

## Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição *Gaudium et Spes*

Geraldo Luiz De Mori

# **Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição *Gaudium et Spes***

## ***Conceiving the human in a critical dialogue with the Constitution *Gaudium et Spes****

Geraldo Luiz De Mori

FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia).

### **Resumo**

A *Gaudium et Spes* (GS), um dos últimos textos do Concílio Vaticano II, é conhecida por seu teor pastoral. Sua estrutura interna, que começa com um Proêmio (n. 1-2), ao qual se seguem a Introdução, “A condição humana do homem no mundo de hoje” (n. 4-11), e duas partes, a primeira, “A dignidade da pessoa humana” (n. 12-45), e a segunda, “Alguns problemas mais urgentes” (n. 46-93), mostra, porém, que o teor pastoral é o resultado de uma elaboração dogmática. Pode-se dizer que os quatro capítulos da primeira parte são um esforço por pensar o ser humano à luz da cristologia. Embora a interpretação imediata da GS após o Concílio tenha sido a do diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo, o texto é o resultado de um esforço por romper os esquemas subjacentes à teologia pré-conciliar, que opunham o natural ao sobrenatural, fazendo a revelação intervir num segundo momento, justapondo um plano ao outro. A GS procura pensar o humano à luz do cristológico, e seu esforço foi lido de modo diferente no debate que se seguiu ao Concílio, protagonizado, entre outros, por E. Schillebeeckx, H. de Lubac e G. Colombo. Para além desse debate, os anos que se seguiram à publicação desse texto conciliar viram o surgimento de tratados de antropologia teológica, muitos dos quais se valendo da nova articulação feita pela GS. Esta comunicação pretende, após uma breve retomada dos grandes núcleos da articulação entre antropologia e cristologia feitos no texto da GS, retomar o teor das três “recepções” da articulação acima mencionada, para, num terceiro momento, apresentar os esquemas que parecem subjazer aos principais tratados de antropologia teológica elaborados após o Concílio.

**Palavras-chave:** *Gaudium et Spes*, Antropologia teológica, Vaticano II, Cristologia

### **Abstract**

*Gaudium et Spes* (GS), one of the last texts of the Second Vatican Council, is known for its pastoral content. Its internal structure, which begins with the Prologue (n. 1-2) and is followed by the Introduction, ‘The human condition of man in the world today’ (n. 4-11) and two parts: the first, ‘The dignity of the human person’ (n. 12-45), and the second, ‘Some of the more urgent problems’ (n. 46-93), shows, however, that the pastoral content is the result of a dogmatic preparation. One can say that the four chapters of the first part are an effort to conceive the human being in a Christological light. Although the immediate interpretation of GS after the Council has been that of the dialogue of the Church with the contemporary world, the text is the result of an effort to breaking the structures that subjugated pre-conciliar theology, which opposed the natural to the supernatural, making revelation intervene in a second moment, juxtaposing one level to the other. GS attempts to conceive the human in a Christological light, and its effort was read in different ways in the debate that followed the Council, have as protagonists E. Schillebeeckx, H. de Lubac, G. Colombo, among others. Beyond this debate, the years that followed the publication of this Conciliar text saw the rise of treatises of theological anthropology, many of which drew upon the new articulation made by GS. After a brief summary of the great axis of articulation between anthropology and Christology made in the text of GS, this paper attempts to retrieve the content of the three ‘receptions’ of the above mentioned articulation, in order to present, in a third moment, the schemes that appear to underlie the main treatises of theological anthropology elaborated after the Council.

**Keywords:** *Gaudium et Spes*, Theological anthropology, Vatican II, Christology

# **Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição *Gaudium et Spes***

Geraldo Luiz De Mori

FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia)

**Cadernos Teologia Pública** é uma publicação impressa e digital quinzenal do **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS**

**Reitor:** *Marcelo Fernandes de Aquino, SJ*

**Vice-reitor:** *José Ivo Follmann, SJ*

**Instituto Humanitas Unisinos**

**Diretor:** *Inácio Neutzling, SJ*

**Gerente administrativo:** *Jacinto Schneider*

**www.ihu.unisinos.br**

**Cadernos Teologia Pública**

Ano XII – Vol. 12 – Nº 99 – 2015

ISSN 1807-0590 (impresso)

**Editor:** Prof. Dr. Inácio Neutzling

**Conselho editorial:** MS Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Jeferson Ferreira Rodrigues; Profa. Dra. Susana Rocca.

**Conselho científico:** Profa. Dra. Ana Maria Formoso, Unilasalle, doutora em Educação; Prof. Dr. Christoph Theobald, Faculdade Jesuíta de Paris-Centre Sèvres, doutor em Teologia; Prof. Dr. Faustino Teixeira, UFJF-MG, doutor em Teologia; Prof. Dr. Felix Wilfred, Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia; Prof. Dr. Jose Maria Vigil, Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação; Prof. Dr. José Roque Junges, SJ, Unisinos, doutor em Teologia; Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, PUCRS, doutor em Teologia; Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen, CES/ITASA-MG, doutora em Teologia; Prof. Dr. Peter Phan, Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia; Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner, EST-RS, doutor em Teologia.

**Responsáveis técnicos:** Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Jeferson Ferreira Rodrigues.

**Revisão:** Carla Bigliardi

**Arte da capa:** Patrícia Kunrath Silva

**Editoração eletrônica:** Rafael Tarcísio Forneck

**Impressão:** Impressos Portão

Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 11, n. 1 (2004) - . – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004- . v.

Irregular, 2004-2013; Quinzenal (durante o ano letivo), 2014.

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-teologia>>.

Descrição baseada em: Ano 11, n. 84 (2014); última edição consultada: Ano 11, n. 83 (2014). ISSN 1807-0590

1. Teologia 2. Religião. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 2

Bibliotecária responsável: Carla Maria Coullart de Moraes – CRB 10/1252

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos Teologia Pública: Programa de Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos  
Av. Unisinos, 950, 93022-000, São Leopoldo RS Brasil  
Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467  
Email: [humanitas@unisinos.br](mailto:humanitas@unisinos.br)

## Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição *Gaudium et Spes*<sup>1</sup>

Geraldo Luiz De Mori

FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia)

A Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*” (GS) sobre a Igreja no mundo de hoje, promulgada por Paulo VI em 7 de dezembro de 1965, completa 50 anos em dezembro de 2015. Na compreensão de muitos de seus intérpretes, ela é quem melhor encarna a intenção pastoral querida por João XXIII ao convocar o Concílio. Porém, uma leitura mais atenta mostra que o texto não apresenta apenas uma análise da realidade em vista da

pastoral da Igreja na época conciliar, pois traz, sobretudo na Primeira Parte, uma reflexão teológico-dogmática bastante elaborada. Esta parte, denominada “A Igreja e a vocação do ser humano” (n. 11-45), organizada em quatro capítulos – 1. A dignidade da pessoa humana; 2. A comunidade humana; 3. Sentido da atividade humana; 4. Função da Igreja –, tematiza vários temas próprios à antropologia cristã. Ela serve de base para a Segunda Parte, “Alguns problemas mais urgentes”, que apontam as questões que mais preocupavam a Igreja então: matrimônio e família, cultura, economia e sociedade, política, promoção da paz e construção da comunidade dos povos. A antropologia que emerge da Primeira Parte foi vista por vários teólogos como a virada na perspectiva

---

<sup>1</sup> Este artigo é a íntegra da apresentação proferida pelo Prof. Geraldo Luiz De Mori no dia 20 de maio de 2015, nas Sessões Temáticas do II Colóquio Internacional IHU – O Concílio Vaticano II: 50 anos depois. A Igreja no contexto das transformações tecnocientíficas e socioculturais da contemporaneidade promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos – IHU.

que dominou toda a época moderna, que justapunha razão e fé, natural e sobrenatural.

A leitura aqui proposta quer resgatar o aporte da GS à compreensão do ser humano e seu impacto na elaboração dos tratados de antropologia teológica surgidos desde então. Para isso, iniciaremos com uma breve apresentação do teor dos tratados de “antropologia cristã” elaborados na época moderna, indicando em seguida os principais elementos antropológicos explorados pela GS para, num terceiro momento, mostrar que recepção tiveram por parte de três teólogos conciliares: Henri de Lubac, Edward Schillebeeckx e Giuseppe Colombo. Finalizaremos com uma breve indicação do impacto ou não da GS nos tratados de antropologia teológica criados em várias áreas linguísticas desde então.

## **1. O humano à luz de Cristo no período anterior ao Concílio Vaticano II**

Antes de uma breve apresentação da compreensão antropológica predominante na teologia católica anterior ao Concílio, é importante recordar alguns dos eixos a partir dos quais ela foi elaborada ao longo dos

séculos. Tais eixos tiveram como fonte principal as Escrituras judaicas e cristãs, por um lado, e sua releitura pelo pensamento cristão em diálogo com as várias correntes da filosofia grega, por outro. Do Antigo Testamento foram, sem dúvida, importantes as seguintes afirmações: 1. O ser humano é criado à imagem e semelhança divina, o que lhe confere a capacidade de estabelecer aliança com Deus; 2. Ele foi criado na diferença homem e mulher; 3. Ele é criado cocriador, por sua capacidade de geração e de “domínio” (cuidado) do mundo (Gn 1, 26s); 4. Ele é visto por Deus como obra “muito boa”; 5. Ele rebela-se contra seu Criador e introduz, através de uma decisão livre, o mal e o sofrimento no mundo; 6. Ele é continuamente chamado à aliança, que lhe demanda uma resposta livre de sua vontade; 7. Ele padece e faz padecer, mas não cessa de admirar-se diante do mistério que é para si mesmo diante de Deus. Além dessas afirmações, o léxico veterotestamentário o nomeia como: a) ‘carne’, designando sua pertença à criação, sua finitude e mortalidade; b) ‘alma’, indicando que ele é um ser vivo; c) coração, apontando sua capacidade de amar e tomar decisões livres; d) ‘espírito’, apontando sua referência ao Criador. Nenhum desses termos, porém, é

usado em oposição aos demais, em perspectiva dualista, cada um designando-o inteiramente.

O Novo Testamento (NT) apresenta, em contraponto com a história de Israel e da humanidade, Jesus como o “humano” por excelência, o novo Adão à imagem do qual o primeiro foi criado. Ele é a imagem verdadeira e o horizonte escatológico no qual o ser humano foi criado e para o qual é destinado. É por sua existência, toda voltada para o Pai e seu reinado, que ele realiza o desígnio original do Criador. O mistério pascal é a prova suprema de sua fidelidade e obediência a Deus e de seu amor e serviço à humanidade. Esta pode trilhar o mesmo caminho que Ele pela ação do Espírito Santo, através do seguimento do Nazareno, decidindo-se na fé por Ele como o ‘lugar’ da verdade última sobre Deus, o humano e o mundo. Jesus ainda é visto como aquele que vence o mal e o pecado do mundo. Acolhendo-o como salvador, o ser humano é capacitado, como Ele, para vencer o mal e o pecado. O NT recorre também ao léxico veterotestamentário para referir-se ao humano, desenvolvendo, porém, de forma mais ampla, uma teologia do corpo, sobretudo em Paulo, e uma teologia da carne, em João.

A imposição cristológica dos textos e categorias antropológicas do NT marca as gerações de teólo-

gos cristãos dos primeiros séculos. Eles tiveram, por um lado, que enfrentar os problemas da gnose, fortemente pessimista com relação ao corpo e à carne. Para isso, recorreram à teologia do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, que lhes permitiu defender a bondade da carne e do corpo. Por outro lado, tiveram que enfrentar as diferentes correntes oriundas do platonismo, para as quais a alma imortal era o elemento mais nobre do ser humano. Também aí foi o tema da imagem, juntamente com a teologia da criação, que lhes ofereceu as categorias para corrigir a ideia da imortalidade por natureza e a afirmação da imortalidade por graça. Nessa época, também, esses primeiros teólogos tiveram que dialogar com as correntes estoicas, para as quais Deus se encontrava em todas as coisas, identificando-se com elas. Ao lado dessas afirmações desenvolveu-se ainda uma teologia da divinização, que no Ocidente, após a controvérsia pelagiana, deu origem à teologia da graça, pensada em relação ao tema do pecado, da liberdade e da natureza. No tocante à antropologia, além da ênfase na dualidade corpo-alma, o primeiro milênio concebe o ser humano como prometido à divinização (perspectiva ortodoxa) ou marcado pela dialética graça e pecado, graça e liberdade (perspectiva latina).

Na Idade Média a teologia passa a dialogar com a filosofia de Aristóteles, que propunha, do ponto de vista antropológico, uma leitura menos dualista do ser humano, com sua teoria da alma como forma do corpo. Tomás de Aquino é quem realiza a síntese dessa perspectiva, articulando-a com a teologia da imagem, vista como a capacidade dada por Deus ao ser humano para entrar em relação com ele. A impostação cristológica, porém, cede lugar a uma leitura escatológica e à preocupação com a ‘salvação da alma’. Por outro lado, Santo Anselmo, numa perspectiva soteriológica, havia elaborado antes de Santo Tomás sua teoria da redenção baseada na ideia do pecado como ofensa infinita a Deus que exigia um Deus-homem como salvador, corroborando assim a perspectiva da encarnação em função do pecado.

A época moderna vai, por um lado, resgatar a dualidade corpo-alma, através do dualismo sujeito-objeto tal como foi tematizado pela filosofia cartesiana e confirmado por Kant. O acento no cogito ou na razão está na origem do racionalismo da época iluminista e sua crítica radical a toda leitura da realidade baseada na fé ou na convicção. Frente a essa tendência, a teologia vai elaborar um discurso apologético, que para ser ouvido tem como ponto de partida não a revelação ou a fé, mas a

razão, pretendendo com isso chegar a verdades a partir das quais a própria razão moderna estaria de acordo. Somente num segundo momento fazia intervir a revelação, porém, de forma justaposta, sem real inserção na própria razão.

Por outro lado, nessa mesma época o pessimismo antropológico protestante verá surgir novas controvérsias sobre a graça, seja entre protestantes e católicos, numa teologia apologética que opunha justificação pela ‘fé’ e justificação pelas ‘obras’, seja entre teólogos católicos, que opunham graça e liberdade. Da confluência desses dois movimentos surgirá a oposição entre natural e sobrenatural, que no século XIX permeará boa parte dos tratados de antropologia teológica, conhecidos como *De Deo creante et elevante*, que não só ofereciam uma compreensão do humano à luz da razão e à luz da revelação, em geral em dois momentos justapostos, mas também iluminavam a leitura que a igreja tinha de sua relação com o mundo, ela mesma tendendo a justapor a história ou a lógica do mundo e a história ou a lógica da salvação.

A perspectiva desses tratados, presente também na constituição *Dei Filius*, do Vaticano I, apesar de orientar toda a teologia da primeira metade do século XX,



será pouco a pouco questionada por correntes teológicas importantes dessa época, como a ‘nouvelle théologie’, a teologia ‘querigmática’ e os estudos da patrística e da teologia medieval. De outro lado, Maurice Blondel e Joseph Maréchal, entre outros, abriram o pensamento filosófico católico à filosofia moderna, sendo importantes para teólogos que serão determinantes na renovação da teologia do século XX, como Henri de Lubac e Karl Rahner. As dificuldades levantadas pela crise modernista, que havia interrompido a abertura da teologia católica aos métodos da exegese histórico-crítica, além de imunizá-la contra a leitura crítica do dogma, foram aos poucos sendo contornadas com a abertura representada pela *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII. É o que mostram estudos no campo da cristologia e da antropologia realizados por esses dois teólogos nessa época.

No campo da cristologia, em 1951, por ocasião do 15º centenário do concílio de Calcedônia, Karl Rahner escreve “Calcedônia, início ou fim?”, questionando, a partir de bases bíblicas, a maneira como a neoescolástica entendia a “unidade de pessoa” e a “dualidade de naturezas” em Cristo. Segundo ele, o teor autotranscendente da fórmula de Calcedônia levanta novas questões, que exigem aprofundamento, para que,

quanto mais compreendidas, mais conservem sua vitalidade. Por isso, diz ele, é possível ser fiel a Calcedônia, considerando suas definições como ponto de partida e não como ponto de chegada do dogma cristológico. Para que a fórmula “o Verbo se fez homem” não seja identificada como mito pelo pensamento moderno, é preciso aproximá-la da própria compreensão do ser humano. O dogma define a natureza de Cristo e a do ser humano, pois, pela encarnação, o verdadeiro Deus e o verdadeiro humano se encontram em uma pessoa: Jesus Cristo. Calcedônia queria preservar a integridade da natureza humana de Jesus Cristo diante do monofisismo, que absorvia na natureza divina. A cristologia que predominou após as definições calcedonianas tendeu a acentuar a dimensão divina do Cristo (cristologia descendente), comprometendo a integridade e a autenticidade de sua existência humana (cristologia ascendente), além de privilegiar uma compreensão da soteriologia extremamente vinculada à necessidade da redenção por causa do pecado.

No campo da antropologia, a renovação que se deu antes do Concílio deveu-se, entre outros, aos estudos de Henri de Lubac e também de Karl Rahner. O primeiro, em diálogo com a filosofia da ação de Blondel e a

história da tradição teológica, mostrou que, após o concílio de Trento, houve uma deformação na concepção do ser humano, com o surgimento dos dois planos, o natural e o sobrenatural. Na teologia clássica, diz o teólogo de Lyon, essas ordens estavam ligadas pela capacidade que a natureza tinha de receber o sobrenatural, enquanto *potentia oboedientialis*. A teologia pós-tridentina, ao acentuar a distinção entre o dado revelado (sobrenatural) e o dado da razão (natural), superpôs os dois planos de modo extrínseco, tornando-os estranhos um ao outro.

Henri de Lubac defende a unidade estrutural da antropologia cristã, afirmando que, enquanto tal, a natureza humana comporta em si o sobrenatural, o desejo da visão beatífica de Deus. O paradoxo do ser humano reside no fato de ele ser criado e finito, ou seja, natureza espiritual antes de ser espírito pensante. Essa dualidade é incindível e, ao mesmo tempo, união indissociável. Criado por Deus, o ser humano O deseja 'naturalmente', sendo, por isso, capaz de amar. O desejo natural do sobrenatural se encontra, portanto, no ser humano entre a realidade de sua origem, que é Deus, e a de sua finalidade última, que também é Deus. "A visão natural de Deus face a face é o único fim realmente último de todo espírito criado, o único fim capaz de calar todas as ânsias

e inquietações"<sup>2</sup>. O autor se pergunta ainda se é possível afirmar que a visão beatífica é um dom e não um direito. Segundo ele, o ser humano não é capaz de explicar racionalmente o significado da abertura de seu espírito. Tampouco ele pode conhecer o desejo da visão beatífica em profundidade. É pela Revelação, diz Henri de Lubac, que esse desejo se torna conhecido, e não há outra via pela qual o ser humano possa seguir esse desejo, a não ser a da conversão proporcionada pela graça.

Karl Rahner, à luz da filosofia transcendental de Joseph Maréchal e de alguns elementos da filosofia da existência de Heidegger, busca pensar a antropologia à luz da cristologia. Segundo ele, o ser humano possui um saber antecipado sobre o ser em geral, que é a marca de sua transcendentalidade e de seu ser espiritual. Ao antecipar tudo o que conhece, ele antecipa também o ser em plenitude e tende para ele, entrando em comunicação com ele. Enquanto ser espiritual, o ser humano entra em comunicação com o Espírito e tem condições de acolher a Deus, que lhe comunica seu próprio ser. A primeira automanifestação divina se deu na criação, onde Deus,

---

2 DE LUBAC, H. *Il mistero del soprannaturale*. Bologna: Il Mulino, 1967, p. 251.

ao se autocomunicar, imprimiu-se na humanidade como condição de possibilidade para ser entendido e acolhido por ela. Enquanto essa automanifestação não se completa, o ser humano está aberto e disponível para Deus, à escuta da palavra e de uma possível revelação divina. Esta se dá livremente e por amor, e exige daquele a quem é dirigida a acolhida livre e por amor.

Na encarnação do Verbo, diz o teólogo alemão, Deus se disse em linguagem existencial e histórica no humano. Desde então, o ser humano é o lugar privilegiado e efetivo da manifestação divina. Por isso, o lugar da possível revelação será sempre a história humana. Ao se revelar, Deus não só falou de si, mas revelou ao ser humano sua própria realidade referida a Ele, enquanto pecadora e salva, no mistério de sua encarnação em Cristo. A perfeita coincidência entre teologia e antropologia se deu, portanto, no Verbo encarnado. Por isso, a cristologia é “a repetição radical e supereminente da antropologia, de modo que, após a encarnação, a antropologia sempre se há de considerar como cristologia deficiente e a cristologia como fim e fundamento da antropologia, porque em Jesus se revelou historicamente e se encontra

de modo inexcedível o que e quem é o ser humano”<sup>3</sup>. Nesse sentido, toda a teologia não pode afirmar nada sobre Deus sem dizer igualmente algo sobre o humano, que é essencialmente transcendentalidade, ou seja, sujeito do conhecimento sobre Deus.

Essa breve leitura do percurso da antropologia cristã ao longo da história e sua relação com a cristologia é importante para a análise da primeira parte da GS que será feita a seguir. Como observamos, essa parte da GS tem forte teor antropológico e foi vista por muitos intérpretes como o esboço de uma antropologia cristã. Apresentaremos a seguir uma breve análise dos capítulos que compõem a ‘Primeira Parte’ da Constituição, para, em seguida, analisar sua recepção crítica por alguns teólogos da época, indicando, enfim, como foi recebida nos principais tratados de antropologia cristã, perguntando-nos sobre seu papel no debate contemporâneo sobre o ser humano.

<sup>3</sup> RAHNER, K. Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia. *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1972, v. II/2, p. 15.

## **2. A articulação entre cristologia e antropologia na *Gaudium et Spes***

A GS é composta de duas partes: a primeira, n. 12-45 – ‘A Igreja e a vocação do ser humano’, e a segunda, n. 46-90 – ‘Alguns problemas mais urgentes’ –, que são antecedidas por uma Introdução, n. 4-11 – ‘A condição do ser humano no mundo de hoje’, e um Proêmio, n. 1-4, que indicam a temática e os destinatários da Constituição.

O texto estabelece desde o início a relação entre cristologia e antropologia. Começa afirmando que o mundo é “teatro da história do gênero humano e marcado por sua atividade: derrotas e vitórias; esse mundo criado e conservado pelo amor do Criador [...] foi reduzido à servidão do pecado, mas o Cristo crucificado e ressuscitado quebrou o poder do Maligno e o libertou” (GS, 2). Logo a seguir apresenta os aspectos contraditórios do humano e indica o que lhe aporta à luz do mistério de Cristo. Assim, o gênero humano, “arreatado pela admiração das próprias descobertas e do próprio poder [...], frequentemente debate os problemas angustiantes sobre a evolução moderna do mundo, sobre o lugar e função do ser humano no universo inteiro, sobre o senti-

do de seu esforço individual e coletivo e, em conclusão, sobre o fim último das coisas e do ser humano” (GS, 3). Afirma, em seguida, a intenção da Constituição, que é a do Concílio: estabelecer com toda a família humana um “diálogo sobre aqueles vários problemas, iluminando-os à luz do Evangelho e fornecendo ao gênero humano os recursos de salvação que a própria igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe de seu Fundador” (Id.). O texto tem uma preocupação soteriológica, afirmando “a vocação altíssima do ser humano”, o qual é portador de uma “semente divina” (Ib.). Essa maneira de construir o argumento, contrapondo questões existenciais e antropológicas e resposta cristológica, marca o texto, polarizado entre a descrição dos “sinais dos tempos” e a resposta da fé.

Assim, a ‘Introdução’ é dedicada a analisar “A condição do ser humano no mundo de hoje”. Trata-se de uma descrição dos “sinais dos tempos” e de sua leitura à luz do Evangelho (GS, 4). O texto pretende “conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole frequentemente dramática” (Id.). Parte da constatação de que “o gênero humano encontra-se hoje em uma fase nova de sua história”, marcada por mudanças profundas e rápidas,

que são provocadas por sua inteligência e sua atividade criadora, que atinge a ele próprio, a seu modo de pensar e agir, à sua relação com a coletividade e o mundo. Tais mudanças, porém, trazem em si “sérias dificuldades”. De fato, ao estender seu poder, não consegue “submetê-lo a seu serviço”; ao ampliar seu conhecimento da própria mente, torna-se “mais incerto de si mesmo”; ao descobrir as leis da vida social, “hesita sobre a direção a lhe imprimir”; ao dispor como nunca de riquezas, não logra eliminar a fome, a miséria e o analfabetismo de boa parte da humanidade; ao experimentar a liberdade, cria “novas formas de escravidão social e psíquica”; ao caminhar na direção da unidade e da interdependência e solidariedade, percebe-se ao mesmo tempo dividido por “agudas dissensões políticas, sociais, econômicas, raciais e ideológicas”; ao aumentar a comunicação de ideias, faz com que suas palavras ganhem sentidos diversos segundo as diferentes ideologias (Ib.).

Esse caráter ambíguo do mundo faz com que o ser humano se interrogue sobre sua evolução. Para a GS a mudança em curso deve-se a uma transformação mais ampla das coisas, determinada pela ciência e pela técnica, que estende seu domínio também sobre o tempo, acelerando a história, levando-a a uma

perspectiva mais dinâmica e evolutiva, que afeta toda a sociedade. Essa perspectiva se traduz na difusão da sociedade industrial e na criação de uma civilização urbana, que afeta os processos de socialização (GS, 6). As mudanças em curso questionam os valores recebidos, as instituições, leis e modos de pensar e agir legados pelos antepassados. Mesmo a vida religiosa é afetada, aumentando o número dos que se afastam da religião (GS, 7). Tais mudanças “produzem ou aumentam as contradições e desequilíbrios” (GS, 8), tanto nos indivíduos quanto na família, entre as raças, classes sociais, nações, instituições internacionais criadas com a ambição de promover a paz. Ao mesmo tempo, porém, “cresce a persuasão de que o gênero humano não só pode, mas também deve fortalecer cada dia mais o seu domínio sobre as coisas criadas”, estabelecendo “uma organização política, social e econômica que com o tempo sirva melhor ao ser humano e ajude cada um e cada grupo a afirmar e cultivar a própria dignidade” (GS, 9). Dessa organização surgem grupos que lutam para que os benefícios da cultura sejam estendidos a todos. Subjaz a eles uma aspiração mais profunda e mais universal, a de “viver plena e livremente, de maneira digna do ser humano” (GS, 9). Segundo o texto,

os desequilíbrios do mundo moderno se vinculam ao “desequilíbrio mais fundamental radicado no coração do ser humano”, que se experimenta limitado e ilimitado, atraído por inúmeras solicitações e obrigado a renunciar a algumas, enfermo e pecador, não fazendo o que quer, mas o que abomina.

Surgem então várias questões: o que é o ser humano? Qual o sentido da dor, do mal e da morte, que, apesar de tanto progresso conseguido, continuam a subsistir? Qual o sentido das vitórias se o custo é tão grande? O que pode o ser humano trazer para a sociedade e dela esperar? O que se seguirá depois desta vida terrestre? (Id.). Como conclusão, a ‘Introdução’ remete ao Cristo, “morto e ressuscitado por todos”, o qual “pode oferecer ao ser humano, por seu Espírito, a luz e as forças que lhe permitirão corresponder à sua vocação suprema. [...] A chave, o centro e o fim de toda a história humana se encontram no seu Senhor e mestre” (Ib.). É sob sua luz que a GS pretende “esclarecer o mistério do ser humano” e ajudar na solução dos problemas hodiernos.

Essa introdução é valorizada por muitos intérpretes da GS, pois valoriza a perspectiva existencial e histórica, não partindo de conceitos ou essências que definem o ser humano e sua relação com o mundo. Há nela uma

espécie de fenomenologia ou ‘análise da realidade’, lugar das interrogações existenciais e histórico-sociais (momento antropológico), à qual se responde com a luz que lhe é dada pela revelação (momento cristológico). Essa lógica será seguida em quase todos os capítulos da ‘Primeira Parte’.

A ‘Primeira Parte’ já começa afirmando que a leitura que propõe sobre o ser humano é animada pela fé, que “esclarece todas as coisas com luz nova. Manifesta o plano divino sobre a vocação integral do ser humano” (GS, 11). O Concílio, diz o texto, quer “distinguir sob esta luz aqueles valores que hoje são de máxima estimação, relacionando-os à sua fonte divina”, mostrando ao mesmo tempo como, “por causa da corrupção do coração humano”, tais valores “se afastam não raro de sua ordem devida e por isso precisam de purificação” (Id.). No primeiro capítulo, ‘A dignidade da pessoa humana’, afirma-se de imediato a centralidade do ser humano em quase todas as culturas. A seguir, pergunta-se quem é ele, ponderando que o mesmo já emitiu várias opiniões sobre si, às vezes contrárias umas às outras, ora exaltando o humano, ora se desesperando em relação a ele. A Igreja, prossegue o texto, “instruída pela revelação de Deus, pode dar-lhes uma resposta, na qual se delinea a

verdadeira condição humana, explicam-se as suas fraquezas e ao mesmo tempo se reconhecem de modo correto sua dignidade e vocação” (GS, 12).

Após essa afirmação, o texto apresenta alguns elementos da antropologia bíblica e cristã: a) a criação do ser humano à imagem de Deus, com capacidade de conhecer e amar seu criador; b) a diferença de sexos e sua união como primeira forma de comunhão de pessoas; c) a constituição do humano por Deus em estado de justiça e o abuso de sua liberdade, que o fez levantar-se contra Deus, desejando atingir seu fim fora dele; d) a divisão interna na qual se experimenta o ser humano, que se traduz na luta dramática entre o bem e o mal, a luz e as trevas; e) sua incapacidade de debelar eficazmente os ataques do mal, só o realizando através de seu Senhor; f) a constituição humana como corpo e alma, que formam unidade; g) o papel da inteligência, que faz o ser humano conhecer as coisas; h) a intimidade da consciência moral, que o faz descobrir a lei que lhe pede para fazer o bem e evitar o mal; i) a capacidade humana de voltar-se para o bem através da liberdade; j) a morte como o maior enigma do ser humano, mas que, segundo a revelação, será vencida um dia pela ressurreição; l) a dignidade humana proveniente de sua vocação

à comunhão com Deus. Apresentados esses elementos, o texto se dedica a seguir a uma análise do ateísmo, mostrando suas raízes e afirmando que o reconhecimento de Deus não se opõe à dignidade do ser humano. Este é enigma para si mesmo, mas que encontra sua revelação em Deus (GS, 21).

Coroando o capítulo, o n. 22 articula cristologia e antropologia, dizendo que o “mistério do ser humano só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado”; Cristo é quem “manifesta plenamente o ser humano ao próprio ser humano e lhe descobre a sua altíssima vocação”. Nele, as verdades presentes nas afirmações feitas acima encontram sua fonte e atingem seu ápice. Citando várias passagens do Novo Testamento, esse primeiro capítulo chega à conclusão declarando que “Por Cristo e em Cristo, portanto, ilumina-se o enigma da dor e da morte, que fora de seu Evangelho nos esmagava. Cristo ressuscitou, com sua morte destruiu a morte e concedeu-nos a vida, para que, filhos no Filho, clame-mos no Espírito: Abba, Pai” (Id.).

Como veremos na última parte, alguns críticos da GS mostram uma mudança de método nesse capítulo, que não recorre mais, como na ‘Introdução’, a uma análise existencial e histórica das buscas e expressões da

dignidade humana, mas já aponta os temas teológicos a partir dos quais a teologia pensou o humano, privilegiando a teologia da imagem de Deus. A questão existencial que mais ocupa este capítulo é a do ateísmo, à qual se responde com a referência ao Cristo, luz que revela o enigma do ser humano.

O segundo capítulo, 'A comunidade humana', aborda a questão do ser humano em seu caráter social. Inicia reconhecendo os avanços nesse aspecto, devidos ao progresso técnico, embora aponte para a necessidade de "uma reverência mútua para com sua plena dignidade espiritual" (GS, 23). Para promover essa comunhão entre as pessoas, o texto aponta também o aporte da revelação cristã. Começa recordando o fundamento das relações sociais segundo as Escrituras: o amor de Deus e do próximo (GS, 24). Associa a isso o ideal de unidade do gênero humano, querido por Cristo. Em seguida mostra a relação entre pessoa e sociedade, recordando que a pessoa humana "é e deve ser o princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais, porque, por sua natureza, necessita absolutamente da vida social" (GS, 25). Indica ainda que vínculos sociais necessários à educação humana, como a família e a comunidade política, correspondem à sua natureza íntima, e ou-

tros, à sua vontade livre. Recorda a ideia da promoção do bem comum, como o conjunto das condições da vida social que permite aos grupos e a cada um de seus membros atingirem de maneira mais completa a própria perfeição. Tal promoção está relacionada com o crescimento da consciência da dignidade humana, ao qual estão associados direitos e deveres universais, necessários para levar uma vida verdadeiramente humana. Daí se segue que a ordem social deve estar ordenada ao bem das pessoas, desenvolvendo-se sem cessar, tendo como base a verdade e construir-se sobre a justiça, sendo animada pelo amor, encontrando na liberdade um equilíbrio sempre mais humano. O respeito à pessoa humana é a consequência prática e urgente disso tudo. Por isso, tudo o que atenta contra a própria vida, tudo o que ofende a dignidade humana é digno de censura (GS, 27).

O texto afirma ainda que todos os seres humanos têm a mesma natureza e a mesma origem, gozando da mesma vocação e destinação divina, donde a necessidade de se reconhecer cada vez mais a igualdade fundamental de todos. O texto incentiva a responsabilidade e a participação de todos nas iniciativas comuns e na vida política, articulando de novo, no n. 32, a reflexão sobre



a dimensão comunitária do ser humano à cristologia. Deus, segundo o texto, não criou os seres humanos para viverem isolados, mas para formarem uma união social. Ele quer salvá-los não individualmente, mas constituir-los em um povo. Esta índole comunitária, por obra de Jesus Cristo, é aperfeiçoada e consumada, pois o Verbo encarnado quis participar da comunidade humana. “Nele, todos, membros uns dos outros, segundo a diversidade de dons que lhes são concedidos, devem ajudar-se mutuamente” (GS, 32). Esta solidariedade deve crescer até o dia da consumação.

Também aqui a perspectiva existencial e histórica não é o ponto de partida do texto. A dimensão comunitária do ser humano é muito valorizada ao longo do capítulo, com uma análise de sua dimensão social, da questão do bem comum, dos direitos e deveres do ser humano, da justiça social, o todo antecipado, no n. 24, com uma leitura teológica sobre a índole comunitária da vocação humana. Esta é baseada na teologia do amor a Deus e ao próximo e no desejo de unidade querido pelo Criador e pelo Cristo.

O capítulo 3 é dedicado à questão da atividade humana no mundo. Retoma o tema da ciência e da técnica e seu domínio sobre a natureza. Reconhecendo que

a atividade humana penetra todo o mundo, o texto se pergunta por seu sentido e valor. Como o que é produzido pelo esforço humano deve ser utilizado? Para onde caminha esse movimento, quer individual quer coletivo? De novo a revelação é invocada já no início para iluminar as questões levantadas pela ação humana. O texto inicia afirmando que a atividade humana e o empenho no qual a humanidade se encontra para melhorar suas condições de vida correspondem ao plano de Deus. Invoca de novo a teologia da imagem de Deus e da missão humana de submeter a terra com tudo o que nela existe, governando o mundo em justiça e santidade e reconhecendo Deus como criador de tudo, orientando para Ele seu ser e tudo o mais, de modo que, com a submissão de todas as coisas ao humano, o nome de Deus seja glorificado. O texto afirma ainda que a própria atividade humana se ordena ao ser humano, pois, quando este trabalha, não só transforma as coisas e a sociedade, mas a si mesmo. Em seguida é apresentada a questão da autonomia das realidades terrestres, fundada numa teologia da criação, segundo a qual “as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordem específicos” (GS, 36). Nesse sentido, “tanto as realidades profanas quanto as da fé originam-se do mesmo Deus”

(Id.). A Constituição reconhece que o progresso, que é um bem para a humanidade, traz consigo uma tentação enorme, pois pode perturbar a hierarquia de valores, misturando o bem com o mal e fazendo com que “os indivíduos e os grupos olhem somente para os próprios interesses e não os dos outros” (GS, 37). Por isso, uma luta árdua contra o poder das trevas perpassa a história humana, que vai durar até seu último dia.

O capítulo conclui, no n. 38, como os anteriores, articulando antropologia e cristologia. Recorda que o “mesmo Verbo de Deus, por quem todas as coisas foram feitas e que se encarnou e habitou na terra dos humanos, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a em si mesmo e em si recapitulando todas as coisas. Ele nos revela que “Deus é amor” (1Jo 4,8). Ao mesmo tempo nos ensina que a lei fundamental da perfeição humana, e portanto da transformação do mundo, é o mandamento novo do amor” (GS, 38). É pelo caminho do amor que a fraternidade universal é instaurada. Constituído Senhor por sua ressurreição, Ele já age pela virtude de seu Espírito nos corações dos seres humanos, despertando neles o desejo da vida futura e animando, purificando e fortalecendo as aspirações generosas com as quais a família humana se esforça por

tornar mais humana sua própria existência e submeter a terra inteira a este fim.

O n. 39 insere a perspectiva escatológica à atividade humana, declarando que “ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade e desconhecemos a maneira de transformação do universo. Passa certamente a figura deste mundo deformada pelo pecado, mas aprendemos que Deus prepara morada nova e nova terra. Nela habitará a justiça e sua felicidade irá satisfazer e superar todos os desejos de paz que sobem nos corações humanos” (GS, 39). A esperança desta nova terra não deve atenuar, mas impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra. Nela cresce o Corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século. Por isso, ainda que o progresso terreno deva ser distinguido do aumento do reino de Cristo, não deixa de ter interesse para o reino de Deus, na medida em que pode contribuir para organizar a sociedade humana. O capítulo conclui dizendo que “o reino já está presente em mistério aqui na terra. Chegando o Senhor, ele se consumará” (Id.).

Tampouco aqui a dimensão fenomenológica e histórica da atividade humana ganha grande relevo no início, onde é apresentada a questão (n. 33), a qual é ilu-

minada pela revelação (n. 34) e em seguida tematizada em seus distintos aspectos, ganhando plena compreensão no n. 38, ao qual é acrescentado o n. 39, de caráter escatológico.

O capítulo 4, “Função da Igreja no mundo de hoje”, tem acentos mais eclesiológicos que antropológicos. Busca aprofundar as relações da Igreja com o mundo, rompendo com a perspectiva de uma oposição entre a história humana e a história religiosa, tal qual a entendeu o cristianismo na época moderna. Entendendo-se como nascida do amor do Pai, fundada no tempo por Cristo e movida pelo Espírito, a Igreja percebe sua missão como salvífica, já atuando na história, mas tendo sua plena realização na escatologia. Nesse sentido, sua missão é a de colocar-se a serviço da humanidade, convicta de que o Evangelho que anuncia é o da liberdade dos filhos e filhas de Deus, que rejeita toda a servidão, respeita a dignidade de consciência e sua decisão livre, adverte que todos os talentos humanos devem estar a serviço de Deus e do bem de todos, recomendando a caridade de todos.

A Igreja tem consciência de que sua missão é de ordem religiosa, mas isso não a exime de auxiliar na organização e no fortalecimento da comunidade

humana. Por isso, ela pode e deve promover atividades destinadas ao serviço de todos, sobretudo dos indigentes. Ela quer ajudar também a promover todas as instituições que a humanidade construiu em vista do bem comum. Segundo o texto, a Igreja exorta os cristãos a desempenharem suas tarefas terrestres, com competência, segundo os princípios do Evangelho. Ela reconhece o que recebeu das diversas culturas e saberes e insiste para que em cada lugar e cultura se possam continuar auscultando, discernindo e interpretando as linguagens do nosso tempo, julgando-as à luz da palavra divina, para que a verdade revelada possa ser percebida sempre mais profundamente e melhor entendida e proposta mais adequadamente (GS 44). O texto termina também com uma referência explícita à cristologia, afirmando que a Igreja tende a um só fim, o advento do reino de Deus e da salvação para toda a humanidade. O bem que o povo de Deus pode prestar à humanidade deriva do fato de a Igreja ser o sacramento universal da salvação, manifestando e operando ao mesmo tempo o mistério de amor de Deus para com os seres humanos (GS, 45). O Verbo de Deus se encarnou, de tal modo que, como homem perfeito, salvasse toda a humanidade, recapitulando

todas as coisas. Ele é o fim da história, o ponto para o qual convergem suas aspirações. Ele é o centro da humanidade, alegria dos corações e plenitude de seus desejos. “Vivificados em seu Espírito, caminhamos para a consumação da história humana, que concorda plenamente com o seu desígnio de amor” (Id.). O texto termina citando Ap 22,12-13, dizendo que o Cristo vem em breve e dará sua recompensa a cada um segundo suas obras. Ele é o alfa e o ômega, o primeiro e o último, o começo e o fim.

### **3. Recepção da ‘Primeira Parte’ da GS na teologia pós-conciliar**

Muitas leituras da ‘Primeira Parte’ da GS foram realizadas no período que se seguiu ao Concílio e nas décadas posteriores. Privilegiamos aqui três análises, as de E. Schillebeeckx, H. de Lubac e G. Colombo, pois acreditamos que elas ajudam a entender a evolução que se deu nos tratados de antropologia teológica elaborados desde então.

E. Schillebeeckx comenta a elaboração e os problemas subjacentes à GS. Para ele, a antropologia con-

ciliar deve se situar no discurso mais amplo da revelação sobre o ser humano e sobre o mundo. Ele articula, por isso, a *Gaudium et Spes* com a *Dei Verbum* e a reflexão que havia feito sobre a revelação<sup>4</sup>. Sua leitura não segue a ‘letra’ dos textos conciliares, mas é justificável. Segundo o teólogo de Nimega, “não se encontra na Bíblia nem uma antropologia nem uma cosmologia. Ela afirma que o ser humano é objeto do amor divino. Para entendê-lo será então necessário relacionar a experiência humana com a história de cada tempo e lugar<sup>5</sup>. O autor justifica sua tese a partir de sua reflexão sobre a revelação, na qual ele distingue entre revelação como advento, que mostra a relação intersubjetiva com Deus na fé, e a revelação como palavra, que é expressa na figura deduzida da história da salvação. A categoria histórico-salvífica é então submetida às mutações culturais da consciência histórica, que, portanto, é aberta a cada nova expressão cultural. Sua tese sobre a antropologia é que a revelação fornece uma nova dimensão à nossa experiência huma-

---

4 Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Rivelazione e teologia*. Roma: Pauline, 1966.

5 SCHILLEBEECKX, E. *Fede Cristiana ed aspettative terrene*. In *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia: Queriniana, 1966, p. 126.

na com a afirmação da absoluta presença do amor de Deus em Jesus, mas que o conteúdo determinado do ser humano no mundo não provém da revelação, mas da “experiência terrena da humanidade, dos cristãos e não cristãos” (Id., 127). O autor vai além do que diz a ‘Primeira Parte’ da GS e da intenção do próprio ensinamento conciliar. A Revelação exprime a transcendência e a não *conceptualidade* do humano na história, mas os conteúdos de sua autocompreensão histórica são da cultura do tempo.

A perspectiva de Schillebeeckx, segundo F. G. Brambilla, é emblemática de uma das linhas que se desenvolveu no período pós-conciliar e que pode ser considerada hegemônica no campo da antropologia teológica. Ela recupera o princípio cristocêntrico da revelação e o interpreta de modo prevalentemente crítico-negativo, ou seja, em seu significado escatológico. O Cristo representa o ‘ser humano novo’ escatológico porque abre um horizonte sempre novo às visões antropológicas elaboradas pela cultura. Em concreto essa perspectiva conduz à dissolução da antropologia em sua dimensão especificamente teológica, pois os conteúdos materiais da visão cristã sobre o humano são determinados pela cultura de cada época e lugar. J. Moltmann, J. B. Metz e a teologia

da libertação representam, para Brambilla, essa perspectiva, que é “inclinada a um ‘apofatismo antropológico’, no qual a cristologia funciona como o não dito da visão cultural sobre o ser humano e a antropologia teológica elabora a abertura da concepção da cultura para que esta não se feche na própria ideologia”<sup>6</sup>.

H. de Lubac, como vimos, foi um dos principais historiadores da questão da relação entre natural e sobrenatural em teologia. Ele acredita que a GS era portadora de um núcleo consistente de antropologia teológica. Em um de seus textos sobre a Constituição, ele tenta situar a antropologia cristã da GS na ótica do desenvolvimento do sobrenatural e da superação do dualismo que lhe era subjacente. Segundo ele, a GS realizou duas tarefas: de um lado, ela mostra a seu interlocutor que ele não pode evitar o problema de sua destinação última, convidando-o a estar pronto para escutar a boa nova; de outro, ela se esforça por legitimar aos olhos dos cristãos o valor das coisas da terra e do tempo, diante da vocação sobrenatural que lhe foi revelada e que ele recebeu em Jesus Cristo. Essas duas tarefas correspondem às duas

<sup>6</sup> BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica*, Brescia: Queriniana, 2005, p. 29.

partes da Constituição. Segundo H. de Lubac, o Concílio consagrou a rejeição do dualismo natural-sobrenatural, com o extrinsecismo que o caracterizava e que esteve presente da época moderna até o período pré-conciliar<sup>7</sup>. Para ele, a 'Primeira Parte' da GS é a maior prova dessa superação. Ele acreditava que o Concílio havia dado uma leitura unitária do mistério cristão à luz da categoria teológica da aliança centrada em Cristo. O ser humano, segundo ele, encontrava sua decifração referindo-se ao Cristo, embora sua realização fosse o resultado do dom gratuito da graça que move a liberdade a acolhê-lo.

A leitura que G. Colombo propõe da GS é muito mais crítica que as de E. Schillebeeckx e H. de Lubac. Sua leitura é determinada por uma tendência que surgiu no período pós-conciliar, que sustentava que a teologia deveria tornar-se um comentário do Concílio, colocando-se na ótica do Magistério, mais que à escuta das fontes da revelação. Para ele, o caso da GS tornava essa tarefa impraticável. Ele propõe duas observações sobre a Constituição. Na primeira, ele convida a comparar a 'Introdução' com os quatro capítulos da 'Primeira Parte'. Como já observamos, a introdução propõe um

discurso em perspectiva existencial e histórica, enquanto as demais propõem uma exposição antropológica a partir de definições essenciais e abstratas, não derivando da perspectiva aberta pela 'Introdução'. A segunda observação é o resultado de uma análise crítica da antropologia proposta pela GS. Na arquitetura do texto, Colombo vê uma dupla intenção. De um lado, a assunção e a continuação da antropologia teológica recebida da escolástica, centrada na ideia da elevação à ordem sobrenatural. Do outro, a insistência em articular a impostação cristocêntrica do texto. A intenção, prossegue o teólogo de Milão, é afirmada, mas o resultado não assume o princípio cristocêntrico como 'forma' do discurso antropológico. Com relação aos componentes antropológicos do ser humano, por exemplo, que constituem o conteúdo da 'Primeira Parte', a referência a Cristo chega no final de cada capítulo, como observamos na análise feita acima (n. 22, 32, 38-39,45). O retorno a Cristo chega de modo exterior e não como demanda interna. A consequência disso, observa Colombo, é que antropologia teológica da GS, apesar da positiva exclusão da teologia das duas ordens, repropõe, sem superá-la, a antropologia dos manuais anteriores ao Concílio. Na busca de acercar-se do princípio cristocêntrico, deixa o projeto no meio do ca-

---

7 DE LUBAC, H. *Il mistero del soprannaturale*, p. 253.

minho. As razões dessa falha em propor uma antropologia cristológica se encontram, segundo o autor, na índole ‘pastoral’ do Concílio. Tal índole ainda é marcada pela linha apologética do século XIX em seu intento de responder ao racionalismo. Ela representa um modo, mas não o único, de assegurar a intenção pastoral. É possível superar essa perspectiva apologética, segundo ele, desenvolvendo a intenção pastoral na linha da relevância da mensagem evangélica, não como a instância originária de sua apresentação, mas como a ‘singularidade’ do evento cristão, que traz em si a força de exigir a razão de sua verdade aos homens e mulheres em cada época em que se encontram. O desafio da teologia é o de dar-se como princípio instituidor e sistemático a Revelação e não o magistério.

As três ‘recepções’ da articulação antropologia-cristologia da GS apresentadas acima são muito diferentes e contraditórias. O período pós-conciliar vai privilegiar uma reflexão antropológica grandemente marcada pela revelação, em particular a partir da cristologia. Segundo Brambilla, a antropologia pós-conciliar é o fruto da reconsideração crítica da própria tradição, da introdução da teologia na virada antropológica e do que isso provocou no discurso daí derivado. Isso explica por

que o panorama atual seja tão variado<sup>8</sup>. A GS, diz ele, não pode ser vista nem como fim do modelo manualístico anterior, nem como o início de um novo paradigma antropológico. De fato, os manuais de antropologia elaborados após o Concílio são a expressão disso. Os produzidos em língua alemã, apesar de acentuarem a tese do cristocentrismo e afirmarem a criação em Cristo, não extraem nenhuma consequência para a estruturação sistemática da antropologia teológica. Percebem-se ainda nesses tratados os vários percursos da teologia da criação, do ser humano, do pecado (original) e da graça. Persistem abordagens diferentes sobre a criação e a graça, com a aparição de tratados autônomos sobre o tema. Em alguns casos a pneumatologia é inserida nos tratados.

Autores como Rahner, Balthasar, Gershake, Kasper, entre outros, apesar de não terem produzido tratados formais de antropologia teológica, articulam de modo diferente a relação entre cristologia e antropologia. Em língua italiana, se deu maior atenção à elaboração de tratados sistemáticos de antropologia teológica. G. Colzani, por exemplo, afirma que o ser humano

<sup>8</sup> BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica*, p. 33.

deve se tornar o centro sintético de uma abordagem teológica sobre a pessoa humana. O primeiro passo nesse sentido foi dado por M. Flick e Z. Alszeghy, que, na refundição dos tratados sobre o Deus criador e o Evangelho da graça, fizeram do cristocentrismo o princípio da história da salvação, entendida ainda de modo cronológico. O próprio G. Colombo insistiu em sua obra na impostação cristocêntrica da antropologia teológica. Ele articula a antropologia na ótica da cristologia e a teologia da criação no quadro da antropologia. L. Serenthà e G. Colzani assumem a centralidade da graça de Cristo como o princípio de leitura da liberdade, da historicidade e da socialidade humana. L. Ladaria. I. Sanna e A. Scola seguem a via de Flick e Z. Alszeghy. No mundo de língua castelhana, R. de la Peña e G. Faus também propõem uma leitura da antropologia à luz da cristologia, embora o primeiro nunca tenha chegado a elaborar num único texto os grandes conteúdos antropológicos tratados nos manuais. No ambiente francês, predominou a abordagem dos tratados temáticos sobre a criação, o ser humano, o pecado e a graça. Quase não se encontram intentos de obra sistemática. Na América Latina, as faculdades de teologia tardaram em adotar o nome antropologia teológica, abordando a

criação em relação com a escatologia, ou a graça como tratado separado. No Brasil, digna de nota, em chave cristológica, é a obra de A. Garcia Rubio.

Segundo Brambilla, a antropologia teológica tornou-se um campo com alguns consensos: aceita-se a impostação cristocêntrica, mas em direções diversas quando se trata de fundar o tratado e justificar sua unidade e a articulação de seus conteúdos. Esta diversidade, diz ele, se deve a uma reduzida compreensão do princípio cristocêntrico e a uma insuficiente reflexão metodológica a propósito da antropologia teológica (Id., 113).

## **Conclusão**

A leitura aqui proposta é fragmentária e necessita ser aprofundada. É necessário também retomar a recepção da 'Primeira Parte' da GS no contexto latino-americano. Seu interesse não é tanto histórico, mas teológico. No fundo, o caminho percorrido pelos tratados antropológicos da época moderna deixou marcas na vida e no pensamento cristão. A mudança operada pela GS, muito mais que através de seu texto, tem produzido frutos interessantes em termos de reflexão, como a ênfase cristo-



cêntrica da reflexão antropológica. Outras provocações da contemporaneidade e a descoberta da cristologia trinitária, que se deu no período posterior ao Concílio, exigem que o discurso sobre o ser humano se debruce de novo sobre seu método e articulação sistemática. É a essa tarefa que se consagram muitos teólogos contemporâneos dedicados à antropologia.

### Referências Bibliográficas

BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica*, Brescia: Queriniana, 2005.

CABRAL, R. C. *Cristologia e Antropologia na Gaudium et Spes*, Belo Horizonte (Dissertação FAJE), 2007.

CAPORALE, V. Antropologia e cristologia nella Gaudium et Spes”. In *RdT* 19 (1988), 144-165.

CODA, P. Uomo nel mistero di Cristo e nella Trinità. L'antropologia della Gaudium et Spes. In: *Lat* (NS), 54 (1988), 164-194.

COLOMBO, G. La teologia della Gaudium et Spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico, In: *Scienza Cattolica*, n. 98, 1970, 477-511.

COMBLIM, J. *Vaticano II quarenta anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de Hoje”. In: *Compêndio do Vaticano II*. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1968, 141-256.

DE LUBAC, H. “Senso totale dell'uomo e del mondo”. In: *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Milano: Jaca Book, 1985, 251-290.

\_\_\_\_\_. *Il mistero del soprannaturale*. Bologna: Il Mulino, 1967.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

LADARIA, L. Uomo ala luce di Cristo nel Vaticano II. In: LADARIA, L. – LATOURELLE, R. (edd.). *Vaticano II*. Venticinque anni dopo (1962-1987), Cittadella: Assisi, 1987, 939-951.

PAVAN, P. Uomo nel Concilio Vaticano II, In: *Sem* 20 (1980), 101-129.

PORRO, C. Chiesa e mondo nella Gaudium et Spes. In: *ScCatt* 119 (1991), 359-385.

MICCOLI, P. *L'antropologia Cristiana alla luce dei documenti del Concilio Vaticano II*. Grafischiena: Fasano di Puglia, 1972.

RAHNER, Karl. Teologia dell'incarnazione. In *Saggi di cristologia*. Roma: Paoline, 1969.

\_\_\_\_\_. Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia. *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1972, v. II/2, 6-19.

\_\_\_\_\_. *Curso Fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

SCHILLEBEECKX, E. Fede Cristiana ed aspettative terrene. In *La Chiesa nel mondo contemporâneo*, Brescia: Queriniana, 1966, 103-135.

\_\_\_\_\_. *Rivelazione e teologia*, Roma: Pauline, 1966.

VALLS, M. A. *La plenitude del ser humano em Cristo*. La revelación en la “Gaudium et Spes” (Tesi Gregoriana), PUG: Roma, 1997.



## Cadernos Teologia Pública

- N. 1 *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- N. 2 *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- N. 3 *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- N. 4 *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- N. 6 *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 *Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- N. 8 *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- N. 15 *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- N. 19 *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- N. 22 *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade de cristãos* – Jacques Arnould
- N. 23 *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

- N. 24 *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- N. 25 *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraud, SJ
- N. 51 *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elisabeth A. Johnson
- N. 52 *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo

- N. 55 *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 *Igreja Introvertida: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haight
- N. 75 *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan
- N. 76 *50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro* – José Maria Vigil
- N. 77 *As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja* – Christoph Theobald
- N. 78 *As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã* – George V. Coyne
- N. 79 *Papa Francisco no Brasil – alguns olhares*
- N. 80 *A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades* – André Wénin
- N. 81 *Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II* – Victor Codina
- N. 82 *O lugar da mulher nos escritos de Paulo* – Eduardo de la Serna
- N. 83 *A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel* – Élcio Verçosa Filho

- N. 84 *O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: “creia no que quiser, mas não seja idiota”* – Renato Ferreira Machado
- N. 85 *Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica* – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo
- N. 86 *Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II* – Peter C. Phan
- N. 87 *O feminino no Gênesis: A partir de Gn 2,18-25* – André Wénin
- N. 88 *Política e perversão: Paulo segundo Žižek* – Adam Kotsko
- N. 89 *O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39* – Francine Bigaouette, Alexander Nava e Carlos Arthur Dreher
- N. 90 *A espiritualidade humanística do Vaticano II: Uma redefinição do que um concílio deveria fazer* – John W. O’Malley
- N. 91 *Religiões brasileiras no exterior e missão reversa* – Vol. 1 – Alberto Groisman, Alejandro Frigerio, Brenda Carranza, Carmen Sílvia Rial, Cristina Rocha, Manuel A. Vásquez e Ushi Arakaki
- N. 92 *A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek* – Adam Kotsko
- N. 93 *O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas* – José Oscar Beozzo
- N. 94 *Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco* – John O’Malley
- N. 95 *“Gaudium et Spes” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente* – Massimo Faggioli
- N. 96 *As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral Gaudium et spes: por uma fé que sabe interpretar o que advém – Aspectos epistemológicos e constelações atuais* – Christoph Theobald
- N. 97 *500 Anos da Reforma: Luteranismo e Cultura nas Américas* – Vítor Westhelle
- N. 98 *O Concílio Vaticano II e o aggiornamento da Igreja – No centro da experiência: a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo* – Gilles Routhier



**Geraldo Luiz De Mori** é doutor em Teologia (2002) e mestre em Teologia (1996) pelo Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris, França. Graduado em Filosofia (1986) e Teologia (1992) pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte/MG. Realizou estágio Pós-Doutoral em Teologia no Instituto Católico de Paris (2011-2012). É professor de Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, em Belo Horizonte/MG. Os principais interesses de pesquisa são: Antropologia Teológica, Escatologia cristã. Espiritualidade, Cristologia, Hermenêutica, Pastoral, Teologia e Literatura, Pierre Teilhard de Chardin e Paul Ricoeur.

### **Algumas obras do autor**

DE MORI, Geraldo Luiz. *Les temps, énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

### **Outras Contribuições**

DE MORI, Geraldo Luiz. *Um pensamento teológico com a marca da atualidade*. [28.05.2012]. Revista IHU On-Line 394. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Entrevista concedida a Graziela Wolfart e Luis Carlos Dalla Rosa.

\_\_\_\_\_. *Literatura: lugar de narrar Deus*. [14.09.2009]. Revista IHU On-Line 308. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Entrevista concedida a Márcia Junges.

\_\_\_\_\_. *A teologia em situação de pós-modernidade*. Cadernos Teologia Pública, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, n. 11, 2005, p. 5-34.