**

**Mestrado em Teologia com concentração em Dogma**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia com concentração em Dogma sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Doutora Maria Freire da Silva.

**SÃO PAULO  
2011**

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

# ÍNDICE

<b>RESUMO</b>	<b>2</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>4</b>
<b>CAPÍTULO I- A VISÃO TEOLÓGICO-DOG MÁTICA DA FÉ NA CRIAÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>1.1- A fidelidade de Deus à obra criacional</b>	<b>10</b>
<b>1.2- O homem: imagem de Deus e centro da criação</b>	<b>16</b>
<b>1.3- A mediação de Cristo na criação</b>	<b>27</b>
<b>1.4- A criação e a auto-manifestação de Deus Trino</b>	<b>31</b>
<b>Conclusão</b>	<b>36</b>
<b>CAPÍTULO II- A NOÇÃO DE HOMEM NA GRAÇA E CRISTO</b>	<b>37</b>
<b>2.1- A noção de graça na Bíblia e na Tradição</b>	<b>39</b>
<b>2.2- A justificação do pecador</b>	<b>42</b>
<b>2.3- A filiação divina como plenitude do ser humano</b>	<b>47</b>
<b>2.4- O lugar teológico da graça</b>	<b>52</b>
<b>Conclusão</b>	<b>55</b>
<b>CAPÍTULO III- O SENTIDO DA GRAÇA NO MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO</b>	<b>56</b>
<b>3.1- O conceito de Encarnação</b>	<b>60</b>
<b>3.2- Graça e Encarnação</b>	<b>68</b>
<b>3.3- O ser humano a partir de Jesus Cristo</b>	<b>78</b>
<b>Conclusão</b>	<b>82</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>83</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>88</b>

**RESUMO:**

Através da reflexão do teólogo Luís F. Ladaria entende-se *o homem na graça de Cristo*, sendo que, a partir disto, se entende a dimensão do ser humano em sua relação com Deus, pois, esse homem foi criado à imagem de Deus para chegar a realizar a perfeita semelhança, sabendo que, será à luz do mistério da Encarnação que se compreende a divinização humana. O autor trilha o caminho de entendimento da filiação humana com Deus a partir de Jesus Cristo, o Verbo encarnado.

CRIAÇÃO – GRAÇA – ENCARNAÇÃO

**ABSTRACT:**

Through the reflection of the theologian Luis F. Ladaria, understand the man in the grace of Christ, being from this, understand the dimension of human being in their relationship with God, because, this man was created in the image of God to reach the realization of the perfect likeness, knowing that, will be the light of the mystery of the incarnation that can be understood as the human deification. The author follows the path of understanding the human sonship.

CREATION – GRACE - INCARNATION

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho de pesquisa situa a antropologia sob o aspecto teológico. Trata-se de ver o homem em relação com o Deus Uno e Trino revelado em Cristo. Assim, à luz do Concílio Vaticano II, Cristo ao revelar o mistério do Pai e de seu amor, acaba por assim dizer, desvelando plenamente o homem ao homem, fazendo-o conhecer sua vocação (Cf. GS, 22).

Através da reflexão do teólogo Luís F. Ladaria entende-se *o homem na graça de Cristo*, e, a partir disto, a dimensão do ser humano em sua relação com Deus, pois esse homem foi criado à imagem de Deus para chegar a realizar a perfeita semelhança. Será à luz do mistério da Encarnação que se compreenderá a divinização humana. Luís Francisco Ladaria trilha o caminho de entendimento da filiação humana com Deus a partir de Jesus Cristo, o Verbo encarnado. Dessa forma, entende-se a “graça” como graça de Cristo, ou seja, como “favor”, um dom maior que se possa imaginar, sendo dom de Deus que se revela em Jesus Cristo à humanidade. Apesar do

teólogo não trabalhar diretamente o tema da Encarnação, é a partir do mistério trinitário, com um olhar específico para a segunda Pessoa da Trindade, que se encontra a fonte do desenrolar dessa pesquisa.

No primeiro capítulo demonstrar-se-á a visão teológico-dogmática da fé na criação, colocando em evidência o relato sacerdotal (Gn 1) situando o ser humano como centro a obra criacional. Deus cria pela força da Palavra e por seu Espírito, sendo esta uma ação divina que abarca a realidade criada de tal forma que demonstra “Ele mesmo” como sujeito e autor de tudo o que existe. Será no contexto de libertação e aliança que se identificará o processo criacional e também a revelação de que este Deus é o Salvador, chegando à conclusão de que “Deus cria salvando”, expressão própria de Ladaria.

A fidelidade de Deus ao criar todas as coisas e o homem como centro desta obra é percebida por meio não só da conservação da criação, mas mesmo em meio a situação de pecado e queda, Deus dá seu verdadeiro sim ao mundo através de seu Filho, em sua Encarnação, sendo esta a plena realização da salvação. Por isso, a criação no AT deve ser entendida como algo a serviço da salvação trazida em Jesus Cristo. O desafio consistirá em situar o homem na dimensão teológica, onde desde os Santos Padres até a Escolástica, os autores sagrados vão delineando este caminho próprio que faz com se tenha uma noção da condição humana na participação à vida divina, uma vez que esse ser humano é “imagem e semelhança do Criador”. E, para isto, Cristo será o mediador, pois sendo divino e assumindo a condição humana, mostrará qual é a verdadeira imagem do homem.

Por fim, este primeiro capítulo mostrará que a criação é auto-manifestação não só de Cristo, mas da Trindade, objeto próprio de reflexão de Ladaria. Deus é o princípio e fim da criação, é Ele o salvador do gênero humano, sendo também um Deus Uno e Trino que tudo cria por sua livre vontade. E, assim como Deus é comunhão perfeita de amor, o entendimento de que tudo é criado pela Trindade num processo de relação íntima e divina. O ser humano, da mesma forma, mas em condição humana e limitada, é chamado a realizar a comunhão com Deus, com as outras pessoas e consigo mesmo.

No segundo capítulo, uma vez que foram realizados apontamentos sobre a fé na criação e se situa, a partir disto, o homem em relação com o Criador, mostrar-se-á o sua participação na graça de Cristo. A vida humana é o instrumento necessário para acontecer a atuação da graça divina. Entende-se a graça como o próprio Cristo, pois tudo foi criado, feito e pensado, tendo como fim último o Cristo: “Ele nos escolheu antes da fundação do mundo” (Cf. Ef 1,4). O ser humano participa da vida divina por Jesus Cristo e Ele, sendo fundamento da criação, torna-se também redentor, resgatando a imagem perdida de pecado do ser humano, entendendo com isto, a justificação como ação salvadora. Assim, o ser humano resgatado por esta nova condição de homem “justo” determina a que realmente é chamado: a participar de uma nova perspectiva que é a filiação adotiva. Dessa maneira, a filiação acontece por meio da Encarnação de Jesus, ou seja, a filiação acontece por Deus ao ser humano por meio dessa imagem do Filho encarnado.

No terceiro e último capítulo conclui-se a pesquisa apontando esse sentido da graça no mistério da Encarnação, pois o ser humano a partir de Cristo, é destinatário da revelação e, por consequência, também da salvação por Ele trazida. Desse modo, se o primeiro capítulo procurou relatar à luz dos textos bíblicos da criação a centralidade e primazia do ser humano como ápice da obra criacional, este mesmo homem é resgatado da morte e do pecado pela graça que é o próprio Cristo e, assim, torna-se partícipe de sua vida divina pela Encarnação do Verbo. O ser humano é recriado a partir do instante em que Deus assume a natureza humana.

Portanto, a pesquisa pretende mostrar a relação existente entre antropologia e cristologia, objeto primordial dos estudos do teólogo Luís F. Ladaria, que por meio da amostragem do tratado de Trindade, passa à reflexão de que o homem é chamado a participar da graça de Cristo que atinge seu sentido último a partir do mistério da Encarnação, no qual esse processo de Encarnação é capaz, na dimensão de dom gratuito, divinizar a vida humana.

## **CAPÍTULO I – A VISÃO TEOLÓGICO-DOG MÁTICA DA FÉ NA CRIAÇÃO**

Para se refletir sobre a fé na criação ou sobre as premissas de uma doutrina da criação não se pode deixar de considerar o modo como Israel concebia a idéia de Deus. O livro do Gênesis mostra um mundo como um templo construído e embelezado por Deus, onde é colocada sua imagem e semelhança: o homem e a mulher com o projeto de felicidade. Dessa maneira, a criação é obra de sua Palavra, pois Deus diz e as coisas acontecem (Cf. Is 40,8; 55,10-11; Sl 119,3).

A história da criação é considerada em várias versões de um mesmo acontecimento, havendo diferenças entre os dois relatos<sup>1</sup>, mas pode-se dizer de duas versões ou dois relatos: sacerdotal (P) e javista (J). A narrativa da criação a partir do

---

<sup>1</sup> Distinção e afirmação feita por SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2003 (Coleção Bíblica –Loyola 37).

código sacerdotal, que será adotado como objeto de reflexão neste capítulo<sup>2</sup>, mostra, sobretudo, uma estrutura bem ordenada, onde a criação é chamada por Deus à existência. Tal narrativa gerou, e, continua gerando, um debate profundo para reflexão teológica e filosófica, sendo objeto de controvérsias entre as ciências naturais; daí, a busca de entendimento para a criação de todas as coisas, mas em especial do ser humano como centro da criação.

No relato bíblico da criação no primeiro capítulo de Gênesis encontra-se: “Deus cria o homem como sua imagem (selem), semelhante a ele” (Cf. Gn 1,26s). Esta afirmação está ligada à ordem divina de “reinar” (radah) na criação; este sentido de reinar seria uma forma de exercer um governo ou um pastoril eliminando inimigos perigosos. Os seres humanos cumprem sua destinação de serem “imagem de Deus”<sup>3</sup> pelo seu domínio sobre a criação e na geração de descendência. Mas, em primeiro lugar, Deus reina sobre tudo, pois é o Deus do céu. Essa idéia “do céu” remete a um espaço sagrado e também a um ponto de partida para uma ação eficaz sobre a terra (Cf. Gn 28,12-13; Sl 2,4; Sl 18,10-11.14-15). Será lá “do céu” que irá “descer” para irromper na história humana. Esse caráter celeste confere a Deus uma potestade tão fundamental que não precisa se manifestar de maneira espetacular, seja num furação ou tremor, mas pode perfeitamente se manifestar numa brisa suave (Cf. 1 Rs 19,11-13).

Se Deus é capaz de reinar sobre tudo, como bem apresentam algumas narrativas bíblicas, então, como não pensar que Ele mesmo tudo fez? Pode-se, assim dizer que existe de maneira implícita, um estado embrionário da fé na criação. Na Sagrada Escritura, em especial, nos primeiros capítulos do Gênesis e também em alguns Salmos, Deus é colocado como criador de tudo o que existe, ou seja, tudo é criado segundo a determinação e pelo livre dom de Deus. Em todas as coisas criadas o homem

---

<sup>2</sup> Segundo MACKENZIE, John L., *Dicionário Bíblico*, Paulinas: São Paulo, 1983. p. 196-197, temos “dois relatos da criação no início de Gn, embora o termo “criação” não se adapte ao segundo relato. O primeiro relato do livro (Gn 1, 1-2,4a) é geralmente considerado o mais recente [...]. O segundo relato da “criação” (Gn 2,4b-25) não trata rigorosamente da criação, nem chega a descrever a origem do mundo. Ele não concebe o mundo como o abismo primitivo, mas sim como um deserto. E a criação parece se realizar através da irrigação do deserto pela água que Deus manda para a terra. O primeiro objeto de criação efetiva de Deus é o jardim do Éden, onde Deus coloca o homem. O homem é feito de argila, na qual Deus insuflou a sua própria respiração (Gn 2,7)”.

<sup>3</sup> Segundo BAUER, J. B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Trad. Helmuth Alfredo Simon. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1979. v. 1. (Abraão-Jesus Cristo). p. 506, sobre o relato da criação, “o autor para exprimir a realidade da imagem de Deus no homem se serve de dois termos: “imagem” (tselem) e semelhança (demût)”. Acréscimo nosso: à sua imagem (besalmenû) e semelhança (kidemutenû).

aparece como meta da criação, sendo um dom específico do Criador, pois o criou à sua imagem<sup>4</sup>.

Ladaria, a partir dessa reflexão sobre o tema da criação, propõe uma teologia da criação tendo como pressuposto o aspecto da aliança que Deus faz com o povo de Israel. A criação é um dos princípios necessários para a fé na aliança, pois este Deus que tudo criou quer estabelecer sua aliança de amor de modo único e definitivo com o seu povo. Deus confirma sua aliança de amor para com seu povo, em especial, pela libertação no Egito, indicando o caminho a seguir rumo à Terra Prometida, tendo como princípio norteador deste caminho e seguimento, as leis dadas a Moises no Sinai.

A fé na criação e em Deus libertador se afirma como pano de fundo da experiência da fé em Deus libertador do povo, que retirou o povo de Israel da servidão no Egito e o conduziu, mediante o êxodo, para uma terra de liberdade. Portanto, o eixo central da criação, para o Antigo Testamento, está no êxodo, na experiência histórica de libertação<sup>5</sup>.

Portanto, toda a idéia de paraíso apresentada na narrativa do Gênesis e, como consequência, todas as narrativas que apontam, em igual forma, para o amor especial e predileto de Deus para com seu povo são corrompidas e deturpadas quando o ser humano se afasta desse amor não reconhecendo em Deus a única fonte e princípio. Assim, pelo mau uso da liberdade, o ser humano rompe todo esse projeto benevolente. Tudo é resgatado e reconciliado em Cristo. A imagem outrora perdida pelo pecado, é agora regenerada pela Encarnação do Verbo que atinge seu ponto máximo de doação à humanidade, numa perspectiva soteriológica, quando se entrega livremente numa cruz assumindo nossos pecados<sup>6</sup>. Assim, pode-se pensar que, com a Encarnação, iniciou-se uma nova época ou uma nova criação; por isso, a criação é recapitulada para o novo, ou seja, orientada para Cristo que é o Homem-novo, isto é, orientada para o próprio ser humano.

---

<sup>4</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.21.

<sup>5</sup> VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. v. 1. São Paulo: Aste, 1973.

<sup>6</sup> A Teologia paulina apresenta essa imagem de reconciliação com Deus através de Jesus Cristo: Cf. Rm 5,10; 2Cor 5,18-20.

### 1.1- A fidelidade de Deus à obra criacional

Ao falar da obra criacional de Deus como um todo, deve-se ter como pressuposto que é por revelação divina que esta obra acontece. Deus se manifestou como Criador; por isso que, as especulações tanto científicas como de dedução filosófico-metafísica, ou experiências místicas, ou estado paranormal, não dão segurança sobre o modo da criação.

A criação é um fato da revelação divina que se caracteriza por ser histórica, pois sua compreensão vai se formando aos poucos, ou seja, é resultado de um processo de amadurecimento que passa pela experiência, reflexão e cultura humanas, em especial do povo de Israel.

Todo relato da criação não pode ser visto isoladamente, isso porque a Sagrada Escritura não demonstra interesse especulativo somente pela criação; assim, esta não pode ser considerada em si mesma, mas tão somente em função da Aliança e do Deus da Aliança.

O verbo criar, em hebraico *barah*<sup>7</sup>, designa em seu sentido teológico mais rígido, “fazer ou tirar do nada ou de nada”. Assim, pois, num sentido mais genérico e vago, entende-se que criar indica que os seres existentes possuem sua origem primeira em Deus de algum modo. As coisas existem porque recebem o ser de Deus, não de algum ser não divino, nem por acaso ou de si mesmas. As narrativas bíblicas sobre a criação não explicam “como” Deus criou o mundo, mas sim o “como” Deus se revela, tendo por primazia o ser humano como centro de toda obra criacional.

Três fatores principais concorrem para que o homem acolha o processo de revelação, de reflexão, e de expressão oral e literária da verdade numa fé no Senhor, isto a partir de alguns problemas existenciais e influência dos mitos antigos. Dir-se-ia, em primeiro lugar, que o elemento formal da reflexão em torno da criação seria a fé no Senhor, pois sendo Ele o Deus Criador de tudo, fica evidente que é o Deus que salva e, neste sentido, a salvação significa “criar de novo”. Essa experiência de salvação que remete numa visão do AT à libertação, o povo de Israel experimentou no Êxodo. Diante

---

<sup>7</sup> Todas as palavras em hebraico serão transliteradas para a língua portuguesa, uma vez que a área de concentração da pesquisa não se trata de teologia bíblica.

desse pressuposto, vê-se que o elemento catalisador, que une a reflexão anterior com a posterior, seria o problema da identidade de Israel por causa do exílio.

Também o problema do mal e do sofrimento possuem sua resposta através da fé na criação realizada por Deus, que é o Deus de Israel e da Aliança. Por fim, o elemento material de toda essa discussão seriam os mitos antigos, pois Israel não tendo por tradição o conhecimento sobre a origem do mundo, irá recorrer aos povos circunvizinhos para resolver seus problemas e indagações sobre o Deus Criador. Daí a entrada de muitos dados da cultura mítica onde as narrações bíblicas irão assumir um caráter de confronto crítico e polêmico com outras religiões. Assim, os mitos acabam sendo secularizados constituindo um mero revestimento da narração bíblica e não mais uma substância verídica da narração sobre a criação, pois o Senhor apresenta-se como sendo esse Deus transcendente, espiritual, distinto do mundo, como Ser livre e soberano.

É claro que, esse processo de adaptação dos mitos não foi rápido, coerente e nem total, pois verificar-se-á nas narrações bíblicas que, ao lado de Deus que cria com amor e facilidade, tem-se um Deus que luta para conseguir dominar situações que querem se opor ou agir contrariamente à criação. Também, além dos mitos referirem-se ao aspecto das narrações sobre as origens, referem-se às representações do mundo, entendidas na época como cosmologia. Dessa maneira, percebe-se a complexidade das narrações sobre a criação, pois tais mitos influenciaram o entendimento da criação no pensamento da cultura semítica.

Em primeiro lugar, a criação acontece por *ação* de Deus; ação entendida de diversas maneiras: formar, com descrições com “ainda não” (Cf. Gn 2; Pv 8); ordenar o caos, organizar (Cf. Gn 1,2); separar, pois como Deus tira Israel do Egito, assim separa a luz das trevas (Cf. Gn 1,4.7); lutar, gerar, produzir (fazer, tecer, plasmar, modelar, fundar, construir). Em segundo lugar, a criação acontece pelo Espírito, que “pairava”, que exerce poder de fecundação; entende-se com isso, a associação entre Palavra e Sopro. Pois, o Espírito de Deus pairava sobre as águas; justamente Espírito significa vento, alento de Deus, que em hebraico se diz *ruáh*. Indica-se com isto, o sujeito da criação, onde Deus com sua força controla a situação caótica. Em terceiro lugar, a criação acontece pela Palavra, pois a mesma anuncia, efetua, revela e aprova a criação. O criar pela Palavra seria o mesmo que chamar, ou criar chamando, dizendo o

nome, como aconteceu com a vocação de Abraão. Esse aspecto da palavra é único no AT, pois Deus cria através da Palavra.<sup>8</sup> Por isso, no NT, no prólogo de João, se retoma a força criadora da Palavra, pois a Palavra (o Verbo) é Deus que se revela à humanidade: “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,1).

Por fim, dentro dos principais vocabulários do AT sobre a criação encontra-se, como já foi feita referência anteriormente, o verbo hebraico “*barah*” (Cf. Gn 1,1.27). Esse verbo no hebraico conota a ação que tem por sujeito o próprio Deus, tendo como complemento ações novas e extraordinárias e por modalidade a total soberania divina. O verbo em si não diz que se trata de um “tirar do nada”, mas o contexto da narrativa bíblica do capítulo primeiro de Gênesis coloca pressupostos que fazem pensar numa criação “do nada”, pois a narrativa fala somente de Deus e de sua ação<sup>9</sup>. A criação do nada, ou “*ex nihilo*”<sup>10</sup>, remete ao fato de que Deus ordenou a situação caótica, misturada e indiferenciada: escuridão, trevas, águas caóticas, vento (Cf. Gn 1, 2.5-7) e, dependendo dele mesmo como autor e sujeito da ação de criar<sup>11</sup>.

Segundo a narrativa da criação pela fonte sacerdotal (P) situada em Gn 1, 1 – 2,4a, sob o aspecto doutrinal do texto, a mesma não diz respeito, pelo menos em primeiro lugar, nem ao fato da criação nem muito menos ao modo da criação, mas sim à

---

<sup>8</sup> Segundo BAUER, J. B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. p. 234, sobre a criação pela Palavra, que “há certamente na Sagrada Escritura figuras em cuja origem se acham idéias antropomórficas (...). Deus fala – e todas as coisas aí estão. Estamos aqui diante da expressão mais elevada de todas as que se referem à criação: Deus cria através da palavra. Os céus foram criados pela palavra do Senhor e todo seu exército pelo sopro de sua boca (Sl 33,6). Criou o universo por meio de sua palavra e formou o homem pela sua sabedoria (Sb 9,1). Ele falou, e aconteceu...ele mandou, e aí estava (Sl 33,9)”.

<sup>9</sup> Em Gn 1 não vemos intermediários na obra criacional, fala de Deus e de sua ação sem intermediários, a forma verbal é sempre colocada no impessoal: “haja luz” e não “surja a luz de”.

<sup>10</sup> Segundo LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004. p. 473, essa “expressão é feita para pensar, da maneira menos adequada possível, um tipo de origem que jamais tinha sido pensado e que escapa mais do que qualquer outra à representação. Se Deus não tira a criação nem de uma matéria preexistente (o que seria dualismo) nem de sua própria substância (o que seria panteísmo), ele cria, portanto, “de nada”. E esse “nada” não é expressão mítica de uma coisa qualquer, o nome dado a alguma matéria ou substrato informe do mundo, representação que não estaria excluída pela “terra informe e vazia” de Gn 1,2 (...).”

<sup>11</sup> Segundo o Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento de R. Laird Harris, et all. (São Paulo, Vida Nova, 1998. p. 212-213.), “a raiz *baráh* tem o sentido básico de criar. É diferente de *yatsar*, modelar, pois este enfatiza principalmente o ato de dar forma a um objeto enquanto *baráh* enfatiza o início do objeto. A palavra é usada somente com referência à atividade de Deus, sendo um termo puramente teológico. Este uso distinto da palavra é especialmente apropriado ao conceito de criação por meio do *fiat* divino. A raiz *baráh* denota o conceito de “iniciar alguma coisa nova” em um certo número de passagens (Cf. Is 41,20; 48,6-7; Ex 34,10; Jr 31,22). Possui sentido de “trazer à existência” em várias passagens (Cf. Is 43,1; Ez 21,30; 28,13-15). A limitação deste mundo com respeito à atividade divina indica que o campo semântico delineado pela raiz ultrapassa a esfera da capacidade humana. Visto que a palavra nunca ocorre com o objeto de material e visto que a ênfase principal da palavra recai sobre a novidade do objeto criado, o termo empresta-se bem ao conceito de criação *ex nihilo*, embora tal conceito não seja necessariamente inerente ao sentido da palavra”.

natureza e disposições do Deus que cria, como também das atitudes do homem criado como coroamento de toda a criação. A narrativa usa o esquema literário de sete dias para ressaltar o sábado, onde Deus fala dez vezes, realiza oito obras e se repete por seis vezes: “e Deus viu que era bom” e Deus descansa no sétimo dia. O universo inteiro é criação do Deus único, o Deus de Israel. O Deus criador é onipotente, eterno, ser espiritual, portanto, sem corpo, sem genealogia, sem história, sem nascimento e morte, é preexistente no mundo, transcendente, sábio e benevolente. Esse contexto pode causar uma inquietação na reflexão sobre a teologia da criação e, a partir disto se pergunta: como falar da criação com palavras, tão humanas e limitadas, conseguindo o mesmo objetivo de Gênesis 1º? É claro que, este Deus criador que é revelado em Gn 1 (os deuses míticos não o são) e somente e realmente Aquele que tirou do Egito o seu povo é capaz de mostrar desde a criação do homem e das coisas existentes no mundo, que Ele é o Deus salvador. E aqui se concentra, justamente, a fidelidade de Deus, pois ao criar o ser humano, irá criá-lo salvando-o.

Outro aspecto que a se considerar é a criação como um ato total e absolutamente livre, soberano, deliberado, onde Deus não precisa de intermediários. Assim sendo, o mundo criado é absolutamente distinto e separado de Deus, pois Deus não é um ser humano e, neste sentido, as coisas não são animadas por seres ou energias sobrenaturais. O homem não é ser divino e nem filho de Deus (demitização), mas sim sua imagem, único mediador entre o Criador e as coisas criadas, com a finalidade de cuidar delas e dominá-las.

No entanto, nesse campo, há uma infinidade de aspectos, e todos sem muita chance de serem decisivos. Importante é a direção que toma tal expressão: o humano espelha Deus, e ser esse espelho é a substância, a sua vocação maior do que sua natureza<sup>12</sup>.

Deus cria “no princípio”, sendo do hebraico “*bereshit*”<sup>13</sup>, entendendo-se que é um estado absoluto, onde é estabelecida a forma única de começo que é o início de tudo. Com isto, a narrativa apresenta a ação criadora como um acontecimento

<sup>12</sup> SUSIN, L. Carlos. A criação de Deus: Deus e Criação. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003. p. 102.

<sup>13</sup> Segundo a obra de KRAUSS, H.; KÜCHLER, M. *As Origens: um estudo de Gênesis 1-11*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007. (coleção cultura bíblica), “no princípio (*be-reshit*) indica a criação, em contraposição ao seu criador, que é pensado para além do tempo, deve ser vista como acontecimento temporal. Todavia, na palavra hebraica para princípio, bem como na tradução grega e latina da Bíblia (*En arché, In principio*, respectivamente), ressoa também algo como uma alusão à “base mais profunda” ou “princípio”, portanto a algo que tem a ver com a origem”.

temporal, e não como algo atemporal ou não-histórico, pois o mundo possui um começo e este é carregado do aspecto temporal. Mas a ação criadora de Deus chega ao seu cume e sentido na criação do homem, que está inserido na história e no tempo como um ser primordial, assim, pois, se fala que o homem é “imagem de Deus”. Por isso, Ladaria afirma que nessa expressão e na teologia apresentada no relato da criação, o homem como imagem de Deus é o ponto central da antropologia veterotestamentária. O texto de Gn 1,26ss aprofunda o sentido da condição humana de ser imagem de Deus como condição de ser criatura de Deus, portanto, existe uma separação entre Deus e o ser humano, pois mesmo sendo criado à imagem de Deus, o ser humano é criatura e não Deus, mas por essa condição torna-se filho de Deus em sua essência e dignidade<sup>14</sup>.

A partir desse momento, tem-se presente o homem como imagem do Deus que é o Criador. Assim, toda a doutrina da criação é redirecionada porque a criação é coroada com o homem que se torna co-responsável dela. Este homem é chamado a representar o criador enquanto sua imagem, exercendo um papel de domínio<sup>15</sup> sobre todo o resto da realidade criada. Desse modo, surge uma novidade que revoluciona a reflexão sobre a criação, pois Deus ao criar todas as coisas não estabelece uma magnitude fechada e, por assim dizer, também concluída. O homem torna-se, como imagem de Deus, alguém que é capaz de aperfeiçoar toda a realidade criada até o seu fim. Mas, contudo, entre Deus e o homem há uma incomensurável distância, pois mesmo sendo o homem “imagem de Deus” ele não deixa de ser criatura de Deus, isso para salvaguardar a soberana transcendência divina do Criador. O sétimo dia ou repouso de Deus no relato da criação não significa o término da criação, mas de alguma forma, tem-se a mediação da imagem de Deus na criação, o ser humano que é decorrente disso, e, dessa maneira, entende-se que o mundo permanecerá aberto à fecundidade<sup>16</sup>.

Ladaria ao buscar uma reflexão mais acentuada do que seria essa “imagem de Deus” ressalta a narrativa do Gênesis, que propõe e afirma o fato de o homem ser criado como condição à imagem de Deus; o que equivale a dizer que o homem participa e é chamado, como consequência, enquanto existência, da

---

<sup>14</sup> Ladaria, Luís F. *Antropologia Teologia*. Roma-Madrid: Università Gregoriana, 1983. p. 93, “In virtù di questa condizione di immagine di Dio, l’uomo si trova al primo posto rispetto alle altre creature. D’altra parte si crea una línea di separazione tra Dio e l’uomo, Che quest’ultimo non può oltrepassare. L’uomo è immagine e somiglianza di Dio, ma non è Dio”.

<sup>15</sup> Segundo Ladaria, o AT numa leitura sapiencial, apresenta o homem como aquele que domina o resto da criação, sendo que Deus o cria também para a incorruptibilidade (Cf. Sb 17,3; 2,23); Op.Cit. p. 94.

<sup>16</sup> PEÑA, Juan L. Ruiz de la. *Teologia da Criação*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 36.

comunicação com Deus. O homem participa na obra criadora divina, que não está terminada completamente. Não que Deus tenha criado as coisas imperfeitas, pois assim se negaria a sua Onipotência, mas tanto na narrativa javista como na sacerdotal é indicado que o homem deve trabalhar, governar a terra e dominá-la<sup>17</sup>.

Através da liberdade humana é concedido ao homem um espaço de auto-realização na transformação das coisas criadas e, nesse processo, por meio das potencialidades desenvolvidas ocorre uma humanização do próprio ser humano. Mas, em meio a essa condição de liberdade dada ao homem, se vê sua queda que provoca o sofrimento de toda criação.

O sofrimento é carregado da pergunta: de onde provém o mal? Sofrimento que se refere ao mistério da iniquidade<sup>18</sup>, que do grego, *anomia*<sup>19</sup>, é falta de lei ou regra, com desmedida e excesso. A partir disso, se tem uma falta de relação entre causa e efeito, uma desproporção. Por isso, Agostinho ao falar do mal, por sua influência maniqueísta, diz que todo ser é bom. Assim, o mal não é ser, ao contrário, é perversão e carência, decorrentes do livre arbítrio do ser humano. A liberdade não é má, mas ao escolher a desordem, ocorre uma perversão que é desordenadora. Contudo, o mal, segundo Agostinho, vem de uma liberdade que peca<sup>20</sup>.

A partir da noção de sofrimento e da peculiar entrada do mal como mistério na vida humana, entende-se como Deus mantém fidelidade à sua obra criacional, pois ao enviar seu Filho ao mundo manifesta seu amor sempre fiel, que cria salvando a humanidade. Apesar de toda essa pesquisa ser um desenrolar do pensamento teológico na reflexão do mistério da Encarnação do Verbo, aqui, de modo particular, insere-se a questão primordial do objeto do trabalho, pelo menos enquanto ensaio ou indicação, vendo, pois, o como Deus permanece fiel a sua obra na criação, não só

<sup>17</sup> Ainda sobre este tema o *Diccionario Teologico Manual Del Antigo Testamento* de Ernest Jenni (Madrid, 1985. Tomo I p. 1268) diz que, “a idéia de “domínio” em sentido geral apresenta em muitos casos um relevante interesse teológico. Assim, por exemplo, Sl 8,7 fala do domínio do homem, criado a imagem de Deus sobre a criação que lhe está submetida (Cf. Gn 1,26.28; também Gn 1,18 sobre o domínio do dia e da noite). A raiz mlk é evitada em P, sendo que sua aplicação no Saltério pode induzir ao erro e pensar que se trata de Javé exercendo sua realeza. Nas demais passagens, o domínio de uma pessoa ou de um povo sobre outro é considerado com freqüência como um juízo sobre os pecados deste último e não unicamente a teria deuteronomista da retribuição (Cf. Gn 3,16; Dt 15,6; Sl 106,41)”.

<sup>18</sup> *Mysterion tes anomías – mysterium iniquitatis*: mistério da iniquidade.

<sup>19</sup> Os termos em grego também foram transliterados para a língua portuguesa.

<sup>20</sup> Agostinho vê o livre arbítrio como criação boa de Deus, “é mais nobre a criatura que peca por livre vontade do que aquela que não peca porque não tem livre vontade (...) Deus, pois, criou todos os seres (...) também os que iriam pecar, não para que pecassem, mas porque teriam conferido harmonia ao universo, seja que tivessem querido pecar ou não pecar” (De Libero Arbítrio II, 5,15; 11,32).

conservando-a, por seu concurso divino, mas dando seu verdadeiro sim ao mundo pela mediação de Cristo pela realização plena de salvação.

Em Cristo e a partir dele temos uma posição peculiar da Criação, porque se entende que tudo foi feito por Ele e para Ele (Cf. Ef 1 e Cl 1), porque toda obra de Deus em Cristo é realmente uma nova criação, não simplesmente uma restauração da criação anterior. Essa nova criação ainda está em curso, bem longe de seu sétimo dia<sup>21</sup>, ou seja, de seu término. Assim, essa reflexão remete-se para algo muito peculiar que é a salvação, pois, intrinsecamente a criação está orientada para a salvação. Por isso, se já o AT deixa implícito que a criação deve ser entendida como algo a serviço da salvação, isso será mais evidenciado no NT a partir de Jesus Cristo, o Verbo encarnado, ou seja, Deus cria salvando, pois “a fé no Deus criador deve ser vivida e compreendida no contexto e a serviço da fé no Deus salvador-libertador”.

Portanto, muitas são as maneiras de se entender as modalidades da ação de Deus. Aqui, apresenta-se o princípio, a criação das coisas e do homem entendendo-se que, seja a criação, ou a conservação dessa, ou ainda, o concurso, a providência, a eleição, a justificação, redenção, santificação, tudo faz parte de único plano e desígnio de salvação, porque na medida em que Deus leva seu plano adiante, a salvação efetivamente se realiza, sabendo que a partir disso o homem alcança seu fim em Deus.

## **1.2- O homem: imagem de Deus e centro da criação**

Situa-se uma idéia, apesar de genérica, da teologia da criação, mas a partir de agora entra-se no cerne da mesma, pois se apresenta o ser humano, chamado homem, como imagem de seu criador e, como consequência, centro de toda obra criacional de Deus.

---

<sup>21</sup> Notamos muitas expressões para falar dessa nova criação em Cristo, tais como: “desde a fundação do mundo” (απο καταβολης κοσμου): Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50; Jo 17,24; Ef 1,4; Hb 4,3; 9,26; Pd 1,20; Ap 13,8; 17,8; “consumação do mundo” (συντελεια του αιωνος): Mt 13,39s.49; 24,3; 28,20; Hb 9,26.

São muitas as narrativas bíblicas que apresentam o homem como alguém privilegiado de Deus. Na narrativa do Gênesis, o homem é lugar-tenente de Deus, reportando ao seu Criador, que embora não possua imagem, adquire imagem a partir do homem. Assim, entende-se que só se pode falar de Deus quando se fala do homem e vice-versa<sup>22</sup>. A própria literatura sapiencial através dos salmos mostra a primazia do homem em relação aos outros seres criados por Deus. Quando o Salmo 8 nos diz: “quem é o homem, para que nele penses, e o ser humano, para dele te ocupes?”, já é uma alusão dessa preocupação de Deus e, ao mesmo tempo, cuidado de Deus para com o ser humano, isso tudo dentro de um grande paradoxo que é, de um lado a grandeza humana e, de outro, sua fragilidade, ressaltando a compreensão soteriológica da criação, ligação entre a atividade de Deus na criação e sua atividade na história da salvação<sup>23</sup>.

Ladaria irá se preocupar, e aqui se concentra o foco da pesquisa, em mostrar uma visão cristã de homem, indo além de uma visão da própria experiência ou daquilo que se pode deduzir, seja da filosofia ou das ciências humanas. Por isso, verificar-se-ão indicações daquilo que o ensinamento bíblico da criação transmite vendo o homem “à imagem e semelhança” de seu criador, Deus. Isso equivale a dizer ou pensar, no homem a partir de uma compreensão bíblica recebendo seu sentido último por meio da salvação trazida por Jesus Cristo<sup>24</sup>.

Encontra-se a afirmação sobre a criação do homem à imagem e semelhança de Deus no documento sacerdotal em Gênesis 1,26-27. A fonte javista prepara tal afirmação da fonte sacerdotal, pois esse homem fora formado por Deus do pó da terra e recebe a vida de Deus; deve trabalhar no jardim, dá nome aos animais e precisa de uma companheira. É claro que, são inúmeras as interpretações sobre esse trecho da criação do homem à imagem e semelhança de Deus. Ladaria irá adotar uma reflexão, dentre muitas, a de G. von Rad, que considera sobretudo, o domínio do homem sobre o mundo, remetendo assim essa condição oferecida ao homem de “imagem”. Nesse sentido, Israel considera o homem representante de Deus. É claro que,

---

<sup>22</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão*. Op.cit. p.22.

<sup>23</sup> Idem. p. 23.

<sup>24</sup> LADARIA, L. F. *Antropologia Teológica*. p.18: Esta noção é aperfeiçoada e levada a termo em Jesus Cristo como bem evidencia o Concílio Vaticano II, colocando-o como centro. Cristo é colocado como centro, justamente porque n’Ele Deus mesmo manifesta e redime o ser humano em seu amor: “a questão do ponto de vista da aliança não é qualquer coisa de contraditório, mas aperfeiçoa a relação de Deus com o mundo estabelecida na criação”.

outros autores preferem insistir na relação do homem com Deus e a questão do domínio sobre o mundo seria apenas uma consequência. Daí entende-se a complexidade da temática do homem como imagem. Ao falar do homem como “imagem” de Deus, isso comporta, ao menos, seis características: 1) a racionalidade, o ser humano possui a capacidade de conhecer e compreender a criação; 2) a liberdade, como capacidade do ser humano e, ao mesmo tempo, o dever de decidir e a responsabilidade a partir de sua decisão; 3) a posição de comando do ser humano não como algo absoluto, mas sob o domínio do Criador; 4) a capacidade do ser humano de imitar a Deus, ou seja, agir em conformidade à sua decisão de imagem de Deus; 5) a dignidade humana, como um ser “relacional” a Deus e com as outras pessoas; 6) a vocação ao qual o ser humano é chamado: a santidade<sup>25</sup>.

Ladaria com base na reflexão de von Rad apresenta algumas indicações para aprofundar esse tema do homem como imagem de seu criador. Assim, a condição de imagem, em primeiro lugar, refere-se a todos os aspectos do ser humano e não unicamente a um aspecto do homem, porque na narrativa do Gênesis é falado da ação de Deus, onde cria o homem segundo sua “imagem e semelhança”. Dessa maneira, a condição do homem vem daquilo que Deus pensou e projetou para ele<sup>26</sup>. Sobre esta condição de ser imagem, entende-se também que, o ser humano possui uma aparência, uma afinidade, indicando uma proporção em relação a Deus seu criador, indicando, por conseguinte, uma representação; mas tanto uma como outra, aludem à origem do ser humano<sup>27</sup>.

Por isso, pensar a questão do ser humano como imagem de Deus, seu criador, é pensar uma situação relacional, pois essa condição de imagem pressupõe essa relação. Essa relação com o criador faz pensar na condição social do homem, no respeito à vida humana e até mesmo na participação na vida divina, mas o determinante nesse trabalho é, justamente, mostrar “como” o homem se torna partícipe da condição divina e, com isso, dominador da criação (Cf. Sl 8, 6ss.).

---

<sup>25</sup> Idem. p. 22.

<sup>26</sup> Segundo A. Ganoczy em sua obra *Doctrina de La creación. 1986, p. 33-36*, “temos uma distinção dos verbos *kabash* (submeter) e *radah* (dominar), no relato sacerdotal, pois para *kabash* a tradução mais adequada seria não submeter, mas tomar posse de determinada terra. O verbo *radah* (em Gn 1,26) indica o domínio do homem sobre os animais; domínio no sentido de exploração, mas estaria apontando para a função de um pastor ou de um juiz de paz”.

<sup>27</sup> TRIGO, Pedro. *Criação e História*. Série III: a libertação na história. Tomo II. São Paulo: 1988. p. 323.

A partir dessa condição do homem, o AT mostra que ele é o responsável pelo mundo como uma espécie de interlocutor de Deus, é uma parte ativa na criação e, como consequência de sua condição, também em toda história, onde Deus deseja levar essa mesma história a termo. O homem seria como que um colaborador na obra de Deus, pois as criaturas estariam aos seus cuidados (Cf. Gn 1,26.28.), sendo ele um administrador fiel.

Toda a mensagem do Gênesis foi reinterpretada à luz de Cristo no NT. Essa reflexão voltará a seguir, seja por meio da revelação no NT, seja pelos Padres da Igreja, passando pelas escolas teológicas até Tomás de Aquino; mas essa imagem de Deus que aparece no NT, é o próprio Jesus, pois enquanto imagem do Pai Ele o revela. Toda essa reflexão é uma reinterpretação cristológica do homem como imagem de Deus, sendo que Jesus por sua Encarnação se torna verdadeiro homem. Assim, a partir disto entende-se o objeto dessa pesquisa no qual se pretenderá mostrar por Ele a graça que é dada a todo gênero humano.

Mesmo que essa reflexão tenha partido do fato que o homem é imagem de Deus e, por isso tem domínio sobre todas as coisas criadas, ele não deixa de ser criatura e, essa condição pressupõe que este mesmo homem seja dependente de Deus, em seu ser e em seu agir. Essa dependência não é alienação ou escravidão, pois esse Deus cria em seu amor estabelecendo uma relação dialógica<sup>28</sup>; por isso, tem-se o ato intrínseco do ser “imagem”, ou seja, a situação de relação do homem com seu criador<sup>29</sup>.

Criou-o a sua imagem, de modo que o homem só pode compreender e possuir a si mesmo em relação a Deus, face a face com seu modelo, vivendo perante ele, responsabilmente, com os demais seres criados. Segundo isso, a realização humana consiste em transcender escutando, obedecendo, agindo conforme seu modelo para chegar a torná-lo transparente, como imagem fidedigna<sup>30</sup>.

Essa terminologia na narrativa bíblica, “imagem e semelhança”, remete, pois, ao que se chama de modelo, ou seja, o ser humano foi criado para ser modelo de Deus. Ser modelo do criador é uma vocação e expressão da constituição

---

<sup>28</sup> H.W. Wolff em sua obra *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 130. *tb. von Rad Op. Cit.* p. 92, apresenta que o homem é imagem de Deus porque tem capacidade de escutar e de responder à interpelação que Deus lhe faz; essa seria a relação dialógica de Deus com o homem e vice-versa.

<sup>29</sup> Neste sentido de relação, podemos fazer alusão ao texto de Gn 5,3 onde se fala de uma relação de conformidade entre o filho e o pai.

<sup>30</sup> TRIGO, Pedro. *Criação e História*. p. 317.

original do ser humano. Assim, não se fundamenta esse sentido a partir do humano em si mesmo, mas a partir de Deus e, em contrapartida, define-se a relação com Ele; por isso, o ser humano é capaz de Deus.

Apesar de colocar o homem num processo relacional com seu Criador, não só da parte do homem que busca sua imagem semelhante ao criador, mas de Deus para com o homem. Dessa maneira, essa imagem se torna inviolável, tanto para o homem, como para Deus e mesmo aos outros seres criados, como as plantas e os animais. Isso é mostrado claramente quando Deus proíbe derramamento de sangue humano, “porque Deus fez o homem à sua imagem” (Cf. Gn 9,6). Assim, a vida deve ser protegida como algo que Deus mesmo criou. Entende-se que a vida humana é participação na vida divina e que, a partir de Jesus, é imagem de Deus<sup>31</sup>; assim, os homens se tornam divinos ou pelo menos caminham para esse curso divino.

O ser humano é uma criatura peculiar dentro do plano divino da criação, pois ele não é algo a mais criado no curso de seis dias, mas dá sentido à criação inteira. Assim, pois, segundo Ladaria, o homem torna-se uma criatura particular de Deus: criado à imagem e semelhança de seu Criador.

Dois questões fundamentais irão ocupar centralidade na teologia cristã sobre o homem e que irão perpassar a época patrística onde encontra-se um substrato essencial da fé: a constituição interna do homem, e sua condição de imagem. É sabido que o ser humano é o destinatário da revelação e salvação em Jesus Cristo. Mas, será que a definição do ser humano é um dado anterior à economia da salvação? Ou, que significa para o homem o fato de Jesus ter assumido nossa condição humana?

No início do cristianismo a criação do homem por Deus era objeto de uma fé espontânea. Clemente de Roma apresenta uma visão unitária do homem que integra sua relação com Deus. Vê-se uma ligação de Gn 1,26 com Gn 2,7, pois esse mesmo Deus que cria o homem à sua imagem e semelhança é Aquele que modela o homem do barro dando-lhe o sopro da vida. A unidade corpo e alma começam aqui, onde Deus cria modelando e dando vida (*anima*).

---

<sup>31</sup> Paulo, no NT, insiste em usar esta expressão “imagem de Deus” para Jesus, sabendo que nossa vocação consiste em nos tornarmos imagens dele. Será também um tema básico da patrística.

Inácio de Antioquia tem como objeto de reflexão o binômio carne-espírito, o homem composto de corpo e alma. Isso define a constituição do homem em seu aspecto moral, pois Paulo fará alusão a este tema separando as ações da carne e do espírito. Esse binômio ganha sentido a partir de Jesus Cristo, que sendo homem e Deus, isto é, carne e espírito, tem ações humanas carnis, as quais podem atingir seu ser espiritual quando feitas por Ele. Desse modo, encontra-se uma rica alusão ao mistério da Encarnação, pois Inácio de Antioquia afirma que, o ser humano atinge sua plenitude em Jesus Cristo.

As obras de Pseudo-Barnabé, apesar de não apresentarem conclusões sobre o assunto, mostram em Gn 1,26, “façamos o homem à nossa imagem, segundo nossa semelhança”, como algo dito pelo Pai ao Filho.

Os apologistas possuem uma reflexão antropológica mais acentuada. Justino fala do corpo, apesar de não rejeitar que o homem é composto de alma e corpo. O corpo, segundo ele, é que distingue os homens dos animais, pois a alma humana tem capacidade de ver a Deus, e os animais são impedidos dessa visão por causa da constituição de seu corpo. Mas, também, nem todos os homens verão a Deus; somente os justos que se purificam pela virtude. Sendo, neste caso, a alma humana algo não divino, somente a liberdade é que determinará em última instância o destino humano.

Assim, o homem criado à imagem de Deus é o homem corporal. Taciano defende que a alma humana é composta de numerosas partes, não se manifesta por si mesma sem o corpo, nem ressuscitará sem o corpo. Se, de um lado, o homem é material, de outro, bem superior, não por sua alma, ele é imagem e semelhança de Deus.

Já Teófilo de Antioquia<sup>32</sup> pensa que, o homem não é mortal nem imortal, mas poderá ser mortal ou imortal de acordo com a vivência dos mandamentos divinos, que somente pela obediência o ser humano pode chegar a Deus participando de sua imortalidade, ao passo que, a desobediência o arrasta como arrastou na queda, o homem para a morte.

Irineu, em sua teologia, muito próxima e fundamentada na de Paulo, fala do homem composto de uma alma e de um corpo, mas sobretudo do corpo. Para ele, o Espírito Santo dado ao ser humano leva-o à perfeição, pois o que Deus quer para

---

<sup>32</sup> LADARIA, L. F. *Antropologia Teologica*. p. 169.

ele, nada mais é que a perfeição da imagem e semelhança, a qual é atestada no relato da criação, determinando em profundidade seu verdadeiro ser. Assim sendo, o homem atinge sua própria perfeição somente com a força de Deus, ou seja, com o Espírito Santo. Esse elemento é o que classifica o aspecto da transcendência humana, que unida à alma e ao corpo é constituído o ser humano. Irineu segue a idéia apresentada por Clemente de Roma que fora atribuída a Justino: o homem é modelado, segundo um caráter cristológico. Para ele, o modelo para a criação do homem é Jesus, pois Ele é a perfeita imagem do Pai (Cf. 2 Cor 4,4; Cl 1,15)<sup>33</sup>.

Assim, o sentido dessa pesquisa em torno do mistério da Encarnação ganha sentido quando os Padres da Igreja desenvolvem sua teologia da criação, apresentando o ser humano a partir de Jesus. Em específico, Irineu mostra a criação de Adão, o primeiro homem, criado do pó da terra e que prefigurava o nascimento de Jesus por meio da Virgem Maria. Esse nascimento garante que o Salvador participa da humanidade dos que devem ser salvos, assegurando uma solidariedade tamanha que remete a todo gênero humano “a figura daquele que havia de vir” (Cf. Rm 5,14).

Portanto, para Irineu a “imagem de Deus” no homem é algo mais estático, algo ligado à constituição do ser humano. Já a “semelhança” é algo que possui seu dinamismo, pois indica uma progressiva assimilação de Deus por parte do homem. O homem perdeu essa semelhança com o pecado, mas ela será restituída por Jesus, que por sua Encarnação, revela à imagem de quem o ser humano havia sido criado.

A teologia de Tertuliano segue a mesma linha de reflexão de Irineu, desenvolvida em relação ao corpo. Pois, Deus, ao modelar o homem do barro, como é narrado em Gn 2,7, deu-lhe um corpo, que seria a carne, infundindo nele uma alma com seu próprio sopro. Acontece uma fusão entre o relato de Gênesis e o pensamento paulino, pois o corpo é algo comum tanto em Adão como em Cristo, sendo uma situação do ser humano nesta vida, o que seria um “corpo animal”, que após a ressurreição atingiria o “corpo espiritual”<sup>34</sup>.

A partir de agora, inicia-se o diálogo com o pensamento grego, onde percebe-se a primazia da alma ao se falar do ser humano. Em Clemente de Alexandria<sup>35</sup>,

---

<sup>33</sup> Idem. p. 49.

<sup>34</sup> Idem. p. 97.

<sup>35</sup> Idem. p. 49.

o corpo é o lugar onde habita a alma e isso vem do fato de que ela pode ser tomada por Deus, por estar unida à divindade. Ou a alma tende a se libertar do corpo ou, ao contrário, será o corpo que, por meio da alma, irá se elevar. Assim, a alma é identificada com o sopro divino de Gn 2,7, que é diferente do dom do Espírito Santo dado aos que creem em Jesus Cristo. Na alma esse dom do Espírito age para que o homem possa realizar boas obras. Em Orígenes, existe uma continuidade do pensamento grego, onde a alma seria a única a ser realmente imagem de Deus, pois o “espírito” indica a participação do homem na vida divina; a “inteligência” (nous) caracteriza-se pela liberdade, onde a alma superior seria sede do livre-arbítrio e, por fim, o homem, um ser constituído de corpo. A imagem de Deus, neste caso, se caracteriza na alma; assim, ela é seguidora do espírito divino, criada à imagem do Verbo, devendo ser cada vez mais semelhante a ele. O corpo não participa da dignidade da alma por ser imagem e semelhança do Verbo.

Para Orígenes não há uma relação entre a criação inicial e a Encarnação do Verbo, apenas, o Filho foi tomado de compaixão do ser humano que fora criado à imagem de Deus, mas afastou-se dele e, assim foi revestido do maligno, necessitando que o Verbo fosse ao seu encontro. O Verbo é a verdadeira imagem de Deus Pai e modelo da criação em geral, em especial, do homem (em sua alma). O ser humano pode, dessa maneira, participar da vida do Pai na medida em que participa da filiação do Verbo<sup>36</sup>.

Em Atanásio<sup>37</sup> e Hilário<sup>38</sup>, o homem é um ser racional (*logikos*) na qualidade de semelhante ao Verbo (*logos*). O homem é imagem de Deus por graça, ao passo que o Verbo o é por natureza e essa tese foi sustentada no combate ao arianismo. Hilário faz bem a distinção entre corpo e alma: a alma é o homem interior, feito à imagem de Deus, incorpóreo, sutil e eterno; já o corpo, ao contrário, é caduco e terrestre.

Com o pensamento dos capadócius a teologia dos alexandrinos ganha vigor, pois terá um desenvolvimento ulterior. O tema da imagem em Gregório de Nissa<sup>39</sup> é fundamental, pois o homem aparece como criado por último, evidenciando o

---

<sup>36</sup> Idem. p. 145.

<sup>37</sup> Idem. p. 60.

<sup>38</sup> Idem. p. 49.

<sup>39</sup> Idem. p. 34

“domínio” sobre as outras criaturas. Esse poder de reinar está unido à sua liberdade e relaciona-se com a imagem divina, devendo ser reflexo da bondade de Deus na prática das virtudes. A verdadeira imagem é da Trindade (inteligência, palavra e amor) e não a do Verbo, isso por estar fortemente ligada à luta dos que negam a divindade do Filho e do Espírito Santo. Vê-se aqui a imagem divina na alma, que corresponde ao livre-arbítrio e às virtudes. Assim, neste mesmo sentido que, para Basílio de Cesaréia<sup>40</sup> a distinção do que é interior no homem, a alma, e o seu exterior, o corpo. Para ele, a alma é imortal porque é feita à imagem de Deus e, o corpo, mortal porque é abandonado na morte. Também em Ambrósio de Milão<sup>41</sup> existe a proeminência da alma sobre o corpo, uma vez que, todo seu pensamento é carregado de influência platônica, perfazendo o mesmo caminho e reflexão de Gregório e Basílio.

Em Santo Agostinho, encontra-se o composto de alma e corpo, apesar de haver uma primazia da alma, mas não se pode, segundo sua visão, falar de homem a não ser a partir desses dois princípios. Essa união entre corpo e alma irá suscitar admiração pelo autor até para o entendimento do mistério da Encarnação. Assim, apesar da unidade inseparável desses dois elementos, corpo e alma, há também uma grande diferença entre os dois. O homem é uma alma racional que se serve de um corpo mortal e terrestre; por isso, a distinção que Paulo faz entre carne e espírito adquire, em sua reflexão, sentido fortemente antropológico. A partir da clara distinção entre corpo e alma atinge-se a forte oposição entre bem e mal que possuem fundamento na liberdade humana. Dessa maneira, entende-se que, sendo o corpo criado por Deus, pode entrar na esfera divina. Na ressurreição, que é o sentido principal da fé cristã onde a esperança se fundamenta, identifica-se a plenitude da participação na alegria de Deus.

O tema da imagem está ligado à própria imagem da Trindade. Não seria suficiente considerar a imagem e semelhança de Deus no homem somente ligada ao Verbo, apesar que, aquilo que atribuímos a um, significa igualmente ao outro. A alma do homem é o reflexo da imagem da Trindade; mesmo sendo inadequada, não deixa de ser imagem. Será a descoberta do verdadeiro amor humano que colocará a alma do homem em relação à imagem divina. Mesmo no mundo material pode-se encontrar traços de Deus, que são “*vestigia*” de Deus, mas não imagem no sentido próprio do termo. A imagem de Deus no espírito humano nasce do fato de o homem

---

<sup>40</sup> Idem. p. 215.

<sup>41</sup> Idem. p. 67.

poder conhecer a Deus. A Trindade são três Pessoas sendo um só Deus, ao passo que o homem é uma única pessoa com três atribuições: memória, vontade e inteligência. Portanto, ser imagem de Deus equivale a estar em relação com Deus, ou seja, chegar ao conhecimento de Deus e isso se dará na visão divina perfeita<sup>42</sup>.

Em Tomás de Aquino tem-se a atribuição da alma como “forma” do corpo, salvaguardando a primazia da alma. O homem é constituído de alma e corpo, mas nem um, nem outro é o homem. Considerar a alma como forma do corpo é pensar que, a alma humana é subsistente por si mesma, diferente dos animais, é pois a forma do ser material é que comunica o seu verdadeiro ser. A alma contém nela o corpo que faz do homem uma unidade e não ao contrário. O princípio intelectual é a forma do corpo, porque é ele que o faz viver. A alma é a única forma substancial do corpo, sendo única a lhe dar o ser.

Tomás de Aquino segue o princípio da reflexão agostiniana colocando a questão da imagem do homem somente pelo espírito. O homem é imagem de Deus na qualidade de espírito, segundo sua natureza intelectual e não corporal. Neste sentido, três são as acepções para a condição de homem como imagem de Deus: a primeira refere-se à aptidão da alma humana em conhecer e amar seu criador, permitindo uma imitação; assim, mesmo sendo pecador, o homem não perde essa condição de imagem; a segunda refere-se ao fato de conhecer e amar a Deus mesmo de modo imperfeito, mas em conformidade com a graça; assim, a imagem de Deus estaria somente nos justos; e a terceira é uma dimensão escatológica, onde o homem ama e conhece Deus no “céu”, em conformidade com a glória; atribuição da imagem somente aos bem-aventurados.

A partir disto, pensa-se na verdadeira imagem, a perfeita, que somente o Filho possui porque é o único gerado. O homem é a imagem imperfeita, pois foi “criado segundo à imagem”. Não significa ser criado “à imagem da imagem”, ao contrário, ressalta-se a imperfeição da criatura em sua semelhança divina. Indica, pois, uma aproximação ou acesso<sup>43</sup>, mas também uma clara distinção e uma distância, neste sentido, entre Deus e o homem. Tomás de Aquino se serve do pensamento agostiniano e também de Hilário para ressaltar que o espírito humano é reflexo de toda a Trindade. Seguindo o pensamento aristotélico, mas modificando-o, apresenta a unidade do ser

---

<sup>42</sup> Idem. p. 49.

<sup>43</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Ia, q.93, a.1; p. 794.

humano sem que ele se perca neste mundo como um ser mundano. Neste aspecto vê-se em sua reflexão a ligação com a Sagrada Escritura e com os pensamentos dos primeiros escritores cristãos, pois o que se busca é um sentido cristológico da definição de homem, isto é, um circunscrever a visão de homem no mistério de Cristo. Neste sentido, o Concílio Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, fala do mistério do ser humano que se torna claro, ou ao menos palpável, a partir do mistério do próprio Cristo, o Verbo encarnado, que revela o homem ao próprio homem fazendo-o descobrir sua verdadeira vocação, e com isto, entende-se a plenitude divina a partir da revelação de Deus na forma humana de ser (Cf. GS 22).

Portanto, ao falar do homem como criado à imagem de Deus e centro da criação, ele é visto a partir do desígnio de Deus. Esse desígnio de Deus é criador e, como consequência, também salvador. Não é possível falar do homem por ele mesmo, isoladamente; ao contrário, sua existência e vocação é, justamente, participação na vida divina. Por isso, o desfecho de toda essa pesquisa pretenderá em seu fundamento, mostrar que a partir do Verbo feito carne, habitando entre nós, o homem chega plenamente ao conhecimento da revelação de Deus tomando consciência de sua participação divina. Ao mesmo tempo que Deus se revela ao homem como homem, o homem por sua vez, pode chegar a atingir a verdadeira graça que é se tornar divino. Isso, verificar-se-á, mais adiante de modo mais detalhado e aprofundado. O fato é que o tema bíblico do homem como imagem de Deus é estudado em seus múltiplos aspectos, desde os Padres da Igreja até os escolásticos, perfazendo análises do homem em três termos: corpo, alma e espírito. Mas, é o “espírito” que busca chegar ao Espírito de Deus, pois é o que existe no homem como puro dom de Deus, é o que o faz plenamente homem. Assim, toda essa antropologia se desenvolve em ligação com a cristologia, porque o homem verdadeiro e perfeito que se encontra na natureza e vocação humana de Cristo. Mas, o homem é considerado teologicamente como criatura, ou seja, em relação intrínseca com Deus, devendo ser entendido a partir de sua autonomia, inteligência, vontade, responsabilidade e liberdade, onde o conceito corpo-alma desempenhará todo seu papel. Enfim, é o próprio Cristo, por sua Encarnação, assumindo a condição humana, a imagem perfeita do verdadeiro homem como imagem de seu criador<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Segundo BAUER, J. B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. p. 510: “depois da vinda de Cristo, a imagem de Deus no homem só se torna real quando nos tornamos “conformes a imagem de seu Filho” (Rm 8,29);

### 1.3- A mediação de Cristo na criação

Para falar de Cristo como mediador da obra criacional a própria base da revelação cristã ajudará neste processo de elaboração da reflexão. Toma-se Jesus Cristo, encarnado e ressuscitado, como fundamento, pois ele é a revelação perfeita de Deus. Ladaria perfaz o caminho clássico da antropologia teológica apresentando Deus como criador de todas as coisas, mas tudo criou por meio de seu Filho, Jesus Cristo, onde tudo se move e tem sua consistência.

A teologia da criação está intimamente ligada a da salvação e, isso na teologia é algo totalmente estabelecido, segundo o autor. A criação já é mistério de salvação. Dessa maneira, não se pode desvincular a relação existente entre criação e salvação, pois Deus cria salvando o gênero humano. Isso porque Deus mostra, justamente, sua bondade na criação quando cria salvando.

Quando se fala que a humanidade está marcada por uma profunda relação com Deus é porque esse Deus criador estabelece uma relação com o mundo por meio de Jesus Cristo, sendo o sentido profundo da sua atividade a mediação, como atestam os escritos do NT. Assim, vale dizer que o sentido definitivo do mundo é Jesus Cristo. Por isso mesmo, Pannenberg, chega à conclusão que a “fé em Jesus Cristo possui uma universal relevância ontológica” e Santo Tomás também diz: “a Encarnação é o estado ordinário (cf. Mc 8,35) de Deus como remédio para o pecado e se não fosse esse estado, Cristo não saberia vir ao mundo”, não no sentido que o mistério é revelado em plenitude em Jesus Cristo por sua encarnação, mas o meio pelo qual a plenitude realmente é realizada de modo definitivo e único.

Contudo, em primeiro lugar, vê-se que a salvação de Cristo é direcionada primeiro ao homem, pois para ela o homem está ordenado e não somente para a libertação do pecado. Também vale dizer que a Encarnação, pela qual se realiza a mediação entre Cristo e a humanidade, deve ser vista a partir dessa salvação. Não que a Encarnação deva ser compreendida somente pela superação do pecado, o que seria uma visão negativa desse mistério de Deus revelado ao homem, desenvolvimento este que

---

pelo fato de sermos “transformados na mesma imagem” (2 Cor 3,18), contemplamos “com face descoberta a glória do Senhor””.

será tratado com maior empenho e profundidade adiante. Mas é, justamente com o sentido de salvação que se entende que a busca do homem consiste na sua “semelhança” a Jesus Cristo e não na mera reprodução de sua imagem, pois esse Cristo, morto e ressuscitado, é o centro de toda criação e de sua redenção, não em sentido de algo terminado, mas é a perfeita reconciliação com o Pai de uma humanidade marcada pelo pecado. Assim, a Encarnação, neste sentido, é doação de Deus, em Jesus Cristo, pelo Espírito, possibilitando a participação na vida trinitária, mas o homem e o mundo a partir de uma visão de criação e salvação estão orientados para Cristo.

A consideração teológica do ser humano invade essa reflexão, constituindo, assim, uma dimensão transcendental que não pode ser ignorada. Desse modo, entende-se que o objeto central da reflexão teológica é Deus e sua vida íntima, mas essa vida íntima é revelada enquanto comunicação ao ser humano. Por isso, o homem é chamado a participar da vida divina; sendo assim, a teologia cristã é uma teologia antropocêntrica. O Concílio Vaticano II se preocupa em orientar a teologia contemporânea, ancorada na Palavra de Deus e que corresponda essencialmente à vida da Igreja atual (Cf. LG 2; 40; NA 5; DV 2; AG 7; GS 12-39).

Considerando o homem orientado para Cristo a partir da antropologia teológica, pode-se afirmar, contudo, cinco características: 1) o ser humano é imerso na história, assim, os acontecimentos históricos denotam a salvação como oferta de Deus a toda humanidade; 2) a antropologia defende um cristocentrismo, onde a criação do ser humano seria uma “nova criação”; 3) a salvação implica em um livre empenho, ou seja, uma resposta de cada ser humano ao apelo de Deus; 4) existe na antropologia uma fenomenologia personalista, que seria o uso de uma categoria característica sobre a vida da pessoa; 5) o ser humano possui uma dimensão social.

A antropologia sob o aspecto teológico considera toda mensagem cristã do ponto de vista da pessoa humana que com Deus se comunica. Assim, entende-se o homem como criatura de Deus, tendo como sua primordial vocação a amizade com Ele. Ao cair no pecado é resgatado pela sua ascensão trabalhosa e gratuita através de sua união com Cristo, que além de mediador se torna também restaurador do gênero humano. E, justamente por esse aspecto, a mensagem cristã é estruturada, tornando-se o centro do cristianismo, que é uma verdadeira antropologia teológica, ou seja, é ver o

homem a partir dele mesmo, mas tendo como fonte e princípio o Cristo, restaurador e protótipo do ser humano criado.

A mediação e a presença de Cristo permitem uma nova era na história e a vontade salvífica de Deus se manifesta de modo novo, provocando sempre uma resposta da parte do ser humano. A imagem de Deus segundo o Novo Testamento é Cristo (Cf. Cl 1,15), que restaura essa imagem no homem. Assim sendo, será na perspectiva cristocêntrica do NT a categoria de imagem, que vem aplicada por exprimir não o fundamento indestrutível da existência humana, mas a meta a que esta existência se propõe<sup>45</sup>. Assim, no NT, a mediação de Cristo com a humanidade não é algo abstrato, mas ao contrário, ganha “um rosto” com a revelação de Jesus Cristo. A expressão dessa concentração da mediação em Jesus Cristo é apreciada na primeira carta de Paulo a Timóteo<sup>46</sup>, atingindo o grau de uma verdadeira profissão de fé: “Porque há um só Deus, e também um só mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem também, que entregou-se como resgate por todos. Este é o testemunho dado no tempo oportuno” (Cf. 1 Tm 2, 5-6).

Dois fases marcam a história da salvação humana: em primeiro lugar o homem em Adão; em segundo lugar, o homem que é orientado para Cristo. Ou seja, um primeiro aspecto é o chamado adâmico, figura do homem marcado pelo pecado, sem a presença da graça e o outro é o crístico, figura do homem vista a partir de Cristo, ou seja, o homem na graça. A Igreja indica essa nova existência, “a oferta do homem” segundo o signo de Cristo, ou o homem na graça de Cristo, tema este que será tratado no capítulo a seguir. Ladaria liga perfeitamente este tema da criação ao da salvação em Cristo, por meio de sua mediação, mas a partir de uma visão escatológica, onde a função mediadora de Cristo consiste, justamente, na recapitulação de todas as coisas por meio

---

<sup>45</sup> *Filon* irá dizer a respeito disto que, “a semelhança significa uma especial perfeição da imagem. A imagem de Deus é no homem para a alma, e não a razão do seu corpo. A imagem de Deus em sentido próprio é o Logos, o homem é somente criado à imagem” (FLICK, M. ; ALSZEGHY, Z. *Fondamenti di* FLICK, M. ; ALSZEGHY, Z. *Fondamenti di una antropologia teologica*. 3ª ed. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1982. (Nuova Collana di teologia cattolica – 10. p. 65).

<sup>46</sup> Segundo o LEXICON Dicionário Teológico Enciclopédico (Trad. João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003. p. 477), a função mediadora de Cristo no NT é atribuída ao homem Jesus, como se diz claramente em 1 Tm 2,5-6 sobretudo sua oferta pelos homens. Todavia, diz-se explicitamente que Jesus recebeu essa função de Deus, do Pai (Cf. 2 Cor 5,18-21: foi Deus/Pai quem enviou Jesus Cristo para reconciliar consigo o mundo); por obra de Deus/Pai (απο του Θεου), ele tornou-se para nós sabedoria, justiça, santificação e redenção (1 Cor 1,30). E exerce tal função de alcance universal porque, em sua humanidade, é o próprio Filho de Deus que cumpriu a lei e torna os homens capazes de cumpri-la (Cf. Rm 8,3); é o Filho muito superior a Moisés, mediador da primeira aliança (Cf. Hb 3,3-6; também 1,2ss).

dele, porque “tudo foi feito não somente por meio dele (mediação), mas também por ele e para ele” (Cf. Cl 1,16).

A criação não pode ser um pressuposto neutro, onde posteriormente se desenvolverá a história de Deus com os homens, mas se trata do início da história que culmina em Jesus Cristo. Assim, pois, se o mundo foi salvo por Cristo e em Cristo, também vale dizer que foi criado por Ele e Nele. Seria pensar Deus como um artista que vai delineando os contornos, marcas, jeitos, e cria uma verdadeira imagem a partir de um projeto claro e definido, o ser das coisas e da humanidade, mas tendo como modelo o próprio Cristo, seu Filho, que está ao seu lado.

Os padres apologistas e alexandrinos consideram também o mundo como algo harmônico, como um cosmos que era guiado pelo *lógos* que seria a razão. Dessa maneira, o mundo não seria algo caótico e sim algo ordenado; os cristãos farão a transposição dessa razão para o Lógos, que é Palavra de Deus, o próprio Filho de Deus que surge no mundo como o Verbo encarnado, onde para Ele tudo se ordena e atinge seu fim último. A descoberta dessa “razão” ou desse sentido das coisas não é algo reservado somente aos cristãos, mas incessantemente é preciso o abrir-se a essa descoberta que é a verdade por excelência.

Também pela mediação de Cristo entende-se o misterioso intercâmbio entre Deus e os homens. Não é um intercâmbio somente entre a esfera da divindade com a humanidade, mas do intercâmbio entre sua riqueza e a pobreza humana, entre a força de Deus e a debilidade humana. Esta fraqueza ou debilidade humana atinge a plenitude da graça divina pela total entrega do Filho que, fazendo-se humano, dá ao homem a garantia da participação na esfera divina, “despojando-se de si mesmo, assumindo a condição de servo [...] tornando-se semelhante aos homens [...] obedecendo até a morte e morte de cruz” (Cf. Fl 2, 7-8).

A humanidade que existe realmente foi de fato criada porque Deus (que é amor) quis dizer-se no Logos dentro do vazio da criaturalidade, e porque esta auto-expressão do Logos é precisamente a sua humanidade; de tal maneira que a possibilidade do homem ser criado é um momento intrínseco da possibilidade que o Logos se expresse e, assim, toda a humanidade é, de fato, pensada e querida como contexto desta expressão. (...) só em Cristo se afirma absolutamente o homem e só em Cristo se dá ao homem a possibilidade de aceitar seu ser com tudo aquilo que este ser implica, uma vez que sendo aceito

incondicionalmente tal como ele é na realidade, é ao próprio Deus que se aceita<sup>47</sup>.

Portanto, a definição de uma verdadeira antropologia teológica consiste no fato de pensar o homem a partir de Deus seu criador, tendo como mediação a plenitude da revelação de Deus aos homens, Jesus Cristo, numa dimensão criadora, unificadora e restauradora. O Concílio Vaticano II trata explicitamente da imagem de Deus no homem e põe esta doutrina como fundamento da antropologia. Pois, o homem possui a “capacidade de conhecer e de amar o próprio criador” (Cf. GS, 12). Assim sendo, essa busca pela verdade coloca o ser humano em relação ao seu criador. A teologia atual que tem como expoente Karl Rahner questiona onde se fundamenta a existência humana em meio à mediação de Cristo. Será, justamente, na intercomunicação dos homens entre si que a existência humana encontrará seu sentido, pois este intercâmbio acontece no absoluto amor que se constitui propriamente na participação da vida divina. Mas a mediação de Cristo se realiza na vontade de salvação de Deus para cada ser humano, sendo que essa mediação pressupõe e, ao mesmo tempo, radicaliza a intercomunicação humana. Assim, como o mundo é um, a intercomunicação de Deus alcança sua meta em Jesus Cristo, que é o mediador absoluto dado por Deus<sup>48</sup>.

#### **1.4- A Criação e a auto-manifestação de Deus Trino**

A teologia da criação classifica o processo criador como uma relação de dependência de Deus na diversidade das coisas. O NT relaciona o sentido da criação com a salvação que Deus quer comunicar através de Jesus Cristo e de sua mediação entre Deus e a humanidade. Deus criou o mundo por sua livre vontade, sendo ele mesmo o fim da criação. Assim, se o Deus que salva o ser humano é o Deus Uno e Trino, também no ato criador é o mesmo Deus, Uno e Trino que tudo cria. Em alguns momentos da história se evidenciou uma das Pessoas divinas da Trindade, mas a insistência se acentua em atribuir à Trindade a sua devida unicidade e unidade divinas.

---

<sup>47</sup> MORO, Ulpiano Vásquez. *Teologia e Antropologia: aliança ou conflito?* Revista Perspectiva Teológica. Ano XXIII. 1991. nº 60 – Maio/Agosto. In: *Mysterium Salutis*, II/2, Petrópolis, 1972, p. 16.

<sup>48</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 9.

Os concílios ecumênicos de Nicéia I (325) e Constantinopla I (381) falam da Pessoa do Pai como criador de todas as coisas e da Pessoa do Filho, Jesus Cristo, como mediador. O Concílio de Constantinopla II (553) definiu a profissão de fé na Trindade, um só Deus em três Pessoas: “um só Deus e Pai do qual tudo procede, um só Senhor Jesus Cristo, por meio do qual tudo foi feito. E um só Espírito Santo, no qual tudo existe” (Cf. DS 421). Posteriormente, o Concílio de Lyon II (1274) confirma este princípio<sup>49</sup>. Mesmo que implicitamente considera-se a criação como ação de toda a Trindade, e mesmo não mostrando toda sua virtualidade, o Espírito Santo, por exemplo, possui papel insubstituível na salvação do homem; se habita no ser humano como moção exerce na criação sua função, onde também é distinta a criação mediante o Filho e sua própria encarnação. Em todo sentido da criação vê-se que a salvação aparece, pois, tudo o que existe está nela. “Deus cria para fazer-se criatura”<sup>50</sup>, de modo que tudo é orientado para a criação, sendo esta obra do Deus Uno e Trino.

Hoje em dia se percebe a necessidade de reavaliar a perspectiva trinitária na reflexão crente sobre a criação. O Deus trino é antes de tudo *origem* das criaturas: tudo provém do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que em comunhão perfeitíssima dão a vida a todos os seres e são a única causa de todo efeito criado<sup>51</sup>.

Existe a insistência na reflexão teológica de uma relação existente entre Trindade e Criação. Deus não precisa estabelecer “um outro” para mostrar a divindade, mas Deus é desde sempre comunhão de Pessoas. É com a revelação de Deus como Trindade que se radicaliza a liberdade do amor criador de Deus, que não precisa ir além daquilo que comunica, mas a essência de sua vida divina é autocomunicação. Deus cria porque é Pai, que se comunica no Filho, estando unidos no amor recíproco que é o Espírito Santo. No ato de profunda liberdade é comunicado à humanidade esse amor-comunhão que os une e os faz Deus verdadeiramente. Assim, pode-se inferir que esse Deus que tudo cria é o Deus Uno e Trino, que por meio dessa revelação trinitária, é capaz de fazer-se, sem negar sua natureza divina. Mas, o fator primordial de toda ação da Trindade no ato criador é a gratuidade da Encarnação, ou seja, a gratuidade do fazer-se criatura, o Deus que assume nossa condição humana, revela o amor infinitamente

<sup>49</sup> DS 851: “Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem [...] a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, quae sunt in caelo et in terra”.

<sup>50</sup> LADARIA, Luís F. *Introdução à Antropologia Teológica*. 2.ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.

<sup>51</sup> LEXICON, *Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 151.

maior do que aquele que dá vida às coisas, pois esse ato de liberdade e gratuidade de se fazer humano aperfeiçoa intrinsecamente a criação, mostrando a dignidade do ser criado. Por isso, a partir dessa reflexão surge uma nova interpretação da concepção cristológica da fé na criação, pois Deus cria tendo em vista todos os seus planos eternos para com sua criatura, não sendo possível, portanto, separar a criação de Deus.

Desse modo algumas coisas dizem-se de Deus e das criaturas analogicamente, não de modo puramente equívoco nem também unívoco. Pois não podemos falar de Deus senão a partir das criaturas [...] tudo o que se diz de Deus e das criaturas diz-se enquanto há uma certa ordenação da criatura a Deus, como a seu princípio e causa, na qual preexistem de maneira excelente todas as perfeições das coisas.<sup>52</sup>

O conhecimento de Deus pode ser atingido pelo ser humano através da Escritura e da Criação, dessa maneira, a criação torna-se um lugar teológico onde o Deus Uno e Trino se manifesta. A Idade Média já falou desses dois princípios ou dois “livros” para se conhecer Deus: a Escritura e a Criação. Ladaria ao falar do conhecimento de Deus nessas duas fontes, faz a relação delas dizendo que “Deus deixou entrever algo de si mesmo”<sup>53</sup>. Apesar da superficialidade da interpretação do texto bíblico da Sabedoria 13,1-5, o autor mostra o conhecimento de Deus a partir das coisas criadas, pelo menos enquanto possibilidade, não justificando seu princípio nem o processo pelo qual se chega a esse conhecimento. Somente é verificável que nem todo ser humano pode chegar a ele; assim, não são os ateus que não identificam Deus nas obras criadas, mas ao contrário, são os pagãos que se deixam confundir pelos astros ou elementos naturais, até o ponto de confundí-los com Deus, como sendo o próprio Deus criador também deles. Essa confusão e também ilusão chega ao ponto de levar o ser humano a enganar-se ou seduzir-se pelos ídolos (Cf. Sb 13,10ss; Sl 115 [114],4-8).

Já o NT, através da carta de Paulo aos Romanos 1,19-23 alude à perspectiva semelhante a do livro da Sabedoria, onde o conhecimento de Deus, por meio da criação, nem levou à honra, nem à glorificação de Deus, o que seria consequência desse conhecimento. Evidentemente, o conhecimento de Deus não é algo “neutro”, mas na criação tem-se uma manifestação Dele, mesmo que de modo imperfeito, em relação à revelação em Jesus Cristo, por sua Encarnação. É claro que no

---

<sup>52</sup> LADARIA, Luís F. . *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. Trad. Paulo Gaspar de Meneses. São Paulo: Loyola, 2005. p. 404. (Tomás de Aquino. STh. I 13,5).

<sup>53</sup> Idem. p. 394.

desenrolar da história se verifica uma evolução do pensamento do Magistério sobre o tema do conhecimento de Deus. O que interessa, neste caso, é identificar este conhecimento na criação de Deus. Como diz Aristóteles, não se pode medir a proporção do infinito com o finito. Em outras palavras, Tomás de Aquino diz que, Deus não é uma medida proporcionada àquilo que se pode medir, no caso das coisas existentes no mundo. Portanto, não existe uma analogia atribuída a Deus e à criatura, ainda mais em relação à linguagem de atribuição de ambas as coisas, pois, pode-se cair num reducionismo do criador com a criatura. O que pode existir, neste caso, é a constituição do ser, este entendido como ato de ser, isto é, um movimento que constitui esse ser em sua realidade mais própria, remetendo ao conceito de causa criadora, como ato, ação, e não um estado. Por mais que existam semelhanças entre Criador e criatura, e apesar do Criador infinito criar em sua liberdade, a criatura só pode existir em relação ao seu criador e isto está no âmbito do mistério que vai além do finito modo humano de pensar.

Assim, o processo é, justamente, ao contrário, porque na visão de Ladaria não é o ser humano que busca assemelhar-se com o Criador, mas o Criador que vem ao encontro do ser humano, fazendo com que a criação seja o início da manifestação ou revelação de Deus, em outras palavras, o sentido é o mesmo que Rahner desenvolve e chama de “virada antropológica”. Neste mesmo sentido, anteriormente, o IV Concílio de Latrão (1215) definiu que: “entre o Criador e a criatura não se pode notar uma semelhança, sem que deva ser sinalizada uma dessemelhança maior entre eles”<sup>54</sup>.

K. Barth mostra sua teologia da criação a partir do pressuposto que não há semelhança alguma entre Deus e o ser humano, isso será possível somente pela fé que o ser humano tem ao buscar se relacionar com seu criador. É a fé que dá um verdadeiro conhecimento de Deus ao homem. Em Jesus Cristo, essa analogia ganha sentido último, pois existe uma correspondência entre o ser humano e Deus; a partir Dele descobre-se o sentido do ser humano. Assim, segundo K. Barth a graça de Deus se torna eficaz por meio da liberdade das criaturas, podendo estar em relação com seu criador não de modo passivo, mas de modo ativo. H. U. von Balthasar segue a mesma linha de reflexão:

---

<sup>54</sup> DS 806; também DS 803 e 804.

Há uma correspondência entre o Criador e a criatura, certamente tal que em qualquer ordem em que se considere repousa sobre uma absoluta unilateralidade, tanto da criatura como do que recebe a graça. Mas a criatura vem de tal maneira de Deus, que obtém dele não só o receber, senão também o responder. Ou melhor, o receber também o poder responder, e responder de tal maneira essa resposta “autônoma” continue sendo um receber no mais alto grau. Isso chama-se analogia teológica<sup>55</sup>.

Jesus não só expressa o Logos, mas, neste sentido, é expressão do Deus trino. Dessa maneira, entende-se que o Verbo encarnado é o fundamento de todas as coisas criadas, pois recapitula em si todas as coisas e as leva em si mesmo. Jamais o ser humano irá prender Deus em suas categorias, mas em Jesus Cristo, em sua revelação divina, pode falar de Deus ou ainda, encontra-se uma “semelhança” apesar de haver a dessemelhança a que o mistério da realidade criada remete. Por Jesus é apresentada uma forma nova, não mais do mistério oculto e inacessível, mas o da plenitude da revelação divina que é dada por meio Dele, no qual todo ser humano se torna partícipe, onde quem vê o Filho, vê o Pai. Essa reflexão possui relação com o conceito de Trindade econômica e Trindade imanente, onde a vinda de Jesus feito homem não esgota o mistério, mas ao contrário, abre uma profundidade ainda maior de busca de entendimento e mergulho na fé. E, portanto, apesar de Deus não aperfeiçoar-se e nem somente realizar-se na economia salvífica, e muito menos esgotando-se nela, guarda ainda uma grande distância, que é infinita, do mistério de amor que fora revelado em Jesus Cristo. Lalaria ao citar o pensamento de Rahner sobre o movimento existente entre Trindade econômica e imanente diz:

O Deus uno se comunica como expressão absoluta de si mesmo e como dom absoluto do amor. E esta comunicação sua é verdadeiramente (e nisto consiste o mistério absoluto que se manifesta somente em Cristo), comunicação de si mesmo, isto é, Deus não só participa da sua criatura “de si” ( de maneira mediada) ao criar e tornar mediante sua causalidade eficiente toda poderosa realidades criadas e finitas, sem que uma causalidade quase formal se dá realmente e num sentido mais estrito da palavra de si mesmo<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. pp. 411-412. (Cf. K. Barth, 122, citando KD 7 III/3, Zurique, 2ª ed., 1951. p. 123).

<sup>56</sup> LADARIA, L. F. *La Teologia Trinitaria de Karl Rahner*. In: Gregorianum. Roma. 86/2 (2005) 281.

## CONCLUSÃO:

Portanto, a Trindade é um mistério salvador, e esse mistério possui a capacidade de inserir o ser humano ante sua salvação e também ante a graça que Deus comunica. Pois, é Deus quem cria no humano uma nova realidade. Essa graça será refletida no capítulo posterior, mas pode ser adiantada como dom de Deus que dá ao ser humano, pelo Cristo no Espírito, a verdadeira salvação. Deus sai de si e se dá conhecer na economia da salvação, tornando evidente sua existência na Trindade<sup>57</sup>. Tem-se, portanto, uma nova aliança de Deus com a humanidade em Cristo pelo dom do Espírito, sendo esta, uma aliança nova e definitiva, por meio da qual se realiza a salvação. Mas, a criação atinge seu fim por meio do Deus trino, o que se pode chamar de escatologia ou nova criação, onde se tem uma “realidade aberta”<sup>58</sup>, pois tudo caminha e evolui para uma realização pessoal cada vez mais plena, sendo que o ser humano e as coisas do mundo estão orientados para o próprio Deus.

---

<sup>57</sup> Segundo o LEXICON, *Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 151, “é à luz da Trindade que a existência das criaturas aparece como uma espécie de reflexo da vida interior da divindade, que se caracteriza por ser um perene “deixar espaço” ao outro, um eterno caráter oblato: o Pai “deixa espaço” ao Verbo e os dois “deixam espaço” ao Espírito; a criação é o ato graças ao qual os Três fazem nascer os existentes contingentes, admitindo-os gratuitamente a entrar em relação consigo ou, mesmo, no caso das criaturas humanas, a participar da própria vida”.

<sup>58</sup> Idem. p. 151-152.

## **CAPITULO II- A NOÇÃO DE HOMEM NA GRAÇA DE CRISTO**

Uma das preocupações é pensar no homem tendo como pressuposto e suporte a teologia. Se a fé em Deus revelada em Jesus Cristo é o fundamento da teologia, torna-se impossível pensar na criatura dissociada de seu Criador.

Com a evolução do pensamento pós-moderno, o homem entra em uma auto-suficiência esquecendo-se que é criatura e, nessa condição, um ser corruptível, carregando sobre si uma carência intrínseca que o faz necessitado da presença de Deus.

A veiculação humana torna-se um instrumento necessário para acontecer a atuação da graça divina; assim sendo, a autocomunicação de Deus com o ser humano acontece independentemente antes d'Ele ser conhecido, entendido ou possuído. Ao Deus disposto à relação e voltado para o ser humano corresponde à imagem do ser humano, a qual não pode ser adequadamente entendida sem esse mesmo Deus.

O grande desafio é mostrar que o desejo de Deus é salvar o ser humano e que esse ser humano deve se sentir agraciado por fazer parte do ato criacional, pois é na criação que Deus manifesta sua misericórdia e seu amor sem limites. O homem sendo centro, tanto da criação como da graça, torna-se capaz de experimentar esta mesma criação e esta mesma graça; por isso, ele é o elemento comum na antropologia teológica.

É importante notar que tanto a antropologia quanto a teologia são, na verdade, um pensar sobre o homem com todas as implicações cabíveis a este raciocínio. Assim, entende-se que a importância da antropologia teológica nos ajuda a olhar para o homem a partir de Deus. Portanto, neste sentido pode se afirmar que, toda antropologia tem uma perspectiva teológica, e toda teologia é antropológica.

Dessa maneira, a graça é a expressão do amor de Deus para com o homem. É, pois, o desejo de Deus, a auto-doação. Logo, pode-se afirmar que a graça original é a graça mediada por Cristo, pois tudo foi feito por meio d'Ele. Cristo redime, eleva e fortalece e, neste sentido, afirmar a graça de Deus é, portanto, proclamar que o seu amor por nós se realiza no grande movimento de concretização do amor divino a nosso favor, o qual, procedendo do Pai das misericórdias, se manifesta em Jesus, o Filho, e desemboca no dom do Espírito Santo. Fazendo-nos filhos de Deus ao identificar-nos com o Filho, nos reconduz ao Pai, num movimento de comunhão e de partilha de vida com o próprio Deus, num processo de divinização.

[...] porque em Jesus Deus se deu a conhecer realmente. Não podemos encerrar Deus em nossas categorias, nem podemos defender o apofatismo de modo tal que a verdade de Deus fique separada de sua manifestação na pessoa de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus feito homem<sup>59</sup>.

A Graça é o próprio Cristo, pois tudo foi criado, feito e pensado por Deus, tendo como fim último seu Filho. Conforme atesta o apóstolo Paulo: “Nele ele nos escolheu antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis diante dele no amor” (Ef 1, 4). Assim, a graça presente no início da criação é a graça de Cristo,

---

<sup>59</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 52.

onde o ser humano pode se regozijar. Na origem: a bondade de Deus e seu amor pelos homens, efetivo e gratuito (unicamente em virtude da misericórdia e não de um título que o ser humano pudesse fazer valer). Este amor gratuito é dado na manifestação do Filho em Jesus de Nazaré: “Deus amou tanto o mundo que lhe deu seu Filho único” (Jo 3, 16).

## 2. 1- A noção de graça na Bíblia e na Tradição

O conceito de graça no cristianismo deriva não só de um, mas sim de vários conceitos e usos no Antigo Testamento, com vocábulos de uso profano, religioso e teológico. Seria uma evolução semântica, que não se limita somente a época redacional do texto, mas que possui uma continuidade em textos do Novo Testamento, que, mesmo escritos em grego, sofrem influência judaica<sup>60</sup>.

No salmo 77 (76) encontra-se o termo *hesed*, também *hen* e *rahamim*; no salmo 86 (85), *raham*, *hanun*, novamente *hesed* e, ainda *emet*; em Êxodo 34,6 aparecem novamente os termos *raham* e *hanun*, *hesed* e *emet*; também em Jonas 4,2 os termos se apresentam: *hanun*, *raham* e *hesed*. Assim, por esses substratos lingüísticos do AT, percebe-se que, os termos principais são três: *hen*, *hesed* e *rahamim*; em segundo plano os termos: *sedeq* e *emet*. Também outros termos tiveram uma grande influencia na conceituação cristã de graça: salvação, vida, espírito, dom, paz, aliança, santidade, bênção e conhecimento, entre os mais comuns.

Desse modo, os termos importantes, a partir da tradução dos LXX, indicarão o seu verdadeiro sentido em relação ao que se entende por “graça” na Sagrada Escritura. *Hen*<sup>61</sup>, ou “*cháris*”<sup>62</sup>, ou “*gratia*”, substantivo que vem do verbo “*hanan*”<sup>63</sup>,

<sup>60</sup> Segundo o Dicionário Bíblico de John L. Mackenzie, p.391, “o conceito teológico moderno de graça é um conjunto de temas que aparecem distintamente na Bíblia. Nesse artigo consideram-se os termos hebraicos: *hanan*, demonstrar favor; *hen*, favor; e os termos gregos: *charis*, *charisma* e seus cognatos”.

<sup>61</sup> Idem. “o substantivo *hen* designa uma qualidade que incita ao favor; ela pode estar na aparência externa (Pr 11,16; 31,10) ou na fala (Sl 45,3; Pr 22,11). O substantivo aparece mais frequentemente na frase “encontrar favor aos olhos de” Deus ou do homem. Aquele que intercede por outro “concede favor” aos olhos da pessoa por quem a intercessão é feita. O “favor” é demonstrado na recepção favorável do pedido, na manifestação de bondade e compaixão, sua prestação de auxílio. Aquele que procura favor

significa favor gratuito, próprio dos soberanos, indicando o olhar sobre o súdito que querem agradecer; ou ainda, seria uma qualidade do inferior que chama a atenção para que lhe seja concedido tal favor; assim, a graça não está apenas em quem dá, mas também em quem recebe, ou seja, “encontra graça aos olhos de”. *Hesed*, ou “*éleos*”, ou “*miseriórdia*” – “*amor*”, indica o laço de afeição, o tipo de relação que é próprio de parceiros de uma aliança<sup>64</sup>, seja ela matrimonial, parental, filial, de amizade, de vassalagem ou hospedagem; se indica aliança, espera-se uma lealdade por causa do contrato, do acordo estabelecido; por isso, entende-se que “Deus *hesed* com Israel”, pois Deus estabelece uma aliança fiel de gratuidade com o homem; é a vontade espontânea de Deus em beneficiar e salvar o homem, não como sentimento, mas como aliança. *Rahamim*, ou “*oiktirmós*” – “*benignitas*”, “*miseratio*” – “*ternura*” e “*compaixão*”, indica o sentimento não revelado anteriormente, ou seja, sentimento materno aos frutos das entranhas, onde o singular de *rahamim* é *rehem*, útero; é o amor entranhado, as vísceras de misericórdia, a compaixão fundada na voz do sangue; termos “*raham vehannun*”, dos adjetivos de *hen* e *rahamim* é freqüente para designar o Senhor. *Emet*, que seria “*alétheia*” – “*veritas*” – fidelidade, aparece com muita freqüência associado a *hesed*, indicando a fidelidade, a solidez, a firmeza ou segurança das obras e palavras de Deus<sup>65</sup>.

Tais termos passaram por uma evolução semântica, por isso, as traduções de *hesed* ligado à aliança, aproximando-se sempre mais de *rahamim*; também a tradução dos LXX do termo por *éleos*, como compaixão; *hesed* se aproxima de *hen* e, tradutores posteriores aos LXX o traduzem por *cháris*; *hesed* conota misericórdia, perdão e piedade, pois a situação do povo é de infidelidade. O NT não irá privilegiar o termo *hesed* ou do grego *éleos*, mas “graça” ou “*cháris*”, que corresponde a “*hen*”. Os

---

submete-se inteiramente à boa vontade da pessoa a quem o favor é pedido; por definição, fica excluída qualquer pretensão a respeito da pessoa cujo favor é procurado”.

<sup>62</sup> Idem. p. 392, “o verbo *charizesthai* é comparativamente fraco em conteúdo teológico. Significa conceder voluntariamente como favor. Com Deus como agente, o objeto do favor são todas as coisas em Cristo (Rm 8,32), é a herança para Abraão (Gl 3,18), são os dons não específicos de Deus (1Cor 2,12), é o dom da fé e do sofrimento com Cristo (Fl 1,29). Como efeitos da vontade salvífica de Deus, esses dons são mais claramente percebidos no uso do substantivo *charis*”.

<sup>63</sup> Idem. p. 392, “o verbo *hanan*, demonstrar favor, é usado nas relações entre os homens; é uma atitude própria em relação aos necessitados, aos pobres, aos órfãos e a todo aquele que esteja em necessidade. Demonstrar-se favor perdendo-se o castigo, prestando-se assistência e por donativos. Quando o termo é usado a respeito de Iahweh, vê-se nele a própria benevolência. O pedido ou o reconhecimento de favor de Iahweh às vezes exprime-se em termos gerais e convencionais (Gn 43,29; Nm 6,25; Sl 67,2)”.

<sup>64</sup> LADARIA, L. F. *Antropologia Teológica*. Roma-Madrid: Università Gregoriana, 1983. p. 209.

<sup>65</sup> LADARIA, L. F. *Teologia Del pecado original y de la gracia*. 3.ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001. (Sapientia Fidei – Serie de manuales de Teologia). pp. 142-143.

LXX traduzem *rahamim* por *oiktirmós*, sendo abandonado posteriormente por *splánchna éleos* (vísceras de misericórdia) no NT (Cf. Lc 1,78; 15,20; Fl 2,1; 1Jo 3,17); termos que se referem ao Senhor em relação ao homem. Enfim, o NT irá recorrer a um termo praticamente novo, *ágape*, que é traduzido por *caritas* que é um amor predileção ou de benevolência, como doação generosa de si mesmo.

Certamente foi Paulo quem teve o papel decisivo no uso do termo *cháris* exprimindo a novidade cristã<sup>66</sup>, absorvendo o conteúdo pleno dos vários termos do AT. O termo na teologia paulina encontra-se algumas vezes usado no sentido comum: beleza (Cf. Cl 4,6), favor (Cf. At 2,47), benefício (Cf. 2Cor 1,15), ação de graças ligada à Eucaristia (Cf. 2Cor 1,11). Dessa maneira, o sentido teológico dado por Paulo, que fora desenvolvido no AT, irá inaugurar uma nova força, ou seja, a graça como totalidade da obra do Filho e do Espírito Santo, como manifestação do amor benevolente e gratuito do Pai. Esse sentido aparece também em João, pois indica a realidade da vontade salvífica de Deus, tanto em seu princípio (benevolência divina) quanto em suas manifestações (favores e obras) (Cf. Jo 1,14.16.17).

Na busca de entendimento da noção de graça na Tradição da Igreja, não se encontra uma doutrina em seu interior, mas vê-se um desenvolvimento posterior com a influência de Santo Agostinho. Alguma alusão encontra-se em Inácio de Antioquia que aponta a “graça presente” opondo-se à ira futura para quem não se arrepende; também Justino irá dizer que a graça se relaciona com a revelação e semelhança de Jesus. Para Irineu, com a vinda de Jesus feito carne aconteceu uma abundância da graça paterna, sendo desde sempre, o Logos uma fonte de vida para os homens. Assim, pois, percebe-se que o homem é um ser chamado à comunhão com Deus, a participar de sua vida em Cristo.

Um tema ligado à doutrina da graça é a adoção filial e a divinização, que aparece pela primeira vez com Clemente Alexandrino. Atanásio apresenta a idéia de que todos são participantes, pela graça, da filiação divina pela própria natureza humana; juntamente com Basílio e Cirilo de Alexandria, Atanásio irá afirmar que se o Espírito não é Deus, não poderá nos colocar em comunhão com o Pai; de sua posição depende,

---

<sup>66</sup> Segundo o Dicionário de Teologia Bíblica, Johannes B. Bauer, vol.1, p. 450, “foi graças a Paulo que a palavra “*charis*” se tornou um dos conceitos centrais da teologia do Novo Testamento, podendo até mesmo ser designada como conceito paulino. Os escritos de Paulo e os que por eles foram influenciados (Lucas, Cartas de Pedro) são os que de longe apresentam o maior número de casos em que a palavra aparece”.

portanto, nossa vida filial. E, neste sentido, os Capadóciolos irão pelo mesmo caminho, pois somente em virtude do dom do Espírito é que o ser humano pode ser santificado e divinizado.

Existe uma íntima relação entre a doutrina trinitária e a cristologia, pois divinizar o ser humano não se contrapõe à sua humanização, mas divinização significa filiação divina em Jesus Cristo; porque o Cristo assume nossa humanidade, sendo modelo dela. Ladaría, então, mostrará um intercâmbio entre essas naturezas, seja no ser humano, mas principalmente no Cristo como modelo definitivo para a vida humana. Portanto, pela Encarnação se pode falar realmente de uma vocação divina do ser humano.

Ladaría expõe que o desejo de Deus é que todo homem alcance sua plenitude, sendo esta um dom de Deus ao homem; a liberdade humana não se opõe à graça, mas a liberdade é a própria graça, e somente com base na ação do Espírito é que se pode exercitar essa liberdade segundo Deus.

## **2.2- A justificação do pecador**

O ser humano participa da vida divina por Jesus Cristo, pois é manifestado o infinito amor de Deus pelo envio de seu próprio Filho ao mundo. Pela vinda de Jesus ao mundo o ser humano é chamado a se tornar imagem do Filho e, isto acontece pela plena comunhão do Pai com o Filho. Pelo pecado o ser humano entra em contradição com esse chamado ou com essa comunhão plena. Jesus sendo a cabeça da humanidade e o fundamento da criação (Cf. Ef 1), torna-se também, o redentor, Aquele que resgatará a perdição da humanidade. Assim, pois, a justificação é a ação salvadora de Deus em Cristo que nos resgata do pecado:

A justificação é uma dimensão da graça de importância fundamental. O favor de Deus é efetivamente concedido ao homem pecador, nele se mostra a iniciativa divina e, portanto, o primado absoluto da graça nessa concessão, embora ela não seja dada sem nossa cooperação [...]. A justificação do pecador é obra da justiça de Deus. Ela é a postura de fidelidade de Deus à sua aliança com Israel, que o leva a salvar o povo

eleito, a libertá-lo dos inimigos (Cf. Jz 5,11; 1Sm 2,17; Sl 40,11; 48,1; 71,2; 103,6)<sup>67</sup>.

À justificação ou ao resgate fundamental pelo perdão dos pecados em Cristo, contrapõe-se através da visão paulina o paralelismo entre Adão e o próprio Cristo; a carta de Paulo aos Romanos mostra a condição do ser humano como pecador por meio da figura de Adão e sua condição como justificado por Cristo (Cf. Rm 5, 18-19)<sup>68</sup>. De um lado, a força do pecado e da privação da mediação da graça e, de outro, o amor redentor de Deus ao enviar seu Filho, que vem ao ser humano desde o seu nascimento; e também, com isto, inicia-se um caminho de conversão ao Senhor. Essa é uma dimensão essencial de Deus, a de vir ao encontro do homem, e não somente num momento (cronológico) em que se perde Sua amizade e em que ela é oferecida novamente por Cristo.

O ser humano possui seu fim em Deus, ou seja, não tem outro fim senão a comunhão com Deus. É capaz de alcançar-Lo, mas por iniciativa total de Deus. Não se pode pensar numa auto-suficiência do homem para conseguir a salvação, pois a referência será sempre Deus que funda em sua bondade a criaturalidade humana, mas que é corrompida radicalmente depois do pecado.

Na teologia paulina encontra-se, de maneira especial, a consequência da manifestação da justiça de Deus em Jesus (Cf. Rm 1,17; 3,21); o Antigo Testamento irá apresentar alguns elementos de aproximação do conceito encontrado em Paulo. Com frequência, no Antigo Testamento, aparece a expressão “justiça de Deus”, indicando o modo de comportamento de Deus para com seu povo dentro do aspecto da aliança. Desse modo, Ladaria apresenta a salvação ligada à justiça, ou seja, a salvação como expressão da justiça, uma justiça salvadora que manifesta os favores de Deus ao povo. Assim, pois, há alguns acenos importantes desse pensamento desenvolvido à luz da teologia bíblica do AT.

A justiça é entendida como fidelidade do Senhor à sua promessa, que se torna manifesta pelas atitudes concretas em favor do povo de Israel e, a exigência é a

---

<sup>67</sup> LADARIA, L. F. *Introdução à Antropologia Teológica*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998. p. 108.

<sup>68</sup> Segundo o Dicionário Bíblico de John L. Mackenzie, p.528, “em Rm 5,18, indica a morte de Jesus, que é um ato salvífico e de justificação. O conceito “justo” é talvez o mais complexo de todas as idéias paulinas; o conceito de “justificação” foi um dos pontos chaves da doutrina de Lutero, e foi discutido pelo Concílio de Trento. Aqui, a exposição deve se limitar a uma análise sumária do uso paulino”.

correspondência do povo à prática dessa justiça (Cf. Sl 15,2; 24,3ss); nos profetas do exílio a justiça está ligada com a proximidade da libertação; no Deutero e Trito-Isaías aparece claramente essa relação existente entre justiça e salvação, ambas equivalem a presença do próprio Deus com caráter escatológico, pois será o Senhor mesmo quem trará a salvação ao seu povo, pois só Nele se encontra a justiça (Cf. Is 51,1.5-8; 45,8.13.21.24; Jr 23,6). A experiência do exílio trará em Israel a esperança de uma redenção futura, de uma aliança que não se romperá (Cf. Is 43,1; 54,10; 55,3; 56,1), também o conceito justiça se ligará ao de juiz ou juízo, favorecendo, com isto, o povo de Israel (Cf. Is 50,8ss). No período pós-exílico se funde a idéia de justiça de Deus como fidelidade salvadora, a aliança em benefício de Israel com os demais povos. Enfim, a noção de justiça no AT é integral e abarca toda relação com Deus que remete sempre à noção de aliança<sup>69</sup>.

O Novo Testamento apresenta inúmeras referências sobre a justiça de Deus, mas em especial o aceno e acentuação será na teologia paulina como já foi descrito acima ressaltando a possessão deste bem por parte do homem. O evangelho de Mateus mostra a justiça em relação ao Reino de Deus (Cf. Mt 6,33), o homem busca a justiça para alcançar a graça do Reino de Deus. Na segunda carta de Pedro a justiça de Deus não é uma propriedade humana, mas o modo de atuar divino que se manifesta na salvação (Cf. 2Pd 1,1) e, esta é uma idéia dominante no AT que será reinterpretada à luz de Cristo, também em todo o escrito paulino. Em 1Cor 1,30, Jesus Cristo é “sabedoria, justiça, santificação e redenção” e em 2Cor 5,21, “aquele que não conheceu o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus”. Ou seja, com essas poucas, mas substanciais indicações e formulações, mesmo que paradoxas, pretende-se colocar em relevância a iniciativa salvífica de Deus frente ao pecado e à impotência humana.

“Imagem de Deus invisível” (Cl 1,15), Ele é o homem perfeito, que restituiu aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Como a natureza humana foi n’Ele assumida, não aniquilada, por isso mesmo também foi em nós elevada a uma dignidade sublime. Com efeito, por Sua encarnação, o filho de Deus uniu-se de algum modo com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> LADARIA, Luís F. *Antropologia Teologica*. p. 238.

<sup>70</sup> Concílio Vaticano II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n° 22.

Dessa maneira, partindo da referência da teologia paulina sobre a justiça de Deus revelada em Jesus Cristo, em especial, o que diz a carta de Paulo aos Romanos, porém não diferenciando, contrapondo ou interpretando a justificação seja pela fé ou pelas obras, o que é uma problemática embrionária na Reforma Protestante, o que não nos interessa nesta pesquisa. Interessa-nos apresentar o essencial deste capítulo que é o ponto de maior relevância sobre a noção de justificação. Assim, pois, entende-se que o ser humano participa pela fé desta justificação e esta é dada por graça em virtude da manifestação de Jesus, tendo como cume sua morte expiatória. Portanto, existem dois pólos desse processo de justificação entendido como iniciativa gratuita de Deus pela fé do homem em Jesus. Um é não definitivo, que está na “paciência”, no tempo do AT (passado) em que é identificado o pecado dos homens e, o outro é definitivo, e acontece no tempo presente, isto é, a justiça de Deus provoca agora a justificação daquele que crê em Jesus; não é uma simples condescendência, mas sim a realização da justiça daquele que crê e coloca Jesus como único fundamento de sua existência (Cf. Rm 3,21-26)<sup>71</sup>.

O Concílio de Trento foi a reação católica contra as posições e formulações de Lutero sobre a doutrina e noção de justificação do pecador (Cf. Concílio de Trento, Sessão VI, 13 de janeiro de 1547; DS 1520-1583), gerando um questionamento profundo o que não acontecia desde os tempos de Paulo.

Uma primeira aproximação da doutrina da justificação em Trento está no estado original do ser humano que nasce como “filho de Adão”, ou seja, nasce em estado de pecado. Assim, a justificação é entendida como um acontecimento que se realiza no homem como ação de Deus. Ainda não há referência ao sacramento do batismo, mesmo porque tal referência será conjunta com o pecado original. Na busca de um maior entendimento veem-se dois extremos: a graça e a liberdade humana. Apesar de Trento não resolver o problema dessa relação mostrará a necessidade absoluta da graça, apresentando o ser humano como verdadeiro sujeito ante Deus, pois este possui a capacidade de resposta livre, movido sempre pela mesma graça. E, na dinâmica dos 16 capítulos com seu proêmio, somados aos trinta e três cânones do Concílio de Trento, que não é nossa pretensão expô-los nesta pesquisa, mas ao contrário, dizer que sem

---

<sup>71</sup> LADARIA, Luís F. *Antropologia Teológica*. p. 243.

diminuir o primado da graça no tratado da justificação, é sempre necessária a cooperação e acolhida do ser humano a esta graça.

O Concílio de Trento ao falar da cooperação e acolhida humana coloca lado a lado dois textos alusivos à esta questão: Zacarias 1,3 e Lamentações 5,21; sendo que no primeiro texto Deus chama os homens à conversão e, no segundo, é o ser humano que pede a Deus que se converta ao humano para que este seja convertido a Ele. Dessa maneira, pode-se pensar certa referência implícita do mistério da Encarnação que numa gratuidade total e desprendida de Deus, Ele se volta ao humano, “fazendo-se semelhante a nós”, para que o humano seja divinizado. Por isso, a graça requer a cooperação humana na medida em que recebe esse dom, sem que com isto, se perca o primado daquilo que se entende pela graça divina.

Com a cooperação humana e acolhimento da graça a doutrina da justificação insiste na transformação interior, pois a justificação não comporta apenas a remissão dos pecados, mas “a santificação e renovação do homem interior” (DS 1528). A causa formal da justificação é a justiça de Deus, onde Ele faz com que o ser humano se torne justo, cada um recebe sua própria justiça, nunca sendo própria do humano, mas vinda de Deus (DS 1529; 1547; 1560-1561). Ao ser humano é dado um novo ser, através da graça, da caridade e da justiça que vem de Deus; por isso, o justificado é transformado internamente, produzindo não apenas uma mudança na relação com Deus, a qual é de suma importância, mas torna-se justo e não somente é considerado justo como tal. Assim sendo, a partir da definição do Concílio de Trento, liberdade e cooperação com a graça constituem uma preparação para justificação<sup>72</sup>.

Também a justificação pela fé é objeto de definição no Concílio de Trento, uma vez que esta não une o ser humano inteiramente a Cristo se não estiver unida à esperança e à caridade<sup>73</sup>. E, sob este aspecto retoma-se a teologia paulina onde a fé é que age pela caridade, elemento de petição dos catecúmenos à Igreja antes do batismo. Dessa maneira, a remissão dos pecados e a santificação do ser humano são aspectos inseparáveis da doutrina da justificação e, na aceitação da graça, esta nova condição do homem “justo”, ou ainda “amigo” de Deus, determina um novo estado do

---

<sup>72</sup> Idem. p. 261.

<sup>73</sup> Idem. p. 264.

homem definindo a que realmente é chamado: a participar da vida divina, abrindo, portanto, uma nova perspectiva humana: a filiação divina.

### **2.3- A filiação divina como plenitude do ser humano**

Jesus é o Filho único de Deus e por esta condição pode-se afirmar que todo ser humano é filho de Deus. E, por esta condição garantida pela vida de fé, a vida cristã nos incorpora a esta participação. Mas, é preciso explicitar a chave da questão que é enxergar o sentido analógico do termo “filho”, pois na linguagem corrente se pode ser filho de muitas maneiras diferentes; a teologia irá apresentar uma compreensão fundamental no plano da intenção divina.

Ao falar de filiação na compreensão teológica entende-se que neste plano ideal da intenção divina, ou seja, no desígnio eterno de Deus todos são criados para serem filhos. Neste sentido, vê-se a história com a distinção de aspectos, sucessão no tempo e novidade de realizações, não havendo repetição das mesmas coisas ou mudanças aparentes e acidentais. Por isso, dentre os vários modos de filiação existe uma forma eminente, distinta essencialmente de outras, tornando-se específica e única.

Em primeiro lugar, caracteriza-se a filiação como manifestada e realizada pela experiência, através da pregação e atuação de Jesus em sua vida pública. Sob este aspecto evidencia-se a Encarnação do Verbo, que assumindo a condição humana, vive na carne a experiência humana; em segundo lugar, entende-se a filiação comunicada de fato ao gênero humano pelo Filho Ressuscitado e pelo Espírito Santo, através do sacramento do Batismo e da mediação da Igreja; e, de um modo prático e vivencial, em terceiro lugar, a filiação vivida na fé pelo ser humano, na imitação e no seguimento de Cristo, na comunhão existencial com Ele, no relacionamento da comunidade como irmãos.

A filiação é específica e própria porque o ser humano torna-se “filho de Deus gerado no batismo”, não algo metafórico, mas uma filiação chamada “adotiva”, assim, pois, “nós não somos simplesmente, mas nos tornamos filhos de Deus” (Cf. Jo

1,12s; 3,3-6). Jesus possui uma filiação “natural”, pois sai da essência de Deus, onde o Pai não existe sem o Filho, por isso o gera necessariamente e eternamente, sendo o Pai e o Filho uma única substância divina. O ser humano possui uma filiação adotiva, pois é criado por Deus livremente, não necessariamente, mas por graça. Mas essa filiação adotiva é expressão do amor de Deus pelo Cristo, como o qual Ele nos identifica, pois “somos filhos no Filho” (Cf. Rm 8,14-17; Gl 4,4-7; GS 22). Ou seja, o ser humano é filho porque o Pai quis que seu Filho fosse o Primogênito, porque o Espírito Santo reproduz a imagem de Cristo no humano e, assim, o ser humano passa a ser o que Ele é<sup>74</sup>.

O Pai só ama o Filho, o Unigênito, dando a Ele todo o amor possível. O Pai só consegue amar-nos incluindo-nos no Filho, e assim o faz para conseguir amar-nos como quer. Por isso, enviou seu Filho que assumiu a natureza humana, como um novo Adão, para que o ser humano fosse inserido Nele.

Esse tema, segundo Ladaria, ajusta-se ao desenvolvimento de sua teologia o que o autor entende por antropologia teológica, pois o ser humano é chamado à conformidade com Jesus Cristo e, somente a partir de Cristo é que se realiza o plano divino sobre a existência humana. O Cristo é identificado pela sua filiação divina, e pela relação única e irrepitível com o Pai. Na medida em que o ser humano é chamado à essa conformidade é também chamado a partilhar da única e irrepitível relação com o Pai assim como Cristo<sup>75</sup>.

No Antigo Testamento o tema não se repete com frequência e apesar de não relacionado com a criação é, ao contrário, relacionado com a eleição do povo de Israel (Cf. Dt 32,5s; Jr 3,4.19s), também com a eleição do rei descendente de Davi (Cf. 2Sm 7,14; 1Cr 22,10; Sl 2,7). Nos sapienciais fala-se de Deus como pai do justo, apesar da referência à “maternidade” de Deus (Cf. Pr 3,12; Sr 23,1.4; Sb 14,3)<sup>76</sup>. Já no Novo Testamento é evidente a novidade radical de Jesus, onde nos sinóticos Jesus pronuncia “Abba” para designar que Deus é seu interlocutor (Cf. Mc 14,36; 15,34); em João existe uma correlação entre Pai-Filho; em Paulo Deus é designado como o Pai de Jesus, e essa

---

<sup>74</sup> Idem. pp. 282-288.

<sup>75</sup> Idem. p. 280.

<sup>76</sup> Idem. p. 282.

paternidade é manifestada na ressurreição (Cf. 2Cor 1,3; 11,31; Rm 6,4; Fl 2,11; Ef 1,17)<sup>77</sup>.

Quando Jesus, nos evangelhos sinóticos, ensina os discípulos a chamarem Deus de Pai, ou ainda de “Pai nosso” ou “vosso Pai” Ele não se inclui nesse projeto (Cf. Mc 11,25; Mt 5,48; 6,32; 23,9; Lc 12,30.32; Mt 6,9; Lc 11,2), mas, ao mesmo tempo, é Ele quem introduz seus discípulos nessa relação. Também os escritos paulinos desenvolvem esse tema da filiação, seja a partir do crer em Jesus, seja a partir da filiação adotiva (Cf. 1Ts 1,1; 3,11-13; 2Ts 1,1; 2,16; 2Cor 1,2s; Gl 1,3; 4,4-7; Rm 8,14-17) e nessa filiação o Espírito Santo possui papel fundamental, pois como Espírito do Filho enviado pelo Pai é ele quem cria uma postura no ser humano fazendo-o participante da vida divina, pelo menos na visão paulina.

A Encarnação está orientada para a salvação do gênero humano e, assim, é expressa em termos de filiação adotiva. A carta de Paulo aos Gálatas revela que a missão do Filho nascido de uma mulher, nascido sujeito à lei, possui a finalidade de resgatar o ser humano do peso da lei, fazendo-o alcançar a filiação<sup>78</sup>. Dessa maneira, seja o texto de Gálatas ou Romanos, ambos mostram a insistência da participação humana na herança divina, pois o ser humano torna-se co-herdeiro de Cristo, do seu sofrimento, para participar de sua glória. Por isso, a conformidade do ser humano com Cristo será total na medida em que Ele nos resgata revelando-se como “potência” de Deus, onde a plena manifestação do que Ele realmente é se revela na ressurreição dentre os mortos (Cf. Rm 1,4). Portanto, essa dimensão escatológica da filiação divina culminará na glorificação humana junto com Cristo.

O Verbo é o exemplar de toda criatura e é particularmente a Sabedoria da qual deriva a sabedoria humana; por isso era mais conveniente que se unisse à criatura, especialmente à criatura humana. A predestinação dos homens é a filiação divina; foi, portanto, conveniente que mediante aquele que é Filho por natureza os homens participassem pela adoção da semelhança desta filiação<sup>79</sup>.

Esse tema é desenvolvido nos escritos joaninos, pois aquele que crê em Jesus nasceu de Deus e foi gerado por ele (Cf. Jo 1,12s; 1Jo 2,29; 3,1s; 3,9; 4,7), assim sendo, não se pode pensar na filiação sem a permanência de Cristo na vida humana por

<sup>77</sup> Idem. p. 284.

<sup>78</sup> Idem. p. 285.

<sup>79</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009. pp. 25-26.

meio da unção do Espírito (Cf. 1Jo 2,20-27). É comum nesses escritos a insistência em permanecer em Jesus (ou em Deus), que é expressão de permanecer em seu amor ou em sua palavra (Cf. Jo 15,4-7.9s; 1Jo 2,24.27s; 3,6; 4,12.16), também temas como luz e vida, que são sinônimos do próprio Cristo, aparecem desde o prólogo de João; por isso, estar em Jesus equivale a participar da sua vida divina, sendo esta o objetivo e máxima aspiração do ser humano.

Falar de filiação divina e de paternidade de Deus implica pensar numa fraternidade entre os homens. E se a primeira, na vontade salvífica universal de Deus, é destinada a todos os homens, uma vez que não podemos pensar numa vocação humana alternativa a ela, a segunda, por princípio, igualmente não pode conhecer limites. A graça é também um mistério de comunhão fraterna: no próprio Espírito temos acesso ao Pai [...]. A unidade do gênero humano fundamenta-se, em última instância, em Jesus Cristo, o Adão definitivo, mediante o qual todos temos acesso ao Pai comum<sup>80</sup>.

Na continuidade deste tema da filiação encontra-se dentro da tradição teológica o da habitação de Deus na vida humana. Segundo a carta aos Gálatas 4,6 o dom do Espírito foi derramado no coração humano. Desse modo, entende-se que a presença do Espírito Santo está unida à de Cristo (Cf. Rm 8,10; 1Cor 3,16-17; Ef 2,20-22) e habita no ser humano; isso também em João na equivalência de conhecimento de Deus (Cf. Jo 14,15-17; 1Jo 3,24; 2,20.27; 4,13-16). Portanto, de modo geral o Novo Testamento indica expressões da presença da Trindade no humano; assim, entendendo a presença de Deus no ser humano entende-se o objeto que constitui o cerne desta pesquisa que é a “divinização” do ser humano. Pois, se o Espírito habita no humano é possível afirmar a participação na vida divina<sup>81</sup>.

O tema da divinização é, por excelência, um tema trabalhado com total afinco na teologia patrística, possuindo íntima relação com a filiação divina e com a vocação do ser humano à imagem e semelhança divinas. Falar de divinização é falar da regeneração humana no batismo e, ainda, da nova situação vivida pelo ser humano em sua relação de fé em Jesus. Assim, é o mistério da Encarnação que está como pano de fundo dessa teologia. É por meio deste mistério de amor é que se entende o processo pelo qual o ser humano participa da vida divina.

<sup>80</sup> Ladaria, L. F. *Introdução à Antropologia Teológica*. pp. 124-125.

<sup>81</sup> LADARIA, L. F. *Antropologia Teológica*. p. 287.

A partir de Irineu os Santos Padres insistiram na idéia de que “o Filho de Deus se fez um de nós para que o ser humano pudesse se tornar como Ele é”<sup>82</sup>. Torna-se decisivo o papel do Espírito Santo na obra de divinização do ser humano e da controvérsia acerca da divindade, porque se é o Espírito quem diviniza Ele é Deus e, segundo Atanásio se não é Deus, em contrapartida, não pode colocar o ser humano em comunhão com o Pai<sup>83</sup>. O Dom do Espírito depois da ressurreição aperfeiçoa a obra da salvação e, só com este dom o ser humano pode participar da salvação de Cristo.

O mistério do ser humano é contemplado à luz da relação íntima com a Trindade, pois não existe divinização do ser humano se não se tem uma relação deste com a Trindade. Portanto, somente em virtude do Espírito Santo que une o ser humano a Jesus é que se pode estabelecer uma verdadeira relação humana de filiação adotiva. Santo Agostinho insistirá nesta relação falando da identificação da graça com o Espírito Santo que habita no ser humano.

De fato, não se pode falar da plenitude humana do ponto de vista teológico sem, contudo, recorrer às categorias cristológicas, pois a conformidade do ser humano a Cristo é o plano original do Pai, onde acontece a sua escolha ou predileção. Também não se pode compreender o ser de Cristo sem considerar sua filiação divina, isso porque nela se baseia sua identidade (Cf. Mc 1,11), desenvolvimento que o Novo Testamento faz fundamentado no próprio ser de Deus, na preexistência do Filho junto ao Pai. Sabendo, evidentemente, que é o Espírito que possui papel fundamental<sup>84</sup> nesse processo, pois é Ele quem torna possível a Encarnação do Verbo (Cf. Lc 1,35; Mt 1,20), a unção de Jesus no batismo (Cf. Lc 4,19; At 10,38), a potência na pregação do Reino e a expulsão demônios (Cf. Lc 10,21; Mt 12,28), a entrega à morte (Cf. Hb 4,14) e, também é constituído Filho em potência na Ressurreição dos mortos (Cf. Rm 1,4; 8,11; 1Tm 3,16; 1Pd 3,18).

---

<sup>82</sup> Idem. p. 214, notas 17 e 18.

<sup>83</sup> Sto. Atanásio, Ad Ser. I 19s. 24; S. Basílio de Cesaréia, De Spiritu Sancto, 9,23; 15,36; 16,38; 24,55-57; 25, 61; S. Gregório de Nazianzo, Or. 31,29; S. Cirilo de Alexandria, In Joh. II 1; XI 11;

<sup>84</sup> LADARIA, L. F. Antropologia Teológica. p. 292.

## 2.4- O lugar teológico da graça

A graça não é um subtema da cristologia e não pode ser reduzida ao perdão dos pecados, mas antes, designa uma espécie de segunda relação do ser humano com Deus após a criação, que além da semelhança criatural em relação ao Criador, é chamado e destinado à consumação em Deus, isso por graça e em graça.

Entende-se que a graça é a inclinação de Deus para a Criação, desde a predestinação, passando pela humanização e pelo morar na alma dos agraciados, culminando na beatífica contemplação de Deus. Dessa maneira, a graça ocupa papel fundamental na vida humana, pois com ela, o homem encontra o caminho de volta para Deus. Neste processo, há uma distinção entre os princípios internos na vida humana como as virtudes ou os vícios, bem como, princípios externos como a lei e a graça. Assim, demonstra-se a necessidade da graça para a salvação, onde o ser humano é chamado viver a nova lei que é a do Espírito, ou seja, viver a partir do Espírito. Fundamenta-se com isto, uma ética teológica, lugar concatenante da semelhança do ser humano em relação a Deus seu Criador.

Quando se fala em graça, se quer visualizar este fenômeno que, como se depreende, rompe todas as barreiras estanques daquilo que chamamos realidades, dimensões, mundos. A graça instaura um mundo só, onde os opostos se encontram: Deus-homem; Criador-criado. Graça é unidade e a reconciliação. Por isso graça é sinal de salvação, e perfeita identidade do homem e de Deus<sup>85</sup>.

A graça não é qualidade, seja criada ou não-criada, mas designa a relação entre Deus e o ser humano. Não é uma relação entre iguais, mas evidencia-se nesta relação, a total e radical chegada do amor de Deus no centro da essência do ser humano. A partir disto, a graça é participação na natureza divina e fundamento das virtudes divinas.

Se, anteriormente, inferiu-se que a graça é necessária para a salvação do ser humano, sendo que ela sana a natureza criada e a leva à consumação, vale dizer que pelo pecado o ser humano perdeu sua natureza incólume e no estado de natureza corrupta ele carece da graça não só para alcançar os alvos que ultrapassam os limites da

---

<sup>85</sup> BOFF, L. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 98.

sua natureza, mas para fazer o bem natural. A graça pressupõe para si a natureza, ela é a criadora chegada do eterno amor de Deus ao centro do eu do ser humano e, dentro da limitação em sua natureza, o ser humano é arrancado e elevado para a comunhão de vida com Deus, ao mesmo tempo em que é equipado com as capacidades que lhe tornam possível e até fácil e óbvio<sup>86</sup> a relação com a graça.

A contribuição do ser humano para sua salvação depende totalmente da graça divina, ao acolher as distinções referentes ao modo de operação da graça e também o como as interpreta. O ser humano por si mesmo nada pode fazer para recebê-la, mas a realidade da graça divina já o abarca em todos os sentidos. Assim, é preciso ressaltar que existe uma relação entre a liberdade e a graça, onde o agir depende da relação com a graça para se chegar à salvação e que, por outro lado, a liberdade da vontade é importante porque Deus não agiria nunca contra a consciência humana:

A liberdade aparece como o fruto da graça e, assim, se torna capaz de sua máxima realização, resposta do amor de Deus, que se dá a nós em Jesus. A liberdade não é apenas algo que se possui, mas que se busca. A graça dá à liberdade um novo sentido e a abre a uma nova perspectiva, insuspeitada sem essa mensagem. O amor de Deus libertando-nos de nós mesmos, dá-nos a capacidade de realizar o bem, e não é porque esse bem é dom de Deus que ele é menos autenticamente do homem. A iniciativa de amor de Deus é tal que não elimina a responsabilidade do homem, antes a suscita. O dom de Deus, sem deixar de ser tal e justamente porque o é, faz-se realidade em nós; é um dom radical, a ponto de se tornar nosso continuando a ser um dom de Deus<sup>87</sup>.

A obtenção da graça, por assim dizer, é um evento em liberdade. Para Deus, a chegada da graça na vida humana é caracterizada como evento necessário, como atuação infalível dela, porque Ele levará à consumação a obra iniciada em sua graça. Para o ser humano, a graça santificadora é em primeiro lugar e concretamente graça justificadora. Paulo desenvolve o tema da graça em articulação com o tema da justificação do pecador, mas com Agostinho a perspectiva é de “um derramar a graça” na vida humana; Pedro Lombardo fala de graça ligada a remissão dos pecados, enquanto tornar o ser humano justo, fazendo uma ligação profunda com o sacramento da penitência. Em Tomás de Aquino o tema ganha suporte e relevância, pois se inaugura a

---

<sup>86</sup> HILBERATH, Bernd Jochen. *Doutrina da Graça*. In: Manual de Dogmática. v.2. org. Theodor Schneider. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 29.

<sup>87</sup> LADARIA, L. F. Introdução à Antropologia Teológica. p. 128.

doutrina da justificação, formando uma parte da doutrina da graça, mostrando que o ser humano existe como pecador e que somente a graça de Deus pode curar, levantar e consumir. A graça santificadora de Deus atua como graça justificadora no pecador, em quatro eventos simultâneos na vida humana: a infusão da graça, o voltar-se para Deus, deixar o pecado e o perdão do pecado<sup>88</sup>.

Leonardo Boff vai comparar a Graça a um trem onde todos viajam e dentro do qual se desenrola o drama humano: este trem carrega a todos; dá a todos chance de uma boa viagem, Deus que é Graça, carrega a todos do mesmo jeito, é bondoso para os ingratos e maus. [...] a Graça permeia tudo e, ao mesmo tempo, nos surpreende com sua aparência e com sua condição de mistério<sup>89</sup>.

Fica evidente que neste processo da graça é necessária a veiculação da vida humana, um instrumento necessário da atuação graciosa divina. Entende-se, a partir desta afirmação, um Deus disposto à criação, como poder histórico, transcendente na imanência. E, sob este aspecto, a antropologia ganha caráter teológico, como bem sugere Ladaria a partir da antropologia de Rahner, pois este Deus disposto à relação e voltado, ao mesmo tempo, para o ser humano corresponde a imagem do ser humano, a qual não pode ser adequadamente entendida sem Deus. Esta antropologia entende o ser humano como quem é atingido pela autocomunicação de Deus em seu aspecto de oferta:

Nosso chamado à comunhão com Deus funda de fato nosso ser pessoal desde o primeiro instante. Em virtude dele, somos seres irrepitíveis diante de Deus e não apenas indivíduos da espécie humana. Se a pessoa de Jesus é constituída por sua relação com o Pai, nosso ser pessoal crescerá na medida em que nos abrimos a Deus e aos homens [...]. A graça simultaneamente supõe e aperfeiçoa nosso ser criatural. E essa perfeição é causada só pelo próprio Deus<sup>90</sup>.

A imagem bíblica e cristã de Deus resulta em que a dedicação graciosa de Deus ao ser humano quer atingi-lo pessoalmente de forma direta, deparando-se-lhe, fundamentalmente em veiculação humana. Dessa maneira, entende-se o sentido próprio de Igreja como comunhão dos chamados, justificados e eleitos na graça, tornando-se sinal e instrumento da atuação da mesma graça.

<sup>88</sup> HILBERATH, Bernd Jochen. *Doutrina da Graça*. p. 31.

<sup>89</sup> PAES, Fábio J. G; SANTOS, Paloma B. dos. *Contornos da Graça em poesias e músicas brasileiras*. In: GRANDE SINAL-Revista de Espiritualidade. Nada antepor a Cristo! Julho-Agosto/2007-Ano 61. p. 440.

<sup>90</sup> LADARIA, L. F. *Introdução a Antropologia Teológica*. p. 124.

**CONCLUSÃO:**

Portanto, essa conformidade da vida humana a Jesus acontece somente pela ação do Espírito Santo, onde a vida na graça é a participação no mistério do Deus Trino. Assim, não se pode pensar numa presença indiferenciada das três Pessoas na vida humana como não se pode pensar numa relação única com as três. É o Pai o sujeito único dessa adoção filial; o Filho revela o Pai e se manifesta como seu Filho; Portanto, a filiação por parte de Deus ao ser humano acontece por meio da imagem do Filho e, dessa maneira, a filiação acontece por meio da sua Encarnação. E nisto, o Concílio Vaticano II insistiu na união de Cristo ao homem, retomando a antiga doutrina da patrística, confirmando a presença atuante do Espírito Santo nessa união de Jesus com a humanidade<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. João Paulo II, *Redemptor hominis*, 8; 13; 28.

### CAPÍTULO III- O SENTIDO DA GRAÇA NO MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO

Segundo o autor, Luís Francisco Ladaria, junto ao estudo do “*antropos*”, busca-se, o sentido do adjetivo “teológica”<sup>92</sup>, situando o ser humano em relação com a Trindade, busca essa da compreensão do que é o homem à luz de Cristo que é o revelador de Deus. Apesar do autor não trabalhar somente o Filho, segunda Pessoa da Trindade, procurar-se-á, como foi norteada a pesquisa, resgatar o Mistério da Encarnação no plano divino da salvação do ser humano<sup>93</sup>. E neste processo de revelação a partir de Cristo entender-se-á, com base no Concílio Vaticano II, que Cristo ao revelar o Pai desvela também o homem ao próprio homem para que ele possa conhecer sua vocação (Cf. GS 22); nesse sentido, o homem é objeto da revelação. Daí o fato de procurar entender todo o projeto de salvação do homem vindo da Encarnação do Verbo.

A revelação cristã possui como objeto o próprio Deus, que se dá a conhecer por intermédio de Cristo. O homem é o destinatário da revelação e da salvação. No conhecimento de Deus e da salvação oferecida em Cristo faz-se descobrir a definitiva vocação do ser humano e este é o projeto de Deus em relação a ele. Neste

---

<sup>92</sup> LADARIA, L. F. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 11.

<sup>93</sup> Segundo o autor, LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009. pp. 14-15, citando a Comissão Teológica Internacional, Documentos 1969-1996, Madrid, 1998, pp. 243-264, “inspirando-se na terminologia clássica do Concílio de Calcedônia, a Comissão prossegue afirmando que é preciso evitar toda separação entre a cristologia e a doutrina trinitária, já que o mistério de Jesus Cristo se insere na estrutura da Trindade”.

sentido, o homem, como destinatário da revelação divina, transforma-se também em seu objeto. Assim, a revelação cristã pressupõe o ser humano e certa idéia que ele terá de si, sendo esta visão iluminada e enriquecida pela Encarnação do Filho. Portanto, a partir da revelação, o cristianismo pode reivindicar para si uma noção própria do homem, que em muitos aspectos, coincidirá com a que oferecem a filosofia e as ciências humanas, mas terá uma originalidade própria, à qual não se pode renunciar:

O ser humano foi pensado a partir de Jesus Cristo, Ele é o primogênito da criação. O ser humano é apenas imagem da imagem verdadeira que é Cristo. Pela ressurreição de Jesus fica claro o sentido não somente de sua humanidade mas também de sua divindade, ao qual ele seria “aquele que salvaria o seu povo de seus pecados”. Pela encarnação o Verbo manifesta-se na humana carne não como o primeiro nascido entre os homens, mas como plenitude dos tempos eternos. Ele nascido de Maria, pela ação do Espírito Santo, socializado por José, uniu o céu e a terra, o tempo e a eternidade, elevando o ser humano à sua real estatura para manifestar a Deus e solidarizar-se com os irmãos na história<sup>94</sup>.

Ladaria apresenta três aspectos fundamentais que ajudam a ter uma visão completa do ser humano do ponto de vista da fé cristã: 1) relação de amor e paternidade que Deus quer estabelecer com todos os homens em seu Filho Jesus; 2) esse chamado e essa “graça” pressupõem a existência humana como criatura chamada a participar de uma liberdade; 3) o ser humano criado por Deus e chamado à comunhão com Ele encontra-se sempre em meio à situação de pecado – infidelidade a Deus.

No primeiro capítulo, procurou-se relatar à luz dos textos bíblicos da origem do ser humano o sentido desta existência dada por Deus; o Pai tudo cria por seu Filho ou o tem como modelo único da criação. Dessa maneira, o relato javista da criação e da queda (Gn 2-3) apresenta o ser humano como centro da obra criadora de Deus. O fato do homem, nesta narrativa, estar num jardim e não sozinho (mulher), constitui o núcleo de uma profunda antropologia: o homem é chamado a servir-se da criação e torna-se um ser social, feito para estar em comunhão com os outros, conservando a relação com Deus, que o criou e lhe comunicou sua própria vida. O relato sacerdotal (Gn 1,1 – 2,4a) assinala o primado do homem sobre o resto da criação, pois é criado à imagem e semelhança de Deus. O simples fato de Deus criar “à sua

---

<sup>94</sup> RIBEIRO, Hércion. *A relação lúdica entre Deus e o homem: meditação natalina a partir da antropologia teológica*. In: REB. Fasc. 212; volume 53; Dezembro. 1993.

imagem e semelhança” qualifica a obra divina, determinando o fato de que o homem seja distinto do resto das criaturas. A condição de imagem de Deus faz com que a vida humana seja sagrada. No NT a imagem de Deus é o Cristo; isso não exclui a imagem do AT, ao contrário, o homem é chamado a se converter em imagem de Cristo. Como nos recorda Paulo escrevendo aos Romanos (8,29), “o Pai nos predestinou a conformar-nos segundo a imagem de seu Filho, para que este seja primogênito entre muitos irmãos”, ou seja, assim como trouxemos a imagem do primeiro Adão, o terrestre, alma vivente, da mesma forma deveremos levar impressa a imagem do Adão celeste, Cristo Ressuscitado, na participação de seu corpo espiritual (cf. 1 Cor 15, 45-49); esta vocação à conformação com Cristo e a revestir-se de sua imagem constitui o aspecto mais profundo do ser humano. Além dessa reinterpretação cristológica, notamos uma orientação escatológica, pois o homem está orientado para Cristo, como meta final de sua existência.

Em Jesus, Deus assumiu o rosto humano, a fim de que atinjamos definitivamente o próprio Deus e fazer-nos parentes seus. A encarnação não só mostra o rosto de Deus entre nós, mas revela o rosto histórico dos homens que não é imagem definitiva de Deus, pois revela significativamente a Deus e ao homem quem realmente ele é ou está sendo. “A humanização de Deus é a afirmação radical de que “adão” antecipa Cristo e, em Cristo, o pai sonhou o Homem Ideal”. O fato do Pai haver feito o homem do barro à imagem do Filho é um ato supremo de amor pelo qual tal ato se torna a garantia de que Deus preparou a humana carne com uma capacidade de acolher seu próprio Filho feito homem<sup>95</sup>.

A reinterpretação cristológica do tema da imagem prossegue na teologia patrística. Com efeito, só o Filho é a imagem de Deus. O homem não o é em sentido estrito “imagem”, mas fora criado “segundo a imagem”. As escolas da Antiga Igreja irão diferir ao tratar da imagem de Deus, que é o Filho, tendo conseqüências antropológicas. Os alexandrinos (Clemente, Orígenes) consideram o Verbo preexistente como imagem de Deus e o homem como criado consoante a esta imagem (a imagem de Deus no ser humano – somente como elemento espiritual, a alma); para os Padres Capadócijs, o homem é o cúmulo da criação, coroamento de uma ascensão que vai da matéria inerte à vida vegetativa, depois à vida animal, até o animal racional<sup>96</sup>. Já Irineu

<sup>95</sup> Idem.

<sup>96</sup> LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola e Paulinas, 2004. p. 151.

e Tertuliano (escola de Antioquia)<sup>97</sup> consideram o Filho encarnado a imagem de Deus Pai, que nos leva a conhecer o Deus invisível (Deus fez o primeiro Adão do barro sendo pensado por Deus na imagem do Filho que se tornaria o Adão definitivo). Percebemos com isto, que enquanto a imagem é dada ao homem na criação, a semelhança remete à perfeição escatológica, à consumação final. Na tradição ocidental, a antropologia se inspira no platonismo e liga à imagem de Deus, à unidade e à Trindade das pessoas divinas; a contribuição de Agostinho à antropologia é a distinção fundamental entre interior e exterior, onde “Deus certamente pode ser conhecido por meio das coisas criadas, mas nosso principal caminho se encontra em nós”<sup>98</sup>, ou seja, o caminho vai do exterior ao interior e deste ao superior, Deus, que é “o mais íntimo que meu ser mais íntimo, e mais elevado que meu ser mais elevado”; assim, Deus se revela como fundamento da pessoa, sendo o homem inconcebível sem Deus, seu fim próprio<sup>99</sup>.

Para Tomás de Aquino, o corpo é um componente essencial do ser humano; não subsiste por ele mesmo, mas pela alma intelectual, sua forma, que possui a substancialidade e a confere ao corpo; há a unidade da alma e do corpo, que faz do corpo uma substância, fazendo a alma existir concretamente. Assim, a realidade concreta do homem é regida por uma alma intelectual (*anima intellectiva*) que é uma substância autônoma. Tomás não liga o sopro da vida mencionado em Gn 2,7 com o Espírito Santo, mas vê na “alma vivente” e “no espírito vivificante” de que fala Paulo, duas realidades sem relação entre si (Cf. 1 Cor 15,45)<sup>100</sup>.

O Concílio Vaticano II não dedicou especificamente nenhum documento ao ser humano. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS) sobre a Igreja no mundo contemporâneo oferece uma síntese antropológica. Assim, a contribuição do Vaticano II na GS foi a de colocar o fato da criação do homem à imagem e semelhança de Deus no início e na base da resposta cristã à questão do mistério do ser humano. (Cf. GS,12).

O Magistério da Igreja não explicou detalhadamente as relações entre cristologia e antropologia; mas o fato é que, acolhendo a revelação de Cristo, o ser humano encontra resposta às suas mais profundas interrogações, sabendo que somente em Jesus a essência humana atinge sua determinação definitiva, pois desde a criação

<sup>97</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. p. 19.

<sup>98</sup> LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. p. 152.

<sup>99</sup> Idem. pp. 20-21.

<sup>100</sup> LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. p. 153.

Deus lhe imprimiu esta orientação: “quem segue a Cristo, o homem perfeito, se torna mais homem” (Cf. GS, 41). Sob dois planos irão trabalhar tanto a teologia cristã como a antropologia: a novidade da Encarnação do Filho de Deus que resulta no projeto de salvação do Pai e a orientação do mundo e do ser humano para Cristo. Mesmo o homem sendo, desde o início, infiel a este desígnio divino (pecado), Deus em sua fidelidade, manteve seu amor em Cristo, restaurando a humanidade (GS 22):

[...] na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado [...]. Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre sua altíssima vocação [...]. Como a natureza humana foi Nele assumida, não aniquilada, por isso mesmo também foi em nós elevada a uma dignidade sublime [...].

Portanto, Jesus é o revelador do Pai e do seu amor e, nesta revelação, mostra o que o ser humano é, ou seja, a dignidade de sua vocação, pois Jesus revela ao ser humano sua própria condição na medida em que se mostra como Filho do Pai, revelando-se Nele a humanidade perfeita.

### **3.1- O conceito da Encarnação**

A palavra ou termo "Encarnação" tornou-se comum no vocabulário teológico ocidental e seu sentido imediato é aceito por todos: Jesus, Filho de Deus se fez homem. Mas esta palavra não se encontra no Novo Testamento. Ela deriva das afirmações de São João: "O Verbo se fez carne" (Jo 1,14) e de São Paulo: "Deus enviando seu próprio Filho na semelhança da carne de pecado" (Rm 8,3). A teologia ocidental criou a palavra "encarnação" (*ev-sarkôsis*), enquanto a teologia oriental preferiu o vocábulo "en-hominização" (*en-ánthropêsis*).

Assim, a teologia pode formular propriamente, sempre a partir de Jesus, o que venha ser o homem, pois por Jesus pode-se vislumbrar o que realmente é o homem. “A encarnação significa a realização exhaustiva e total de uma possibilidade que Deus colocou pela criação dentro da existência humana”. Assim, “a encarnação encerra uma

mensagem concernente não só a Jesus Cristo, mas também à natureza e ao destino de cada homem”<sup>101</sup>.

O termo “encarnação” indica não só o evento do natal, mas todo o mistério de Cristo em seus vários aspectos: histórico, ontológico, soteriológico. A Encarnação inicia-se com a concepção no seio da Virgem, continua durante a vida de Jesus (que cresce em sabedoria, idade e graça: Lc 2,52), atingindo o seu sentido de humilhação e de exaltação no mistério pascal da morte-ressurreição e perdurando perenemente no triunfo de Cristo a direita do Pai<sup>102</sup>.

No Novo Testamento, a encarnação, como tal, tem vários acentos ou enfoques diferentes segundo a catequese dos vários textos. Nos sinóticos, Mateus e Lucas iniciam seu Evangelho com a narrativa do nascimento e da infância de Jesus. Cada um numa visão própria, mas ambos frisando a concepção milagrosa e divina de Jesus em Maria. É claro que o "evangelho da infância" não faz parte da pregação do próprio Jesus, nem do querigma inicial dos Apóstolos. Este querigma enfoca o tempo que vai do batismo de Jesus à sua ascensão (At 1,21;10,37). Assim, Marcos inicia seu Evangelho no batismo de Jesus por João Batista.

A pregação de Paulo é inspirada essencialmente no Senhor ressuscitado que ele encontrou no caminho para Damasco, no Cristo segundo o Espírito que deve voltar em breve. Toda a pregação paulina é baseada no mistério pascal, na morte e ressurreição de Jesus Cristo e em suas conseqüências para a vida dos fiéis. Brevemente, e sempre em função da morte e ressurreição de Cristo, Paulo aborda o tema da vida humana de Jesus.

Para João, a Encarnação já é o princípio da revelação da glória do Cristo: Aquele que vai ao Pai (Jo 14, 12) é o que "saiu do Pai" (Jo 17,8), e "vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e verdade" (Jo 1,14). Apesar de Lázaro não se interessar precisamente pelo mistério da Encarnação, sua teologia parte do mistério trinitário que promove uma abertura para resgatar, de seus escritos,

<sup>101</sup> BOFF, L. *Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem*. In: REB. Fasc. 127; volume 32; Setembro. 1972.

<sup>102</sup> PANTEGHINI, G. *L'incarnazione come "norma" della fede cristiana*. Revista *Credereoggi*: dossiers di orientamento e aggiornamento teologico. Gesù Cristo l'umo-Dio. Anno V, n.2-26 marzo-aprile, 1985. p. 6. :“Il termine “incarnazione” indica non solo l’evento Del natale, ma tutto Il mistero di Cristo sotto i suoi vari aspetti:storico, ontologico, soteriologico. In questo senso l’incarnazione inizia com la concezione nel seno della Vergine, continua durante tutta la vita di Gesù (Che cresce “in sapienza, età e grazia”: Lc 2,52), tocca Il suo vértice di umiliazione e perdura perennemente nel trionfo di Cristo alla destra del Padre”.

elementos pertinentes para à uma reflexão da segunda Pessoa da Trindade. Desta maneira, tentar-se-á, a partir das referências bíblicas, mostrar o processo de encontro do ser humano com Deus por meio da Encarnação de Jesus.

No texto mais antigo sobre a Encarnação de Jesus, Paulo diz: "Quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, originado de uma mulher, originado sob a lei" (G1 4,4). O contexto desta afirmação trata da filiação divina recebida pelos fiéis, fazendo-os herdeiros, impedindo-os de voltar à idolatria. Paulo afirma, indiretamente, a semelhança de Jesus com todos os homens, e, aqui, especialmente com os judeus. Como eles, Jesus é "originado de uma mulher, originado sob a lei", mesmo sendo diferente a verdadeira origem de Jesus. É Deus que toma a iniciativa de enviar seu Filho quando o tempo chegou à plenitude. Esta plenitude não é a maturação da história humana em direção a Cristo, mas o tempo determinado por Deus em seu desígnio. Este não envia mais um mensageiro ou um profeta como costumava fazer, mas sim seu próprio Filho que nasce, como todos, de uma mulher, e como todos os judeus, sob a lei. O envio por Deus de seu Filho segue até certo ponto as leis da natureza da criação, num contexto sócio-religioso bem concreto. O envio do Filho por Deus acontece por meio do mistério da Encarnação.

Em Rm 8,3, a Encarnação vem afirmada como sendo uma semelhança de Jesus à condição humana: "Deus tendo enviado seu próprio Filho na semelhança da carne de pecado..." O contexto fala da incapacidade da lei em trazer a salvação. Aqui também, como em G1 4,4, a Encarnação acontece no envio por Deus. Ela consiste em tomar uma "carne de pecado", isto é, semelhante à condição de todos os homens pecadores. A Encarnação de Jesus sintetiza em sua carne todas as carnes de pecado. A Encarnação não é uma aparição ou teofania emprestando um aspecto material, como a do Espírito em forma de pomba no batismo de Jesus (Mc 1,10). Mas Jesus assume a natureza da humanidade: Ele é homem integral, vivendo a condição humana, podendo até ser tentado<sup>103</sup>.

No hino cristológico de F1 2,6-11, Paulo utiliza o mesmo vocabulário: "originado na semelhança dos homens" (F1 2,7c). Jesus não é somente um homem em senso pleno, mas Ele é homem como todos os outros homens, sendo confundido com eles. Por isto, ele é "encontrado tal como homem por seu aspecto" (F1 2,7d). Todo o

---

<sup>103</sup> LADARIA, L. F. *Antropologia Teologica*. Roma-Madrid: Università Gregoriana, 1983. p. 285.

comportamento de Jesus o fazia semelhante aos homens, confundindo-se com a humanidade em geral de sua época e lugar. Com exceção de suas idéias, afirmações e ações "originais", nada o distinguia dos seus contemporâneos. Ele podia ser considerado como profeta pelas multidões, certo, como vários o foram naquela época, mas não é por isso que ele deixava de ser homem como todos os outros. Assim, nos primeiros séculos do cristianismo serão cerradas as discussões sobre a humanidade ou divindade de Jesus, sendo objeto de definições dogmáticas em muitos concílios ecumênicos.

A palavra grega "homoíôma", traduzida por semelhança, não significa apenas uma imagem, uma representação que corresponderia como tal a um original, e sim uma cópia desta última. Em Rm 1,23 encontram-se as duas palavras—"semelhança" e "imagem"—juntas, o que ajuda a entender o sentido exato da idéia de Paulo: "Trocaram a glória de Deus incorruptível pela semelhança da imagem do homem corruptível..." A imagem significa o ídolo como ele é representado, a estátua; a semelhança é a realidade do representado. Transpondo esta frase a um exemplo em nossos dias e utilizando o vocabulário de Paulo, poder-se-ia dizer: "Trocaram a glória de Deus pela semelhança da imagem do santo", onde "imagem" seria o pedaço de madeira esculpida, e "semelhança" o próprio santo.

Assim, quando Paulo diz que "Deus enviou seu Filho na semelhança da carne de pecado" (Rm 8,3) ou que Jesus foi "originado na semelhança dos homens" (Fl 2,7), ele não quer afirmar que Jesus se fez "como se fosse homem", sendo somente uma cópia de um original. Ao contrário, ele afirma plenamente a realidade humana de Jesus. Este realmente "se originou de uma mulher" (Gl 4,4), assumindo totalmente a condição humana com toda a sua miséria. A Encarnação de Jesus não é simplesmente uma teofania que precisaria da matéria para ser visível aos homens. Fazendo-se homem, Jesus assume a realidade da humanidade. Na carta aos Hebreus 2,17ss se expressa a mesma idéia dizendo: "Convinha que em tudo se tornasse semelhante aos irmãos... Pois, tendo Ele mesmo sofrido pela tentação, é capaz de socorrer os que são tentados".

Ao considerar que "somente o Filho tenha se encarnado não se deduz que as outras Pessoas estejam excluídas deste acontecimento"<sup>104</sup>. K. Rahner salienta que existe uma conexão entre os mistérios da encarnação e da graça, e que no mistério da Encarnação apesar de se afirmar a realidade humana de Jesus, sua identidade não se

---

<sup>104</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. p. 12

limita a esta dimensão, mas, ao contrário, supõe e afirma uma pré-existência diferente: a dimensão divina.

Quanto à dimensão divina de Jesus, em primeiro lugar, partindo da visão paulina sobre a identidade encarnada de Jesus, *Deus envia seu Filho*<sup>105</sup> (Cf. Gl 4,4; Rm 8,3). O apóstolo Paulo afirma: "Deus enviou seu Filho originado de uma mulher, originado sob a lei, para remir os que estão sob a lei, a fim de que recebêssemos a filiação (adotiva)" (Gl 4, 4-5). Há uma diferença entre a filiação de Jesus e a dos fiéis, como já foi mostrado no capítulo anterior, pois Jesus é Filho de Deus não por adoção depois da remissão: ele o é antes do envio, enquanto os fiéis recebem a filiação como fruto da remissão. O envio supõe a existência do enviado antes da missão. A Encarnação de Jesus, "originado de uma mulher", realiza o envio do Filho por Deus. O ser Filho, que é próprio de Jesus, supõe a pré-existência em Deus onde ele já vive esta relação especial de filiação divina.

E quando o Filho de Deus, em obediência ao Pai, escolheu e preparou pessoalmente, para si, esta mulher eleita pelo Pai, a fim de ser sua mãe, ela, que se tornara, por graça e poder de Deus, abertura total e disponibilidade humilde e crente, pôde, então, conceber este seu Filho. [...] é o Filho de Deus que, em virtude de sua origem a partir do seio de Deus, se entrega como *filho*, à baixeza e à abertura total e recriada da serva virginal (Lc 1,38) para, assim, torná-la sua mãe, pela graça e pelo seu poder criador<sup>106</sup>.

Ladaria diz que a Encarnação é revelação do Pai, filiação divina do homem como salvação, isso no âmbito da mediação universal do Logos por quem tudo foi feito, acentuando a razão pela qual acontece a Encarnação do Filho de Deus.

A pré-existência de Jesus é também subentendida em Rm 8,3, e aqui com uma insistência em forma de antítese: "Tendo Deus enviado seu próprio Filho na semelhança da carne de pecado". A forma possessiva é aqui reforçada pelo pronome

<sup>105</sup> LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. p. 65, diz que: "O título Filho (de Deus) indica, mais do que qualquer outro, a identidade última de Jesus, já que põe em relevo sua relação única com Deus Pai. É usado já por Paulo (1 Ts 1,10; Rm 1, 3.4.9; 8, 3.29.32; 1 Cor 1,9; 15,28; Gl 1,15s; 2 Cor 1,19, "o evangelho do Filho", Ef 4,13; Cl 1,13), embora com muito menos frequência que o de "Senhor", mais adequado para expressar a condição de Jesus glorificado, em sua relação com a comunidade. Paulo pode ter usado uma expressão que já encontrou presente na comunidade cristã. O fundamental é que emprega esse título quando fala da relação de Jesus Cristo com Deus; isso implica também uma referência à sua função de mediador da salvação".

<sup>106</sup> SHULTE, Rafael. *Os mistérios da pré-história de Jesus* (secção II). In: MYSTERIUM SALUTIS, *Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. Fundamentos de Dogmática Histórico-Salvífica: o evento Cristo*. vol.3. Os mistérios da vida de Jesus (5). Petrópolis/RJ: Vozes, 1974. p. 36.

reflexivo "seu próprio Filho", mostrando assim o contraste entre o ponto de partida e o ponto de chegada: aquele que assume a carne de pecado, aquele que se encarna é o mesmo que existia junto de Deus numa relação de intimidade, sendo o próprio Filho de Deus. Antes da Encarnação, Jesus já participava da vida e natureza de Deus.

A humanidade do Cristo não é uma simples aparência, uma espécie de personagem da qual se servisse para manifestar sua presença e dissimulá-la ao mesmo tempo. A natureza humana é expressão do próprio Deus, "a auto-expressão de Deus-para-fora-de-si-mesmo". O Cristo é filho de Deus até em sua humanidade. A segunda Pessoa da Trindade é pessoalmente homem; esse homem é pessoalmente Deus. O Cristo é Deus de maneira humana e é homem de maneira divina<sup>107</sup>.

Em segundo lugar, Jesus é *originado*. Vários textos que falam de encarnação descrevem o acontecimento com a mesma palavra grega: "genômenos". A maioria dos textos modernos traduzem esta palavra por "nascido". Ao falar da Encarnação de Jesus se pensa logo no seu nascimento, mas a utilização da palavra grega "genômenos" indica muito mais do que simplesmente o nascimento, e prefere-se traduzir por "originado" ou "tendo se tornado". Os textos do Novo Testamento que falam em nascimento, seja na carne seja no espírito, preferem de fato outras palavras gregas (cf. Lc 2,11; Mt 1,16;2,1; Jo 3,3-8) enquanto o verbo "gínomai" adquire sentido diferente segundo o contexto.

Nos escritos paulinos três vezes encontra-se a expressão "originado" em ligação com a Encarnação de Jesus. "Originado da estirpe de Davi segundo a carne" (Rm 1,3), "originado de uma mulher, originado sob a lei" (Gl 4,4), "originado na semelhança dos homens" (F1 2,7). Assim, Ladaria expõe que Jesus mesmo originado sob a lei é o Filho, perfeito revelador do Pai, por Ele foi gerado e Dele saiu, sendo sua imagem; Deus criou tudo por meio do Filho e por meio dele também salva o ser humano<sup>108</sup>, pode-se correr o risco de haver um olhar somente humano para com a geração do Filho, esquecendo-se que esta geração supõe também a realidade divina de maneira intrínseca.

O primeiro texto citado (Rm 1,3) afirma claramente que a realidade da ligação de Jesus com a estirpe de Davi não esgota a identidade de Jesus, porque ela é

<sup>107</sup> LATOURELLE, R. *Teologia da Revelação*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1985. pp. 474-475.

<sup>108</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. p. 27.

somente "segundo a carne". Mas Paulo não diz nada explicitamente sobre uma outra origem. Ele opõe esta realidade humana e messiânica de Jesus à realidade atual do ressuscitado "estabelecido Filho de Deus com poder, por sua ressurreição dos mortos segundo o Espírito de santidade" (Rm 1,4). A antítese considera a vida humana de Jesus e sua vida após a ressurreição: uma segundo a carne, outra segundo o Espírito.

Os outros dois textos (Gl 4,4 e Fl 2,7) falam mais claramente da origem de Jesus. Em Gl 4,4, a Encarnação realiza o envio de Deus, sendo o Filho de Deus "originado de uma mulher". Não se trata aqui simplesmente de um nascimento que seria a passagem do não-ser ao ser. Num outro trecho do mesmo capítulo 4, falando dos dois filhos de Abraão: o filho da serva nasceu segundo a carne (Gl 4,23), e o texto utiliza o verbo característico do nascimento ("gennáô" na forma passiva: ser nascido), enquanto que para Jesus é dito "genômenos", originado, tendo se tornado. Não se trata aqui da passagem do nada ao ser, mas de uma mudança de condição de vida. O segundo "originado" de Gl 4,4 explicita isto: agora Jesus vive sob a lei, o que não era o fato antes. O ser "originado de uma mulher" (Gl 4,4) e "originado na semelhança dos homens" (Fl 2,7) mostra a passagem de uma maneira de ser a uma outra. A Encarnação de Jesus, para Paulo, não é o surgimento a partir do nada, mas a passagem da pré-existência junto de Deus como Filho à existência terrena, no contexto judeu, na integridade da natureza humana.

No centro do mistério da encarnação, um mistério que é salvação para o gênero humano inteiro, o Novo Testamento coloca o homem e a mulher, Jesus e Maria, Deus que toma carne humana *em e por meio* da carne da mulher, "nascido de uma mulher". Deus não se fez homem e identificou-se assim apenas com a metade da humanidade, mas se fez carne, carne de homem e mulher, de forma que o caminho para o Pai deve necessariamente passar pela condição humana total [...]<sup>109</sup>.

Em terceiro lugar, ao dizer em *forma de Deus — em semelhança dos homens*. O hino cristológico de Fl 2,6-11 ilumina mais claramente a verdadeira identidade de Jesus. Este hino se destaca no contexto da dimensão divina de Jesus pelo seu estilo e também pelo seu conteúdo. Paulo exorta os fiéis a praticarem a humildade, imitando Jesus Cristo: "Tende em vós as mesmas disposições de Jesus Cristo" (Fl 2,5).

---

<sup>109</sup> QUEIRUGA, Andrés Torres. *O mistério de Jesus o Cristo: divindade "na" humanidade*. In: CONCILIUUM- Revista Internacional de Teologia 326-2008/3 – Jesus Cristo – o que está em jogo na cristologia? pp. 55 [367]-56 [368].

Mas o próprio hino vai muito além das "disposições" que eram de Jesus, proclamando sua glorificação por Deus. "Ele, estando na forma de Deus, não considerou como rapina o ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, originado na semelhança dos homens; encontrado tal como homem pelo aspecto..." (Fl 2,6-7). Encontram-se neste trecho palavras estranhas ao vocabulário comum de Paulo, como "forma", "aspecto", "rapina". Este vocabulário diferente mostra que Paulo retoma este hino das celebrações litúrgicas ou exortações existentes. Esta linguagem diferente no texto pode dificultar a interpretação e a exata compreensão do trecho, e de fato, isto provocou interpretações diferentes. Nesta pesquisa, o que interessa mais são as expressões: "na forma de Deus", "ser igual a Deus" e "originado na semelhança dos homens", "na forma de servo". O presente hino é bem explícito. Jesus, "estando na forma de Deus", Ele, que é "igual a Deus" foi "originado na semelhança dos homens e encontrado tal como homem pelo aspecto".

As duas expressões "na forma de Deus" e "ser igual a Deus" não são idênticas, como não o são as expressões "na forma de servo" e "na semelhança dos homens". É importante definir o conceito expresso pela palavra "forma". A forma da pessoa situa-se entre o ontológico e o empírico. O ser da pessoa (ontológico) revela-se no aspecto (empírico) graças à forma (ôntico). Esta forma é o ente com seus atributos que possibilitam a manifestação própria da pessoa. Em Jesus encarnado, o ser homem (na semelhança dos homens) está na forma de servo, tornando-se empírico para todos no seu aspecto. Em Jesus pré-existente, o ser igual a Deus só pode ser na forma de Deus, não tendo um aspecto empírico. Este aspecto de Jesus só se revelará à fé na glória da ressurreição (Fl 2,9ss).

Portanto, Jesus, antes da Encarnação, é igual a Deus vivendo esta igualdade "na forma de Deus", fazendo com que toda possível manifestação seja necessariamente divina. Na Encarnação, Jesus não perde nem rejeita o seu "ser igual a Deus", mas agora, assumindo a natureza humana, o *Deus-feito-homem* se manifesta "na forma de servo", tendo o aspecto de todos os homens. Ele assumiu de fato integralmente a natureza humana, mas seu ser não se limita a ela. Ele não nasceu vindo do nada, do não-ser. Ele tem origem humana, "da estirpe de Davi", "de uma mulher", mas ele é o Filho enviado por Deus, sendo igual a Deus. Antes da Encarnação, Jesus vivia seu ser na forma de Deus; agora encarnado, ele não perde sua identidade divina. Ele a vive junto com sua identidade humana, sem as manifestações dos seus atributos divinos.

Assumindo a identidade dos homens na forma de servo, ele tem o aspecto dos homens. Assim, segundo Ladaria, a criação é levada a efeito pelo Filho, bem como a salvação realizada Nele; isso coloca em relevo, segundo o autor, a unidade do desígnio divino, que abarca a criação e, ao mesmo tempo, recria o homem, sendo esta um sinal da graça divina na vida humana.

### 3.2- Graça e Encarnação

No hino cristológico de Fl 2, 6-11, Paulo diz que Jesus "esvaziou-se a si mesmo" (*heutòn ekénôsen*). Da palavra grega vem a palavra e o conceito de "kénosis": o esvaziamento do Filho de Deus.

O envio do Filho pelo Pai se realiza concretamente na Encarnação, passando Jesus da "forma de Deus" à "forma de servo na semelhança dos homens". Esta passagem é possível, graças às "disposições" (Fl 2,5) que eram de Jesus Cristo. A Encarnação exige uma humilhação voluntária da parte de Jesus: "Ele estando na forma de Deus não considerou rapina o ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo" (Fl 2,6). É o próprio Jesus que faz a consideração e que se esvazia: ele é o sujeito, o agente. Para obedecer à vontade de Deus, Jesus age livremente, fazendo um ato de renúncia. A encarnação não implica que Jesus deixe de ser igual a Deus. Ele não perde sua identidade divina, mas assume mais uma identidade: a dos homens. A kénosis se situa ao nível da "forma", renunciando momentaneamente à "forma de Deus" com todas as suas prerrogativas.

A primeira fase do mistério da entrada de Jesus na existência humana constitui o começo da *Kénosis* do Filho de Deus, a qual, realmente, desde o início, era auto-humilhação do Filho de Deus e irresistivelmente o compelia para a consumação da *Katábasis* de que trata em Fl 2, Gl 2, e passagens semelhantes: a ignomínia da morte da cruz em substituição dos pecadores. A entrada do Filho de Deus na História consistiu, realmente, em um "ter-de-se-afastar-de-Deus" por parte do Filho, em um "ter-de-se-despojar" de seu "ser-igual-a-Deus", em um apoderar-se, de natureza inicial e orientado para o

mais distante, da existência dos homens afastados de Deus sob a maldição do pecado<sup>110</sup>.

O "esvaziamento" iniciado na Encarnação vai se pronunciando sempre mais na vida de Jesus: ele "tomou a forma de servo" e "humilhou-se e foi obediente até a morte, e a morte da cruz" (Fl 2,8). Atinge-se aqui o mais profundo do mistério do plano de Deus: "e é por isso que Deus o exaltou e o agraciou com o nome acima de todo nome" (Fl 2,9). É no esvaziamento até o fim, até a morte na cruz que Jesus revela o ser e o amor de Deus. Assim, para Paulo, a encarnação é o primeiro momento de um "esvaziamento" que culminará na paixão e morte, em vista da ressurreição.

Esta mesma kénosis de Cristo está presente em outros textos, mesmo se falta a palavra "kénosis". Esta vem expressada na antítese entre a pré-existência de Cristo e sua identidade terrena. Estes textos, no entanto, não explicitam a opção de humilhação feita pelo próprio Cristo. "Deus enviou seu Filho, originado de uma mulher, originado sob a lei" (Gl 4,4). O Filho de Deus nasce, segundo a natureza dos homens, de uma mulher e se submete à lei judaica. Para Paulo, Cristo entra no mundo onde o nascimento acontece na dor do parto, que foi uma das conseqüências do pecado (Gn 3,16) e no contexto da lei que tem ligação direta com o pecado (cf. Gl 3,19; Rm 7,7ss).

Na kénosis da Encarnação<sup>111</sup>, assumindo a realidade humana, Cristo assume até a carne de pecado: "Deus, enviando o seu próprio Filho na semelhança da carne de pecado" (Rm 8,3). Ele que não tinha nada a ver com o pecado, isento de todo pecado pela sua própria natureza, assume agora a realidade onde reina o pecado. Como todo homem, Jesus vai conhecer a realidade da tentação. Ele vai experimentar na própria carne o fruto do pecado: o sofrimento e a dor, até a morte<sup>112</sup>. Ele vai encontrar em toda parte esta realidade do pecado nas suas manifestações contrárias ao Reino: as doenças, a incompreensão e as possessões pelo demônio. Ele veio para anunciar o fim

<sup>110</sup> SHULTE, Rafael. *Os mistérios da pré-história de Jesus* (secção II). In: MYSTERIUM SALUTIS, Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. *Fundamentos de Dogmática Histórico-Salvífica: o evento Cristo*. vol.3. Os mistérios da vida de Jesus (5). Petrópolis/RJ: Vozes, 1974. p.33.

<sup>111</sup> LADARIA, L. F. *Introdução à Antropologia Teológica*. 2 ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998. p. 44.

<sup>112</sup> Segundo SILVA, Maria Freire da. *Trindade: criação e ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 27, afirma a partir de Moltmann, J.: "A cruz de Cristo representa, não meramente a morte, mas a identificação de Deus com o sofrimento do mundo no sofrimento de Jesus. Dessa forma, o crucificado Cristo aponta para uma revolução no conceito de Deus. Deus e sofrimento não são contradições, mas o ser de Deus é em sofrimento e o sofrimento é o ser de Deus em si mesmo, porque Deus é Amor. Esse é o motivo pelo qual o ser humano pode abrir-se, ele próprio, pra o sofrimento e para o amor em simpatia com o *pathos* de Deus.

do domínio do pecado com a chegada do Reino, mas o pecado vai persegui-lo até levá-lo à morte de cruz.

[...] por sua kénosis (ekénosen), Cristo Jesus recusou possuir egosisticamente a posição que o igualava a Deus. Jesus chegou até o extremo da morte de cruz precisamente porque não preservou nada para si mesmo. Frente à suspeita da unicidade egoísta do Filho, vê-se que em Filipenses aparece totalmente o contrário ao egoísmo ou ciúme; aparece o despojamento e a renúncia daquilo a que teria direito. A morte na cruz nos revela que o unigênito não guarda em si nem um pouco de egoísmo. [...] A unicidade corretamente concebida implica a relação com os outros, a relação que em Jesus Cristo se torna relação fraterna horizontalmente e relação filial verticalmente de Deus conosco no Filho único<sup>113</sup>.

No momento da paixão e morte na cruz, Jesus encarna em plenitude todas as conseqüências do pecado e carrega os pecados de todos os homens. A "kénosis" chega aqui ao máximo: Jesus é esvaziado de toda dignidade humana. O texto não fala diretamente da encarnação, mas da morte na cruz, onde Jesus realiza a missão do Servo Sofredor. Mas a Encarnação está no horizonte do texto: "Aquele que não conheceu o pecado" é o mesmo Cristo na sua pré-existência e Jesus encarnado que "foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado" (Hb 4,15). Mais uma vez, a Encarnação é o primeiro momento da paixão e morte, pelo menos na visão paulina.

Enfim, tem-se a kénosis da Encarnação: o Cristo abandonou as riquezas celestiais que lhe eram próprias na pré-existência junto de Deus e assume a realidade humana "na forma de servo", fazendo-se pobre. Na teologia de Paulo, a encarnação de Cristo é antes de tudo um ato de obediência ao Pai: o Filho é enviado e originado na semelhança dos homens. A obediência ao Pai exige de Cristo uma kénosis, deixando as prerrogativas divinas, as riquezas do céu, para assumir a fragilidade da carne ferida pelo pecado. Esta obediência na humildade, na humilhação, o levará a carregar os pecados de toda a humanidade na morte de cruz<sup>114</sup>. A Encarnação como kénosis é o início da kénosis total da cruz. Mas é justamente através desta kénosis em obediência total à vontade de Deus que finalmente se revelará a completa identidade de

---

<sup>113</sup> HURTADO, Manuel. *Novas cristologias: ontem e hoje (algumas tarefas da cristologia contemporânea)*. In: Revista PERSPECTIVA TEOLÓGICA. Novas Cristologias. Ano 40 (2008) N° 112 set/dez. p. 338.

<sup>114</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. P. 50.

Jesus: na ressurreição ele tomará posse da glória que tinha "na forma de Deus", "de modo que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho" (Fl 2,10).

"Seguramente, grande é o mistério da piedade: Ele foi manifestado na carne, justificado no Espírito, contemplado pelos anjos, proclamado às nações, crido no mundo, exaltado na glória" (1Tm 3,16). Este breve hino é uma profissão de fé da Igreja, "coluna e sustentáculo da verdade" (1Tm 3,15). O hino fala de "manifestação na carne", falando do mistério da piedade. O conteúdo do hino mostra que se trata de Jesus Cristo. Nos escritos paulinos, a manifestação ou revelação se dá no presente pelo Espírito Santo. Agora, nos escritos deuteropaulinos, Paulo fala no passado: a manifestação e revelação de Jesus já faz parte do "depósito da fé" (1Tm 6,20; 2Tm 1,14). O Cristo que hoje é exaltado na glória foi manifestado na carne. A Encarnação é objeto da fé da Igreja: o mistério da piedade crido no mundo.

"Essa graça, que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos, foi manifestada agora pela aparição de nosso Salvador, o Cristo Jesus" (2Tm 1, 9b-10a). "Com efeito, a graça de Deus se manifestou para a salvação de todos os homens" (Tt 2,11). "Mas quando a bondade e o amor de Deus, nosso Salvador, se manifestaram, ele salvou-nos" (Tt 3,4).

A graça é o próprio Deus, o Deus trino e gracioso que oferece seu amor. Em sua vontade universal de salvação, destinou desde a origem o homem a comungar com ele, para participar de sua vida divina. Essa participação se dá numa relação dialógica, concretizando-se na história (não como algo intemporal). O pecado, pelo qual o homem se esquiva ao apelo da graça, introduz nesse ato divino um novo acento: a graça significa agora o perdão misericordioso e o ato redentor pelo qual o pecador se encontra justificado, assim como o socorro que lhe permite voltar aos caminhos de Deus e neles persistir<sup>115</sup>.

Na mesma ótica do texto de 1Tm 3,16, estes textos falam em "manifestação, aparição, epifania". No primeiro trecho, a graça dada por Deus foi manifestada na aparição (epifania) de Jesus Cristo. Nos dois outros, não se fala explicitamente de Jesus Cristo, mas da graça, da bondade e do amor de Deus. Esta graça realizou "a salvação de todos os homens" (Tt 2,11) e "nos salvou" (Tt 3,4). A salvação acontece na morte e ressurreição de Jesus. O conceito de "manifestação" acentua o lado empírico do acontecimento, implicando a vida terrena de Jesus, sua Encarnação.

---

<sup>115</sup> LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. p 781.

Nas cartas deuteropaulinas, a teologia paulina continua acentuando a importância primordial da morte e ressurreição de Cristo na realização da salvação. Mas agora ela frisa o aspecto histórico daquilo que já é considerado como depósito de fé. Isto foi manifestado na epifania (aparência) de Jesus Cristo. Paulo considera toda a vida de Jesus como uma unidade: de seu nascimento à sua ressurreição. O mistério da Encarnação de Jesus não pode ser separado do mistério de sua morte e ressurreição.

Para Paulo, o momento crucial da salvação está na morte e ressurreição de Jesus Cristo. O tema da Encarnação não pode ser separado do núcleo da salvação e, em Paulo, é sempre abordado em função desta morte e ressurreição. À primeira vista, pode parecer que a presença de Cristo na vida mortal não tem importância em si. De fato, Paulo não estuda este tema do intercâmbio da divindade e da humanidade. Em sua vida mortal, Cristo foi o revelador do Pai. Por sua doutrina, ele inaugura definitivamente o Reino de Deus e ensina a nova lei deste Reino. Por seu Filho, é Deus que fala (Hb 1,2). Nos sinóticos, Jesus revela os segredos do céu em parábolas. Depois da ressurreição, o ensinamento é pelo Espírito Santo. Em João, estas duas etapas da revelação são unidas durante a vida de Jesus: ele funde o ensinamento de Jesus e as luzes espirituais da comunidade cristã.

Para Paulo, o mistério é revelado diretamente pelo Espírito, não se percebendo a ligação com os ensinamentos de Jesus durante sua vida pública. A divindade de Jesus está escondida na "semelhança humana", só se revelando na ressurreição. Na teologia dos Padres gregos, a Encarnação do Filho de Deus "diviniza" a humanidade inteira. A encarnação seria, então, um primeiro passo atuante em direção à salvação da humanidade. Este tipo de teologia não está presente nos escritos de Paulo. A Encarnação, como tal, não tem valor salvífico. Paulo aborda o tema da encarnação para mostrar que Cristo se submete às condições da carne a fim de que a salvação possa acontecer em seu corpo mortal. A Encarnação não é o primeiro passo atuante da salvação: ela é o primeiro passo como condição para que possa acontecer a salvação na morte e ressurreição de Cristo num corpo mortal. Para Paulo, toda a obra de salvação acontece na cruz e ressurreição.

Na carta de Paulo aos Gálatas 4,4-5, encontra-se a antítese "Deus enviou seu Filho originado de uma mulher (...) a fim de que recebêssemos a filiação" indicando que, de fato, a própria Encarnação do Filho de Deus nos confere a filiação

divina. Mas seria reduzir todo o peso deste texto, no contexto de polêmica antijudaizante, esquecendo: "originado sob a lei para remir os que estavam sob a lei".

As doutrinas sobre a encarnação e sobre a divinização são dois aspectos inseparáveis de um mesmo mistério. A divinização significa adoção filial, participação na filiação divina de Jesus pelo dom do Espírito Santo [...] não podemos separar a divinização do homem do desígnio divino para o qual fomos predestinados, a conformação com a imagem do Filho, "o primogênito de uma multidão de irmãos" [...] como Filho de Deus compartilha nossa condição humana, nós podemos compartilhar sua condição divina sendo filhos nele<sup>116</sup>.

Pela sua Encarnação, Jesus não remiu ninguém da lei de Moisés. Ele mesmo se submeteu a esta lei. Para Paulo, a remissão só acontece na morte e ressurreição. Cristo nasce de uma mulher para poder morrer num corpo de pessoa humana, como homem integral, e assim nos conceder a dignidade de filhos. O mesmo pensamento ocorre em Rm 8, 2-4, pois lei não pode salvar, "porque enfraquecida pela carne". Se a lei não pode salvar, quanto menos a carne que a enfraquece, esta carne que é carne de pecado. A salvação vem da "lei do Espírito da vida em Cristo Jesus, que libertou da lei do pecado e da morte". O Espírito derramado, como em todo o Novo Testamento, é fruto da ressurreição de Cristo. "Deus enviou seu próprio Filho na semelhança da carne de pecado e em vista do pecado" a fim de que Cristo possa morrer na carne como consequência deste pecado, e ressuscitar, libertando assim os que vivem segundo esta carne de pecado, fazendo-os passar à vida do Espírito. Para isto, Deus "o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele (Cristo), nos tornemos justiça de Deus" (2Cor 5,21).

A semelhança na carne de pecado não tem em si dimensão salvífica para Paulo. O que salva é Jesus feito pecado na cruz: Deus condena o pecado na carne de seu Filho que morre na cruz e agora vive ressuscitado, levando os homens a viver segundo o Espírito:

A história da aliança, em que Deus testemunha pela primeira vez seu favor ao povo eleito de Israel, culmina na encarnação do Logos, que estende a aliança à humanidade inteira. Jesus não é só o mediador exterior da graça de Deus; é a própria graça que se encarnou na vida humana para a endossar e divinizar. A vida de Jesus materializa a proximidade e o amor de Deus pelo pecador. Jesus assumindo o

---

<sup>116</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. p. 29.

pecado da humanidade, estabelece uma nova relação entre Deus e o homem, o lugar próprio de sua reconciliação. O fim do ato de graça divino é a perfeita comunhão do Reino de Deus<sup>117</sup>.

O texto de 2Cor 8,9 parece confirmar a teologia grega da Encarnação: "Jesus Cristo se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer com a sua pobreza". Mas o entendimento de que as riquezas das quais Jesus se esvaziou (Fl 2,7) são as prerrogativas divinas, como a incorruptibilidade e a imortalidade, que lhe eram próprias "na forma de Deus", Ele enriquece todo ser humano, pois na sua pobreza assume a semelhança dos homens na forma de servo:

Deus é aquele a quem Jesus responde e corresponde na fé. Esta fé exercitada na vida diz por si só quem é Deus para Jesus: amor que está na origem de tudo (fundamento e garantia do sentido da vida, e no qual se pode descansar), mas amor qualificado, parcial, com uma "fraqueza" incurável pelo que é pequeno e perdido. "Por um lado, o Deus maior se apresenta a Jesus como o Deus menor, presente no pobre e no pequeno – mais adiante, como o Deus que silencia na cruz -. Por outro lado, o mistério de Deus deixou de ser mistério enigmático para se tornar mistério luminoso num ponto: o amor"<sup>118</sup>.

A pobreza de Jesus não é sua humanidade, mas a forma de viver esta humanidade: como servo. Deus não exaltou Jesus Cristo por causa de sua kénosis na Encarnação, mas por causa de sua obediência até a morte, e a morte de cruz. Assim, a pobreza que enriquece o homem não é a Encarnação ou a humanidade de Jesus. Para Paulo, a Encarnação não enriquece a carne assumida por Jesus e não introduz na natureza humana um princípio divino ativo. É a morte e a ressurreição que introduzem a mudança da humanidade. A Encarnação é somente a via em direção à morte e ressurreição: só estas têm ação salvífica.

Nas referências já citadas das cartas de Paulo a Timóteo (2Tm 1,9-10) e a Tito (Tt 2,11.14; 3,4-7) encontra-se o mesmo pensamento. Nestas cartas não há distinção clara entre encarnação e morte-ressurreição, quando Paulo fala em aparição, manifestação, epifania de Jesus ou da graça de Deus. Mas quando o autor analisa os efeitos da salvação nos fiéis, ele afirma claramente que estes acontecem graças à morte e ressurreição de Cristo e não pela sua encarnação. Em 2Tm 1,9-10, a graça manifestada

<sup>117</sup> LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. p 781.

<sup>118</sup> PALÁCIO, CARLOS. *Uma cristologia suspeita?* (alguns pressupostos para um debate teológico). In: *Revista Perspectiva Teológica*. Ano XXV n° 66 Maio/Agosto 1993. p. 188.

que nos salvou aconteceu quando "Ele não só destruiu a morte, mas também fez brilhar a vida e a imortalidade pelo evangelho". A destruição da morte acontece na cruz e ressurreição e o efeito nos fiéis é a vida e a imortalidade que nos vêm pelo evangelho que Paulo prega. Esta proclamação de Paulo é centrada na morte-ressurreição de Cristo (1 Cor 15,1ss) e orientado para sua vinda gloriosa (1 Cor 15,22ss). Em Tt 2,11.14, "a graça de Deus se manifestou para a salvação de todos os homens" por Jesus Cristo, "o qual se entregou por nós, para remir-nos de toda iniquidade...". O entregar-se de Jesus em vista da remissão acontece na cruz.

Em Tt 3,4-7, "quando a bondade e o amor de Deus, nosso Salvador, se manifestaram, ele salvou-nos [...] porque por sua misericórdia, fomos lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo, que ele derramou ricamente sobre nós, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador". Nos escritos de Paulo, o derramar do Espírito Santo é fruto e consequência da ressurreição. A salvação pela misericórdia de Deus acontece na morte e ressurreição de Cristo, e o Espírito Santo derramado faz produzir os efeitos desta salvação nos fiéis: "Fomos lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo".

Portanto, nos escritos de Paulo, o anúncio primordial é o querigma da morte e ressurreição de Jesus Cristo<sup>119</sup>. Paulo foi convertido numa visão do Senhor ressuscitado. É este Senhor ressuscitado que ele anuncia. O cristianismo para Paulo é a fé em Cristo elevado na glória à direita de Deus que virá julgar o mundo. Esta profissão de fé não é própria de Paulo. Ele a encontra na comunidade primitiva. Essa teologia iniciou-se com o testemunho da ressurreição, interpretando a cruz a partir desta ressurreição, e afirmando a soberania de Cristo elevado na glória. Esta teologia não esgota o ensinamento cristão. Mas Paulo insistiu na sua soteriologia por causa das muitas polêmicas, sobretudo com os judaizantes (Cf. Rm, Gl).

---

<sup>119</sup> Segundo VAAGE, Leif. E. em seu artigo "A paixão e a morte de Jesus de Nazaré" In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-America, n° 47-2004/1-Jesus Histórico, Petrópolis: Vozes, pp. 110-111, encontra-se: "Entre os escritos de Paulo, são as cartas polêmicas aos coríntios e aos gálatas que fazem repetidas referências à cruz de Cristo. [...] a figura de "Jesus Cristo, e este crucificado" desempenha um papel retórico muito importante para cada uma dessas epístolas. Por exemplo, em sua primeira carta aos coríntios, é a cruz que, segundo Paulo, faria ver, contra os preconceitos típicos dos coríntios, a sabedoria inusitada e o poder "patético" próprios de Deus (1 Cor 1, 23-25). É a cruz que faz ver, em Gl 2,19s, a fé em Cristo, que cria outro caminho de salvação para os que não são judeus (Gl 2,7), o qual nada tem a ver com fazer "as obras da lei" ou viver de acordo com os costumes do povo judeu. [...] o que importa para Paulo em suas cartas aos coríntios e aos gálatas é a cruz como símbolo de uma salvação "contracultural"".

Aos teólogos E. Mesch, H. U. von Balthasar, K. Rahner, K. Barth, se deve a teologia católica. Esta reconsideração mostra sua expressão na decisão da reafirmação do cristocentrismo (Jesus Cristo como centro) de toda a economia da salvação e na tentativa de definir o homem, a sua existência e seu destino a partir de Jesus Cristo, e não Jesus Cristo a partir do homem. O Magistério da Igreja nestes últimos tempos vem anunciando o mistério de Jesus Cristo, com insistência sobre o primado de Jesus Cristo e sua real razão de encarnação/ressurreição. O Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes* afirma: a Igreja acredita que Jesus Cristo é o salvador do homem; crê igualmente que a chave, o centro e o fim de toda história humana se encontram no seu Senhor e Mestre<sup>120</sup> (Cf. GS, 10).

Toda a cristologia de hoje deve ser também uma cristologia “de ascensão” [...]. Em tal cristologia “de ascensão” em primeiro lugar devem vir justificadamente as teses sobre a importância de Jesus “para nós” (que indicam naturalmente uma realidade “em si”), porque um enunciado sobre um mero “em si”, cuja importância para nós precisasse ser explicitada posteriormente, no mínimo nem seria escutado pelos homens de hoje nem os atingiria. O “propter nos” do credo certamente pode ser colocado no início. Se isto for feito de maneira adequada, resultará por si mesmo que aquilo que parecia ser exatamente antropocêntrico, visa um homem que somente se encontra a si mesmo quando se desfaz ao penetrar na incompreensibilidade de Deus<sup>121</sup>.

A salvação é afirmada pela morte e ressurreição de Jesus Cristo, e Paulo situa esta morte e ressurreição na identidade do Senhor e em função da finalidade dessa salvação. Para salvar os homens nascidos de mulher numa carne de pecado, Jesus, o Filho de Deus, esvaziou-se a si mesmo, e tomou a semelhança dos homens na forma de servo. Tudo isto, a fim de remir os que estavam sob a lei, para libertar da lei do pecado e da carne, para condenar o pecado na carne, para tornar o ser humano justiça de

---

<sup>120</sup> IAMMARRONE, G. *Il primado di Gesù Cristo su tutta la realtà*. In: Revista Credereoggi: dossiers di orientamento e aggiornamento teologico. Gesù Cristo l'umo-Dio. Anno V, n.2-26 marzo-aprole, 1985. p. 88.: “Qui vanno fatti i nomi di teologi quali E. Mesch, H. U. von Balthasar, K. Rahner, k. Barth, ai quali la teologia cattolica su questo punto deve molto. Questa riconsiderazione trova espressione nella decisa riaffermazione Del “cristocentrismo” (Gesù Cristo centro) di tutta l'economia della salvezza e nel tentativo di definire l'uomo, la sua esistenza e Il suo destino a partire da Gesù Cristo, e non Gesù Cristo a partire dall'uomo. [...] Il magistero della chiesa in questi ultimi tempi, annunciando Il mistero di Gesù, há sottolineato com insistenza Il primato di Gesù Cristo su tutta la realtà a ragione dell'incarnazione/risurrezione. [...] O Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes* afferma: la chiesa crede Che Gesù Cristo è Il Salvatore dell'uomo; crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana.

<sup>121</sup> RAHNER, K. *Cristologia hoje – em vez de um epílogo*. In: CONCILIUM/173-1982/3-Dogma – Jesus, Filho de Deus? p. 99 [343].

Deus. Mas para isto, Deus escolheu fazê-lo pecado. E os homens recebem a filiação divina, porque o Filho tomou a forma de servo, obediente até a morte e a morte de cruz.

Para Paulo, a afirmação da Encarnação e vida humana de Jesus não implica uma "divinização" da natureza humana. A encarnação não tem em si princípio ativo na salvação. Ela é afirmada em função e em vista da morte e ressurreição de Jesus. A Encarnação é o primeiro momento desta morte e ressurreição: Jesus "precisava" se encarnar, assumir a semelhança humana para salvar os que vivem na carne de pecado. As obras humanas não salvam os que vivem na carne de pecado, nem em Jesus Cristo feito homem. "E Deus que nos salvou e nos chamou com uma vocação santa, não em virtude de nossas obras, mas em virtude do seu próprio desígnio e graça. Essa graça nos foi dada em Cristo Jesus" (2Tm 1,9-10). Deus salva o ser humano, não por causa dos seus atos justos uma vez praticados, mas porque, por sua misericórdia, o homem é lavado pelo Espírito Santo, que é ricamente derramado por meio de Cristo (Cf. Tt 3,4-6).

Portanto, sem aprofundar o tema, porque esta não era sua intenção, Paulo apresenta Jesus na sua identidade total: Igual a Deus na forma de Deus e homem na semelhança dos homens na forma de servo, agora elevado na glória de Deus. Jesus é assim para os homens a epifania da graça e da bondade de Deus, e realiza na sua Encarnação, Morte e Ressurreição o desígnio de Deus que o envia para salvar a humanidade. Deus mesmo está presente na vida humana de um modo todo seu, sendo este modo o ato puramente salvífico.

Assim, Ladaria a partir do horizonte traçado da graça a define como a própria salvação, pois o homem na graça de Deus é o homem enquanto salvo. Ela não é um simples meio ou caminho para a salvação, antes é o dom do próprio Deus, sendo, portanto, salvação do homem que está em Deus. A graça abarca do mistério de Cristo enquanto causa à plenitude e salvação humana<sup>122</sup>.

João Paulo II em sua encíclica *Redemptor Hominis*, o Redentor do Homem, tratou deste tema mostrando que "o amor do Pai se expressou na criação do mundo, na doação ao homem de toda a riqueza do que foi criado ao fazê-lo pouco inferior aos anjos e criado à sua imagem e semelhança" (RH, 9); lembrou a partir da

---

<sup>122</sup> LADARIA, L. F. *Introdução à Antropologia Teológica*. p. 130.

análise que o Concílio Vaticano II faz do mundo contemporâneo qual é o verdadeiro sentido do ser humano. Pela Encarnação de seu Filho, Deus “uniu-se de certo modo a cada homem” (RH, 8), acentuando que no mistério da Redenção, Cristo redentor revela plenamente o homem ao próprio homem e, este, encontra sua grandeza, dignidade e valores próprios da sua humanidade (RH, 10); o homem torna-se “a única criatura sobre a terra, querida por Deus por si mesma” e por ser querido por Deus, foi eternamente escolhido por Ele e destinado à graça e à glória, assim, todos participam em Jesus Cristo do mistério da Redenção.

### **3.3- O ser humano a partir de Jesus Cristo**

Ao falar da relação entre Salvação e Criação, o NT usa uma linguagem e estrutura semelhante ao do AT. Mesmo porque o NT apresenta o homem numa situação de não-salvação necessitando, portanto, de salvação que por si mesmo não poderá encontrar. O mesmo Deus que se revelou como salvador no AT virá agora pessoalmente em ajuda do gênero humano. Deus se fez homem em Jesus de Nazaré, ou seja, Jesus é este Deus feito homem, expressão do amor salvífico divino: “Pois Deus amou tanto o mundo que entregou seu Filho único, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna. Pois Deus não enviou o seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por Ele” (Jo 3,16-17).

Em muitos textos neotestamentários pode-se pressupor a fé na criação, ou então, encontram-se repetições da confissão de fé veterotestamentária em Deus Criador (Cf. At 4,24; 7,49-50; 14,15; 17,24-28; Mc 10,1-9; Mt 25,34; Hb 11,3; Ap 4,10-11; 10,6; 14,7). Mas, o NT não se limita a partilhar da fé de Israel em Deus criador, ao contrário, a reinterpreta à luz do grande acontecimento e novidade que é Jesus Cristo. Muitos textos do NT falam da função mediadora de Jesus Cristo tanto na salvação como na criação, não de uma maneira de oposição-exclusão, mas de mútua inclusão-integração, respeitando as devidas diferenças.

A confissão de fé no papel desempenhado por Jesus Cristo na criação só se tornou possível a partir da Ressurreição. É sabido que a fé explícita em Jesus

Cristo bem como a reflexão teológica sobre Ele têm como ponto de partida e referencial contínuo sua Ressurreição. É central quando se trata da salvação realizada por Jesus Cristo, como quando é focalizada sua função na criação.

A morte e a Ressurreição são dois eixos de uma única ação salvífica de Deus mediante Jesus Cristo. Toda orientação de vida assumida por Cristo em conformidade com a vontade do Pai é necessária para a compreensão do significado da morte-ressurreição e, também, sua morte-ressurreição ilumina o sentido da sua vida. Este vislumbre ganha sentido quando se volta à situação de não-salvação em que o ser humano se encontra no AT.

A origem da situação de perdição pelo pecado em que se encontra o homem reside na rejeição da proposta e iniciativa divinas; o ser humano por sua livre vontade se decide contra a vontade de Deus e se ilude em uma auto-suficiência destruidora. O ser humano se decide pelo enganoso desejo de infinito, querendo ser como Deus e pretendendo ficar em seu lugar. Dessa maneira, Jesus Cristo à luz do NT será a grande novidade de afirmação, onde Nele, o homem encontra o caminho e capacidade para viver a salvação. Através do sentido de redenção inaugurada por Cristo, em sua morte e Ressurreição, o ser humano sai da situação de perdição abrindo-se à realidade da salvação.

Ao levantar essa questão da relação existente de Cristo com o ser humano, pelo menos no que tange ao seu resgate do pecado, é oportuno pensar em sua relação com o mundo criado. É notório que a pregação e a vida de Jesus sempre apontaram e polarizaram a questão escatológica. Mas, com isto, Ele não desprezou a história atual nem tampouco o mundo criado. Jesus não foi um asceta a condenar as realidades e as alegrias do mundo da criação ou um anacoreta fugindo do convívio humano, ao contrário, esteve inserido na realidade humana, condenando o pecado que desvirtua o sentido da criação.

Jesus viveu em condição humana real, menos no pecado, mas também viveu em condição divina real, sempre em conformidade e dando sua resposta positiva à proposta do Deus salvador-criador. Assim, a relação com Deus, as relações entre os homens, a relação homem-mundo criado desenvolvem-se, em Jesus Cristo, em conformidade com o desígnio salvífico de Deus.

A vida e a cruz de Jesus revelam o amor solidário de Deus pelos seres humanos e pelo mundo criado, amor levado até o extremo da entrega do próprio Filho à morte de cruz para a libertação e para vida do ser humano e de todas as criaturas.

A cruz é o preço da firma determinação de Cristo de existir neste amor e unidade. O sofrimento de Cristo foi “infligido a ele porque manteve sua obediência” e “por nenhuma outra razão senão pelo fato de ter mantido inabalavelmente a verdade e a retidão em sua maneira de viver e no que ele falou”. Ao mesmo tempo, em Cristo, Deus entra na condição humana identificando-se completamente com aqueles que a perturbaram e por conseguinte sofrem. Unindo a humanidade com a divindade, Cristo cura e transforma a existência humana. A cruz é a consequência da unidade das naturezas de Cristo dentro das condições pecaminosas da história<sup>123</sup>.

Como já foi apresentado e descrito, Paulo conhecendo bem a fé veterotestamentária em Deus Criador, reinterpreta a função mediadora de Cristo apresentando um critério histórico-pessoal-salvífico para a compreensão da criação, critério este, que é o próprio Jesus Cristo. A partir disto percebe-se a ligação profunda existente entre a salvação e a criação, encontrando em Jesus Cristo o sentido desta afirmação.

O mistério de Jesus Cristo atua na vida da humanidade, dando sentido e conduzindo o caminhar do mundo, da vida e até da evolução; presente Ele está no começo, na continuação e na consumação de todas as coisas. Ele é o primeiro, sendo meta e finalidade da criação, é o fim, como resposta plena e perfeita à proposta de Deus. Dessa maneira, a criação e, com isto, o ser humano, estão orientados para Jesus Cristo, pois toda esta realidade existe enquanto imagem Dele.

Mesmo com o pecado, entendido como negação da criação, esta continua como espaço onde Deus se autocomunica. O pecado que gera uma criação pecadora, sempre da parte do homem. Mesmo em meio a esta realidade deturpada existe uma bondade intrínseca da parte Deus aos homens, que no plano salvífico de Cristo, são resgatados e regenerados. Assim sendo, na salvação e na reconciliação revelada em Cristo encontra a criação, no mesmo Cristo, seu verdadeiro amadurecimento e interpretação:

---

<sup>123</sup> CAHILL, Lisa Sowle. *A salvação e a cruz*. In: CONCILIUM- Revista Internacional de Teologia 326-2008/3 – Jesus Cristo – o que está em jogo na cristologia? p. 63 [375].

Todas as coisas, criadas em Jesus Cristo que é preexistente, encontram igualmente nele a sua mais íntima consistência. Este versículo 17 (Col 1: “Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste”) une a função criadora de Cristo (vv.15-16) com a sua função reconciliadora (vv.18-20). Tudo encontra em Jesus Cristo a sua fundamentação bíblica, quer o mundo da criação, quer o mesmo mundo enquanto remido e reconciliado por ele<sup>124</sup>.

Acontece com o ser humano, a partir da realidade de Cristo, a liberdade do homem chamado como “homem novo”. A partir Dele o ser humano é chamado a esta nova realidade, construindo em si próprio esta imagem. Cristo constrói em plenitude aquilo que fundamenta a vida humana: o viver em Cristo. Esta visão que encontra-se claramente descrita na teologia paulina, dá suporte e sustentação à reflexão da qual Ladaria irá se ocupar dentro do plano traçado por ele como trinitário, ou seja, resgatar da Trindade, em especial, na imagem do Filho, o verdadeiro sentido para a vida humana.

A divinização de que falam os Padres gregos é na realidade uma “humanização”. O que Jesus apresenta aos homens é a realização do ser completamente humanizado [...]. Para os cristãos, o fim último do ser humano não é um estado supra-humano situado além da humanidade, mas, pelo contrário, a perfeição humana completa, a satisfação de todas as dimensões do ser humano<sup>125</sup>.

Este processo pelo qual o ser humano é contemplado em sua existência a partir de Jesus, na ótica e concepção grega, ganha sentido e nome de “divinização humana”. Entende-se divinização como consequência da Encarnação, o movimento de Deus para o homem (Cf. Jo 1,12-16). Santo Irineu escrevendo aos hereges não havia formulado esta idéia quando fala que Jesus Cristo, o Filho, tornou-se humano para que o humano recebesse parte de sua perfeição; também Atanásio afirma que o homem foi criado para participar da vida divina, mas o pecado impediu esta participação. Assim, todas as formulações sobre a divinização ganha sentido somente a partir do encontro de Deus com a humanidade: a Encarnação<sup>126</sup>.

<sup>124</sup> RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2001. p. 192.

<sup>125</sup> COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. Série III: a libertação na história. Petrópolis: Vozes, 1985. (Coleção Teologia e Libertação). p. 256.

<sup>126</sup> Segundo o *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*, trad. Cristina Andrade, org. Ângelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 419, encontra-se: “Irineu elaborou a primeira síntese autenticamente cristã sobre a divindade do homem; integrando elementos do gnosticismo em sua história da encarnação salvífica do Verbo, faz ele ver como Deus, manifestando-se em sua bondade por meio do Filho, na força do Espírito Santo, reconduz o homem inteiro (criado à imagem e semelhança, isto é, destinado a assemelhar-se ao Deus imortal, mas caído pelo pecado na corrupção), pelo conhecimento do

Portanto, a divinização é o processo e o esforço humano para participar do bem e, antes, é a identificação da vida humana com Deus que gera essa divinização. Esta abertura de Deus ao homem se dá na Encarnação, onde o próprio Deus, em Jesus, se torna o grande modelo. Esse é uma perspectiva primitiva da fé cristã na ótica da cristologia que no decorrer da Idade Média vai dando lugar ao aspecto penitencial e, com isto, a supervalorização do pecado na vida humana (Jesus é apresentado como aquele que realiza a satisfação pelos pecados em favor dos homens), sufocando o lugar central da fé cristológica do verdadeiro encontro de Deus com a humanidade, na Encarnação, que provoca a divinização da vida humana.

## CONCLUSÃO:

A Encarnação de Deus em Jesus Cristo é vista como condição da divinização do ser humano. Dessa maneira, Ladaria afirma que nossa divinização não tem sentido sem a filiação, de tal forma que não se pode separar a divindade de Cristo de sua filiação divina, pois Jesus é Deus Filho, recebeu tudo do Pai e, por geração o Pai lhe comunicou sua divindade<sup>127</sup>.

Assim, com a Encarnação de Jesus e o dom do Espírito Santo que é derramado no coração humano é mostrado ao homem algo da Trindade imanente. Só se entende o sentido da Encarnação a partir dessa referência trinitária<sup>128</sup>. Acontece um verdadeiro intercâmbio entre as formulações distintas encontradas na teologia dos Santos Padres a este respeito. Em muitos casos aparecem relações genéricas entre a idéia de filiação, a de Cristo e a dos homens, portanto, divindade e humanidade, chegando-se à conclusão de que “o mistério de Jesus Cristo se insere na estrutura da Trindade”, sem com isto “pensar que a economia salvadora esgote o mistério de Deus”<sup>129</sup>.

---

Filho no Espírito Santo, à visão eterna e, portanto, à união com ele na imortalidade”. “Atanásio, conseguiu reduzir herança de Irineu afirmando que a encarnação do Verbo restabeleceu definitivamente a semelhança primordial do homem com Deus sob duplo plano: o da incorruptibilidade do corpo, e o outro, impossível sem o primeiro, da gnose”.

<sup>127</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. pp. 30-31.

<sup>128</sup> Idem. pp. 30-31.

<sup>129</sup> Idem. pp. 30-31.

## CONCLUSÃO

Ao situar o mistério da Encarnação, situa-se o centro da realidade humana, dando verdadeiro sentido à vida e à crença humanas. E, será justamente a partir desta realidade divina que a realidade humana encontrará seu lugar e sua devida participação. Ao enunciar a proposição, o Verbo de Deus se fez homem, afirma-se que é Deus quem começa e pode começar uma história humana, isto é, Deus se apropria de tal modo do mundo, a ponto que esta não seja uma obra distinta Dele, mas sua realidade própria.

É preciso entender, segundo Rahner<sup>130</sup>, o que é o sentido de “se fez homem”. Assim, em outras palavras, o tema se torna inesgotável, a afirmação refere-se a assumir a “natureza” humana. E, apesar de se tentar definir o homem em sua essência ou natureza, verificar-se-á que este é um mistério. O mistério entendido não como algo que não é conhecido, mas sim como algo que quanto mais se conhece mais se busca conhecer.

A existência humana consiste na aceitação ou recusa do mistério do que é cada ser humano. Assim, o mistério é a peculiaridade que caracteriza Deus e o ser humano a partir Dele. “A Encarnação de Deus é o caso irrepetivelmente supremo da realização essencial à realidade humana”<sup>131</sup>, é processo de entendimento da natureza humana ser assumida pela pessoa do Verbo de Deus. Essa transcendência é precisamente abertura incondicionada frente ao mistério livre que se impõe ao ser humano, o abandono no “ter que deixar dispor de si”<sup>132</sup>. Dessa maneira, entende-se que Deus assumiu a natureza humana porque, esta em virtude de sua essência, é aberta e assumível.

---

<sup>130</sup> RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 64.

<sup>131</sup> Idem. p. 68.

<sup>132</sup> Idem. p. 69.

A mudança de perspectiva é decisiva: não no extra ou no supra-humano, mas é no humano que deve buscar o mistério. W. Pannenberg disse energeticamente: “Se as afirmações de que Jesus é Deus supuseram uma contradição com a autêntica humanidade de Jesus, então deveria ser deixada de lado a confissão de sua divindade antes do que duvidar de que Jesus foi realmente um ser humano”. L. Boff, afirmando “humano assim como Jesus só pode sê-lo Deus mesmo”, traduz bem o princípio fundamental da cristologia de K. Rahner, quando afirma que a autonomia humana não é inversa, mas diretamente proporcional à presença divina: “Cristo é ser humano da maneira mais radical e sua humanidade é a mais dotada de poder próprio, a mais livre, não apesar de ser a assumida, mas porque é a assumida”<sup>133</sup>.

“Quando Deus quer ser ‘não-deus’ surge o homem e se Deus mesmo é homem e continua a sê-lo eternamente, portanto toda teologia é, eternamente, antropologia”<sup>134</sup>. A cristologia é fim e princípio da antropologia, sendo que a cristologia é essencial e eternamente teologia. A teologia pode assim ser caracterizada sob este prisma, como o lugar de uma fé centrada no encontro de Deus no ser humano, constituindo, dessa forma, uma teologia antropológica, ou ainda, uma antropologia teológica. A partir disto, entende-se que Cristo é homem do modo mais radical, sendo sua humanidade autônoma e livre, isso pelo fato de se ter uma humanidade assumida e constituída como automanifestação de Deus. Essa automanifestação de Deus em sua Encarnação é um mistério absoluto, porém, evidente.

Se Cristo encarnado é a imagem do Deus invisível, segundo a qual o homem e o mundo foram criados, em específico esse homem é criado segundo a imagem que é Jesus Cristo. A tarefa é árdua em identificar o ser humano a Jesus Cristo, pois no relato da criação, em Gênesis, seja no primeiro ou no segundo capítulo, é descrito um homem pecador que rejeita a proposta salvífica de Deus fechado em sua auto-suficiência e, em Jesus Cristo o novo Adão, tem-se o homem verdadeiro que responde ao sim, à interpelação de Deus, um verdadeiro homem originário segundo o qual os homens são criados.

Paulo classifica, ao falar do ser humano e de Jesus Cristo, dois tipos de Adão: um que é terrestre e outro que é celeste, afirmação esta que comporta duas interpretações de existência e também corporeidade. Pois, há no Adão terrestre, o ser humano, um corpo psíquico, corpo este animado, incapaz de dar vida a outros; ao

<sup>133</sup> QUEIRUGA, Andrés Torres. *O mistério de Jesus o Cristo: divindade “na” humanidade*. In: CONCILIIUM. p. 39[351].

<sup>134</sup> Idem. p. 78.

contrário, o Adão celeste possui o corpo espiritual, no caso Jesus Cristo, o Ressuscitado, corpo fonte de vida (Cf. 1 Cor 15, 44-45). Assim, Adão recebe a vida, mas não tem por si mesmo a vida e, Cristo, repleto do Espírito, tem a vida em si mesmo e é fonte de vida para todos.

Dessa maneira, compreende-se que o homem não é divino, não é de origem celestial, ao contrário, é terrestre. Mas, esse homem que é terrestre é chamado a ser celeste à semelhança de Cristo. O antigo Adão já era imagem de Deus, pois foi criado “à sua imagem e semelhança”, mas uma imagem incompleta e deturpada pela decisão negativa do próprio homem em assumir sua vocação de criatura livre, porém responsável. Esta imagem de Adão com traços desfigurados pela queda e pecado será revestida pela imagem completa e plena que é Jesus Cristo.

O mundo foi confiado à responsabilidade humana, por isso, o homem é chamado, no momento da criação, ao domínio da mesma, mas este falhou e o domínio sobre o mundo realizou-se frequentemente contra o mesmo mundo e contra o próprio homem. Jesus Cristo será o restaurador dessa imagem distorcida, Ele será a própria graça à vida humana, pois se encarnando assume o caminho inverso, aquilo que o ser humano desfigurou: a obediência ao Pai e o serviço à humanidade, realizando o verdadeiro senhorio ou domínio sobre toda realidade anteriormente criada. Nele descobre-se o que será a relação verdadeira entre o homem e as coisas criadas. O segundo Adão, Jesus Cristo, por sua Encarnação, assume até as últimas consequências a responsabilidade de “domínio” do mundo e, tendo “o poder de submeter a si todas as coisas”, vai transfigurar o nosso corpo terrestre “conformando-o ao seu corpo glorioso” (Fl 3, 21).

Jesus Cristo é o homem novo, dom gratuito do amor desconcertante de Deus, é a cabeça da humanidade onde se revela a verdade do homem, ou seja, aquilo que o homem é chamado a ser, segundo o desígnio divino.

No NT a salvação realizada por Jesus Cristo ocupa lugar central; é também central para compreender a função da criação. Todos os textos bíblicos que retratam a função mediadora de Cristo revelam o interesse sobre a história da salvação. A situação de não-salvação bem como a superação desta é focalizada no NT e sempre está em relação a Jesus Cristo. Dessa maneira, a criação, a começar pelo ser humano,

está iluminada pela realidade que é Jesus Cristo. O que se pode chamar de mundo da criação e mundo de salvação estão orientados para Cristo. Assim, toda ambigüidade encontrada no AT sobre o tema da imagem do homem é superada em Cristo, pois Ele é o início da nova humanidade, sendo esta, plenitude e recapitulação.

Pode-se perguntar, à luz do NT, que é o homem a partir de Deus, o Verbo encarnado? É um ser em diálogo e em relação, é amado gratuitamente por Deus e chamado a mesma gratuidade, é um ser de decisão, e ainda, sua verdade é Jesus Cristo que o chama a tornar-se um “homem novo”, apesar do homem velho não ser totalmente superado, é chamado na história atual a viver uma existência “espiritual”, vivificadora, vivendo sua “cristificação” no seguimento a Jesus Cristo.

Ladaria utilizando-se do pensamento de K. Barth trata do tema homem e Cristo e das relações estabelecidas entre os temas de cristologia e antropologia. Assim sendo, Barth explicita: “quem e o que é o homem, nos é dito na palavra de Deus de um modo não menos preciso e penetrante do que quem e o que é Deus”, pois “na medida em que o homem Jesus é palavra reveladora de Deus, é a fonte e conhecimento da essência humana criada por Deus”<sup>135</sup>. Estas considerações mostram o primado de Jesus sobre tudo o que existe, acentuando a visão do ser humano a partir de Cristo. Claro que nesta busca e desejo de ver Jesus como realização plena do homem é necessário dizer que Ele procede como recapitulação e integração com a vida humana e não por supressão e redução àquilo que é humano.

Neste sentido, Rahner aborda em muitos de seus escritos a relação existente entre cristologia e antropologia e sua posição pode ser resumida: “a cristologia é o início e o fim da antropologia”; “é início uma vez que os homens existem porque o Filho de Deus devia existir feito homem”, mostrando com isto que, “os homens não poderiam existir sem a possibilidade da Encarnação, já que a criação se fundamenta na possibilidade que Deus tem de sair de si mesmo”<sup>136</sup>.

Ladaria, a partir deste princípio que norteia a vida humana, conclui que, em Cristo tudo o que se pode saber e esperar do ser humano não é desacreditado, mas ao contrário, é reinterpretado. O sentido da vida humana, numa visão pessoal e livre, em comunhão com Deus, salvaguardando a liberdade, realiza-se em resposta ao

---

<sup>135</sup> LADARIA, L. F. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 58.

<sup>136</sup> Idem. p. 59.

amor de Deus, que nos deu seu Filho. A liberdade de Deus, que aparece em grau máximo ao enviar seu Filho através do mistério da Encarnação, significa fidelidade aos seus desígnios, sendo Ele a única determinação do ser humano<sup>137</sup>. Vale, neste caso, a intuição de Irineu, onde o homem é desde sempre apontado como imagem de Deus, mas que somente com a vinda de Jesus Cristo feito carne é que se vê o alcance desta afirmação.

Portanto, o cristão torna-se em Cristo “nova criatura” no sentido de dom e princípio de um novo existir. Criação nova realizada por Deus, o cumprimento da primeira criação. Nele e na sua ação no cristão brilham mais potencialmente a realidade e o significado mais profundo da ação criadora divina: “Ele nos salvou e nos chamou a uma vocação santa, não por causa de nossas obras, mas conforme seu próprio projeto e graça. Esta graça nos foi concedida em Jesus Cristo desde a eternidade” (2 Tm 1,9). Por isso, é possível, em Jesus Cristo, o ser humano se divinizar, entendendo esse processo da vida humana a partir da adoção filial que é a participação na filiação divina de Jesus pelo dom do Espírito (Cf. Gl 4, 4-6; Rm 8, 14-16); não podendo separar a divinização do homem do desígnio divino para o qual o ser humano é predestinado: a conformação com a imagem do Filho. Assim, a divinização do homem (Cf. 2 Pd 1,4) só pode ser considerada em relação com a filiação, onde cada um participa da condição de filho no Filho, pois se compartilha da Sua condição divina sendo filhos Nele. Isso tudo, dentro do plano do mistério trinitário, porque teologia da Encarnação e teologia da divinização, enquanto mistérios possuem uma relação íntima entre si<sup>138</sup> e com o mistério trinitário.

---

<sup>137</sup> Idem. p. 64.

<sup>138</sup> LADARIA, L. F. *A Trindade: mistério de comunhão*. pp. 29-30.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **1. BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL:**

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. Compêndio do Vaticano II. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

LADARIA, Luís F. *Antropologia Teológica*. Roma-Madrid: Università Gregoriana, 1983.

\_\_\_\_\_. *A Trindade: mistério de comunhão*. Trad. Alda da anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Antropologia Teológica*. 2 ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. Trad. Paulo Gaspar de Meneses. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Teologia del pecado original y de la gracia*. 3.ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001. (Sapientia Fidei – Serie de manuales de Teologia).

### **2. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR:**

ARDUINI, Juvenal. *Destinação antropológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.

COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. Tomo I. Série III – a libertação na história. Petrópolis: Vozes, 1985.

FERRARO, Benedito. *Cristologia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Encarnação: questão de gênero?* São Paulo: Paulus, 2004.

FLICK, M. ; ALSZEGHY, Z. *Fondamenti di una antropologia teologica*. 3ª ed. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1982. (Nuova Collana di teologia cattolica – 10).

FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*. São Paulo, 1985.

GANOCZY, A. *Doctrina de La creación*. Barcelona, 1986.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *O Redentor do homem*. São Paulo: Paulinas, 1990.

KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. 11.ed. Salamanca: Sígueme, 2002.

KRAUSS, Heinrich.; KÜCHLER, Max. *As Origens: um estudo de Gênesis 1-11*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007. (coleção cultura bíblica).

LETERME, Cláudio. In: CNBB/CIMI. *Inculturação e Libertação*. Paulinas, 1986.

LIBÂNIO, J.B.; BINGEMER, M. C. *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*. Tomo X. Série III – a libertação na história. Petrópolis: Vozes, 1985.

MOLTMANN, J. *Dio nella creazione: doutrina ecológica della creazione*. Brescia, 1986.

MONDIN, Batista. *Antropologia Teológica: história-problemas-perspectivas*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

MONTANCHEZ, Jesús. *Jesus: Verbo Encarnado*. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1949.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Criação*. São Paulo: Loyola, 1989.

\_\_\_\_\_. *As novas antropologias: um desafio à Teologia*. São Paulo: Loyola, 1988.

PANNENBERG, W. *Fundamentos de Cristologia*. Salamanca, 1974.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão*. São Paulo: Paulinas, 2009.

PRATES, Lisaneos. *Fraternidade Libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2007.

QUEIRUGA, Andrés T. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

RAHNER, Karl. *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968.

\_\_\_\_\_. *Gracia divina em abismos humanos*. São Paulo: Herder, 1968.

RAHNER, K. ; THÜSING, W. *Cristologia estudio teologico i exegetico*. Madrid: Cristiandad, 1975.

RIBEIRO, Hércion. *Ensaio de antropologia cristã: da imagem à semelhança com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1995.

RUIZ DE LA PEÑA, J. Luís. *Criação, Graça, Salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.

SCHILLEBEECKX, E. *Jesús: La historia de um vivente*. Madrid, 1983.

SESBOÛÉ, Bernard. *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séc.V-XVII)*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Jesucristo, El único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*. Tomo I – problemática y relectura doctrinal. Salamanca, Espanha: Secretariado Trinitario, 1990.

SILVA, Maria Freire da. *Trindade: criação e ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2003 (Coleção Bíblica –Loyola 37).

SOBRINHO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Loyola, 1983.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2003 (Col. Livros básicos de teologia 5).

TRIGO, Pedro. *Criação e História*. Tomo II. Série III – a libertação na história. Petrópolis: Vozes, 1988.

VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. v. 1. São Paulo: Aste, 1973.

## 2.1 ARTIGOS DE REVISTAS E PERIÓDICOS:

BOFF, L. *Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem*. REB. Fasc. 127; volume 32; Setembro. 1972.

IAMMARRONE, G. *Il primado di Gesù Cristo su tutta la realtà*. Revista Credereoggi: dossiers di orientamento e aggiornamento teologico. Gesù Cristo l'umo-Dio. Anno V, n.2-26 marzo-aprole, 1985.

LADARIA, Luís F. *La Teologia Trinitaria de Karl Rahner- Um balance de la discusión*. Gregorianum. Roma. 86/2 (2005).

MORO, Ulpiano Vásquez. *Teologia e Antropologia: aliança ou conflito?* Revista Perspectiva Teológica. Ano XXIII. 1991. nº 60 – Maio/Agosto.

PALÁCIO, CARLOS. *Uma cristologia suspeita?* (alguns pressupostos para um debate teológico). Revista Perspectiva Teológica. Ano XXV nº 66 Maio/Agosto 1993. p. 188.

PANTEGHINI, G. *L'incarnazione come "norma" della fede cristiana*. Revista Credereoggi: dossiers di orientamento e aggiornamento teologico. Gesù Cristo l'umo-Dio. Anno V, n.2-26 marzo-aprole, 1985.

RIBEIRO, Hélcion. *A relação lúdica entre Deus e o homem: meditação natalina a partir da antropologia teológica*. REB. Fasc. 212; volume 53; Dezembro. 1993.

SCHREIBER, Milton Aguilar. *L'uomo immagine di Dio: principi ed elementi di sintesi teologica*. Roma: Teresianum, 1987.

SHULTE, Rafael. *Os mistérios da pré-história de Jesus* (secção II). MYSTERIUM SALUTIS, Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. *Fundamentos de Dogmática Histórico-Salvífica: o evento Cristo*. vol.3. Os mistérios da vida de Jesus (5). Petrópolis/RJ: Vozes, 1974.

### 2.3 DICIONÁRIOS:

BAUER, J. B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Trad. Helmuth Alfredo Simon. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1979. v. 1. (Abraão-Jesus Cristo).

BERARDINO, Ângelo Di(org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002.

HARRIS, Laird R.; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Marcio Lourenço Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

JENNI, Ernest. *Diccionario Teologico Manual Del Antigo Testamento*. Claus Westermann, colaborador; Trad. Rufino Godoy. Madrid: Ediciones Cristiandad, Huesca, 1985. Tomo I e II.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004.

LEXICON, *Dicionário Teológico Enciclopédico*. Trad. João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo; Loyola, 2003.

MACKENZIE, John L., *Dicionário Bíblico*. Trad. Álvaro Cunha, et al. Paulinas: São Paulo, 1983.