

DOI: 10.20911/21799024v14n1p84/2023

O evento Jesus Cristo: O Deus que se fez história e a redenção do corpo ao cosmos

Wallace Alexander A. Cruz ¹

Sem o corpo, a alma de um homem não goza
(Adélia Prado)

Resumo: O objetivo deste artigo é uma análise do evento Jesus Cristo. De modo mais delimitado objetivamos mostrar o evento Jesus Cristo como a) uma historicização de Deus, isto é, o mistério da Encarnação como uma presentificação de Deus na história humana, b) a teologia da criação como protologia da teologia da Encarnação, ou seja, que na teologia criacional já identificamos elementos que aludem ao *Verbo Eterno* que se encarnaria no mundo, c) a Encarnação como *supra summum* do amor de Deus à criação, d) a necessidade de uma modificação na nossa compreensão escatológica: de uma escatologia antropocêntrica a uma cosmototal. Como caminho metodológico recorreremos a uma análise bibliográfica fundamentada na Sagrada Escritura e nas Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, estabelecendo diálogo com teólogos católicos e protestantes que se puseram a pensar nas questões inerentes à temática que problematizamos.

Palavras-chave: Criação; Encarnação; Redenção; Escatologia; Jesus Cristo.

¹ Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte/MG. Bolsista CAPES/PROEX. Mestre em Filosofia pela mesma instituição e Licenciado em História pela PUC-MINAS. E-mail: professorwalacealexander@yahoo.com.

Abstract: The aim of this paper is an analysis of the event Jesus Christ. More specifically, we aim to show the event Jesus Christ as a) a historicization of God, that is, the mystery of the incarnation as a presentification of God in human history, b) creation theology as protology of the theology of the incarnation, that is, that in creation theology we already identify elements that allude to the Eternal Word who would become incarnate in the world, c) the incarnation as the supra summum of God's love for creation, d) the need for a modification in our eschatological understanding: from an anthropocentric eschatology to a cosmotal one. As a methodological path we resort to a bibliographical analysis based on Holy Scripture, on the documents of the Second Vatican Council, establishing dialogues with Catholic and Protestant theologians who have set themselves to think about the questions inherent to the theme we problematize.

Keywords: Creation; Incarnation; Redemption; Eschatology; Jesus Christ.

Introdução

O evento Jesus Cristo é um marco cardinal na história humana. Na perspectiva da fé cristã, sua pessoa é o centro da história e a totalidade da criação orbita em torno do mistério que o envolve. São Paulo apontou que "a partir dele, por ele, para ele tudo existe" (Rm 11,36). Logo, a teologia da criação é uma protologia do mistério da Encarnação. O escândalo do querigma cristão é precisamente a irrupção de Deus no tempo, portanto, sua historicização na pessoa de Jesus Cristo. A reflexão sobre a criação e sua interrelação com a Encarnação e a redenção, portanto, urge necessária. Pois, é a partir da compreensão do mistério inerente à revelação cristã, que o seguimento de Jesus Cristo interpela o cristão ao seu dever de ser-agir na sociedade.

1. Fé e historicidade

A inquietude é um dado constitutivo da condição humana. O assombro do cosmos nos provoca espanto, estranhamento, tremor e uma introspecção que busca respostas. As perguntas balizadoras da filosofia são as perguntas demarcadoras da própria existência humana. No cristão as angústias não são silenciadas, pelo contrário, a fé nos interpela, nos provoca, nos insere nas questões mais dramáticas da vida humana, urge também reflexões e respostas. A fé cristã não é covarde. Não é omissa. Não é fugitiva. Crer não é um escapismo diante do desespero existencial, ao contrário, a fé nos encaminha ao enfrentamento das questões mais profundas e delicadas da vida.

A fé cristã não é um quarto escuro onde o crente se esconde atemorizado, é uma luz que se acende nos túneis obscuros entre os escombros da vida e nos "abre o entendimento para que compreendamos" (cf. Lc 24,45). É sob as luzes da fé que o cristão admite ser interpelado pelas questões pulsantes no mundo; mas também, o cristão interpela e interpreta o mundo. Mais que isto, na fé, o

cristão se compromete com a realidade do mundo, com a materialidade da vida, entendendo a graça como histórica e materializada no mundo, a partir da Encarnação.

Para o ser-existir da fé, o evento Jesus Cristo é a decodificação do mistério que nos causa estranhamento diante das perguntas pelas *origens*, pelo *transcorrer*, pelo *sentido*, e pelo *destino* da existência. Isto está fundamentado na convicção cristã de que Deus é um fato histórico. Perde-se nos anais dos tempos as origens de uma mentalidade espiritualista e espiritualizante que dicotomiza Deus e mundo, no sentido de que aquele estivesse inteiramente ausente, distante e indiferente ao mundo. Logo, Deus e mundo não se irmanam, nem se comungam, não se interrelacionam. Assim, para esta corrente de espiritualidade cuja notoriedade ganhou maior repercussão nos múltiplos gnosticismos, o encontro de Deus estaria na superação do mundo.

Não é o que anuncia a fé cristã. Aliás, desde a tradição judaica se nega a demonização do mundo porque "no princípio criou Deus o céu e a terra" (Gn 1,1). Isto implica que o mundo é coisa de Deus. Não se pode diabolizar o que tem em Deus mesmo sua origem e mais que isto, especialmente, sua sustentação e atuação. Segundo o Salmo "do Senhor é a terra" (Sl 24,1). Os avanços tecnológicos no campo da Astronomia nos provocam progressivamente um sentimento de espanto e maravilhamento diante da magnitude do universo, que na nossa perspectiva tão limitada, parece como que infinito em sua extensão. Fala-se em bilhões de planetas, astros, sóis etc., e no horizonte dessa imensidão que nos apequena, quis Deus nosso pálido ponto azul (Carl Sagan), como lugar da realização da história da salvação.

Lemos a criação sob a luz da Encarnação. Que significa isto? Que o evento Jesus Cristo é a irrupção de Deus na história. Nele, a totalidade da criação se origina e, portanto, se sustenta (cf. Col 1,15-17). Assim, a criação, em sentido mais profundo, não foi articulada como construção para o palco da existência humana, mas da encarnação do Verbo Eterno, o *Logos* aludido no prólogo do Evangelho Segundo São João. A teologia da criação, portanto, é em gérmen uma teologia da Encarnação, pois aponta para Jesus Cristo.

A fé cristã é "escândalo para judeus e loucura para gentios" (1Cor 1,23) porque em seu *múnus* está o querigma que anuncia Deus que se fez homem. Não se diz que Deus é homem, nem que o homem é Deus. Mas que o Deus totalmente Outro, transcendente, onipotente e onisciente entrou para a história humana, que é na realidade, a própria história divina, porque é Deus mesmo que a origina. Na contramão de uma espiritualidade que olha para o céu na espera de vislumbrar Deus, a fé cristã afirma que Deus olhou para a terra e quis comungar com os homens.

Em Jesus Cristo, Deus entrou para a história de modo pleno e definitivo. Ao fazer-se humano, Deus se fez histórico. O ser humano é histórico porque está inserido na temporalidade, na finitude, na miserabilidade, na precariedade que perpassa nossa condição. Ser humano não é abstrato. É concretude; nossos pés estão fincados no aqui e agora; lidamos com os medos mais aterrorizadores que, por vezes, escondemos no íntimo. Sentimos as angústias que nos torturam, e

na dimensão mais social, muitos lidam com o desabrigo, a insegurança, o abandono, a fome, as impossibilidades do encontro de sua dignidade, vivendo como sub-humanos ou mesmo indigentes.

Segundo o hino cristológico da Carta aos Filipenses, na Encarnação Deus “esvaziou-se e se fez servo” (cf. Fl 2,6-9). Não há passibilidade no Deus anunciado pelo querigma cristão. Ele se fez “carne” (cf. Jo 1,14), e no amor gratuito e ofertório que queria também estabelecer-se como *novo paradigma existencial*, ele sentiu íntima compaixão (cf. Mt 14,14; Lc 7,13 etc.). A soteriologia cristã não fala sobre um Deus que nos resgata em-Si somente, mas como um em-nós ou se preferir, um *conosco* (cf. Is 7,14). Que dizer, Deus não nos salva *de lá*, o evento salvífico acontece *cá*. A despeito da sua origem evidentemente supra-histórica e transcendente, sua efetivação se dá na *crux*. Logo, a salvação se torna intra-histórica porque Deus entra para a história.

Na Encarnação lidamos com a historicidade de Deus. Ele que é, por natureza, eterno, incausado, inoriginado, atemporal e, portanto, a-histórico, se historiza ao “nascer” (cf. Mt 2,1ss). Em Jesus Cristo, Deus é Emanuel, como anunciara a literatura profética, é Deus conosco, Deus dentro de nós. A *Gaudium et Spes* anuncia “o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a” (VACITANO II, 2021, p.581).

M.D. Chenu fala de uma “fé realista na Encarnação” (cf. CHENU, 1969). Isto nos aponta a necessidade de um dinamismo na nossa convicção enquanto cristãos, quer dizer, a Encarnação fala da realidade de um Deus que se torna real na história humana. Portanto, não lidamos com uma abstração filosófica, mas com uma verdade que foi corporificada no mundo. Então, nossa fé se situa na dialética transcendência-imanência; infinito-finito; eternidade-temporalidade; ou seja, no mistério da Encarnação as dicotomias são superadas, e a experiência da fé se imiscui para um novo horizonte que em Jesus Cristo é inaugurado: o paradoxo.

O cristão sente-se autorizado a falar de Deus, exatamente porque está perpassado pelo paradoxo como dimensão inteiramente constitutiva da sua fé. Quer dizer, fala-se enquanto ser humano de Deus porque Deus se fez ser humano. No evento Jesus Cristo, o querigma cristão anuncia que transpomos a autocomunicação de Deus que “muitas vezes e de muitas formas [...] falou no passado a nossos pais por meio dos profetas” (Hb 1,1s), eis a novidade da fé cristã, a Palavra outrora anunciada, agora não é apenas anúncio, mas Encarnação. A autocomunicação de Deus não é mais mediada, em Jesus Cristo a autocomunicação é autorrevelação no mistério da Encarnação. Nele “ouvimos [...] contemplamos [...]e tocamos a Palavra da Vida” (cf. 1Jo 1,1). No evento Jesus Cristo, Deus não apenas fala *na* história, mas se encarna e se torna história.

2. Encarnação como *supra summum* da amorosidade de Deus

Na Encarnação o mistério do amor está revelado em seu sentido mais profundo. São João afirmou que “Deus é amor” (1Jo 4,8). Na fé cristã, Deus é uma

comunidade em eterna amorosidade. Um Deus em três Pessoas distintas; a unidade na pluralidade, a pluralidade na unidade (cf. Concílio de Calcedônia). Deus não é a solidão de uma Pessoa, mas a comunhão de Três. Em comunhão eterna porque não se pode situar ou encontrar um início; dentro dessa comunhão, em sua vida íntima há uma concentração reveladora de amor cuja descrição escapa à capacidade humana.

Mas o Deus Uno e Trino não estava fechado nessa comunhão eterna. Não era uma concentração de amor fechada em si mesmo. A despeito da ausência de necessidade, pois em Deus não há qualquer necessidade, mas sua soberana e livre vontade quis irradiar os raios penetrantes dessa amorosidade. Além disto, o Deus que é amor, revelou-se também um Deus *em saída*. Isto significa que o amor nunca é fechado, mas uma abertura infinita, uma fonte geradora e acolhedora, uma irradiação interminável e incansável porque está sempre à nossa procura (cf. Lc 15,1ss).

A Encarnação é a revelação do amor em seu *supra summum*. O querigma cristão, portanto, contesta as imagens elaboradas sobre Deus como um ser indiferente, quer dizer, não há impassibilidade em Deus. Contra as ideias de um Deus que criou e deixou sua criação lançada à própria sorte, ou, àquela iluminista ideia de um Deus mecanicista, que não se ocupa com sua criatura, que não se importa com os rumos que suas decisões deflagram, sob as luzes do evangelho constatamos o Deus cuja amorosidade, na liberdade soberana que o caracteriza, está (pre) ocupado com sua criação.

A amorosidade de Deus se constata de formas múltiplas. Os vestígios de sua bondade estão sobejamente espalhados pela criação. O Eclesiastes pondera que sua generosidade está abençoando bons e maus (cf. Ecl 9,1ss), por isso é graça e não mérito. Não há uma seletividade excludente em Deus. O querigma cristão anuncia que "Deus amou o mundo" (Jo 3,16). Segundo São Paulo, Deus manifesta sua graça a todos os homens, porque quer que todos os homens sejam salvos (cf. Tt 2,11; 1Tm 2,4). Luis Ladaria pondera que "a vontade salvífica de Deus abrange todos os homens [...] a oferta de graça em Cristo é feita a cada homem, ainda que não possamos saber exatamente o modo como é feita" (LADARIA, 2016, p. 104-105). Jesus Cristo é "a luz que ilumina a todo homem" (1Jo 1,9), e quer atrair todos a si (cf. Jo 12,32). Isto não implica em admitir necessariamente a salvação universal de todos os homens, mas que a graça divina, de modos múltiplos e misteriosos irradia seus raios a todos os homens, possibilitando-os a responderem sim ou não ao seu convite de salvação. No Deus que é amor não há "acepção de pessoas" (Rm 2,11). O amor é indiferente à indiferença. É sob o prisma deste contexto, que precisamos refletir sobre a tragicidade do pecado, e a superabundante graça de Deus que se revela na Encarnação; no mistério da redenção.

3. Pecado e tragédia humana

O pecado foi a grande tragédia da história humana. É verdade que não carecemos do pecado como pressuposto para entender a amorosidade de Deus,

porque antes mesmo da redenção, a própria criação já é testemunha e evidência deste amor. No ato criador já estava contido uma irrupção de graça, bondade e generosidade. Segundo a narrativa do Gênesis tudo que Deus criou era bom porque estava imbricado da própria bondade do criador (cf. Gn 1, 4ss). Todavia, na tragicidade do pecado, temos uma prova ainda mais cabal de que a resposta de Deus à miséria humana, confirma a magnitude deste amor que se revelou no evento Jesus Cristo.

Mas o que é isto, o pecado? A narrativa sobre o pecado está no Gênesis 3,1ss. A discussão sobre a fatualidade do acontecimento tal como está contido na narrativa do Gn, está superado na reflexão teológica acadêmica (cf. LADARIA, 2016). O que nos importa é o real sentido imbricado na narrativa; o que ela de fato, quer apontar ou revelar. Como evento originário e, portanto, originado e constatado na existencialidade humana, o que realmente implica o pecado? A Sagrada Escritura acusa o pecado de ser não apenas, como tornou-se predominante no transcorrer dos séculos na tradição cristã, *quebra de mandamentos*.

Essa perspectiva que identifica o pecado apenas no âmbito normativo-jurídico é reducionista. O pecado tem implicações muito mais profundas, logo, nos interpela de modo muito mais acentuado. E o principal, revela o mistério da Encarnação e da redenção como eventos cuja dimensão nos coloca em uma condição de temor, tremor e devoção muito maiores, diante de Deus, por seu amor revelado no evento Jesus Cristo.

Søren Kierkegaard, sob o pseudônimo Anti-Climacus, nos oferece uma reflexão sólida sobre o pecado na obra *O desespero humano (A Doença Mortal)*. Segundo o autor, o pecado significa uma radical separação ontológica de Deus (cf. KIERKEGAARD, 2010). Esta perspectiva tem fundamentação na Sagrada Escritura, como indica Isaías 59,1 "são as vossas culpas que se interpõem entre vós e o vosso Deus; são vossos pecados que vos ocultam seu rosto". Na raiz do pecado originário não está a desobediência de um mandamento de Deus (ato segundo), mas a própria decisão de divorciar-se de Deus (ato primeiro).

A tragicidade do pecado está na recusa de Deus como fundamento do ser humano, que nesta recusa, pode questionar-se pela autenticidade do seu próprio ser. Wilhelm Sell pondera que "a maior característica do pecado é a prática da descentralização de Deus do mundo e das experiências humanas" (BONHOEFFER, 2020, p. 10). O pecado é a recusa de Deus, mas não em teor filosófico ou teórico, não é o ateísmo enquanto tentativa de demonstração lógica da inexistência de Deus. Mas, é a própria recusa do existir de Deus que libera o homem para ceder à primeira tentação, a saber, o "sereis como Deus" (Gn 3,4s). Luis F. Ladaria pondera "em que consiste o pecado do homem: em querer ser como Deus, na sua auto-suficiência que recusa o dom do Senhor" (LADARIA, 2016, p. 87)

A tragicidade do pecado pode ser identificada de modo tríplice: é um rompimento com Deus, consigo mesmo e com o próximo. Kierkegaard observa que o pecador é, em sentido mais profundo, aquele que nega Deus como fundamento do seu existir (cf. KIERKEGAARD, 2010); ele quer, na recusa em ser a imagem

de Deus (cf. Gn 2,7), construir-se sem nenhum referencial absoluto. Na ilustração da expulsão do Éden (cf. Gn 3,23-24) lidamos com o ser humano que não quer o jardim da comunhão, quer a aventura (ou desventura) de sair errante pelo mundo construindo suas babéis (cf. Gn 11,1ss).

O ser humano, portanto, renega o ser criação de Deus. Quer, como se tivesse surgido do nada, ele mesmo quer inventar-se como que do nada. Todavia, tem uma dependência ontológica de Deus, pois, criado por Deus, não pode realizar-se plenamente sozinho. Este ser humano quer o que Santo Agostinho denominava de liberdade de fugitivo (cf. SANTO AGOSTINHO, 2017). Sem Deus como fundamento absoluto que lhe sustenta e promove o sentido último do existir, está imiscuído no vazio de suas efemeridades. Mas não se detém aí os desdobramentos trágicos do pecado.

Na narrativa do Gn 3,1ss, o homem em conflito com Deus e consigo entra em tensão com o outro. Adão rivaliza com Eva (cf. Gn 3,12), Caim com Abel (cf. Gn 4,6ss); e o transcorrer da história bíblica e extrabíblica mostra os desdobramentos cada vez mais abrangentes dessa separação do *eu* com o *outro* nas divisões, separações e guerras que eclodiram e ainda eclodem. O pecado subverte a comunhão, propulsiona a separação, acentua as indiferenças. Se no evento Jesus Cristo o homem redimido é conduzido pela solidariedade, no pecado não há solidariedade. O humano não é reconhecido e admitido enquanto *ser*, mas é objetificado, coisificado. Perde-se a concepção do outro enquanto "irmão, próximo, semelhante" (cf. Mt 18,15; Rm 14,10; 1Jo 3,12 etc.), categorias imbricadas do espírito do evangelho.

Deve-se notar como Caim foi interpelado por Deus "onde está teu irmão Abel?" (Gn 3,9). Esta narrativa nos indica o *outro* como lugar teológico. A espiritualidade judaica que é continuada, renovada e expandida no cristianismo requer a responsabilidade com o *outro*. Exige o dever e o cuidado com aquele que nos é posto como "irmão". Nos proíbe fechar-se em nós mesmos e nos abre o *outro* como horizonte da nossa preocupação, ocupação e cuidado. O egoísmo é reprovado pelo espírito do Evangelho. O evento Jesus Cristo que foi doação total de Deus não nos autoriza à indiferença para com todo aquele que se interpõe em nosso caminho. A totalidade da ética de Deus está exatamente por isso, no duplo dever, de amar a Deus e ao próximo" (cf. Mt 22,37-39; Lc 10,27; Gl 5,14). Não se pode dizer amante de Deus e indiferente ao próximo (cf. 1Jo 4,20). Deus se entende amado precisamente no amor ao próximo. Mas, o pecado ainda provoca uma cisão do homem com o mundo.

4. O humano e sua irresponsabilidade planetária

Em sua encíclica *Laudato Si- Sobre o cuidado da Casa Comum* (cf. FRANCISCO, 2015), o Papa Francisco resgata a responsabilidade planetária e ecológica como compromisso inerente à fé cristã. O seguimento de Jesus Cristo exige um compromisso com o cuidado. No entanto, lidamos com duas dificuldades, a primeira, de modo sintético, refletimos no tópico anterior, a saber, o cuidado com o próximo. Mas, temos uma segunda dificuldade que é ainda mais aguda, o

cuidado com o planeta. Lugar que o Papa Francisco chama evangelicamente de Casa Comum.

Leonardo Boff aponta a existência do confronto de dois paradigmas, o *dominus versus o frater* (cf. BOFF, 2021). Grosso modo, alude à mentalidade que lida com o planeta como subalterno, serviçal, lugar a ser explorado, dominado. De outro, a uma radical mudança de perspectiva que se relaciona com o planeta como uma Casa que nos acolhe, nos alimenta, nos abençoa, nos abraça como mãe ou como irmão. Na raiz desta problemática paradigmática está uma necessidade de alteração de uma escatologia antropocêntrica para uma escatologia que aqui denomino de *cosmototal*.

A danosidade do pecado excede o descuido com o próximo, incorre na irresponsabilidade com o planeta que fomos colocados para o cuidado. O radical antropocentrismo cuja raiz está no pecado originário irrompeu no ser humano um acentuado egocentrismo que o torna indiferente não apenas ao próximo, mas ao planeta que “geme” (cf. Rm 8,22). É por culpa do homem que a terra se tornou amaldiçoada (cf. Gn 3,17). A irresponsabilidade originária é a causalidade do sofrimento do planeta, que ainda grita, clamando socorro. Por isso, urge a necessidade de repensarmos a redenção em duplo sentido: humano e cósmico.

5. O Evento Jesus Cristo e o mistério da redenção humana

O mundo foi construído como palco para a Encarnação. O ser humano, a despeito de sua liberdade que o permitiu escolher o pecado, divórcio de Deus, não foi abandonado à própria sorte. Antes mesmo que “o pecado entrasse no mundo” (cf. Rm 5,12s), o “cordeiro foi morto desde a fundação do mundo” (cf. Ap 13,8). O querigma cristão anuncia este *evangelium*, isto é, a boa notícia de que Deus entrou para a história; antecipou-se na eternidade à tragicidade do pecado, que havia previsto em sua presciência. Adiantando-se à miséria do pecado proveu a graça da redenção. A *Gaudium et Spes* pondera o *serviço do homem* como inerente à missão da Igreja, à luz da redenção pascal. Segundo a referida Constituição Dogmática,

O Concílio, testemunhando e expondo a fé do povo de Deus, por Cristo congregado, não pode manifestar mais eloquentemente a sua solidariedade, respeito e amor para com a inteira família humana, na qual está inserido, do que estabelecendo com ela diálogo sobre esses vários problemas, aportando a luz do Evangelho e pondo à disposição do gênero humano as energias salvadoras que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe de seu Fundador. Trata-se, com efeito, de salvar a pessoa humana e de restaurar a sociedade humana (VATICANO II, 2021, p. 541).

A Igreja durante longo período de sua história fechou-se em si mesma, identificando no *outro* apenas o destinatário e objeto de sua missão, sob o signo de uma suposta superioridade, por consequência óbvia, inferiorizava e até coisificava o homem. O espírito do Concílio Vaticano II propôs uma virada para-

digmática na mentalidade da Igreja. Na sua autoconsciência que altera a visão sobre si mesma, assim como, seu olhar em relação ao *outro*.

A pastoralidade cujo espírito conduz o Concílio Vaticano II, quer lidar com o ser humano de modo humanizado (por mais pleonástico que pareça). Nas palavras da *Gaudium et Spes* "com solidariedade, respeito e amor". Respeitar não implica em concordar, mas em reconhecer o *outro* como pessoa, e como tal, detentora do direito de existência, autonomia e dignidade. É na dialética do amor e respeito que então, o espírito do evangelho nos conduz à solidariedade.

Os evangelhos nos interpelam com a recorrente afirmação de que Jesus Cristo via, ouvia, tocava, sentia, em suma, percebia o ser humano (cf. Jo 9,1; Lc 8,50; Mt 20,34). O Concílio quer acentuar a *imitatio Christus*, quer dizer, a imitação de seu Fundador. Isto é significativo para a reflexão teológico-pastoral-eclesial. Dietrich Bonhoeffer entendia que a Igreja era Jesus Cristo existindo em comunidade (cf. BONHOEFFER, 2017) Ora, a existencialidade da Igreja pressupõe a pessoa de Jesus Cristo. Segundo At 11,26 na cidade de Antioquia "chamaram pela primeira vez os discípulos de cristãos". Temos a inferência de que na vida daquela comunidade estava externada a realidade da prática de Jesus Cristo. Nele, está elaborado o padrão paradigmático que fundamenta, ensina e anima o ser-existir da Igreja. Ao perder Jesus Cristo como horizonte de sua existencialidade no mundo, a Igreja perde seu próprio sentido de ser.

Diálogo. Está é uma palavra revestida de significado em um concílio. Dialogar pressupõe o reconhecimento do *outro* como pessoa, como ser, como alguém que carrega vivências e experiências e, portanto, tem o direito e a dignidade de ser ouvido. A *Gaudium et Spes* assinala a preocupação não apenas em reconhecer essa humanidade, mas em "desenvolver a própria dignidade" (VATICANO II, 2021, p.548). O evento Jesus Cristo, no mistério da redenção humaniza e dignifica o ser humano. Não era por acaso, que seus interlocutores atravessados por uma religiosidade tóxica, assustavam-se com seu modo de ser-agir, a saber, no seu ato escandaloso à época de se assentar com "publicanos e pecadores" (cf. Lc 15,1ss).

A Encarnação é Deus feito homem trazendo sua criação novamente à comunhão. Na Encarnação Deus renuncia seu trono para assentar-se à mesa. A relação de comunhão precede às relações de poder. Deus revela sua majestade precisamente no resgate da humanidade; ao devolvê-la sua dignidade. Deus revela-se da criação à Encarnação interessado no ser humano. Por isso, é dever da Igreja, segundo a *Gaudium et Spes* "conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu caráter tantas vezes dramático" (VATICANO II, 2021, p. 542).

Parece-me que a palavra *diálogo* quando posta como dever da Igreja causa estranhamento, quiçá, oposição em determinados setores. Mas, o diálogo não infere na renúncia à missão querigmática. Ecumenismo não significa sincretismo. O Concílio Vaticano II não perde de vista o Fundador e, portanto, seu fundamento. A *Lumen Gentium* abre-se com o enunciado "Cristo é a luz dos povos" (VATICANO II, 2021, p.101). A preocupação em dialogar com o homem de seu tempo é um caminho evangélico que constrói pontes ao invés de continuar forti-

ficando muros. O cristão, quer se colocar ao lado do ser humano de seu tempo, para entender suas angústias e dores, seus temores e tremores, seus medos e clamores; é somente penetrando em seu íntimo que pode compreendê-lo e perceber que, a despeito de tudo que o mundo moderno (ou pós-moderno) lhe proporciona, o evangelho mantém sua atualidade, sua vitalidade e a necessidade de ser anunciado. Ao lidar com o ser humano de seu tempo histórico, a Igreja sente-se ainda mais encorajada ao perceber que

Enriquecida pelos dons do seu fundador e observando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e instaurar em todas as gentes o reino de Cristo e de Deus, e constitui ela própria na terra o germe e o início deste reino (VATICANO II, 2021, p. 105).

A missão da Igreja é permanecer fiel a Jesus Cristo. A fidelidade a Jesus Cristo está na continuidade e extensão de sua missão; na implantação de seu paradigma ético-existencial no solo fértil do mundo. Primeiro, a Igreja aparece como lugar da realização do mistério do Reino de Deus (cf. Lc 17,21); depois, esta mesma Igreja torna-se “como que” sacramento do Reino de Deus em germen (cf. *Lumen Gentium*, p. 1). A Igreja assim constitui-se em sinal escatológico do Reino de Deus que “há de vir” de modo visível (cf. Ap 1,7; At 1,11), mas já pode ser vislumbrado na Igreja como comunidade arquetípica da realidade iminente do Reino de Deus que eclodirá na totalidade da história.

O evento Jesus Cristo anuncia o querigma da redenção. Por isso, o cristão é chamado escatologicamente de “nova criatura” (cf. II Cor 5,17; Gl 6,15). Sob a luz do mistério pascal, o cristão está sepultado e paradoxalmente ressuscitado com Jesus Cristo (cf. Rm 6,4; Col 2,12). Assim, a redenção fez surgir no mundo ainda caído o ser humano redimido, na experiência do encontro com Jesus Cristo. Daí a historicidade do evento Jesus Cristo aludida no 1., pois, é na nossa realidade concreta onde a redenção já vai acontecendo. Como uma semente pequenina lançada no solo, a princípio invisível, mas regada pelo Espírito Santo, vai se enraizando, crescendo, frutificando e se expandindo (cf. Mt 13ss). Assim, a sociedade percebe no cristão, os “poderes do mundo vindouro” (cf. Hb 6,5). A realidade da redenção que se percebe nos efeitos provocados no ser humano pela conversão.

5.1 Redenção e escatologia *cosmototal*

A redenção do ser humano é uma esperança ancorada no evento Jesus Cristo. Todavia, é um reducionismo a fé em uma redenção que se limita apenas ao humano. Na teologia da criação temos a revelação de que a redenção é *cosmototal*, isto é, abrange a totalidade da criação. Por que? Ora, segundo São Paulo, Jesus Cristo “é a imagem do Deus invisível, primogênito de toda criação, pois tudo foi por ele criado, no céu e na terra: o visível e o invisível, majestades, dominações, autoridades e potestades. Tudo foi criado por ele e para ele” (Col 1,15-17a). A criação tem no *Verbo Eterno* sua origem e sustentação, assim

como, está incumbida de sua glorificação. A totalidade da criação foi criada nele e para a glória dele. Na totalidade da criação lidamos com uma doxologia a Jesus Cristo, *Verbo Eterno*, Deus-Filho. Portanto, os danos causados pelo pecado à totalidade da criação não prevalecerão ante os poderes invisíveis do *Verbo Eterno*, destinados a penetrarem em toda a criação.

A escatologia antropocêntrica coloca o homem como cerne, mais que isto, como objeto *exclusivo* da redenção cristã. De outro lado, a escatologia cosmotal é abrangente e totalizadora. Quer dizer, entende o impacto do evento Jesus Cristo de modo irrestrito e ilimitado. O mistério soteriológico, isto é, da salvação que irrompeu à luz da ressurreição é uma redenção tanto do homem, quanto de toda a criação. É nessa perspectiva que o tempo escatológico em sua realização plena anuncia novos céus e nova terra (cf. Ap 21-22).

Considerações Finais

A fé cristã se fundamenta na revelação cujo *múnus* está na Encarnação. Na teologia da criação temos uma protologia da teologia da Encarnação, por conseguinte, da redenção. Urge entender a amorosidade de Deus implícita e explícita no ato criacional. Sobretudo, no mistério encarnacional. A despeito de ainda estarmos em um mundo caído, sob as luzes do evento Jesus Cristo, o cristão já vive a antecipação do tempo escatológico.

Na convicção da redenção advinda da ressurreição, aquele que viveu a experiência regeneradora do evento Jesus Cristo, é um sinal escatológico do Reino de Deus. Assim, não tem mais uma compreensão antropocêntrica, egocêntrica e indiferente. Antes, manifesta-se como *nova criação*. Logo, é agora um cuidador de seu irmão (cf. Gn 3,9), mas também do mundo no qual está inserido. Neste novo ser humano há um resgate daquela imagem de Deus que torna o ser humano *guardião* da criação, tal qual Adão, antes da *queda* (cf. Gn 2,15). No evento Jesus Cristo, a espiritualidade é vivida sob o signo da responsabilidade.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Penguin - Companhia das Letras, 2017.

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*: volume II, a criação, o anjo, o homem. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ALVES, César de Andrade. *Método teológico e ciência*: a teologia entre as disciplinas acadêmicas. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

BOAVENTURA, São. *Itinerário da mente para Deus*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2017.

BOFF, Leonardo. *O doloroso parto da mãe terra: uma sociedade de fraternidade, sem fronteiras e de amizade social*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021.

BONHOEFFER, Dietrich. *A comunhão dos santos*. São Paulo: Sinodal, 2021.

BONHOEFFER, Dietrich. *Criação e Queda: Uma interpretação teológica de Gênesis 1-3*. São Paulo: Sinodal, 2020.

CHENU, Marie-Dominique. *Povo de Deus no mundo*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

DOCUMENTOS DO CELAM: Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2021.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

LADARIA, Luis. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LADARIA, Luis. *Jesus Cristo, salvação de todos*. São Paulo: Editora Vozes, 2021.

MAGNO, São Basílio. *Homília sobre Lucas 12*. São Paulo: Paulus, 1998.