

O CORPO DE CRISTO: CAMINHO DE DEUS, CAMINHO DA HUMANIDADE

*Rodrigo Ladeira Carvalho²⁹
Rosana Araujo Viveiros³⁰*

Resumo:

Não há cristianismo sem corpo. A partir de uma releitura do Vaticano II, elucidaremos o lugar da comunhão entre Deus e o ser humano. Na encarnação da Palavra, pela ação do Espírito, Deus vem ao ser humano. É no Espírito, o Vivificador, que o Corpo de Cristo (Igreja) é feito para Deus. Diante dos desafios que assolam o modo de abordar o corpo, a vinda de Deus na carne inaugura um novo modo de pensar o próprio corpo como um lugar de revelação-relação. Em perspectiva cristã, apresentaremos o corpo como caminho para Deus porque lugar de encontro entre Deus e o ser humano. É em Cristo, pelo Espírito, que nosso corpo participa da vida de Deus (2Pd 1,4).

Palavras-chave: Corpo; Encarnação; Ser Humano.

O corpo humano nos conclama a uma amplidão de reflexões. Ele pode ser abordado por diferentes vieses tais como: estética, filosofia, biologia, teologia entre outros. Nosso intuito é abordar o corpo pelo viés da encarnação. Trata-se de desvelar o corpo a partir do evento Cristo. Compreender que a vinda de Deus na carne possibilitou a ida do ser humano a Deus. Em perspectiva cristã esse itinerário se dá pela sacramentalidade no Corpo de Cristo, a Igreja.

O humano, na dinâmica da contemporaneidade, encontra-se em metamorfose. Os parâmetros e as contingências que garantiam nossas certezas ontogênicas, antes tão sólidas e estáveis, romperam-se. Não é mais possível dizer com precisão se é natural ou não clonar células e “fabricar” biomolecularmente órgãos suplementares. Já são cultivados órgãos em cavidades torácicas de porcos e vacas para, posteriormente, reintroduzi-los em corpos humanos. Todo esse processo pode ser considerado humano

²⁹ Mestre em Teologia pela FAJE. Professor em Liturgia no Seminário de Mariana-MG; Sacramentos e Liturgia no curso de Especialização em Teologia Contemporânea da FAJE/Centro Loyola e em diversos Institutos para leigos em Belo Horizonte-MG. Coordenador do Curso de Iniciação Teológica-Pastoral / CITEP da FAJE e Coordenador Executivo dos cursos de Pós-Graduação Lato Sensu da FAJE.

³⁰ Mestra em Teologia pela FAJE. Professora na área de Teologia Sistemática no Instituto São Boaventura, em Brasília/DF e pesquisadora do Grupo “As Interfaces da Antropologia na Teologia contemporânea” (FAJE).

ou não? Da mesma maneira, não sabemos mais diferenciar nossos olhos de nossas lentes de contacto ou óculos, pois já os incorporamos à nossa fisiologia e cultura como algo natural e, em breve, possivelmente, não reconheceremos mais a diferença entre nossos cérebros e nossas máquinas computadoras hiperinteligentes conectadas a eles.

Segundo o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, o desvanecimento dos limites entre a natureza que somos e a disposição orgânica que nos damos coloca-nos numa situação inquietante (cf. HABERMAS, 2010, p. 23ss). No fundo, não será o limite o que nos constitui, visto que o mundo da vida é mais do que o que dele dizemos? Em que sentido podemos “controlar”, “manipular” ou “definir” aquilo que nos é dado como dom, a vida? Podemos mudar nossa natureza? Qual a nossa missão diante do mundo?

O descontrole do controle tecnicista, que nos ameaça cruzando todas as barreiras sólidas até então estabelecidas no que diz respeito à nossa própria humanidade, gera em nós uma profunda angústia. Esse sentimento desconfortável e perturbador tem sua origem em nossas próprias ações no mundo ao nosso redor. O pós-humano, filho do humano, nasce da impotência que experimentamos ao nos confrontarmos com nossas próprias e desmedidas capacidades biotecnocientíficas de realização, potencializadas. Que direito temos sobre a vida nossa e dos outros?

Habermas afirma que fazer da humanidade um meio, seja de transformação, melhoramento, desfiguração, exploração ou descaracterização implica, inevitavelmente, na quebra desta simetria e na morte da igualdade secular entre as pessoas³¹. A ideia de humanidade, por si, obriga-nos a adotar a perspectiva não apenas do eu, mas do nós, considerando-nos uns com os outros, membros de um mesmo corpo, de uma comunidade. Afinal de contas, quem somos? Somos tudo isso que criamos? Ou tudo isso que criamos transforma fundamentalmente o que somos? Qual o caminho a percorrer para viver nossa realidade humana uns com os outros, no mundo? Jesus afirma que Ele é o caminho, a verdade e a vida e que ninguém vai ao Pai a não ser por meio dele (cf. Jo 14,6). Será que a pessoa de Jesus é o caminho que nos revela Deus, pelo qual Deus vem à humanidade? Será Ele também o caminho pelo qual a humanidade vai até Deus, revelando-nos quem somos nós?

³¹ No fundo Habermas questiona a declaração dos Direitos Humanos, pois o nascer e o viver já não seguem mais de forma igual para todos. É necessário compreender que somos nascidos, i.e., não nos damos a vida, ao contrário, ela nos é dada.

Iniciaremos nossa investigação verificando como o cristianismo ocidental colaborou e de certo modo inculuiu a ideia que ainda vigora da dupla corpo e alma. A despeito disso, se verificarmos com maior acuidade, encontraremos no lugar mais alto da experiência cristã algo que desfaz essa ideia. O duplo movimento (catabático e anabático) da liturgia eucarística propõe um corpo unitário que, no nosso entendimento, como proposta da graça de Cristo que nos que salvar assumindo-nos, limpa a ideia de corpo dualista que nos foi vendida. Mais que uma teoria, o movimento litúrgico-sacramental nos coloca em dinâmica da construção do Corpo de Cristo que é ao mesmo tempo o caminho de Deus para a humanidade e o da humanidade para Deus.

1. O corpo, esse mal-dito (incompreendido)

A primeira querela importante da relevância (ou irrelevância) do corpo esbarra numa pseudo ideia que a filosofia cristã inculcou no ocidente. O corpo aí foi apresentado em ambiguidade tão mal-dita que, a despeito de toda fórmula, pulular em toda sua pujança, como o menino, a despeito da mãe que, em não querendo lhe fazer as vontades, rasga-se em gritos e choro.

Isso nos interessa porque nos empurra para uma corporeidade construída sob o chão dos dualismos, ponto-chave para a relação que estamos testando que diz respeito à tríade vida-morte-corpo. Essa questão nos veio do arcabouço religioso-filosófico, sobremaneira da noção de corpo haurida do pensamento cristão e seu influxo sobre o constructo da nossa cultura, que aqui trataremos, sem pudores, de ocidental.

Se é verdade que o cristianismo é a religião do corpo, porque toma o ser humano desde sua simbólica mais eminente e elementar, o fez em desarranjo com o que sempre lhe foi mais caro, fazendo surgir, desde sua helenização, a força do pensamento dualista, ainda presente no nosso modo de pensar e ser.

É necessário nos valer, para não incorrermos em culpabilizações apressadas, se é que estamos aqui à cata delas, que já faz algum tempo que o próprio cristianismo está rearranjando sua antropologia a partir da suspeição de seus conceitos e ideias acerca do Ser do ser-humano. Desde seus primórdios o cristianismo sabe que, apesar de tudo aparentemente concorrer para a oposição corpo e alma, carne e espírito etc, sua mais alta verdade vem de uma ambígua declaração, que encontramos no início do evangelho de João: “*O Logos (Verbo) se fez carne*” (Jo 1,14). O corpo, para as Escrituras, é

templo da divindade (cf. 1Cor 6,19). No mito da criação o que a divindade dá é um corpo aos seres humanos.

Tudo parece opor espírito e carne. A atividade de um se oporia à passividade da outra; à liberdade se oporia a dependência. De um lado, o ardor e a clareza, do outro a opacidade; para a carne, a morte, para o espírito, a vida eterna. A fé cristã, que durante muito tempo se expressou no quadro do pensamento dualista, vem no entanto desarrumar as categorias deste quando proclama que “o Verbo se fez carne” e que os “corpos ressuscitarão” (LACROIX, 2009, p. 13).

O corpo é a única real possibilidade de relação, mesmo acometida de ambivalências. Sem o corpo perdemos nosso lugar no mundo, ficamos impedidos, interditados. Quando nos referimos a *corpo* estamos dizendo todas as “coisas” que compõe um corpo em seu conjunto, o que inclui tudo que supõe um organismo vivo em sua potencialidade psico-bio-motora. Para falar, por exemplo, precisamos de um “aparelho” que produza a fala, que se compõe de boca, língua, cordas vocais etc. Para pensar é necessário que nossas cognições estejam em funcionamento, o que depende eminentemente de um cérebro, capaz de sinapses. Enfim, estamos trazendo à baila o conjunto de “coisas” que precisam comparecer para que haja corpo vivo, capaz de comunicação, em menor ou maior grau. Um corpo só pode sê-lo em sua comunicabilidade, em algum grau ou nível para que seja produzido. Veremos, adiante, que a ideia de corpo, em ambiente ameríndio, só aparecerá num passo-a-passo construtivo.

Antes de avançar é necessário fazermos um recuo para antes da questão aventada pelo cristianismo e sua doutrina sobre o corpo. Faremos isso ao mesmo tempo que daremos um passo para frente, num vai-e-vem dialético, até aportarmos na celebração litúrgico-sacramental da Igreja. Isso será necessário para percebermos que o cristianismo absorveu, em grande medida, para a construção de sua doutrina sobre o corpo, o ideário platônico de um lado e o universo filosófico essencialista aristotélico de outro.

De fato, a noção de corpo, a mais antiga que se tem notícia, começa na filosofia dualista-ideária de Platão, mais precisamente no mito da queda da alma em “*Fedro*”, ao considerar o corpo um mero instrumento da alma. De outra ponta, e não com menor veemência, encontraremos, ao largo do pensamento filosófico, passando pela física

aristotélica, o corpo como tudo o que tem extensão e pode ser dividido em qualquer direção (altura, largura e profundidade). Bem mais adiante, Leibniz trará à noção de corpo a ideia distinta entre um “corpo matemático”, espacial que só contém as três dimensões aristotélicas e um “corpo físico”, material, que, além da extensão contém resistência, densidade, capacidade de encher o espaço e impenetrabilidade. Esse último conceito promoverá, mais tarde, com Newton (físico), o aparecimento do conceito de massa. Leibniz teve que abrir mão do conceito de substância porque a ideia de impenetrabilidade impedia a manutenção da ideia de substância. “O que nele há de real é apenas a capacidade (*vis*) de agir e de sofrer uma ação” (ABBAGNANO, 2003, p. 210). Veja que da filosofia entramos na física, que sofrerá enorme influência desse novo modo de pensar o corpo a partir de Leibniz. Mas a filosofia não aderiu a este *corpus* conceitual. No mundo moderno e contemporâneo encontraremos outras alternativas: a idealista, que eliminou o corpo, porque o tratou de tal modo representativo que equacionou o tema esvaziando toda possibilidade de pensá-lo. Os corpos se tornaram inexistentes nesse tipo de filosofia, encontrada em Berkeley e afirmada por Hume. Outra alternativa foi a que propôs (ou repropôs) o corpo como “utensílio” ou instrumentos. Essa noção pode ser verificada na exaltação do corpo feita por Nietzsche em “*Zarathustra*”: “*Quem está desperto e consciente diz: sou todo corpo e nada fora dele*” (ABBAGNANO, 2003, p. 211).

Ora, todo instrumento pode receber apreço pela função que exerce, sendo por isso elogiado ou exaltado, ou então pode ser criticado por não corresponder a seu objetivo ou por implicar limites e condições. Essas duas possibilidades se alternam na história da filosofia, que nos mostra tanto a condenação total do corpo como túmulo ou prisão da alma, segundo a doutrina dos órficos e de Platão, quanto a exaltação do corpo feita por Nietzsche (ABBAGNANO, 2003, p. 211).

Nesse imbróglio, aparentemente insolvente, inscreve-se a nossa tentativa ensaística. Quando nos referimos a corpo, que ideia subsiste? Ainda que o ocidente esteja marcado pelo pensamento dicotômico, ensinado pela escolástica católica, cujo fundamento pode ser verificado em Platão, quando se trata da dupla corpo-alma e aristotélico, quando se pensa no corpo com categorias matemáticas, meramente extensivas, somos levados a acreditar que todo esse emaranhado de ideias difusas demonstra o quanto é ainda hoje mal-dito o corpo.

O Vaticano II foi prova de que a Igreja é definitivamente uma porque Corpo de Cristo (verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano). Redescobriu isso quando colocou no centro das suas discussões a questão simbólica. “Verdadeiro milagre, após séculos de imobilismo em matéria de direito litúrgico” (RUIZ DE GOPEGUI, *Eukharistia*, p. 24). Havíamos barateado a experiência simbólica. Desconsideramos a “lei da oração”, ou se quisermos, a lei da afecção (afeto), da liturgia como encontro corpóreo, de construção de uma Igreja que é, em suma, corpo. A liturgia não é meio para se alcançar a salvação, ela tem um sentido em si³². Ali está alguém que, ao revelar-se corpo de carne, nos incorpora pela ação do Espírito.

Na liturgia se pode ouvir-sentir, por meio de gestos simbólicos, o perene desejo da autocomunicação de Deus³³. O sacramento, incluindo a própria liturgia, é sinal de algo muito maior. Por não conseguirmos apreender o mistério de Deus somos convidados a participar dele e só podemos fazê-lo por meio da celebração, aqui assumida como chamamento a um mergulho em Deus que nos assume. Somos seduzidos, atraídos, convidados a tomar parte no corpo do Salvador que, em última instância, nos salva porque nos incorpora.

A *Sacrosanctum Concilium* (SC) não quis ser nem elaborar um tratado teológico ou antropológico a partir da liturgia. Ela forneceu, isto sim, elementos para que pensássemos uma catequese litúrgica cujas bases estão em Jesus Cristo (Palavra feita carne) (cf. RUIZ DE GOPEGUI, *Eukharistia*, p. 27).

A teologia subjacente à Constituição litúrgica está destinada a permanecer para sempre como um farol a iluminar a vida da Igreja, ainda depois que a reforma estiver encerrada e a participação ativa do povo for conseguida. [...] É por isso que a Constituição, sem querer propor, nem resumidamente, um tratado completo de teologia litúrgica, faz questão de lembrar os princípios fundamentais em vista da finalidade pastoral e de reforma (VAGAGGINI, p. 128-129).

³² Guardini já estava convencido disso nos começos do Movimento Litúrgico: “A liturgia não é um degrau para um fim situado fora dela, mas um mundo de vida que repousa em si mesmo. [...] Com efeito, a liturgia não pode ter ‘finalidade’ alguma, pois sua razão de ser é não o homem, mas Deus; seu olhar está voltado para Ele.” (GUARDINI, 1942. p. 79).

³³ O termo “autocomunicação” foi cunhado por Karl Rahner (†1984). Ele assim o conceitua: “Ao falarmos de ‘autocomunicação’ de Deus, que não se entenda esta palavra no sentido de que Deus, em sua revelação, falasse algo sobre si mesmo. O termo ‘autocomunicação’ visa propriamente a significar que Deus se torna ele mesmo em sua realidade mais própria como que um constitutivo interno do homem.” (RAHNER, 1989. p. 145).

A *Mediator Dei* (MD), no contexto de renovação litúrgica, falava da liturgia com o intuito de explicitar que o culto prestado a Deus, em Igreja, é o culto de todo corpo místico de Cristo, cabeça e membros (cf. Cl 1,18).

A sagrada Liturgia constitui, portanto, o culto público que nosso Redentor como Cabeça da Igreja rende ao Pai e que a comunidade dos fiéis rende ao seu Fundador e, por ele, ao eterno Pai; ou, para dizê-lo em poucas palavras, ela constitui o culto público integral do místico Corpo de Jesus Cristo, isto é, da Cabeça e dos seus membros (DH 3841).

“A Constituição [SC] desfecha o golpe de morte ao conceito demasiado jurídico, rubricístico e fixista da liturgia, conceito que havia prevalecido depois do Concílio de Trento e da criação da Congregação dos Ritos (1588)” (VAGAGGINI, p. 155). A SC trata o culto cristão no mesmo ideário da MD, reafirmando-a mas em avanço:

[...] a Liturgia é tida como o exercício do *múnus* sacerdotal de Jesus Cristo, no qual, mediante sinais sensíveis, é significada e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do homem; e é exercido o culto público integral pelo Corpo Místico de Cristo, Cabeça e membros (SC 7).

A liturgia agora não aparece mais como simples exercício do sacerdócio de Cristo, mas como certo exercício do seu sacerdócio. Tal exercício só pode se realizar por meio de sinais sensíveis. Ademais, estes sinais sensíveis, pelos quais Cristo exerce seu sacerdócio na liturgia, estão referidos não só ao culto, mas à santificação que, por consequência, se refere ao culto. Trata-se de um duplo movimento, catabático (de cima para baixo – o Pai que nos envia o Filho, que nos dá o Espírito e assim nos santifica) e anabático (de baixo para cima pois, santificados, podemos prestar culto ao Pai).

2. Duplo movimento do corpo, perspectiva litúrgico-sacramental

O corpo é o lugar da revelação e do encontro com Deus a favor do próprio ser humano. Neste sentido, o cristianismo tem muito a contribuir com os desafios que a contemporaneidade se depara, pois é uma religião da encarnação. Segundo Lacroix, a invenção cristã do corpo nasce no prólogo de João quando este afirma que a Palavra se fez carne (*sarx*) e habitou entre nós (Jo 1,14). No corpo habita a Palavra, esta por sua

vez torna-se visível, revelada graças ao corpo que lhe dá vida. Adolphe Gesché afirma que

[...] o cristianismo encerra em si uma maneira original de situar o corpo na busca e na revelação de Deus, originalidade fecunda para uma compreensão de nós mesmos como seres corpóreos... o Evangelho cristão se inaugura com uma proclamação central que causa surpresa: a Palavra se fez Carne (GESCHÉ, 2009, p. 13).

Na liturgia, esta Palavra reúne outros corpos que, por meio dos sacramentos são tornados um só Corpo, a Igreja. A SC ressalta que a liturgia é fonte e ápice da vida cristã. Em nossa reflexão, entendemos que ao nos reunir como corpo, ela nos constitui como o Povo de Deus na consciência de que cada um é Templo do Espírito e, ao mesmo tempo, por meio dela celebramos a realidade que somos chamados a ser Corpo de Cristo, participantes da vida de Deus. Daí para nós sua noção de fonte, é dela que bebemos e nos alimentamos para alcançar a realidade que alcançaremos, o ápice da vida cristã, quando Deus for tudo em todos (cf. 1Cor 15,28). Trata-se, portanto, de celebrar a vinda de Deus em nossa carne, seu caminho até nós e nossa acolhida de sua presença, nosso caminho até Deus. Todo esse itinerário vivido no corpo e através do corpo.

Pela ação do Espírito Santo, Cristo retorna ao mundo e permanece vivo, porque Ele torna-se um "fato interior" em cada cristão batizado (cf. EVDOKIMOV, 1967, p. 86). Ser batizado implica para o fiel ser imerso na vida de Jesus Cristo. Ou seja, ele morre com Cristo para com Cristo ressuscitar. Daí inicia-se um itinerário espiritual, pautado no encontro pessoal do batizado com Deus. Segundo a Constituição *Gaudium et spes*, é no mistério do corpo de Jesus que o ser humano encontra a beleza e o sentido do próprio corpo, no mundo, com os outros (cf. n. 22). Jesus é o caminho, corpo encarnado, submetido às vicissitudes de corpo perecível, que nos conduz a verdade, ou seja, não somos apenas organismo (animal), mas portamos carne que contém a vida dada pelo próprio Deus (cf. Jo 14,6). É na memória do Corpo de Cristo, entregue a nós, que somos associados ao seu Corpo, a Igreja, e alimentados pela Eucaristia, seu próprio Corpo. Portanto, Deus que veio até nós pelo corpo, nos convida a irmos até Ele, pelo nosso próprio corpo.

Nesta perspectiva cristã, o corpo como lugar central da revelação é também lugar teológico e antropológico, simultaneamente. A revelação cristã apresenta a história da salvação atravessada pela corporeidade. O corpo, no eixo criação-

encarnação, é o lugar de revelação e salvação. Jesus assumiu a nossa carne, nossa condição frágil e mortal para, a partir dela, nos conduzir a verdadeira vida que é Ele mesmo (cf. Jo 10,25). Seu humanismo não começa com o poder, mas com a humilhação (Fl 2,6-8).

Na encarnação, percebemos que Deus veio pelo caminho do corpo de Jesus para salvar o corpo humano ameaçado pelo pecado e por suas consequências de sofrimento, abandono e vulnerabilidade. A vinda de Deus na carne de Jesus nos salvou da morte eterna e, em sua fraqueza, glorificou o corpo humano. A liturgia nos ensina a entrar na dinâmica desse itinerário de Deus para fazermos também o nosso caminho até Ele. Aprender com Jesus a forma de viver nossa corporeidade no mundo com os outros e com Ele.

A *kénosis* encarnatória como forma de aproximação de Deus, a revelação de Deus na carne humana, o cuidado com os corpos no centro da missão de Jesus, a comida e a bebida e a reunião de mesa como culto mais alto e espiritual, a eucaristia como corpo de Cristo, corpo de Deus mesmo, à luz de seu corpo e sangue doados até a morte – corpo entregue – mas também ressurreição e glorificação corporal, promessa de ressurreição da carne, e antecipação escatológica do corpo glorificado na assunção corporal de Maria, tudo isso pontua sobre o eixo da *caro cardo salutis*, a ponto de podermos afirmar, complementarmente, que o fim dos caminhos de Deus é a corporeidade (SUSIN, 2005, p. 236).

Na esteira desta afirmação de Susin, compreendemos o caminho de Deus até nós, no corpo de Jesus, e qual é o nosso caminho até Ele, pelo Corpo de Cristo em nosso corpo. É no cruzamento desses caminhos que se dá o encontro entre Deus e o ser humano. Na concepção cristã, trata-se do processo de incorporação à vida de Jesus Cristo que conduz ao processo de conformação a ela, pela ação do Espírito Santo. É o itinerário da vida sacramental que coincide com o itinerário da humanização.

Na celebração sacramental experimentamos a dupla realidade do corpo que é entregue e feito para se doar. No memorial eucarístico revivemos a entrega do corpo de Jesus. Ele que se dá livremente constitui seu Corpo, a Igreja que, ao alimentar-se do corpo e sangue de Jesus Cristo torna-se por sua vez doadora de si, graças ao Espírito que interioriza Jesus na vida de cada cristão. Desta forma, pelo processo da incorporação, pela ação do Espírito, o corpo cristão encontra, nesta relação com o corpo de Cristo, sua vocação última, participação na vida de Deus. Segundo Lacroix, trata-se

de "uma dupla destinação que não é destino do corpo. O corpo é para o Senhor e o Senhor é para o corpo" (LACROIX, 2009, p. 157).

Na visão de Lacroix nós nascemos carne, mas corpo é um processo que se dá à medida que nos encontramos uns com os outros. Depende de minha relação com o outro. Seja este outro o homem amado, a pessoa de Jesus Cristo ou a comunidade cristã. Segue-se daí que o corpo recebido é um dom a ser construído na relação.

O ser humano encontra o esclarecimento de seu mistério e de sua destinação na Pessoa de Jesus Cristo (cf. GS 22). É Ele quem, pela encarnação, revela quem é Deus e, ao mesmo tempo, revela quem é o ser humano. Em Jesus abre-se um novo caminho no qual nossa vocação última é explicitamente uma só, a divina, isto é, nossa humanização, uns com os outros, no mundo. Jesus é o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6a) para a realização deste nosso processo. Portanto, não trilhar esse caminho é afastar-se da verdade e, simultaneamente, da vida. É viver numa pseudo-realidade que, sendo mentira, é ao mesmo tempo morte. Inserir-se nesse caminho supõe, como já acenamos, a incorporação ao Corpo de Cristo. Esta se dá pela ação do Espírito, nos sacramentos da iniciação cristã. Segundo Evdokimov, pelos sacramentos, Cristo retorna ao mundo mediante a ação do Espírito, que nos torna epifanias do Corpo de Cristo (cf. EVDOKIMOV, 1959, p. 263). A Igreja, como Corpo de Cristo e Templo do Espírito, reúne o Povo de Deus e manifesta-se como extensão e, sobretudo, como continuação da encarnação de Cristo, no mundo, para que se cumpra o desígnio do Pai.

Os sacramentos são, portanto, um prolongamento da encarnação. Esta se refere ao processo da humanização de Deus e, por conseguinte, ao itinerário que o cristão deve percorrer para humanizar-se também. O caminho de Deus ao ser humano é sua humanização que se dá no corpo de Jesus de Nazaré. Este itinerário nos mostra que nosso caminho para Deus se dá também pelo corpo, pessoal e comunitário, Corpo de Cristo. Isto nos santifica, ou seja, nos faz participar da vida de Deus, é nossa divinização.

À guisa de conclusão

Os avanços tecnológicos fazem com que a humanidade caminhe adiante. Contudo, pensar que a salvação humana se encontra na tecnologia seria caminhar cada vez mais para o individualismo e exclusão. Pois, cada um procurará por si mesmo sua

salvação corpórea destruindo assim a solidariedade humana que nos constitui. A encarnação do Verbo, no corpo de Jesus, mostra a solidariedade de Deus para com a humanidade bem como o caminho pelo qual Ele veio até nós e através do qual vamos até Ele. Neste itinerário não vamos sozinhos cada um por si, mas como corpo, o Corpo de Cristo.

Referências:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. BOSI, Alfredo. (Tradutor da 1.ed., coord. e revisor). São Paulo: Martins Fontes. 2003.

EVDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.

_____. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. l'enseignement patristique liturgique et iconographique. Lyon: Xavier Mappus, 1967.

GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (orgs.). *O corpo, caminho para Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

GUARDINI, Romano. *O Espírito da Liturgia*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 23-101.

LACROIX, Xavier. *O corpo de carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor*. São Paulo: Loyola, 2009.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1989. (Teologia sistemática).

RUIZ DE GOPEGUI, Juan Antonio. *Eukharistia: verdade e caminho da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2008. (Theologica, 24).

SUSIN, L.C. Isto é meu corpo dado por vós. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Soter) (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005.

VAGAGGINI, Cipriano. Vista panorâmica sobre a Constituição Litúrgica. In: BARAÚNA, Guilherme (org.). *A Sagrada Liturgia renovada pelo Concílio: Estudos e comentários em torno da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano Segundo*. Petrópolis: Vozes, 1964. p.125-167.