



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**Wilker Henrique Costa Fiuza**

**Jesus, revelador do humano:  
A relação entre cristologia e antropologia em Adolphe Gesché**

**Mestrado em Teologia**

**São Paulo  
2023**



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**Wilker Henrique Costa Fiuza**

**Jesus, revelador do humano:  
A relação entre cristologia e antropologia em Adolphe Gesché**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Teologia, área de concentração Teologia Cristã, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Antonio Manzatto.

**São Paulo  
2023**

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
Dissertação de Mestrado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: \_\_\_\_\_

Data: \_\_\_\_\_

e-mail: wilkerhenriquec@gmail.com

FICHA CATALOGRÁFICA

**Wilker Henrique Costa Fiuza**

**Jesus, revelador do humano:  
A relação entre cristologia e antropologia em Adolphe Gesché**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia, área de concentração Teologia Cristã.

Aprovado em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Dr. Antonio Manzatto – PUC-SP

---

Dr. Donizete José Xavier – PUC-SP

---

Dr. Lino Rampazzo – FCN

Agradeço o apoio da FUNDASP,  
que viabilizou esta pesquisa com a concessão de bolsa integral na realização  
do curso de Mestrado no Programa de Estudos Pós-Graduação em Teologia  
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus que, com sua providência, permitiu-me investir tempo e energia nos estudos teológicos que tanto amo! Agradeço a intercessão e presença materna da Virgem Maria.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Pe. Antonio Manzatto, pela solicitude com que acompanhou minha pesquisa e pelas indicações precisas que amadureceram minhas ideias. Agradeço a todos que se dedicam ao Programa de Estudos de Pós-Graduação em Teologia (PPGT) da PUC-SP: coordenação, corpo docente e secretaria. Agradeço especialmente o grande apoio da FUNDASP, pela concessão de bolsa integral.

Agradeço à minha amada esposa Luana Fiuza da Silva Henrique que, com seu amor, potencializou minhas forças e sempre foi apoio incondicional! Gratidão a meu amado filho Rafael Henrique Fiuza e também ao bebê que está sendo gestado e já é tão amado.

Agradeço a meus pais Terezinha Henrique Costa e Geraldo Ferreira da Costa (*in memoriam*), que, com suas dedicações e sacrifícios, me apresentaram a nobreza do amor. Gratidão também a meus irmãos Fernanda Gláucia e Gregório Henrique e demais familiares que, mesmo à distância, são apoio e certeza de acolhimento.

Agradeço o apoio de muitos amigos e especialmente agradeço à minha querida comunidade Canção Nova e aos irmãos que foram canais da providência nesta jornada e sempre me ajudam a viver a prevalência de Deus na formação, fraternidade e missão!

## RESUMO

COSTA FIUZA, Wilker Henrique. Jesus, revelador do humano: a relação entre cristologia e antropologia em Adolphe Gesché. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

A presente pesquisa objetiva compreender, a partir de Jesus, o significado do ser humano sob a ótica da relação entre a cristologia e antropologia no pensamento do teólogo belga Adolphe Gesché. A premissa deste empreendimento é a hipótese de que Jesus, além de ter vindo ao mundo anunciar Deus, veio anunciar também o ser humano, o que viabiliza perspectivas de revelação do humano, considerando sua humanidade (existência, encarnação) e aspectos de sua figura teológica (título filho de Deus, ressurreição). Para isso, será apresentado como o autor concebe a relação entre teologia e antropologia (capítulo 1) e entre cristologia e antropologia, em que a pesquisa se deterá em aspectos da figura teológica de Cristo que permitem concebê-lo como revelador do humano (capítulo 2). Depois, concentrando-se na compreensão antropológica do autor, serão trabalhados alguns lugares da revelação do humano (capítulo 3). Tal estudo do humano em perspectiva cristológica resulta num resgate do lugar de relevância da teologia no discurso sobre o homem ao lado de outras ciências e implica uma praxe pastoral e evangelizadora que seja capaz de promover um real processo de humanização.

**Palavras-chave:** Adolphe Gesché. Teologia. Cristologia. Antropologia

## ABSTRACT

COSTA FIUZA, Wilker Henrique. Jesus, revealer of the human: the relation between Christology and anthropology in Adolphe Gesché. Dissertation - Graduate Program in Theology at the Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, 2023.

This research aims to understand, starting from Jesus, the meaning of the human being from the point of view of the relationship between Christology and anthropology in the thought of the Belgian theologian Adolphe Gesché. The premise of this enterprise is the hypothesis that Jesus, besides coming into the world to proclaim God, also came to proclaim the human being, which makes possible perspectives of revelation of the human being, considering his humanity (existence, incarnation) and aspects of his theological figure (title son of God, resurrection). For this, it will be presented how the author conceives the relationship between theology and anthropology (chapter 1) and between Christology and anthropology, where the research will focus on aspects of the theological figure of Christ that allow us to conceive him as the revealer of the human (chapter 2). Then, focusing on the author's anthropological understanding, some places of the revelation of the human will be worked out (chapter 3). Such a study of the human in a Christological perspective results in a rescue of the relevant place of theology in the discourse on man alongside other sciences and implies a pastoral and evangelizing praxis that is able to promote a real process of humanization.

**Keywords:** Adolphe Gesché. Theology. Christology. Anthropology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO 1: ADOLPHE GESCHÉ E SUA TEOLOGIA ANTROPOLÓGICA</b> .....	17
<b>Introdução</b> .....	17
<b>1.1 Lugar Natal do homem cristão e teólogo</b> .....	18
<i>1.1.1 Percurso existencial e acadêmico</i> .....	19
<i>1.1.2 Contextos de influência no pensamento de Gesché</i> .....	21
<i>1.1.3 Características da epistemologia teológica de Adolphe Gesché</i> .....	23
<b>1.2 Uma teologia antropológica: a questão de Deus em Adolphe Gesché</b> .....	24
<i>1.2.1 Tópicos prévios à questão de Deus</i> .....	26
1.2.1.1 Da questão da existência à questão da natureza de Deus .....	27
1.2.1.2 A questão do como falar de Deus: a relação filosofia e teologia e lugar natal .....	28
<i>1.2.2 Deus do ser humano</i> .....	32
<i>1.2.3. O Deus da Palavra</i> .....	35
<i>1.2.4 Um Deus que é Sujeito</i> .....	37
<b>1.3 Uma antropologia teológica: a questão do homem em Adolphe Gesché</b> .....	39
<i>1.3.1 A teologia como discurso sobre o ser humano e sua justificativa</i> .....	40
<i>1.3.2 O ser humano como um ser enigmático</i> .....	42
<i>1.3.3 Ser humano criado-criador: implicações antropológicas da teologia da criação</i> .....	44
<b>Conclusão</b> .....	53
<b>CAPÍTULO 2: JESUS, O REVELADOR DO HUMANO</b> .....	55
<b>Introdução</b> .....	55
<b>2.1 O movimento cristológico do séc. XX e a contribuição de Gesché</b> .....	58
<i>2.1.1 O movimento cristológico do século XX</i> .....	58
<i>2.1.2 Algumas sistematizações da cristologia do século XX.</i> .....	59
<i>2.1.3 Adolphe Gesché e sua cristologia teológica e antropológica</i> .....	64
2.1.3.1 O discurso sobre Deus implicado em Jesus .....	65
2.1.3.2 Cristologia como antropologia (profética) .....	66

<b>2.2 Deus capax hominis: um Deus capaz do ser humano</b> .....	68
2.2.1 <i>Do Homo capax Dei ao Deus Capax Hominis.</i> .....	69
2.2.2 <i>Antecedentes teológicos e especulações em torno da questão</i> .....	70
2.2.3 <i>Especulações em torno do termo Verbum Incarnandum e da Escritura</i> .....	71
2.2.4 <i>Uma nova transcendência que leva à descoberta de Deus e do ser humano</i> .....	73
<b>2.3 O título Filho de Deus e seu lugar natal antropológico</b> .....	75
2.3.1 <i>Recapitulação do título “Filho de Deus” na Sagrada Escritura</i> .....	76
2.3.1.1 O título Filho de Deus no Antigo Testamento .....	76
2.3.1.2 O título Filho de Deus no Novo Testamento .....	77
2.3.2 <i>O lugar natal antropológico do título “Filho de Deus” em Adolphe Gesché</i> .....	79
2.3.2.1 Desenvolvimento do título “Filho de Deus” na perspectiva Paulina .....	80
2.3.2.2 Implicações soteriológicas e especificidade do título “Filho de Deus” .....	81
2.3.2.3 Lugar natal antropológico do título Filho de Deus .....	82
<b>2.4 A ressurreição de Jesus</b> .....	83
2.4.1 <i>O lugar linguístico da ressurreição (e suas expressões)</i> .....	84
2.4.1.1 A realidade ressurrecional numa pluralidade de expressões .....	85
2.4.1.2 Uma terminologia ressurrecional singular .....	86
2.4.2 <i>O lugar histórico</i> .....	87
2.4.2.1 Revelação: uma perspectiva fenomenológica .....	88
2.4.3 <i>O lugar teológico da ressurreição</i> .....	89
2.4.3.1 A morte de Jesus .....	90
2.4.3.2 A ressurreição pessoal de Jesus .....	91
2.4.3.3 Os quarenta dias, as aparições e a Ascensão .....	92
2.4.3.4 A ressurreição como ato de salvação .....	93
<b>Conclusão</b> .....	95

## **CAPÍTULO 3: LUGARES DO HUMANO NA ANTROPOLOGIA TEOLOGAL DE ADOLPHE GESCHÉ** .....

<b>Introdução</b> .....	97
<b>3.1 Antropologia teológica no século XX</b> .....	98
3.1.1 <i>Contexto e influência das filosofias da pessoa</i> .....	98
3.1.2 <i>A reviravolta antropológica</i> .....	100
3.1.3 <i>A renovação da teologia no século XX</i> .....	102
3.1.4 <i>A antropologia teológica no Vaticano II</i> .....	103

<b>3.2 Corpo, lugar do homem e lugar de Deus.....</b>	<b>105</b>
3.2.1 <i>A invenção cristã do corpo .....</i>	<i>106</i>
3.2.2 <i>O corpo como caminho de Deus para nós e caminho nosso para Deus.....</i>	<i>107</i>
3.2.3 <i>A teologia do corpo de Adolphe Gesché .....</i>	<i>110</i>
3.2.3.1 <i>A invenção do corpo cristão .....</i>	<i>110</i>
3.2.3.2 <i>A invenção cristã do corpo .....</i>	<i>112</i>
3.2.4 <i>O Cosmos: um lugar para o corpo.....</i>	<i>114</i>
<b>3.3 Alteridade, o lugar do Outro na revelação do humano .....</b>	<b>115</b>
3.3.1 <i>Alteridade: fator constituinte da identidade do ser humano .....</i>	<i>116</i>
3.3.2 <i>Alteridade questionada .....</i>	<i>116</i>
3.3.3 <i>Da alienação à autonomia pela graça de outro .....</i>	<i>118</i>
3.3.4 <i>Implicações éticas da identidade de alteridade .....</i>	<i>121</i>
3.3.4.1 <i>Um cosmo construído sobre a ética .....</i>	<i>122</i>
3.3.4.2 <i>Transcendência ética .....</i>	<i>122</i>
<b>3.4 Destinação teologal: O lugar do excelso e do infinito no humano.....</b>	<b>124</b>
3.4.1 <i>Fenomenologia do desejo .....</i>	<i>126</i>
3.4.2 <i>Epistemologia do excesso: dos temores à ousadia das finalidades.....</i>	<i>127</i>
3.4.3 <i>A especificidade da teologia .....</i>	<i>129</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>132</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>135</b>

## INTRODUÇÃO

Ao apresentar este estudo, cujo tema é Jesus, revelador do humano: a relação entre cristologia e antropologia em Adolphe Gesché, logo fica expressa a assimilação das linhas fulcrais da antropologia da *Gaudium et Spes*. Dessa forma, naturalmente emerge a lembrança do clássico enunciado conciliar:

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime.<sup>1</sup>

Mais que mera lembrança, esse olhar para o Concílio significa já um circunstanciar o pensamento do teólogo Belga que fornecerá as ferramentas de seus pensamentos para a análise do objeto material desta pesquisa. Ademais, verifica-se que a antropologia teológica que deriva dos escritos de Gesché tem ressonância com o teor da *Gaudium et Spes*, e, além disso, é nítido que nosso autor assumiu em seu labor teológico o convite conciliar a entrar no amplo horizonte de discurso sobre o homem (antropologia, sociologia, psicologia etc.)<sup>2</sup>.

Sem delongas, cabe apontar que este estudo tem como hipótese o seguinte: uma vez que Jesus veio anunciar Deus e também o ser humano, é possível encontrar n'Ele perspectivas de revelação do humano considerando sua humanidade (existência, encarnação) e considerando sua figura teológica (título Filho de Deus; Ressurreição). Neste sentido, pode-se evocar a seguinte afirmação de Adolphe Gesché:

Se Cristo veio para anunciar Deus, veio também para anunciar o ser humano. Dizemos corretamente ‘anunciar’, pois trata-se de uma forma própria de falar do ser humano: não é a de defini-lo (filosofia), de descrevê-lo (sociologia), ou de compreendê-lo (psicologia), mas, mais precisamente, de ‘profetizá-lo’. A antropologia cristológica vê Deus como profecia do ser humano. Antropologia teológica que não entra em rivalidade com as antropologias científicas, sociais ou filosóficas, mas pretende, como que a mais, anunciar, proclamar e revelar o ser humano tal como Deus o concebe.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n. 2. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html). Acesso em: 05 mar. 2023.

<sup>2</sup> Cf. RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre: antropología teológica de Adolphe Gesché*. Salamanca: Une, 2012, p. 155-156. (Tradução nossa. Observação: todas as traduções de referências estrangeiras que seguirão são de nossa autoria).

<sup>3</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 35.

Falar de uma antropologia teologal que, sem rivalizar-se com as antropologias científicas, se proponha revelar o ser humano como Deus o concebe, implica destacar que a especificidade do discurso cristão sobre o humano segue, ou ao menos deveria seguir, uma determinação cristológica. Assim, verifica-se, segundo as palavras do teólogo brasileiro Antonio Manzatto, que

É preciso uma nova compreensão antropológica que se baseie, inclusive, em Jesus de Nazaré que, para nossa fé, é Revelador do ser de Deus mas também do ser do Humano. Com efeito, é Jesus que nos revela o que é o humano, ou, para dizer de outra maneira, o que significa ser humano neste mundo. A compreensão do ser da humanidade, neste sentido, não parte de minha experiência de humanidade, uma experiência fragmentada e incompleta, mas sim da vida de Jesus, o novo Adão, isto é, o fundador da nova humanidade e, por isso, revelador do ser humano.<sup>4</sup>

Além dessa determinação cristológica da antropologia, o pensamento de Gesché deixa claro a importância antropológica da cristologia, pois, segundo ele, “a cristologia que gira apenas sobre si própria e volta-se apenas para si própria corre o perigo de tornar-se como disco riscado, marcado por um desgaste que abafa seu eco primitivo”<sup>5</sup>. Deste modo, veremos que a cristologia constitui-se como discurso também sobre o ser humano, além de ser discurso sobre Deus.

Dessa maneira, chegamos ao objetivo geral da pesquisa que será compreender, a partir de Jesus, qual o significado do ser humano sob a ótica da relação entre a cristologia e antropologia em Adolphe Gesché. Quanto aos objetivos específicos, o primeiro será expressar a possibilidade de relação entre teologia e antropologia (capítulo 1) e, depois, Cristologia e antropologia (capítulo 2), utilizando-se sempre do pensamento de Adolphe Gesché, que explicita e eleva tal relação ao ponto de afirmar categoricamente que “a cristologia tem por dever ser teo-logia e antro-po-logia antes de ser cristo-logia”<sup>6</sup>.

Como segundo objetivo específico, a pesquisa buscará elucidar a visão cristológica de Gesché. Para isso, o estudo buscará tornar inteligível a figura teológica de Jesus, concentrando-se em destacar aspectos que permitam concebê-lo como revelador do humano (capítulo 2). Finalmente, o terceiro objetivo específico será, partindo de categorias existenciais, deter-se em lugares da revelação do humano na compreensão antropológica de Adolphe Gesché (capítulo 3).

---

<sup>4</sup> MANZATTO, Antonio. *Notas para uma cristologia do terceiro milênio*. In: Revista de cultura teológica. Ano VIII, n. 31, p. 88 abr./jun. 2000. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/23991>. Acesso em: 23 jan. 2023.

<sup>5</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 23.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 18.

No empreendimento deste estudo, ficará claro a relevância da pesquisa tanto no âmbito propriamente teológico quanto no âmbito pastoral e evangelizador da Igreja e, portanto, eclesial.

No que concerne à dimensão pastoral e evangelizadora, verifica-se que toda atividade missionária e toda ação pastoral da Igreja tem uma orientação e destinação antropológica. São João Paulo II expressou isso ao afirmar que “a atitude *missionária* começa sempre por um sentimento de profunda estima para com aquilo que há no homem”<sup>7</sup>. Tal realidade é tão importante que o Santo Papa afirmava que o homem é “a *primeira e fundamental via da Igreja*”<sup>8</sup>.

Dito isso, entende-se então a relevância de um estudo que trata de Jesus como revelador do humano justamente quando consideramos os fundamentos humanos da missão da Igreja. Enzo Bianchi elucida isso, quando diz:

[...] A evangelização é o anúncio em que um homem, Jesus Cristo, revelou Deus (cf. Jo 1,18): Justamente esse homem, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado (cf. Hb 4,15), portanto plenamente conforme à vontade de Deus, pode ser para todos uma indicação eficaz para ‘salvar a própria vida’, para encontrar caminhos que deem sentido, para uma humanização verdadeira e plena. [...] Existe então um fundamento para a evangelização, e é comunicar Jesus como verdadeiro homem, porque a sua forma de vida é “Boa Nova”, caminho de autêntica humanização para todos os homens.<sup>9</sup>

Dessa orientação antropológica da missão da Igreja, na esteira do ensinamento do Papa Francisco de que “a tarefa da evangelização implica e exige uma promoção integral de cada ser humano”<sup>10</sup>, resulta a necessidade de projetos evangelizadores e pastorais capazes de despertar o sentido cristão do humano e favorecer a humanização das pessoas. Aliás, é preciso recordar que, na mesma parte em que Concílio chamou a atenção para o chamado universal à santidade<sup>11</sup>, não deixou de lembrar que “esta santidade promove um modo de vida mais humano”<sup>12</sup>, algo que o Papa Francisco ratificou quando disse que “a santidade não te torna menos humano”<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> JOÃO PAULO II. *Redemptor Hominis*, n. 12. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html). Acesso em: 09 out. 2020.

<sup>8</sup> *Ibid.*, n. 14.

<sup>9</sup> BIANCHI, Enzo. *Novos estilos de evangelização*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, pp. 32-33.

<sup>10</sup> FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*, n. 182. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html#\\_ftn87](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#_ftn87). Acesso em: 05 abr. 2023.

<sup>11</sup> Cf. VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 39-42 Disponível em:

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html). Acesso em: 05 abr. 2023.

<sup>12</sup> *Ibid.*, n. 40

<sup>13</sup> FRANCISCO. *Gaudete et Exsultate*, n. 34. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html#\\_ftn10](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html#_ftn10). Acesso em: 05 abr. 2023.

Além dessa relevância em nível eclesial e missiológico, também no *âmbito propriamente teológico* verificam-se pontos em que o tema proposto se torna relevante. Destarte, empreender um estudo do humano em perspectivas cristológicas e antropológicas resgata à teologia seu lugar de relevância no discurso sobre o homem ao lado de outras ciências como a antropologia, filosofia, psicologia e sociologia. Neste sentido, sustentando que “cada vez mais, o mundo escuta a fé e se interroga com interesse sobre o que ela poderia dizer a respeito da salvação e do ser humano”<sup>14</sup>, Adolphe Gesché afirma que a teologia tem a missão de dar seu contributo próprio no discurso sobre o ser humano:

Cabe à teologia resgatar esse discurso que as outras ciências do ser humano não tornam compreensível. É aqui, portanto, que se encontrará o lugar próprio da teologia como discurso sobre o ser humano e que será justificada a sua tarefa no conceito antropológico.<sup>15</sup>

No que concerne ao lugar da teologia no discurso sobre o homem, destacamos a contribuição de Adolphe Gesché em conceber a teologia como um discurso relevante ao homem e à cultura de hoje. Prova disso é sua coleção “Deus para pensar”. Por isso, um princípio condutor de tudo que este estudo intenta aprofundar pode ser expresso nas palavras que nosso autor usou ao mencionar Pascal: “um discurso sobre Deus não encontra nem prova realmente sua verdade, a não ser se fala bem sobre o ser humano, a não ser se a revelação de Deus constitua também revelação do ser humano”<sup>16</sup>.

Quanto à organização da exposição, esta dissertação se organiza em três capítulos. No primeiro será apresentado Adolphe Gesché tal como sua matriz de pensamento e características pessoais. Elemento fundamental deste capítulo será a exposição de como o autor desenvolve as questões de “*Quem é Deus*” e “*Quem é o ser humano*”, dado que estas questões são uma preocupação essencial de todo o pensamento de Gesché. Destarte, veremos que a relação teologia-antropologia para Gesché significa que os conhecimentos de Deus e do homem se interdeterminam numa relação equilibrada. Nessa relação supera-se a ambivalência de uma fé religiosa que, em nome do senso de transcendência, prescinde do valor da dignidade humana, por um lado, e, por outro, de um humanismo que exclui toda transcendência.

O segundo capítulo se deterá na visão cristológica de Adolphe Gesché. Em seu desenvolvimento buscar-se-á elucidar aspectos da figura teológica de Jesus que permitem concebê-lo como revelador do humano. Nas palavras de nosso autor, a ideia motriz deste capítulo será:

---

<sup>14</sup> GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 42.

<sup>15</sup> *Idem*. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 40.

<sup>16</sup> *Idem*. *O Cristo*, p. 29.

[...] A figura teológica de Cristo está à altura de enfrentar em igualdade de condições outras teorias sobre o ser humano e de apresentar-se como contribuição que lhe cabe propor. Mas certamente por isso importa tornar legível e inteligível essa figura teológica de Jesus.<sup>17</sup>

Finalmente, o terceiro capítulo se deterá nos lugares do humano na antropologia teológica de Adolphe Gesché, em que o estudo abordará propriamente a compreensão antropológica de nosso autor. A escolha de tal tema parte do pressuposto de que a antropologia teológica não se origina de uma “imagem do ser humano”, abstrata, obtida exclusivamente dos conhecimentos da razão ou do testemunho da revelação, mas do ser humano concreto. Assim, se faz necessária uma epistemologia do humano que considere o seu *locus* próprio, ou seja, sua existência, de onde deriva a escolha da utilização da categoria lugar.

---

<sup>17</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 09.

## CAPÍTULO 1

### ADOLPHE GESCHÉ E SUA TEOLOGIA ANTROPOLÓGICA

#### Introdução

Uma vez que o objeto material desta pesquisa que versa sobre Jesus como revelador do humano será desenvolvido na perspectiva da cristologia e antropologia do teólogo belga Adolphe Gesché, cabe neste primeiro momento apresentar nosso autor e os motivos de sua escolha.

Desta forma, na estrutura deste primeiro capítulo, um primeiro passo será explorar os principais aspectos da vida de Gesché (*item 1.1.1*). Desse olhar biográfico buscar-se-á circunstanciar suas raízes com a exploração do contexto existencial que exerceu influência sob seu pensamento, especialmente o Concílio Vaticano II (*item 1.1.2*). Em seguida, será o momento de apresentar as características de sua epistemologia teológica (*item 1.1.3*).

Dentre os motivos que ocasionaram a escolha de Adolphe Gesché como fonte principal de pesquisa está primordialmente a qualidade de sua teologia antropológica, ou antropologia teologal, que fala do ser humano em perspectiva transcendente e contempla Deus promovendo a dignidade do humano. Fator relevante também é a refinada capacidade dialogal que viabilizou uma elaboração teológica atenta aos horizontes epistemológicos de diversas áreas do conhecimento, o que resulta num olhar global e atual para o ser humano.

Nesta perspectiva, conforme veremos neste capítulo, com conhecimento de causa Gesché soube apresentar a teologia como um discurso válido sobre o ser humano<sup>18</sup> ao lado de outras ciências. E ainda, como será apresentado no segundo capítulo, também a cristologia é trabalhada em perspectivas antropológicas<sup>19</sup>; o que permite pensar na revelação do humano sob chaves hermenêuticas transcendentais. Pelo dito, sem dúvidas, de seu pensamento verifica-se a concretização das seguintes linhas conciliares:

os teólogos são convidados a buscar constantemente, de acordo com os métodos e exigências próprias do conhecimento teológico, a forma mais adequada de comunicar a doutrina aos homens do seu tempo; porque uma coisa é o depósito da fé ou as suas verdades, outra o modo como elas se enunciam, sempre, porém, com o mesmo sentido e significado. Na atividade

---

<sup>18</sup> Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003, p. 32.

<sup>19</sup> “Se Cristo veio para anunciar Deus, veio também para anunciar o ser humano. Dizemos corretamente ‘anunciar’, pois trata-se de uma forma própria de falar do ser humano: não é a de defini-lo (filosofia), de descrevê-lo (sociologia), ou de compreendê-lo (psicologia), mas, mais precisamente, de ‘profetizá’-lo. A antropologia cristológica vê Deus como profecia do ser humano. Antropologia teologal que não entra em rivalidade com as antropologias científicas, sociais ou filosóficas, mas pretende, como que a mais, anunciar, proclamar e revelar o ser humano tal como Deus o concebe.” (GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 35).

pastoral, conheçam-se e apliquem-se suficientemente não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta.<sup>20</sup>

Importante lembrar que, na estrutura geral que este trabalho seguirá, nos próximos capítulos serão contemplados diretamente as perspectivas cristológicas e antropológicas do autor. Dessa forma, o eixo central da cristologia e sua relação com a antropologia será contemplado no segundo capítulo e as categorias antropológicas no terceiro.

Portanto, o que justifica o desenvolvimento do primeiro capítulo – que, depois de apresentar as *características da epistemologia teológica de Adolphe Gesché*, seguirá a elucidação de sua teologia antropológica para responder à questão de Deus (*item 1.2*) e de sua antropologia teológica para responder à questão do homem (*item 1.3*) – é a constatação de que para nosso autor os conhecimentos de Deus e do homem se interdeterminam numa relação equilibrada. Nesta relação, supera-se a ambivalência de uma fé que, em nome de um equivocado senso de transcendência, prescinde do valor da dignidade humana por um lado ou, por outro, em nome de um humanismo estritamente imanente, exclui toda transcendência. Em suma, o discurso sobre o homem não elimina o discurso sobre Deus, o que Gesché demonstra com maestria ao apresentar o ensinamento de um cristão do século II:

Teófilo de Antioquia, ao defender o nome cristão e a fé em seu Deus, apostrofou assim Autólico, seu correspondente pagão ou judeu: “Se tu me dizes: ‘Mostra-me o teu Deus’, eu te poderia responder: ‘mostra-me o teu homem, e eu te mostrarei o meu Deus’”. Que pode ser interpretado da seguinte maneira: a ideia que fazemos do homem revela com toda certeza a ideia que fazemos de Deus (e, sem dúvida nenhuma, a recíproca é verdadeira).<sup>21</sup>

### 1.1 Lugar Natal do homem cristão e teólogo

“Eu creio porque nasci num lar cristão”<sup>22</sup>. Tal convicção do próprio Adolphe Gesché é uma premissa oportuna por expressar que em sua família encontram-se as raízes de sua fé e intelectualidade. Pois bem, Adolphe Gesché nasceu no dia 25 de outubro de 1928, em Bruxelas, na Bélgica. Foi o primeiro dos três filhos de Paul Gesché (1901-1984) e Françoise Durier (1898-1978). Junto com seus irmãos Paul (1930) e Geneviève (1933), foi educado numa família que, além de lhe dar bases para a vivência da fé no catolicismo, também lhe favoreceu uma cultura com marca intelectualizada.

<sup>20</sup> VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n. 62.

<sup>21</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, p. 103.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 116.

Reportando à gênese de sua família segundo apontamentos da tese doutoral de Bianyun Qiao<sup>23</sup>, tem-se conhecimento que seu avô também se chamava Adolphe (1867-1950) e foi magistrado e procurador-geral no Tribunal de Cassação de Bruxelas. Sua mãe, que era de origem francesa, conseguiu concluir seu bacharelado na França, apesar de ser algo incomum para mulheres na época. Tal dado é relevante, considerando que Adolphe Gesché foi despertado para o gosto pela literatura justamente por sua mãe. Quanto a seu pai, foi um médico ginecologista. Ele concluiu seus estudos na Université Libre de Bruxelles (ULB), feita por liberais, e por isso era marcada por certa adversidade à fé e anticlericalismo, o que ajuda a entender certa tendência racionalista de seu pai<sup>24</sup>, que, segundo Dayse Marianela Agretti, não tinha simpatia por algumas formas de religiosidade, como devoções e peregrinações<sup>25</sup>.

Gesché viveu um contexto familiar seguro, o que lhe possibilitou o desenvolvimento de uma fé católica sólida e abertura dialogal com diversas áreas do conhecimento e racionalidade. Assim, naturalmente sua mente foi enriquecida em meio às conversas de cunho filosófico nas reuniões familiares após as refeições, e desde a tenra idade sua paixão pelas letras foi nutrida na biblioteca da própria família<sup>26</sup>. Inclusive, vale mencionar que Gesché viveu o contexto da segunda guerra mundial (1939-1945) e, conforme lembra Alexandre Patucci de Lima em sua dissertação de mestrado, A. Gesché “durante a guerra passava horas na biblioteca”<sup>27</sup>.

Por essa breve apresentação, fica claro que:

Neste ambiente, em face à diversidade de autores e livros com o qual se defronta (autores modernos como também antigos e clássicos), fará experiência de certa pluralidade cultural [...]. Também neste ambiente familiar pode-se dizer que fez sua primeira experiência de um “lugar teológico”, pois era constante o diálogo e o “debate” de ideias (incluindo questões de fé), principalmente em torno a seu avô e seu pai.<sup>28</sup>

### 1.1.1 *Percurso existencial e acadêmico*

Adolphe Gesché realizou seus estudos no colégio Saint-Pierre em Uccle. Bianyun Qiao<sup>29</sup> relata a presença de duas pessoas que foram determinantes na vida e vocação de nosso autor. Trata-se de Padre Wéry, professor de história e geografia, que por vezes levou Gesché

<sup>23</sup> Cf. QIAO, Bianyun. *La relation entre christologie et anthropologie chez Adolphe Gesché*. Tesis para la obtención del grado de Doctor. Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2012, p. 16.

<sup>24</sup> Cf. LIMA, Alexandre Patucci. *A linguagem e o discurso teológico em Adolphe Gesché*. Dissertação para obtenção do título de mestre. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015, p. 63.

<sup>25</sup> Cf. AGRETTI, Deyse Marianela. *La humanidad de Jesús, lugar natal para a Dios y al ser humano de Adolphe Gesché*. Tese (Doutorado em teologia), Faculdade Jesuíta de Filosofía y teología, 2015), p. 15.

<sup>26</sup> Cf. QIAO, Bianyun, *op. cit.*, p. 17.

<sup>27</sup> LIMA, Alexandre Patucci, *op. cit.*, p. 63.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>29</sup> Cf. QIAO, Bianyun, *op. cit.*, p. 17.

até o mosteiro Saint-Césaire em Louvain. O outro é Van Camp, professor de retórica. Com 18 anos estudou na faculdade Saint-Louis de Bruxelas, concluindo os cursos de filosofia e letras. Teve que interromper os estudos no ano de 1948 para cumprir os serviços militares e, ao retornar, surpreendentemente decidiu se tornar padre.

No ano de 1951 ingressou no seminário e, ainda enquanto se ocupava do curso de teologia, se licenciou em filosofia e letras. Em 1955 foi ordenado sacerdote. Nos anos seguintes continuou os estudos e defendeu a tese de licença em teologia com um estudo sobre a obra de Dídimo de Alexandria, o cego. Sua tese doutoral, obtida em 1958, teve como título “*Le commentaire sus les Psaumes découvert à Tourà. Étude documentaire et littéraire*”, que trata de uma investigação minuciosa para descobrir e comentar os escritos originais de um comentário dos salmos, que formava parte de um conjunto de textos patrísticos descobertos em Toura em 1941<sup>30</sup>.

Segundo Bianyun Qiao, esse estudo documental e literário marcou muito e até definiu os rumos de sua cristologia, a tal ponto que ele novamente concentra seus pensamentos na perspectiva cristológica deste comentário sobre os Salmos, a fim de obter o grau de Mestre em Teologia. Dessa formação, Bianyun afirma que, a partir desse momento, depois de voltar-se para o dogma, ele nunca se separa completamente de seu gosto pela filosofia, literatura, exegese, patrística, sempre com a preocupação de anunciar bem Deus por meio de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem<sup>31</sup>.

Sobre seu itinerário de docência, entre 1962 e 1963 foi professor no seminário de Malines, onde ensinou teologia moral. Dayse Agretti observa que, já desde o início de seu ministério teológico, é possível perceber sua preocupação em tornar a fé inteligível para o mundo contemporâneo<sup>32</sup>.

A partir de 1966, começa a lecionar na faculdade de teologia de Lovain, sendo nomeado professor ordinário em 1969. Em 1970, torna-se membro do conselho diretivo da Revue Théologique de Louvain. Dentre os vários cursos ministrados por Gesché, Bianyun Qiao observa que ele estava convencido de que os cursos em teologia não deveriam permanecer prerrogativas exclusivas dos alunos da Faculdade de teologia.

Suas atividades acadêmicas foram interrompidas a partir do ano de 1994 devido a um problema de saúde. Mesmo assim ele continuou atuante no campo da publicação e inclusive do leito do hospital é que surgiu seu último artigo intitulado “*a invenção cristã do corpo*”, que foi

---

<sup>30</sup> Cf. AGRETTI, Dayse Marianela, *op. cit.*, p. 17.

<sup>31</sup> Cf. QIAO, Bianyun, *op. cit.*, p. 18.

<sup>32</sup> AGRETTI, Dayse Marianela, *op. cit.*, p. 17.

ditado ao seu aluno, colaborador e amigo Padre Paul Scolas. Um mês antes de sua morte, Gesché ainda participou de um colóquio entre os dias 27 e 28 de outubro de 2003 e, por fim, no dia 30 de novembro de 2003 faleceu acometido de um câncer.

### 1.1.2 Contextos de influência no pensamento de Gesché

Basta lembrar que o século XX foi marcado por duas guerras mundiais para notar que Adolphe Gesché viveu num século marcado por fervorosos movimentos e transformações sociais, econômicas e culturais. Além disso, ele conviveu com o arraigado ateísmo dos anos 1960, o que influenciou seu ministério teológico, levando-o a repensar e revisitar as questões clássicas da teologia dogmática com o intuito de tornar o Deus cristão inteligível ao homem moderno<sup>33</sup>. Tal panorama teve decisiva repercussão eclesial, pois a Igreja descobriu a necessidade de estabelecer diálogo com a modernidade. A expressão máxima desse contexto eclesial foi o Concílio Vaticano II, que por sua importância merece atenção especial no que concerne aos contextos de influência de nosso autor.

A começar pelo período pré-conciliar, nota-se que foi marcado por movimentos que prepararam e impulsionaram uma renovação da vida eclesial e teológica. Segundo o teólogo brasileiro Antonio Manzatto, tais movimentos “praticamente conduziram a Igreja à realização do Concílio e ali deram a força de sua marca, ajudando a realizar a renovação ansiada”<sup>34</sup>. Desta forma, verifica-se que o movimento de renovação litúrgica exerceu influência na redação da *Sacrosanctum Concilium*, e o movimento ecumênico influenciou temas referentes ao diálogo com as religiões e outras Igrejas.

No campo da teologia não foi diferente, pois surgiram movimentos de renovação teológica “desde os que propunham a atualização dos métodos de leitura bíblica até outros mais elaborados como os da *Nouvelle Théologie*”<sup>35</sup>, que, por sua vez, nesse empreendimento de circunstanciar o pensamento de Gesché, merece atenção especial, dado que algumas preocupações fundamentais desse movimento também podemos encontrar em nosso autor.<sup>36</sup>

Manzatto lembra que a *Nouvelle Théologie* teve nomes de destaque como “Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Hans Urs von Balthasar, Louis Boyer e aos quais se ajuntarão mais tarde outros como Joseph Ratzinger, Edward

<sup>33</sup> Cf. AGRETTI, Dayse Marianela, *op. cit.*, p. 28.

<sup>34</sup> MANZATTO, Antonio. *O Vaticano II e a inserção de categorias históricas*. In.: cadernos de teologia pública. Ano XIII, vol. 13. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio Sinos, 2016, p. 07.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 08.

<sup>36</sup> Cf. AGRETTI, Dayse Marianela, *op. cit.*, p. 25.

Schillebeeckx<sup>37</sup>. Ele ainda elenca como características principais do movimento os seguintes pontos:

o clamor pelo retorno às fontes, chamado de refontização, e a contextualização do pensamento teológico, de maneira especial o tomista, o que lhe valia uma postura de atualização do pensar teológico. Seus adversários a acusavam de ser pensamento modernista travestido de teologia, mas o que lhe deu destaque foi seu rigor de pensamento crítico.<sup>38</sup>

Falando dos efeitos desse movimento, Dayse Agretti destaca que o reencontro com a Patrística levou à descoberta de maior pluralidade na elaboração teológica, que também tem a marca de uma linguagem simbólica. No que concerne à escritura, os teólogos desse movimento não hesitaram em utilizar-se de novos métodos crítico-históricos, o que levou a uma interpretação mais teológica e menos jurídica da Bíblia<sup>39</sup>.

Na esteira dos movimentos que nos ajudam a entender o contexto existencial de Adolphe Gesché para circunstanciar seu pensamento, existe naturalmente a influência do Concílio Vaticano II. Dentro do amplo significado e dos efeitos que esse evento representou para a Igreja, cabe a menção a um aspecto particular, que é a mudança para uma visão mais positiva em relação ao mundo. Destarte, João Décio Passos afirma que o Vaticano II, além de assumir o mundo positivamente, assumiu a positividade do mundo moderno, o que foi uma novidade para o Magistério. O sentido de tal abertura era a fidelidade ao Evangelho que se destina a todos e a certeza teológica de que tal abertura ao mundo correspondia à busca de meios adequados para evangelizar o mundo moderno<sup>40</sup>. Nas palavras de João Batista Libânio:

O Concílio fez a opção teológica pela união fundamental entre a ordem da criação e a da redenção, pela unidade entre a história humana e a da salvação. Reconheceu plenamente a dignidade da natureza humana e dos direitos humanos. Partiu, por assim dizer, da imanência da Igreja no mundo para em seguida tratar de sua transcendência.<sup>41</sup>

Dentre os diversos documentos conciliares que direta ou indiretamente refletem essa abertura, a constituição pastoral *Gaudium et Spes* tem destaque especial. Nela, desde o início de suas linhas, vê-se claramente uma abertura atenta à humanidade que certamente marcou e expressa o jeito de Gesché fazer teologia:

<sup>37</sup> MANZATTO, Antonio, *op. cit.*, p. 08.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 08-09.

<sup>39</sup> Cf. AGRETTI, Dayse Marianela, *op. cit.*, p. 25.

<sup>40</sup> Cf. PASSOS, João Décio. *Concílio Vaticano II: reflexão sobre um carisma em curso*. [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus, 2014, p. 138.

<sup>41</sup> LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 134.

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração [...]. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história.<sup>42</sup>

Enfim, voltando o olhar do que foi dito para o contexto de Adolphe Gesché, verifica-se que foi a acolhida desse movimento de abertura iniciado pelo Concílio, somado a seus trabalhos na faculdade de Lovaina, que caracterizou em pensamento uma constante preocupação em levar a sério o diálogo entre Igreja e mundo<sup>43</sup>. Dele ainda se pode dizer que “foi junto com outros grandes teólogos, uma referência no resultado da teologia do Vaticano II, na Europa e no mundo”<sup>44</sup>.

### 1.1.3 Características da epistemologia teológica de Adolphe Gesché

O teólogo espanhol Olegario Gonzáles de Cardedal, ao apresentar Adolphe Gesché no prólogo do livro de Paulo Rodrigues, lembra que, no período pós-Concílio, houve tentativas de desbravar novas vias de reflexão teológicas que fossem além da conquista já adquiridas pelos movimentos refertilizadores da vida da Igreja. É nesta perspectiva que se enquadra Adolphe Gesché num caminho que pode ser reconhecido como o da imersão na experiência antropológica da atualidade tal como ela se expressa, reflete e tematiza na literatura e nas ciências dos homens como a psicologia, a sociologia, etc<sup>45</sup>.

De fato, Adolphe Gesché se destaca pela capacidade de revisitar os grandes temas da teologia e expor os conteúdos da fé numa linguagem dialogal com a mentalidade hodierna. Por isso, Paulo Rodrigues, na apresentação do livro *O paradoxo do cristianismo*, diz que Gesché “compreendeu que o tempo dos seres humanos (e seus interrogantes) é o espaço próprio de fazer teologia”<sup>46</sup>. Embora seja conhecido preponderantemente pela refinada e interdisciplinar intelectualidade, segundo o estudioso Paulo Rodrigues, Gesché teve ainda um especial enfoque pastoral “procurando o diálogo com o mundo laico, consciente que a teologia encerra uma

<sup>42</sup> VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n. 1.

<sup>43</sup> Cf. AGRETTI, Dayse Marianela, *op. cit.*, p. 26.

<sup>44</sup> BOING, Vera Maria. *A construção da identidade Cristã. A Concepção Cristã do Ser Humano na perspectiva de Adolphe Gesché*. Dissertação para obtenção do título de mestre. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Ano 2008, p. 10.

<sup>45</sup> Cf. RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre: antropología teológica de Adolphe Gesché*. Salamanca: Une, 2012, p. 11.

<sup>46</sup> Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*. Braga-PT: editorial Franciscana, 2002, p. 09.

verdade antropológica que pode dar aos nossos contemporâneos uma nova compreensão de si mesmos e de Deus”<sup>47</sup>.

Nesta perspectiva, verifica-se algo característico do pensamento de Gesché que é sua capacidade de transitar entre uma tradição de exposição clássica dos temas teológicos e uma antropologia tradicional para uma teologia mais especulativa em que confronta os teólogos da morte de Deus, realizando assim uma aproximação das questões teológicas mais candentes da época pós-conciliar em diálogo com o mundo secular<sup>48</sup>.

Outra característica metodológica que merece menção em nosso autor é sua epistemologia do excelso. O próprio Gesché afirma: “o pensamento em excelso é nossa hipótese epistemológica”<sup>49</sup>. Percebe-se como tal hipótese orientou seu pensamento quando, no início da célebre obra “Deus para pensar”, no primeiro volume intitulado “O mal”, Gesché elucida a noção de excelso. Segundo ele, para pensar bem o todo necessário, é preciso ir até o fundo dos meios disponíveis. Nesta perspectiva, a ideia de Deus, mesmo sendo interpretada estritamente como símbolo ou abstração, representa na história do pensamento a ideia mais extrema.<sup>50</sup> Para aclarar sua proposição, Gesché cita o exemplo do problema do mal. É evidente a possibilidade de refletir sobre esta questão sob diversas perspectivas (filosófica, antropológica, moralista, etc.). Porém, ao introduzir Deus na questão, não se estaria colocando-a em seus termos mais extremos que permitiria pensá-la até o fundo?<sup>51</sup>

Em suma, o trecho de uma reflexão sobre o poder de revelação do humano que o imaginário teológico porta nos ajuda a compreender melhor como Gesché entendia e aplicava a epistemologia do excelso:

Há palavras mágicas que abrem possibilidades infinitas. Introduzindo o *argumentum Dei* no conjunto dos argumentos humanos, a teologia seria a ciência que afirma que o ser humano ganha ao se pensar até os extremos, até os limites infinitos [...]. A teologia seria, então, essa busca que consiste em assistir ao nascimento da verdade sob a égide tutelar de um excesso. Acreditamos, evidentemente, que Deus é mais que uma ideia. A fé e a religião, contudo, teriam somente introduzido a *ideia* de Deus ou do Infinito, e, com a teologia que as retransmite, elas teriam inventado para o ser humano um meio de compreender-se: colocá-lo em contato com limites.<sup>52</sup>

## 1.2 Uma teologia antropológica: a questão de Deus em Adolphe Gesché

<sup>47</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 10.

<sup>48</sup> Cf. RODRIGUES, Paulo, *op. cit.*, p. 25.

<sup>49</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 14.

<sup>50</sup> Cf. *Idem*. *El male*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, 3. ed., p. 10.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>52</sup> *Idem*. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 156-157, grifos do autor.

Tratar a questão de Deus em Adolphe Gesché, apontando para uma teologia antropológica, expressa algo característico de sua epistemologia teológica, que é pensar o Divino e o humano em estreita relação, pois, como diz a expressão lacônica de nosso autor, “Deus e o ser humano se ‘inter-significam’”<sup>53</sup>.

O teólogo espanhol Paulo Rodrigues, em seu estudo sobre a antropologia de Gesché, nos ajuda a entender que, embora a teologia antropológica de Gesché aponte para uma relação direta dessas dimensões, sua teologia não pode ser reduzida à antropologia. Ele também explica que, nessa epistemologia, a consideração teológica do homem é transversal, visto que a teologia, falando de Deus, fala do homem e da sua relação recíproca<sup>54</sup>.

Vale ainda mencionar que trabalhar a questão de Deus sob o prisma da teologia antropológica, ou seja, sem perder de vistas a relação do humano com Deus, apresenta-se como uma perspectiva significativa, considerando a necessidade dos tempos atuais de redescobrir a imagem de Deus transmitindo uma fé significativa para a vida<sup>55</sup>, conforme lembra o teólogo Jesús Lopés em seu estudo sobre Gesché.

Nessa perspectiva, a teóloga Dayse Agretti situa a epistemologia de Gesché pontuando que, para ele, o conhecimento de Deus não é dado pela análise de seus atributos, mas se manifesta no coração de uma relação (criação, palavra, graça, etc.)<sup>56</sup>. Agretti destaca também que a perspectiva judaico-cristã, especialmente o tema da criação, caracteriza-se como autêntica regra epistemológica do conhecimento de Deus para ele. Verificar-se-á dessa forma que, para nosso autor, a novidade cristã consiste no fato de que Deus se relaciona pessoalmente com o ser humano, tratando-o como uma pessoa<sup>57</sup>.

Dessa forma, a novidade cristã da compreensão de Deus confere à revelação toda uma orientação antropológica, visto que o ser humano é o destinatário de tal revelação. Segundo tal orientação:

Deus revela-se lá, onde o ser humano vê n’Ele alguém que existe para ele e que ele mesmo escolheu, porque se sente feliz de O acolher e de lhe dar um lugar na sua aventura comum: escolheu-O pela sua verdade, *a sua verdade humana*. [...] a verdade desse Deus verdadeiro se afirma na sua relação com o ser humano, de tal forma que não respeitar o ser humano seria contraditório com o verdadeiro Deus [...].<sup>58</sup>

<sup>53</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 61.

<sup>54</sup> Cf. RODRIGUES, Paulo, *op. cit.*, p. 15.

<sup>55</sup> Cf. LÓPEZ, Jesús M. Barroso. *La teología como instrumento para la evangelización en la obra de Adolphe Gesché, (Tesina Licenciatura: teología dogmático fundamental, Comilas universidad Pontificia)*, p. 22.

<sup>56</sup> Cf. AGRETTI, Deyse Marianela, *op. cit.*, p. 83.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> GESCHÉ, Adolphe, *op. cit.*, p. 83, grifo do autor.

Vale ainda mencionar que dessa orientação antropológica em que Gesché trabalha a questão de Deus deriva uma especificidade que diferencia a concepção monoteísta que a teologia cristã proclama de Deus da concepção monoteísta de Deus presente na filosofia. Isso porque

o monoteísmo (tal como a filosofia) entende, é um monoteísmo absoluto, porque, quando fala de Deus, fala dele no abstrato. Mas abstrair, *abs-trahere*, é tratar só de um aspecto da realidade e deixar outro. A teologia fala de um Deus real ‘concreto’, de um Deus tal como é na relação com o ser humano. [...] É por isso que o monoteísmo é um monoteísmo relativo. Poderíamos denominá-lo relacional.<sup>59</sup>

Enfim, pela orientação e especificidade de sua teologia antropológica, Adolphe Gesché sem dúvidas presta o serviço de apresentar a questão de Deus preservando, ou melhor, promovendo a dignidade do humano. Isso porque, para Gesché, a definição de Deus é concebida em união e não em contradição com o humano, pois Deus “liga o seu próprio sentido e a sua legitimidade ao destino do ser humano”<sup>60</sup>. Portanto, para nosso autor é importante a clareza de que:

O Deus cristão define-se como um *Deus do ser humano*. E esta definição abarca de um extremo ao outro estas três palavras, sem que se possa prescindir de nenhuma delas. A filosofia fala de Deus sem falar do ser humano; a teologia fala de Deus ao falar do ser humano.<sup>61</sup>

### 1.2.1 Tópicos prévios à questão de Deus

Para Adolphe Gesché, “toda questão de Deus é inevitavelmente datada e situada”<sup>62</sup>. Datada porque ela contém sempre as particularidades de sua época e, assim, mesmo que a questão continue idêntica no que se refere ao objeto, verifica-se que de uma época para outra há mudanças quanto à sua formulação. Situada porque toda questão de Deus não é isolada de um espaço cultural, sendo assim marcada pela maneira que se entende o homem e o universo. Assim, segundo palavras de Gesché, “a questão de Deus não seria entendida se não fosse situada, apesar de sua especificidade, nas suas relações com as outras questões do homem que constituem seus pontos de ligação”<sup>63</sup>.

Partindo desse pressuposto, nosso autor busca mostrar como essa questão se desenvolveu até o estágio atual dos questionamentos. Para isso ele recorre a uma sistematização que ajuda a situar a questão nas coordenadas de tempo e lugar a partir da apresentação dos

<sup>59</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 76.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>62</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 15.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 15.

clássicos tópicos da existência (*an sit*), da natureza (*quid sit*) e do instrumento epistemológico (*quomodo*).

### 1.2.1.1 Da questão da existência à questão da natureza de Deus

Retomando a história, Gesché lembra que, ao contrário do que se pode imaginar, o questionamento acerca da existência de Deus não é tão antigo. De forma precisa, ele remonta ao século XIX. Deste modo, na Bíblia tal questão é ignorada, enquanto que a antiguidade cristã a trata apenas eventualmente. Na Idade Média, por sua vez, a questão tem contornos somente acadêmicos. Isso se verifica na doutrina clássica das “cinco vias” de Tomás de Aquino que correspondem mais à lógica da época, em que toda proposição deveria ser demonstrada, do que propriamente a um problema real. Até mesmo nos séculos XVI e XVII, em que houve na Europa uma divisão no que diz respeito à interpretação do Cristianismo, verifica-se que o Cristianismo em si e nem mesmo a existência de Deus foram questionados.

Segundo Gesché, uma das razões que de fato fez emergir a questão da existência de Deus foi o desenvolvimento das ciências, apesar de o autor observar que a própria tradição cristã também teve sua responsabilidade nesse processo. Exemplo é São Tomás, que, no começo da *Summa*, expressa a necessidade de primeiro tratar da existência de Deus e, só depois, desenvolver uma doutrina de sua essência, alegando que seria inútil discorrer acerca do que seja alguma coisa que na verdade não existe.

Tal lógica tomasiana, segundo Gesché, é questionável, considerando epistemologicamente que é preciso uma ideia preliminar daquilo que se investiga, ou seja, saber o que é o objeto estudado. Tal questionamento é relevante, pois, se no início do século XIX, a questão da existência de Deus emergiu e não se perguntava tanto sobre o que Ele é, houve uma mudança de perspectiva dos questionamentos no final da última grande guerra, e o que entra em jogo é a pergunta “o que Deus é?”, ou seja, sua natureza.

Tal mudança de perspectiva fica clara nas palavras de Gesché, que aponta para um “deslocamento do centro de gravidade da problemática de Deus”.<sup>64</sup> Neste processo, “tudo se passa como se a questão *quid sit* (o problema da natureza e dos atributos de Deus) tomasse o lugar da questão *an sit* (questão das provas de Deus)”<sup>65</sup>. Isso pode ser constatado no modo como alguns filósofos ateus trataram o problema de Deus no decorrer do século XIX. Gesché apresenta, por exemplo, a posição de Sartre, que afirma:

<sup>64</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 21.

<sup>65</sup> *Ibid.*

O existencialismo não é um ateísmo no sentido de que ele se esgotaria demonstrando que Deus não existe [...], mesmo que Deus existisse, isso não mudaria nada [...]. Não que creiamos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o da sua existência.<sup>66</sup>

Outro filósofo citado por Gesché é Feuerbach, que apresenta sua concepção do ateísmo mostrando que para este filósofo

O importante é que a *ideia* de Deus é funesta e alienadora e, nesse sentido, falsa. O problema da verdade é definido não por um juízo existencial, e, sim, por um juízo de valor. Que Deus exista ou não exista pouco importa: a ideia de Deus, a própria, existe sempre e permanece entre os homens, desapropriando-os de si mesmos e impedindo-os de ser para eles mesmos “o seu próprio sol”.<sup>67</sup>

Por fim, Gesché tem em mente que a consequência da ênfase no problema da natureza e dos atributos de Deus é um questionamento crítico da própria concepção de Deus. Assim, “o que está em causa talvez seja o falso Deus de um certo teísmo ao qual os crentes teriam vantagem em se despedir. Despedir para reencontrar a verdadeira face do (seu) Deus [...]”<sup>68</sup>. Dessa forma, entende-se o porquê para nosso autor “(tal) revisão da concepção de Deus segundo a experiência bíblica e no adeus a um certo ateísmo talvez seja o que há de mais promissor na pesquisa atual”<sup>69</sup>.

#### 1.2.1.2 A questão do como falar de Deus: a relação filosofia e teologia e lugar natal

Assim como os tópicos a respeito da existência de Deus e sua natureza são pertinentes interrogações no caminho de entender como a questão de Deus se desenvolveu, também a indagação do *como falar de Deus* tem relevo para Adolphe Gesché. Segundo ele, o *como falar de Deus* equivale aos instrumentos epistemológicos para que se pense corretamente as questões precedentes da existência e da natureza. Para que se entenda melhor tais instrumentos, o autor explora duas instâncias de perguntas que a seguir serão apresentadas. Trata-se então de: (a) o *lugar natal do conhecimento de Deus* (onde será trabalhada a relação e as diferenças entre a teologia e filosofia); e (b) *a linguagem*.

#### A) – o lugar natal do conhecimento de Deus:

<sup>66</sup> GESCHÉ, Adolphe, *Deus*, p. 20 *apud* SARTRE, Jean Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, 1946, p. 95.

<sup>67</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>69</sup> *Ibid.*

A primeira instância de pergunta que Adolphe Gesché trabalha em vistas de pensar nos instrumentos epistemológicos da questão de Deus trata da necessidade de definir se o conhecimento de Deus deve enveredar-se pelo instrumento filosófico, que, segundo o autor, leva ao teísmo, ou se deve tomar a via da revelação por meio da fé. De antemão, é preciso lembrar a perspectiva do catolicismo no qual se deve manter esses dois instrumentos em relação<sup>70</sup>. Sobre esse tema, em seu artigo “*Le Dieu de la révélation et de la philosophie*”,<sup>71</sup> Adolphe Gesché destaca a abertura do Cristianismo à filosofia desde seu início e o significado desta relação. Observa nosso autor que, diversamente de outras religiões que tendem a proteger sua identidade recusando qualquer incorporação de fora, especialmente quando esta tem amplo poder e público universal, como é o caso da filosofia, o Cristianismo aceitou desde o início que o discurso filosófico ocupasse seu lugar nele, inclusive no seu discurso sobre Deus. Tal abertura contribuiu para sua universalização, ao permitir que ele não se fechasse em barricadas muito estreitas. Desta relação primordial do Cristianismo com a filosofia Gesché fala ainda que a confiança na razão e em sua mediação filosófica constitui uma aquisição insubstituível da autoconsciência que o Cristianismo tem, e renunciar a essa exigência de racionalidade equivaleria a um verdadeiro ataque fideísta à dimensão pública e à relevância da fé.

Desta forma, constata-se que, no pensamento medieval, os dois caminhos são coexistentes sob o pressuposto que conduzem ao mesmo fim que é Deus. Tal harmonia é verificável até o pensamento pré-Kantiano, sendo tidos igualmente como bons e eficazes, já que ambos conduzem ao mesmo objeto.

Porém, Gesché lembra que a solidez dessa relação foi colocada em discussão nos tempos recentes. Primeiro porque, embora se admita que Deus, enquanto termo visado, seja o mesmo no prisma da filosofia e da revelação, o que se consegue concretamente é distinto justamente pelo instrumento de conhecimento adotado. Maior clareza disso temos com as palavras de Gesché, que diz:

Nesse sentido – e, bem entendido, apenas nesse sentido, mas o que não é menos verdadeiro –, o “objeto” (Deus) enquanto alcançado (não enquanto visado), é diferente num modo de conhecimento e no outro. De fato, uma coisa é *afirmar* Deus (tarefa filosófica), outra é *confessá-lo* (tarefa da fé). O Deus da afirmação filosófica continua sendo o Deus de uma afirmação ‘fria’ ao lado de tantas outras. O Deus da confissão é aquele de uma proclamação na qual

<sup>70</sup> Entre outros exemplos, pode-se citar a encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II: “A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio” (n. 1).

<sup>71</sup>Cf. GESCHÉ, Adolphe. *Le Dieu de la révélation et de la philosophie*. Revue théologique de Louvain, (1972), pp. 249-283.

eu estou comprometido e onde reconheço uma relação autoimplicativa entre Deus e mim.<sup>72</sup>

Considerando tal diferença epistemológica, Gesché é da posição de que “efetivamente, a afirmação de Deus não se deriva aqui a partir de uma proposição filosófica, mas de uma proposição Kerigmática e testemunhal, que se traduz numa aproximação ao que Deus é<sup>73</sup>. Tal posição tem tal relevo para Gesché que, em outra ocasião, numa comunicação apresentada em 2001, ele afirma que a religião cristã deve ser qualificada como um *monoteísmo kerigmático*, pois ela “é uma confissão ‘creio em um só Deus’, uma proclamação (*kerigma*), não simplesmente afirmação ‘só existe um único Deus’, como pode dizer a filosofia. Trata-se de um anúncio, e não da simples constatação de um silogismo”<sup>74</sup>.

Enfim, desse questionamento se essas duas formas de conhecimento são similares e da clareza das diferenças de resultados obtidos dos diferentes instrumentos epistemológicos que são a filosofia e a teologia, Gesché busca localizar a questão de Deus em seu lugar mais originário e verdadeiro, e para isso cunha um termo que é o de *lugar Natal*. Sobre esse termo, Dayse Agretti diz que Gesché introduz a categoria *lugar natal* com o sentido de espaço originário de revelação<sup>75</sup>. Nas palavras de nosso autor:

Falar de uma procura de Deus em seu lugar natal significa propor como caminho o da hermenêutica de uma religião concreta. Trata-se, como a fenomenologia, de uma das conquistas mais fecundas da nova racionalidade: procura da inteligibilidade da ‘coisa’ no próprio lugar onde ela se dá e como ela se dá [...].<sup>76</sup>

Entendido o que Adolphe Gesché expressa pela categoria de lugar natal, é hora de voltar a atenção novamente para a relação entre a filosofia e a teologia no trato da questão de Deus e apresentar a proposta conclusiva de nosso autor, ao verificar que a harmonia dessa relação, tida como convicção na época medieval e pré-Kantiana, sofreu um movimento de quebra depois do filósofo Pascal. Diz ele:

De fato, podemos nos perguntar se a filosofia é um lugar (privilegiado) da questão de Deus. O verdadeiro (e único?) lugar da questão de Deus, o *lugar natal* dessa questão não é o da religião e da fé?<sup>77</sup>

<sup>72</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 26, grifos do autor.

<sup>73</sup> *Idem*. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 66.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>75</sup> Cf. AGRETTI, Deyse Marianela, *op. cit.*, p. 71.

<sup>76</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 10.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 26, grifo do autor.

Em suma, para Gesché a religião e a fé são o verdadeiro lugar natal da questão de Deus. Mas para que não se menospreze radicalmente a tarefa filosófica, convém observar que, para nosso autor, trata-se de “uma questão de anterioridade, não de exclusividade”<sup>78</sup>, pois a exclusão da filosofia levaria aos erros do fideísmo. Finalmente, usando as palavras de Gesché, trata-se de saber:

se a filosofia, em vez de colocar a questão de Deus a partir dela mesma e como se ela mesma “fornecesse” a questão, não deveria colocá-la apenas como um “depois”, isto é, depois de ter ouvido e recolhido a questão em seu lugar primeiro, que não é filosófico, mas religioso.<sup>79</sup>

## B) – A linguagem

Uma segunda instância que Adolphe Gesché aponta sobre o modo com que se fala de Deus é a linguagem, tema de muito interesse atual. Sabe-se da importância desse tema pela sua capacidade de atingir o que fundamenta a experiência humana, considerando que o homem é essencialmente um ser de linguagem. Inclusive, conforme nos lembra Batista Mondin, é frequente atualmente que, na busca de definir o ser humano, os autores falem do *homo loquens*. Segundo ele, tal definição é cabível “porque, de fato, a propriedade de falar distingue nitidamente o homem dos animais e de qualquer outro ser deste mundo, e faz dele um ser totalmente singular”<sup>80</sup>.

Para Gesché, considerar que o homem, como ser de linguagem, é também um ser que fala de Deus é uma chave para que se entenda a função e caracterização antropológica da teologia. Isso porque, da mesma forma que as diversas ciências como a filosofia, a psicologia, a sociologia etc., falam do mesmo ser humano dentro de um enfoque particular, também a teologia é um discurso que considera o ser humano sob o prisma de sua expressão de fé na linguagem. Dessa forma,

Sem dúvida, podemos concordar em dizer que a teologia é aqui *discurso-sobre-o-homem-que fala-de-Deus*. O homem, ser de linguagem, fala da realidade que lhe diz respeito. É assim que, entre outras coisas, ele fala de Deus. Como discurso sobre esse discurso, podemos dizer que a teologia se constitui em uma antropológica de um modo próprio.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, pp. 26- 27.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>80</sup> MONDIN, Battista. *O homem quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 2008, 13ª ed., p. 136.

<sup>81</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 32, grifo do autor.

Por sua vez, Dayse Agretti denota que para Gesché a dimensão ontológica da linguagem constitui um suporte especulativo para a ideia de uma recepção e compreensão da revelação divina, uma vez que isso parece totalmente razoável, se levarmos em conta o fato de que o ser humano em sua fala já vive uma revelação, a revelação do ser na palavra<sup>82</sup>.

No que se refere à questão de Deus, independentemente do que se concebe de sua natureza, é certo que a palavra Deus existe. Nas palavras de Gesché, estamos no campo da “existência linguística”<sup>83</sup> de Deus e por isso observa-se que “se o ateu pode recusar a existência (*an sit*) de Deus, ele não pode recusar a existência da palavra ‘Deus’”<sup>84</sup>.

Assim, nessa perspectiva o estudo da questão de Deus inicia-se pelo estudo da linguagem no âmbito de uma experiência que é humana, se se considerar que é preciso examinar o que envolve o homem quando fala de Deus. A consequência disso é que “não se coloca mais a questão de Deus a partir de um céu ideal, atemporal, a-histórico; ela é posta no terreno da experiência (linguística) onde nasceu”<sup>85</sup>.

### 1.2.2 Deus do ser humano

Uma vez que Adolphe Gesché expressa que a teologia fala de Deus ao falar do ser humano, ao ponto de se inter-significarem, fica a pergunta se “isso implicaria que Deus, de certo modo, seria relativo: relativo ao ser humano”<sup>86</sup>. Do pressuposto dessa implicação, Gesché desenvolve uma perspectiva do conhecimento de Deus a partir do que ele denomina “monoteísmo relativo”.

Ante possíveis incômodos e equívocos de interpretação a respeito da proposta de se pensar num monoteísmo relativo, Gesché lembra que “o monoteísmo relativo é uma questão de linguagem e de conduta do humano, mas que não concerne à ‘natureza’ de Deus”<sup>87</sup>. Entretanto, mesmo em perspectiva linguística, tal concepção não deixa de ser relevante, “considerando que a linguagem fala (*die Sprache*, Heidegger), isto é, que nos diz algo mais, para além das palavras, algo que tem ressonância ontológica; considerando que é o ‘face a face’ que funda a linguagem (Levinas)”<sup>88</sup>.

<sup>82</sup> Cf. AGRETTI, Dayse Marianela, *op. cit.*, p. 67.

<sup>83</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 28.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>86</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 78.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

Desta forma, apoiado na linguagem, Gesché entende conseguir abordar o ser mesmo de Deus ao pensar no monoteísmo relativo. Para isso ele começa por fazer uma reavaliação do monoteísmo, questionando se por monoteísmo entende-se unicamente a afirmação da existência de um só Deus ou trata-se também da afirmação de um verdadeiro Deus, e isto implicaria que “a verdade estaria intrinsecamente – isto é, constitutivamente – na sua relação com o ser humano”<sup>89</sup>.

Pensar a verdade de Deus a partir de sua relação com o ser humano pode parecer algo perigoso e superficial, “uma vez que só se concebe o relativo se houver o absoluto”<sup>90</sup>, mas, pelo contrário, verifica-se aí “uma profunda verdade metafísica”<sup>91</sup> no sentido de que todas coisas existem em correlação e em referência, diferentemente da nómada leibniziana. Sendo assim:

porque é que Deus seria mais Ele mesmo, sendo só (solitário), do que sendo, *em seu ser e a partir do seu ser*, um ser de relação? Para retomar a intuição trinitária, não será a própria racionalidade do Verbo (o que faz que o Verbo seja Verbo), mesmo antes da Encarnação, de ser aquilo que, em Deus, faz relação?<sup>92</sup>

Pensando assim, Gesché não deixa de ter a clareza de que para se preservar a transcendência de Deus é necessário considerar sua essência (esseidade), considerando que Deus não depende de nós para ser. Entretanto, ainda assim continua válida a questão:

Será proibido pensar que este Deus se constituiu a si mesmo como ser de relação? A ideia de um Deus só existe para si mesmo, não é, em si, algo patológico e angustiante? (...) E se a definição do ser humano está ligada à do seu criador, não estará da mesma maneira o Criador ligado ao ser humano? Para a mentalidade Judaica, um Deus abstrato em relação ao ser humano não faz sentido converte-se Ele mesmo em abstração. Não estará aí uma das razões para uma cada vez maior insensibilidade contemporânea em relação a Deus?<sup>93</sup>

Indo além, é possível verificar que tal perspectiva relacional de se pensar a definição de Deus ligada ao humano e sua experiência pode ser elucidada ainda quando Gesché explora o monoteísmo sob o prisma das qualificações de um *monoteísmo ético (a)* e *monoteísmo econômico (b)*, conforme veremos a seguir.

#### A) Monoteísmo ético:

O monoteísmo ético entende-se a partir da novidade da revelação judaico-cristã de que Deus não separa o seu ser da realidade humana. Em outras palavras, “o monoteísmo cristão

<sup>89</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 81.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 82, grifo do autor.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

proclama um *Deus-do-ser humano* (e do universo), onde Deus se define como um *Pro nobis*”<sup>94</sup>. Ademais, torna-se inviável pensar em um Deus que exista somente para sua própria complacência sem importar-se ou ligar-se ao ser humano, criador por Ele mesmo como imagem e semelhança sua. Vale lembrar aqui “que a Glória de Deus é o ser humano vivo”, conforme diz Santo Ireneu. E, nas palavras de Gesché, pode-se interrogar:

Se a definição do ser humano está ligada à definição de Deus, não está a definição de Deus também ligada à definição do ser humano? O fato de Deus ser chamado de Pai, o que implica objetivamente que tenha filhos e filhas, não implica aquilo que nós denominamos monoteísmo relativo, na sua própria essência?<sup>95</sup>

Nesta perspectiva inter-significante, chegamos ao ponto de poder apresentar a ousada hipótese de nosso autor. Segundo ele, “a afirmação do ser humano pertence à epistemologia de Deus, à sua semântica e à sua fonética”<sup>96</sup>, ou seja, significa que a essência de Deus é ser Deus do ser humano. Portanto, o monoteísmo cristão, para além de um caráter especulativo, pode ser concebido como um monoteísmo ético<sup>97</sup>.

#### B) Monoteísmo econômico:

A segunda via pela qual Adolphe Gesché pensa no conceito Deus de relação ou Deus do ser humano a partir de seu monoteísmo relativo é o que ele entende por *monoteísmo econômico*. De antemão, nosso autor fundamenta sua reflexão numa antiga epistemologia teológica que diferencia a ordem da teologia e a ordem da economia. Tal epistemologia remete aos padres da Igreja, à teologia ortodoxa e foi revisitada por Karl Rahner e Yves Congar.

Segundo tal concepção, só é possível conhecer a Deus naquilo que ele manifestou na *oikonomia*. Destarte, Gesché lembra que “a economia (*dispensacio* em latim) é a maneira pela qual Deus nos manifestou o que dele podemos conhecer, através do que nos revelou no seu agir conosco, sobretudo pela Encarnação e pela história de salvação”<sup>98</sup>.

Para Gesché, a importância desta perspectiva se dá pelo fato de que esses teólogos mostraram que este “conhecimento 'econômico'” é, na realidade, a própria fonte do conhecimento teológico (‘ontológico’) de Deus”<sup>99</sup>. Desse modo, chega-se ao que Gesché chama

<sup>94</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 83.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Gesché entende o monoteísmo ético evocando a sugestão de Henri Cohen (obras “Religion de la raison, Paris, 1995; e L’étique du judaïsme, Paris, 1995). Ele evoca ainda o pensamento de Levinas ao afirmar que “o monoteísmo obriga os outros a entrar no discurso que os vai unir a mim (*Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme, L’Étique du judaïsme, 1963, Paris, 1976, 249*).

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 87.

de conhecimento fenomenológico de Deus, em que o ser de Deus é manifestado por meio de seu aparecer. O resultado disso, nas palavras de Gesché, é que:

Chegamos, assim, ao que deve ser uma verdadeira teologia: uma teologia fenomenológica. Isto é, uma teologia que tem o seu ponto de partida no que Deus se dá (*es gibt*) a ser (*zu Sein*), ao que Rahner chamava *Selbstoffenbarung* (auto-revelação), querendo expressar, assim, que Deus não revela conhecimentos, mas o seu próprio ser.<sup>100</sup>

Finalmente, um último aceno a ser feito aqui é que, juntamente com a fenomenologia, Gesché evoca ainda a necessidade e utilidade de uma hermenêutica, lembrando que “para Gadamer, a tradição é um lugar da verdade”<sup>101</sup>. Aqui o empreendimento de conhecimento se pauta em fazer hermenêutica, o que significa “descobrir a verdade a partir de uma experiência transmitida e sempre viva e em marcha”<sup>102</sup>. Tal caminho é diferente da proposta de pensar Deus a partir do zero.

Em suma, é importante notar que, no empreendimento de responder acerca da questão de Deus, o que Gesché propõe é que o caminho passe por uma teologia hermenêutica. Nesta se “descobrirá a verdade de Deus através da experiência que fizeram os seres humanos e a maneira como a exprimiram na sua confissão de fé”<sup>103</sup>. Justamente por isso, convém prosseguir a reflexão apresentando categorias de identidade que refletem a definição de Deus a partir da experiência que fizeram os seres humanos (Deus da Palavra e Deus como Sujeito).

### 1.2.3. O Deus da Palavra

É na dimensão da palavra que Deus situa sua relação com o ser humano. Dos gregos e suas lições sobre o *Logos* sabe-se que a palavra caracteriza-se como lugar da clareza na relação entre os homens. Nesta dimensão já se encontra uma primeira diferença entre a concepção que a tradição judaico-cristã tem de Deus das demais concepções antigas que têm a marca da obscuridade no relacionamento com o humano. Destarte, Dayse Agretti nos lembra que Deus se relaciona com o homem pela palavra, e esse fato o diferencia claramente dos deuses pagãos. Na tradição judaico-cristã, o tema da palavra aparece com frequência para expressar a relação de Deus com o mundo (histórias da criação), com o ser humano (histórias de eleições e chamados) e consigo mesmo (“O Verbo se fez carne”, Jo 1,14)<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 88.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> Cf. AGRETTI, Deyse Marianela, *op. cit.*, p. 85.

Por outro lado, “o deus pagão”, conforme denominação de Gesché, tem como marca de expressão o oráculo, que é decifrado por um intermediário. Por sua característica misteriosa e predeterminada, o oráculo apresenta-se como “uma palavra definitiva, sem possibilidade de troca, sem diálogo (...)”<sup>105</sup>. A consequência disso é que “com o deus pagão, que não fala, não se fala”<sup>106</sup>. Por isso, na literatura antiga podemos perceber que era quase impossível imaginar um relacionamento com Deus por meio da palavra, pois, para o homem antigo, falar ou tomar a palavra está em relação direta com o assumir um risco<sup>107</sup>.

Em contrapartida, o Deus Bíblico é um Deus que fala e é entendido pelo ser humano e pode ainda ser até interpelado. Exemplo é o diálogo estabelecido por Abraão no caminho de Sodoma e Gomorra (Cf. Gn 18,16-33). Essa ousadia de diálogo com Deus marca outros relatos do Antigo Testamento. É o caso de Jonas, Moisés, outros profetas e os Salmos. Segundo Gesché, tal dimensão de diálogo expressa um homem com capacidade de intervenção e não apenas receptor passivo. Nessa dimensão do diálogo, nosso autor ainda verifica que “a palavra privilegia o racional (...) e a ética, e, conseqüentemente, respeita o homem como homem (...). Essa dimensão pela palavra é, sem dúvida, a que melhor manifesta o respeito infinito de Deus pelo homem”<sup>108</sup>.

Adolphe Gesché argumenta ainda que um Deus que fala é um Deus que se faz entender. Neste processo de conhecimento, uma característica própria do Deus bíblico é que:

O povo da Bíblia teve a chance, não sendo um povo filosófico, de situar o conhecimento de Deus não nos debates do espírito, mas nos debates da liberdade. Jacó foi abençoado porque havia ‘lutado com Deus’, porque este preferirá sempre o homem em pé, seja ele incisivo como Jó, desagradável como o filho que diz não, mas que faz (Mt 21,28-30), ao homem amável, mas subserviente, negando sua dignidade de homem e, no final das contas, muito menos fiel.<sup>109</sup>

Finalmente, dessa perspectiva da liberdade que emerge da dimensão do Deus da palavra, verifica-se o estabelecimento de uma relação arriscada entre Deus e o homem, “pois, ao falar com o homem, (...) Deus também corre um risco: o de não ser seguido”<sup>110</sup>. Tal risco apresenta-se de forma positiva, segundo nosso autor, dado que expressa a dignidade do homem e o respeito que Deus tem por ele.

<sup>105</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 71.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Cf. AGRETTI, Deyse Marianela, *op. cit.*, p. 86.

<sup>108</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 71.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 74.

### 1.2.4 Um Deus que é Sujeito

Depois de apresentar a identidade divina como sendo Aquele Deus da Palavra por sua peculiaridade dialogal, é hora de apresentar outro aspecto da especificidade judaico-cristã da concepção de Deus que é a de um Deus pessoal, segundo Adolphe Gesché.

Desenvolvendo o tema a partir da doutrina teológica da criação, Gesché lembra que a dependência de Deus na criação “significa que, em vez de ser entregue ao anonimato, ao acaso ou à necessidade, ela é confiada aos cuidados de um sujeito”<sup>111</sup>. Tal compreensão difere de outras doutrinas criacionais. Por exemplo, “nos relatos cosmogônicos ou teogônicos, o universo é o resultado não intencional ou mal-intencionado de uma luta entre deuses rivais, potências anônimas, forças elementares”<sup>112</sup>. Na concepção dos filósofos, vemos que “segundo Platão, o mundo é a sombra desbotada do mundo transcendente das Ideias”, e em Aristóteles “é uma autoprodução eterna; para Plotino, a emanação cada vez mais decaída do UM; segundo Espinosa [...], é a própria natureza que produz a natureza. Em todos os casos, a criação é uma obra anônima que não depende de ninguém”<sup>113</sup>.

Isso posto, vê-se que a diferença da doutrina criacional judaico-cristã em relação às concepções filosóficas mencionadas e relatos cosmogônicos levaram Gesché a afirmar que “o Deus judeu-cristão é [...] plenamente Sujeito”<sup>114</sup>, diferente do deus mitológico que por vezes é concebido submetido às leis e à fatalidade. Neste sentido, nosso autor expressa a possibilidade de uma preferência de se falar de Deus como Sujeito mais do que como pessoa ao afirmar que:

Talvez Zeus seja concebido como uma pessoa, mas não verdadeiramente como um Sujeito, e sua liberdade [...] se limita à execução, muitas vezes de forma zombeteira, de alguns caprichos cosmológicos, amorosos ou guerreiros. Numa palavra, dizer que Deus é uma pessoa (hipóstase) não é o suficiente, pois uma pessoa pode não ser livre.<sup>115</sup>

Esse Deus que, nas palavras de Gesché, é literalmente um Sujeito tem um projeto e uma intenção para o mundo que, por isso, não é jogado sobre si mesmo ou no anonimato, segundo a concepção de Aristóteles que entende que Deus “não só não criou o mundo, mas nem mesmo o conhece”<sup>116</sup>. Desse modo, a compreensão de um mundo que, além de originar-se do projeto,

---

<sup>111</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 74.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*

está nas mãos de um Deus que é Sujeito, leva ao homem a esperança de uma salvação que nosso autor relaciona com a ideia de liberdade. Vejamos suas palavras:

Um mundo colocado por um Sujeito é um mundo que depende sempre e em todo lugar da possibilidade de salvação, de uma retomada. Quem diz sujeito, diz de fato que nada é irremediável, que tudo pode ser retomado sempre. Um Deus-Sujeito (assim como o Deus palavra) pode, por princípio, ser dobrado. De repente, o reino da absoluta necessidade é rasgado na carne. Se podemos orar a Deus, pois nada é anonimamente fatal, eis que se rasga o véu do inevitável e do necessário, como também o da resignação estóica, eis que se anuncia o reino do transparente da liberdade<sup>117</sup>.

Ao inserir o tema da liberdade na concepção de um mundo criado por um Sujeito, Adolphe Gesché expressa a contribuição antropológica da visão judaico-cristã da criação. Destarte, ele diz que “por meio da criação, a tradição judaico-cristã diz que o Deus de liberdade criou e quis homens livres. Um gesto livre supõe a provocação de uma liberdade [...]”<sup>118</sup>. Aí encontramos outra diferença da compreensão judaico-cristã referente à antiguidade, pois, enquanto para o homem da antiguidade a liberdade é uma conquista tomada de assalto, para esta “a liberdade do homem é querida por Deus e não extorquida”<sup>119</sup>.

De um mundo criado por um Sujeito resulta um mundo de sujeitos em que o exercício da liberdade diz respeito à vocação do homem. A partir dessa compreensão, derivada da teologia da criação, Gesché empreende um diálogo com a filosofia e aponta que a liberdade faz parte da *essência* do homem. Em outras palavras, ela é constitutiva de seu ser. Tal compreensão difere da posição do filósofo Jean Paul Sartre que concebe a liberdade de forma negativa, considerando que ela não faz parte da essência do homem e por isso não leva a nada e é considerada paixão inútil. Assim, para Sartre, a liberdade advém de um ato existencial em que o homem toma de assalto a conquista de seu ser. Na perspectiva de Deus, isso significa que há liberdade contra Deus em Sartre e “para o cristão há liberdade porque Deus existe”<sup>120</sup>.

Finalmente, Adolphe Gesché aponta que a definição de Deus como Sujeito apresenta um risco assim como foi visto na perspectiva da concepção de Deus como Palavra. Isso porque “uma relação pessoal, uma relação de sujeito a sujeito, pelo fato de supor de parte a parte a liberdade e suas escolhas, é bem mais frágil do que uma relação [...] de necessidade de submissão anônima (que não tem nada a ver com a obediência de um *auditus* de fé)”<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 77.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 79.

Um último aceno apontado por Gesché é que a ideia de um Deus-Sujeito que é livre e soberano está na raiz de uma concepção de salvação que é tida<sup>122</sup> como relevante contribuição cultural para uma desfatalização da história, dado que em sua doutrina de salvação não há predominância de caráter definitivo para o mal que, embora exista, pode ser revertido. Tudo isso porque, na visão de nosso autor sobre Deus:

A intuição judaico-cristã é que Deus é a própria figura do antidestino, *tanto* para ele mesmo, *quanto* para nós. Ele é Mestre e Senhor, e não por qualquer despotismo ou tirania, mas a serviço da liberdade, para a liberdade. Um manejador de marionetes não é um criador.<sup>123</sup>

### 1.3 Uma antropologia teologal: a questão do homem em Adolphe Gesché

Antes de adentrar nas particularidades que Adolphe Gesché pensa acerca da questão do ser humano, é importante observar o contexto maior desse tema. Definir o ser humano nunca será uma tarefa fácil, considerando-se sua constituição pluridimensional. Aliás, justamente por essa marca de diversidade, as abordagens das ciências tratam a questão do ser humano sob uma grande diversidade de paradigmas e conceituações. Dessa forma:

Cada ciência a contempla a partir de um método e um ponto de vista. A pessoa é estudada e analisada segundo a visão setorializada de cada ciência. Dificilmente uma ciência tem uma percepção da totalidade da complexidade da pessoa, visto que ela escapa de qualquer possibilidade de ser reduzida a um único olhar.<sup>124</sup>

Consciente disso, nosso autor tem a convicção da legitimidade do discurso da teologia sobre o ser humano. Certa de que existe no ser humano e na fé um discurso específico que tem o direito de ser escutado dentre tantos discursos, “cabe à teologia resgatar esse discurso que as outras ciências do ser humano não tornam compreensível”<sup>125</sup>. Além da legitimidade, o pensamento de Gesché será desenvolvido também sob a convicção de sua particularidade<sup>126</sup>. Usando as palavras de nosso autor,

A teologia deve falar a partir de seu lugar, senão é melhor que desapareça, não tendo outra coisa a fazer que repetir discursos que outros também sabem pronunciar tão bem ou até melhor. Ela deve oferecer ao ser humano um discurso específico e que somente ela pode oferecer: aquele que, diria eu, dos ‘teomorfismos’. Porque se é verdade, de um lado, que o discurso de Deus não pode evitar de ser antropomórfico, o discurso de Deus sobre o ser humano às vezes tem a audácia de ser teomórfico, pois o ser humano é chamado a nada menos do que partilhar a vida divina.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 79.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> OLIVEIRA, Renato Alves de. *A dimensão teológico-cristã da pessoa humana*. In. *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 14, n. 42, p. 557-605, 30 jun. 2016, p. 589.

<sup>125</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 40.

<sup>126</sup> No segundo capítulo deste estudo, veremos como Gesché desenvolve a relação entre cristologia e antropologia: “a figura teológica de Cristo está à altura de enfrentar em igualdade de condições outras teorias sobre o ser humano e de apresentar-se como contribuição que lhe cabe propor.” (GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 07).

<sup>127</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, pp. 51-52.

Posto isso, entende-se a escolha dos temas que serão desenvolvidos nesta busca de Gesché em responder quem é o ser humano, dado que, na linha da legitimidade do discurso teológico, será apresentada *a teologia como discurso sobre o ser humano* e, na perspectiva da particularidade do que a teologia tem a dizer do ser humano, veremos *o ser humano como um ser enigmático* e o *Ser humano criado-criador*.

### 1.3.1 A teologia como discurso sobre o ser humano e sua justificativa

Lembrando que a célebre frase “conhece-te a ti mesmo” foi inscrita justamente no frontispício de um templo, em Delfos, Adolphe Gesché começa a pensar a questão do ser humano destacando que “desde sempre, para entender a si mesmo, o ser humano foi bater à porta dos deuses”<sup>128</sup>. Para nosso autor, tal empreendimento de busca de conhecimento do ser humano na perspectiva transcendente não é obsoleta, conforme dá a entender o pensamento moderno iniciado por Descartes que, na linha do seu “*cogito, ergo sum*”<sup>129</sup>, é da posição de que o ser humano deve buscar a verdade do seu ser desvinculado da transcendência.

Destarte, a proposta de Gesché é na validade epistemológica de “Deus para pensar o ser humano”, o que significa que a teologia, embora se refira primordialmente a Deus, tem algo a dizer sobre o ser humano, apresentando-se como:

uma espécie de antropologia, pois pensa o ser humano por meio dessa chave à qual dá o nome de Deus. E isso é particularmente verdade em ambiente cristão, no qual, após a Encarnação, se tornou impossível para a fé expressar-se a não ser vendo Deus e o ser humano inter-significando-se.<sup>130</sup>

Gesché aponta que o fato de a teologia caracterizar-se também como um discurso sobre o ser humano, tem duas razões. A primeira é que, mesmo num sentido estrito como discurso sobre Deus, a teologia passa por mediações como palavras e símbolos e, dentre estas, o homem que é a mediação mais importante. Inclusive, a palavra “Deus” tem existência justamente pelo fato de ter sido dita de forma humana pelo ser humano. A segunda razão é histórica, pois a fé e a revelação mostram que Deus tem algo a dizer ao ser humano e também sobre o ser humano, no que se pode dizer que a teologia é esse discurso sobre Deus que fala do ser humano<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 05

<sup>129</sup> Cf. DESCARTES, René. *O discurso do método*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 38.

<sup>130</sup> GESCHÉ, Adolphe, *op. cit.*, p. 06.

<sup>131</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 30-31.

Tal perspectiva epistemológica da teologia leva Adolphe Gesché a afirmar que “a teologia é também antropologia”<sup>132</sup> e desenvolver uma antropologia teologal que busca compreender o ser humano sem os riscos da imanência, que seriam a tautologia e o solipsismo, por um lado, e, por outro, não reduza a teologia à antropologia ou antropocentrismo asfixiante, conforme observa Paulo Rodrigues<sup>133</sup>.

Apresentada a possibilidade de uma antropologia teologal como hermenêutica do humano, é importante ainda notar que Adolphe Gesché aponta como justificativa para sua iniciativa de pensar o homem a partir de Deus a constatação de Hannah Arendt de que “a questão do ser humano não é menos teológica que a questão de Deus”<sup>134</sup>. Dessa forma, o fundamento de sua perspectiva parte de um pensamento de Hannah Arendt pautado na incapacidade de o ser humano definir-se sozinho tal como define-se um objeto. Para melhor compreensão, vejamos as palavras de Arendt:

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira condição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “quê”.<sup>135</sup>

Mediante o exposto, percebe-se que da dificuldade de autodefinir-se do ser humano emerge quase espontaneamente um apelo ao transcendente; fato este que salienta a plausibilidade de uma antropologia teologal nos moldes de Gesché. Por fim, vale ainda evocar um pensamento de Santo Agostinho que, na mesma linha de expressar a necessidade do transcendente, identificou distintamente duas questões na indagação antropológica. A primeira é “quem sou” e a segunda, “o que sou”. Dessa forma, verifica-se que:

[...] a primeira, ele dirige a si mesmo e chega a uma resposta (“Dirigi-me, então, a mim mesmo e perguntei: ‘E tu quem és?’ E respondi: ‘Um ser humano.’ – *Confissões* X, 6). A segunda, ele dirige a Deus e espera a resposta (“Então, meu Deus, *o que sou eu?* Qual a minha natureza?”, (ibidem X, 7).<sup>136</sup>

<sup>132</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 31.

<sup>133</sup> Cf. RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre: antropología teológica de Adolphe Gesché*, p. 51.

<sup>134</sup> GESCHÉ, Adolphe, *op. cit.*, p. 08.

<sup>135</sup> ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Rio de 13. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2016, p. 69.

<sup>136</sup> GESCHÉ, Adolphe, *op. cit.*, p. 08, grifo do autor.

### 1.3.2 O ser humano como um ser enigmático

De forma preliminar, é preciso dizer que apresentar uma dimensão enigmática na questão acerca do que é o ser humano expressa a dificuldade de traçar uma definição cabal de um ser pluridimensional, o que não significa uma resignação passiva ante uma tarefa tão exigente ou uma dispersão desconexa em face da multiplicidade de abordagens. Trata-se de reconhecer que o ser humano é uma realidade indefinível e misteriosa, conforme expressa o brasileiro Renato Alves de Oliveira que, por sua vez, afirma também que “a indefinibilidade da pessoa é um reflexo da indefinibilidade de Deus”<sup>137</sup>, em outras palavras, “a pessoa é um mistério assim como Deus o é”<sup>138</sup>.

Por conseguinte, nota-se que Adolphe Gesché desenvolve sua antropologia teologal sem perder de vista essa perspectiva misteriosa. Seu ponto de partida é a premissa de que “o ser humano é esse ser sempre à procura de sua humanidade”<sup>139</sup>. Tal questão é primordialmente existencial e não acadêmica e por isso diz respeito à necessidade de aperfeiçoamento do ser humano. Nosso autor observa também que a pergunta pela nossa identidade é assistida por várias instâncias como a ciência, a afetividade, a arte, a religião, a sociedade etc. Além disso, corroboram várias mediações como a família, as Igrejas, o mundo, a natureza e, no fundo de todas as mediações, existe o reino dos sinais que se caracteriza como uma “iniciação que nos faz de fato nascer para o mundo e que nos permite decifrar a nós mesmos”<sup>140</sup>.

Ante essa gama de instâncias que circundam a questão da identidade do ser humano, Gesché se pergunta o que a fé em Deus traz para a investigação comum. Segundo ele, constata-se que o discurso a partir de Deus fundamenta-se em três valores essenciais e constitutivos que são expressos em três palavras que agrupam em torno de si outras:

A palavra *racionalidade* (ciência, profissão, verdade, transmissão do saber, técnica, formação). A palavra *sentido* (com: valores, comunicação, perguntas e respostas, cultura, exigência, desejos). A palavra *destinação* (com: finalidades, fé, Deus, religião, grandes questões, referências, engajamento, evangelho, oração, sagrado).<sup>141</sup>

Dessas três palavras vistas de forma atrelada umas às outras, Gesché desenvolve uma análise que resulta na descrição do ser humano como ser enigmático. Seu ponto de partida é a evidência de que o ser humano necessita de racionalidade, lembrando a definição aristotélica

<sup>137</sup> OLIVEIRA, Renato Alves de, *op. cit.*, p. 589.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 590.

<sup>139</sup> GESCHÉ, Adolphe, *op. cit.*, p. 13.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 15, grifos do autor.

de que somos *zoon logikon* “animal racional”. Aliás, a racionalidade diz respeito também ao contexto de fé. Isso porque a teologia ganha sua legitimidade nesta tarefa intelectual que exerce o papel de protetora da fé e da religião, evitando que se tornem aberração ou superstição.

Todavia, a racionalidade não é a única coisa que caracteriza o ser humano e por isso Gesché diz que “o ser humano é também enigma”<sup>142</sup>, pois “há em nós algo indecifrável, de incompreensível, que permanecerá sempre, e que é até constitutivo do nosso ser”<sup>143</sup>. Por conseguinte, o ser humano deve desfazer-se de uma visão negativa do que não é totalmente claro e aprender a conviver com o enigma, pois este não pode ser suprimido pela racionalidade ou pela fé ou afetividade ou pela ação ou pela técnica. “Por isso, será de máxima importância reaprender *a viver*, e a viver *sempre* com (e eu sublimo: *com* e não contra ou apesar de) essa parte de enigmático que existe em nós, nos outros, no mundo e junto de Deus”<sup>144</sup>.

Isso posto, fica claro que o enigma é parte integrante da vida humana, e para melhor detalhar como isso acontece nas diversas dimensões, Gesché lembra a enigmaticidade de cada uma: (1) *Em nós*: basta lembrar Santo Agostinho, que diz: “*Magna quaestio factus sum mihi, tornei-me para mim mesmo uma grande questão*”<sup>145</sup>. Para apontar a mesma realidade sob outro ponto de vista, Gesché cita o filósofo marxista Ernst Bloch, que define o ser humano como “*homo absconditus*, um ser escondido a si mesmo”<sup>146</sup>. (2) *Nos outros*: Gesché observa que a afetividade não é capaz de responder a tudo, tal como a racionalidade. Basta lembrar que nem mesmo o amor mais belo é capaz de oferecer a resposta cabal acerca de nós e do outro. (3) *No mundo*: Aqui, nosso autor lembra a incapacidade de a ciência abranger toda a realidade. Fato este evidenciado no período pós-moderno que duvida que tudo seja lúcido, conforme acreditava a modernidade. (4) *Junto de Deus*: o ponto de partida aqui é o fato de que Deus não pode ser concebido numa visão utilitarista como Aquele que tem a obrigação de responder a nossos enigmas. É preciso lembrar que “o próprio Deus habita numa coluna de nuvem (cf. Ex 13, 21), numa obscuridade, e temos de coabitar com a nossa”<sup>147</sup>. Ademais, o próprio Cristo não fugiu de seus enigmas. Basta lembrar de seu grito abandonado numa cruz e de sua descida ao inferno, de forma que “é somente porque aí entrou, porque não recusou o enigma, que ele ressuscitou e recebeu resposta”<sup>148</sup>, o que mostra o lado salutar do enigma que pode salvar e construir o ser humano que “embora se construa com a racionalidade, o sentido, a afetividade, com a ação e

---

<sup>142</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 16.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 17, grifos do autor.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 20.

com Deus (se nele crê), se constrói também com esse ‘insuportável’ que é o indizível, o insaturável”<sup>149</sup>.

Finalmente, é necessário lembrar que a implicação dessa inevitável dimensão enigmática não é uma atitude passiva e conformista ante as outras instâncias que buscam responder o que vem a ser o humano. Segundo Gesché, será necessário então que sempre progredamos na busca da razão, do amor e do sentido, mas sem a ilusão de que se pode domesticá-los. Nessa linha de raciocínio, “fazer as pazes com as grandes questões de destinação e de finalidade, e principalmente com a questão de Deus, não é procurar um fundamento que resolva todo o problema”<sup>150</sup>. O que implica também a necessidade de saber viver com as perguntas, embora legitimamente sempre se procurará as respostas.

### *1.3.3 Ser humano criado-criador: implicações antropológicas da teologia da criação*

Ao buscar responder à questão do homem em perspectiva teologal, e portanto transcendente, Adolphe Gesché não esquece as desconfianças e hesitações que tal via despertou na consciência do homem moderno, que indaga se “a afirmação de um Deus – e principalmente: a afirmação de uma *relação* entre Deus e o ser humano (...) – enfraquece nossa autonomia e, mais radicalmente, nossa *humanitas*”<sup>151</sup>.

Não obstante, insistindo em sua proposta de Deus para pensar o ser humano no âmbito dessa antropologia teologal, Adolphe Gesché recorre ao termo *criação* e de suas conotações apresenta as implicações antropológicas que são uma verdadeira hermenêutica do ser humano. O que então evidenciará que “a crença na criação, longe de diminuir a consistência ontológica e ética do ser humano, proporia o contrário: uma antropologia muito forte”<sup>152</sup>. Diga-se ainda, que para além do ser humano, o termo criação possibilita pensar toda a realidade, pois, embora caracterize-se como propriamente teológico e não filosófico ou científico, é um termo que “institui uma epistemologia inteiramente específica da realidade”<sup>153</sup>.

Dessa maneira, o caminho que Gesché desenvolve sua teologia da criação tem seu ponto de partida na consideração de uma (a) *cosmo-lógica da criação*, extraída da análise de um modelo Platônico das origens; depois ele trata da (b) *teo-lógica da criação*, pautada nas particularidades da narrativa Hebraica; em seguida vem uma (c) *lógica da criação* que se centra

<sup>149</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 21.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 53.

nas implicações do ato criador de Deus; e finalmente ele trata de uma *(d) antro-po-lógica da criação*, donde emerge a definição do ser humano *criado-criador*.

*(A) Uma cosmo-lógica da criação:*

O caminho em que nosso autor elucida a noção teológica de criação parte da comparação com outra visão criacional que ele denomina como cosmológica. Entre os muitos modelos extra-tradição judaico-cristã que concebem o ser humano feito nas origens, Gesché lança o olhar para o legado de Platão por ser o pensamento que mais se destacou no período nascente das ciências. Posto isso, vejamos um trecho que expressa tal cosmo-lógica da criação: “No começo, antes que existissem as coisas que conhecemos (*tode kai touto*, “isto e aquilo” – *Timeu* 49 e; ver 50 a; há também a *chora* – 52”<sup>154</sup>.

Ao comentar esse trecho, Gesché lembra a dificuldade de tradução exata do termo e aponta que *chora* indica lugar, região, lugar virtual, mas também “onde tudo aquilo que será um dia (*tode kai touto*), mas ainda não o é, se acha contido de forma imanente, como sua efígie (50 c)”<sup>155</sup>. Nessa linha de raciocínio, tudo que se produz é devido à natureza (*Physis*), seja a arte (*techne*) ou o acaso (*tyche*). Desse apontamento, nosso autor então conclui:

Como podemos ver, a realidade (a realidade verdadeiramente verdadeira, aquela que conta) é produzida, no esquema grego, pela natureza (acaso e necessidade), pelo próprio cosmo segundo a sua imanência.<sup>156</sup>

*(B) Uma teo-lógica da criação:*

Em contrapartida à cosmo-lógica da criação, a concepção judaico-cristã expressa na fórmula “*no princípio, Deus criou o céu e a terra*” (Gn 1,1) contém peculiaridades que no final das contas têm consequências antropológicas importantes para a questão da identidade do ser humano. Vejamos:

Começando pela fórmula “*no princípio Deus [...]*”, nota-se que, assim como na narrativa da *chora*, aqui nos situamos no princípio das coisas. No entanto, há uma diferença fundamental no fato de que este princípio se refere a Deus, ou seja, “há um *sujeito*, uma liberdade, não um acaso ou necessidade”<sup>157</sup>. Desta forma percebe-se que o *elemento central* da visão teológica da criação não é o fato de Deus ter criado o mundo, mas, antes, *o próprio Deus* com uma intenção e vontade; o que torna esse relato uma hermenêutica de Deus que em suas implicações é capaz

<sup>154</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 54.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>157</sup> *Ibid.*

de responder quem é o homem em perspectiva teológica. Vejamos então as implicações apontadas por Gesché:

A *primeira* é que, pelas características do criador citadas acima, deduz-se que a realidade é portadora de liberdade criativa, ou seja, “ao afirmar que Deus está na origem, já se escapa, fundamentalmente e como princípio, do regime da necessidade, para entrar no da liberdade”<sup>158</sup>.

A *segunda* implicação é que a nomeação de Deus no princípio significa sair do anonimato para ingressar no âmbito da *pessoa*.

A *terceira implicação* é que a ênfase de Deus no início expressa que “a arte (a *techne*, a invenção, a criação, aqui o ato realizado por Deus) não é tardia; ao contrário, é a primeira, cronológica e essencialmente, enquanto a natureza e a necessidade é que são tardias (criadas)”<sup>159</sup>.

Dessas implicações Gesché diz que já se pode deduzir uma consequência antropológica. Trata-se do fato de que, enquanto o ser humano na concepção grega que é comandada pela natureza está fadado à imitação, o ser humano na perspectiva judaico-cristã tem a liberdade na origem do seu ser, o que “significa que a liberdade é essencial, que ela está na origem do ser, que ela faz parte da natureza das coisas”<sup>160</sup>. Tem-se dessa forma o que Gesché chama de *liberdade metafísica*, dado que, no modelo cristão da criação, a liberdade está inscrita no ser e, portanto, a pergunta pelo que é o ser humano pode ser respondida a partir da teologia da criação como aquele é um ser de liberdade.

Voltando às implicações da presença de Deus como elemento central da narrativa hebraica da criação, temos uma *quarta* que versa no fato de que “colocar Deus e seu gesto de *techn*, de criação, no princípio, é dizer também que a liberdade e a invenção são, no regime da criação de pleno direito”<sup>161</sup>. Como foi dito acima, trata-se novamente do que Gesché chama de liberdade metafísica, pois está gravada no ser.

A *quinta implicação* que, segundo Gesché, emerge na ênfase da presença de Deus na origem da criação, segundo a concepção judaico-cristã, é o fato de que falar de Deus significa afirmar a alteridade. Dessa forma, “dizer que Deus está na origem é dizer também e enfim que não estamos na *imanência*, onde as leis são aquelas que a natureza dita a si mesma”<sup>162</sup>, ou seja, a criação presume a transcendência de um terceiro. Tal regime da imanência tem algumas

---

<sup>158</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 56.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 60.

repercussões filosóficas. Exemplo é a questão da “*natura naturans* de Espinosa, em que a natureza é seu próprio sujeito e objeto”. Remotamente ainda temos Aristóteles, segundo o qual “é a natureza que conduz a natureza (*physis oidos eis physin* – Física II, 193 b)”<sup>163</sup>. Por fim, encontra-se um eco dessa lei da imanência em Heidegger ao falar da “pura imanência da imersão na natureza”<sup>164</sup>.

O dano e risco da perspectiva imanentista é o “de enclausuramento no solipsismo e na auto-referência, em que a realidade, por definição, corre o risco de cair na repetição e imitação, sendo proibida qualquer invenção ou novidade”<sup>165</sup>. Em contrapartida, remeter-se a Deus significa fixar a alteridade, ou seja, remeter-se à transcendência.

Note-se que, segundo nosso autor, justamente nessa perspectiva de alteridade e transcendência da criação emerge a potencialidade do ser humano enquanto ser essencialmente de liberdade. Isso porque a referência de uma alteridade transcendente possibilita uma resposta livre e responsável que, por sua vez, situa-se no campo da verdadeira liberdade que, nas palavras de Gesché:

não é, em primeiro lugar, possibilidade de escolher; isso é apenas consequência psicológica e moral. A liberdade é antes de tudo essa capacidade metafísica, esse direito ontológico de assumir pessoalmente o seu destino de maneira responsável, isto é, prestando-lhe conta. A afirmação de um Terceiro, de uma Transcendência, de uma Alteridade, longe de aviltar a liberdade, a anuncia, significando que diante dela o ser humano tem direito e poder de decisão e de liberdade pelo fato de ser capaz de prestar contas [...].<sup>166</sup>

Enfim, olhar para a realidade de Deus, na concepção judaico-cristã da criação, revela essa liberdade metafísica e alteridade transcendente que, sendo consequência antropológica, se torna também hermenêutica da natureza profunda do ser humano. E, unindo essas duas realidades, acontece a plenitude de uma liberdade responsável suscitada em face de um Outro.

### (C) *Uma lógica da criação:*

Depois de apresentar a teo-lógica da criação, que mostra sua originalidade em relação à cosmo-lógica grega a partir da palavra Deus da criação e suas consequências antropológicas, chegou o momento de desenvolver o que nosso autor discorre sobre a *lógica da criação*, que, por sua vez, também viabiliza pensar o ser humano, agora contextualizado ou antecipado na

---

<sup>163</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 60.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 61.

totalidade surgida do ato criador. Nas palavras de Gesché, trata-se de considerar um alicerce antrópico:

É preciso insistir nesse enraizamento da liberdade no alicerce da criação “desde antes” da emergência do ser humano. Falou-se de “alicerce antrópico”. Isso é importante para o ser humano, se não quisermos uma antropologia de tal modo desviada que sua exceção se torne finalmente sem apoio e impraticável. Não há salvação (da antropologia) sem mundo. O ser humano não pode ser separado do cosmo e do espaço.<sup>167</sup>

Continuando a se pautar na análise do relato da criação, especificamente Gn 1,1 – “no princípio, Deus *criou* o céu e a terra” –, nosso autor observa que o vocábulo *bara'*, que é traduzido por “criar”, designa duas noções: a de *fazer* e a de *separar*. Considerando a não possibilidade de estabelecer a preferência de uma dessas noções, nosso autor afirma que “ambas estão, sem dúvida, perfeitamente compenetradas na linha do tempo. Criar e separar não são dois momentos distintos, mas concomitantes<sup>168</sup>.”

Desse modo, Gesché aponta para a possibilidade de que se traduza *bara'* por “fazer-separando”, fazer-fazendo-separado, de modo que poderia se formular o seguinte: “No princípio, Deus ‘fez separou’ o céu e a terra, o dia e a noite, o homem e a mulher”<sup>169</sup>. Desse vocábulo então decorre três consequências: A *primeira* é que criar, sendo o mesmo que separar, significa fundar algo diverso de Deus, o que implica que a criação não pode ser uma emanção do divino (Plotino) ou “uma sombra das realidades inteligíveis e celestes, como em Platão”<sup>170</sup>. Dessa forma, a concepção hebraica da criação expressa uma realidade “*querida inteiramente outra*”<sup>171</sup>. A *segunda* é que criar-*bara'* indica fazer uma coisa sem qualquer antecedência, conforme expressa o vocábulo *ex nihilo*. O que significa que “a realidade criada não é precedida por um modelo ou por um mundo ideal do qual ela seria ou deveria ser a cópia, mais uma vez sem consistência própria”<sup>172</sup>. Finalmente, a *terceira* consequência é que criar-separar indica a instituição da alteridade dentro da própria criação.

Concluindo, Gesché diz que a junção dessas três consequências ao sentido do vocábulo *bara'* evidencia o fato de que:

a invenção está inscrita primordialmente no ser. No paradigma judaico-cristão, a diferenciação e a alteridade, e portanto o jogo da liberdade, são iniciais e, se pudermos dizer, iniciantes. O ser humano será chamado ‘por natureza’, não contra a natureza, para continuar uma criação que é promessa

<sup>167</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 69.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*

de diferenças, não um introverter-se na perpetuação de uma lei de necessidade e de fatalidade.<sup>173</sup>

(D). *Uma antropológica da criação:*

Tal como da teo-lógica da criação emerge uma lógica da criação, também provém uma antropológica que consiste em pensar “que, mais do que a criação em geral, já permeada de capacidade de invenção, o ser humano o será bem mais. Criado-criador”.<sup>174</sup> Tal identidade do ser humano é vivida numa tripla direção, como veremos a seguir:

*Criado-criador em relação ao cosmo:*

O ser humano vive sua identidade de criado-criador diante do cosmo, conferindo ao cosmo o seu sentido. É por isso que Gesché cita que “para que houvesse *verdadeiramente* começo e iniciativa, o ser humano foi criado”.<sup>175</sup> Tal ideia é expressa de modos diversos no relato inaugural:

(1º) O repouso de Deus no sétimo dia dá a entender que agora será um outro que continuará o ato criador. Na mesma perspectiva, temos a nomeação das coisas confiadas ao homem, pois nomear “é dar continuidade à criação, é fazer *ex-sistir* aquilo que simplesmente *é* [...]”.<sup>176</sup>

(2º) “O tema do Jardim plantado para ser cultivado e não somente contemplado e conservado”<sup>177</sup> também expressa a perspectiva de uma criação cujo ato criador, de certo modo, é suspenso por Deus e confiada ao ser humano.

(3º) A ordem de crescer e multiplicar expressa também a ideia de que o mundo está inacabado. O alcance dessa ordem é exposto ricamente por Gesché:

O ser humano não está na terra para produzir um ditado. O ser humano não foi simplesmente *causado*, ele seria então apenas uma coisa. O ser humano foi *criado como causa* [...]. À sua maneira, Sartre escreve que Deus criou as substâncias, não os modos. Cabe ao ser humano instituir os modos. O *ser humano é criado para criar*, para que tenha liberdade “assim na terra como no céu”. Deus não criou coisas e sim “criou a *criação*”, algo que sempre deve se inventar e ser inventado, e onde o ser humano, criado criador, exerce a função insuperável de co-criador.<sup>178</sup>

Para concluir, nosso autor observa ainda no âmbito da narrativa judaico-cristã que tal perspectiva é verificável no que se fala da geração e reprodução, pois:

<sup>173</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 66.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 73, grifos do autor.

Enquanto as plantas e os animais irão se multiplicar “segundo suas *espécies*”, simplesmente se produzir de forma programada, o ser humano não é assim classificado. Ele é criado como *indivíduo*, alguém único: ‘Adão’. E se ele é chamado a crescer e se multiplicar, não é para reproduzir uma ‘adamidade’, uma espécie (...), mas outras *pessoas*.<sup>179</sup>

Finalmente, um último aceno da narrativa bíblica que Gesché evoca a favor de sua concepção do homem criado-criador é o enigmático plural “*façamos*”, que permite pensar também nossa presença inclusa nesse plural do ato criador e reforça a ideia de que “Deus criou uma criação no sentido ativo da palavra: coisa que ainda está se fazendo”<sup>180</sup>.

*Criado criador em relação a si mesmo:*

Gesché começa sua exposição lançando de antemão o caráter essencial que a definição do ser humano criado-criador implica em relação a si mesmo. Dessa forma, diz ele: “mais fundamentalmente é a respeito de si mesmo, na construção do seu ser (ontologicamente, portanto), que ele é esse ser que, por sua própria constituição, caso único, faz parte da sua própria criação”<sup>181</sup>.

O qualificativo criado-criador nasce da própria natureza Deus e chega ao tradicional tema da imagem e semelhança, pois, conforme considera nosso autor, “exatamente porque Deus é criador, aquilo que ele criou ‘à imagem e semelhança’ torna-se um ser criador e, portanto, faz parte do seu próprio ser”<sup>182</sup>.

Posto isso, Gesché elucidava o tema e suas implicações com sua notável habilidade dialogal ao apresentar reverberações de sua categoria criado-criador no pensamento de alguns autores. Citando Sartre, Gesché de antemão reconhece que o famoso princípio “a existência precede a essência” difere da afirmativa cristã que reconhece em Deus o iniciador de sua essência. Todavia, Gesché também reconhece que aquilo que Deus dá, não doa integralmente e por isso o ser humano é um ser que tem de se fazer. Daí que, “nesse sentido, nossa existência precede (*ex-siste*, faz existir) nossa essência. Tornar-se aquilo que somos, realizar, pela nossa existência, o chamado de nossa essência: é assim que se concebe a antropologia cristã, antropologia de vocação”<sup>183</sup>.

A repercussão disso também se encontra na conhecida frase de Agostinho: “Deus te criou sem ti, ele não te salvará sem ti”, o que, segundo Gesché, diz respeito a uma fé do âmbito

<sup>179</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 74, grifos do autor.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 77.

de uma destinação sobrenatural. Por sua vez, é especificamente nesta dimensão de destinação sobrenatural que o autor diz situa o paralelo com o pensamento de Sartre, de forma que o que se quer dizer é que a existência precede sua essência futura (sobrenatural); não ontologicamente.

Gesché aponta também que falar de uma liberdade criadora de Deus resulta em implicações para a ética cristã. Pois, no fato de Deus confiar o ser humano a si mesmo, evidencia-se o sentido metafísico e não simplesmente moral da ética cristã. “É nesse sentido radical e profundo, ontológico portanto, que o ser humano deve ser dito um ser moral. Sua liberdade não é exercida somente no universo e na construção das coisas, mas em seu próprio universo”<sup>184</sup>. Dessa forma, justamente por ter origem na liberdade criadora de Deus, o ser humano é dotado de uma liberdade criativa que lhe foi dada.

Por ter uma identidade de criado-criador, o homem deve assumir sem medo sua liberdade criativa, pois tal autonomia não marginaliza Deus que é precisamente a fonte de toda capacidade criadora. Nas palavras de Gesché:

Deus é maior, mais Deus, por ter criado um ser que se inventa e se faz, do que se tivesse feito um ser relojoeiro (...). O ser humano foi criado autônomo, não autômato. E essa autonomia lhe vem de Deus. Aí está o aparente paradoxo: que seja o próprio Deus que queira e dê autonomia; que essa encontre seu fundamento numa heteronomia que a faz e a cria, ao contrário, uma vez mais, da mortífera tautologia.<sup>185</sup>

Por fim, Gesché fala da contribuição que a perspectiva de compreensão do humano criado-criador em relação a si mesmo e sua verdadeira liberdade (que é ontológica e criativa) pode conferir a uma polaridade que se apresenta como um risco da civilização atual. Trata-se da oposição radical “entre a alienação em que eu não sou mais eu mesmo, presa de uma heteronomia (Feuerbach) e liberdade totalmente solta, sem nenhuma alteridade diante dela e na qual estou igualmente perdido (Sartre)”<sup>186</sup>. Dessa forma, nesta visão equilibrada da verdadeira liberdade, chega-se à compreensão de que a autonomia é algo recebido, algo incitado por uma alteridade. Dessa forma, falar de uma alteridade ou de um criador, “não se trata de negar a autonomia do ser humano, mas de pensar que ela nunca será maior nem mais verdadeira, mais livre e mais ampla do que quando estiver e for pensada em convivência com uma liberdade mais vasta, mas que precisamente a faz e a institui”<sup>187</sup>.

#### *Criado-criador em relação a Deus:*

---

<sup>184</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 78.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 79.

Na perspectiva de sua concepção da teologia como “ciência do excelso”, Adolphe Gesché propõe pensar na identidade do ser humano como criado-criador em relação a Deus, considerando que “para pensar o ser humano até o fim, é preciso ousar pensá-lo diante de Deus”<sup>188</sup>.

Para explicitar como se dá essa liberdade de criado-criador até diante de Deus por parte do homem, Gesché evoca uma formulação de Levinas que versa no fato de que o criador se gloriar de ter criado um ser “capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e está em casa”<sup>189</sup>.

Nesse contexto, nosso autor observa que o ateísmo acima mencionado não deve ser interpretado como o usual termo ateísmo que significa negação de Deus. “O ateísmo do qual se fala aqui se escreveria melhor ‘*a-teísmo*’, para significar exatamente a separação, a distinção estabelecida pelo ato criador (lembro-me do sentido do verbo hebraico *bara* )”<sup>190</sup>.

Tal separação se refere ao movimento de liberdade criadora por parte da criação em que também o ser humano foi posto. Dessa forma, o ser humano criado-criador em relação ao cosmo e a si mesmo também se refere a Deus “na medida em que sua relação com Deus, *não mais do que as outras*, o ser humano não tem de vivê-la em termos de obrigação, de *natureza* e de necessidade, e sim de liberdade, de *criação* e de *invenção*”<sup>191</sup>.

Se soa estranho falar desse *a-teísmo*, Gesché esclarece o sentido do que ele quer dizer com a concepção judaico-cristã da criação, evocando o termo *contractio* ao afirmar que “Deus, para dar lugar a sua criatura, se contraiu, como que ‘diminuído’”<sup>192</sup>. Tal compreensão remonta o que a Patrística falava do ato criador que, com esse termo *contractio*, expressa como que uma espécie de *kénosis da criação* anterior à Encarnação.

Em suma, dos apontamentos feitos até aqui, percebe-se claramente a perspectiva do significado e das implicações do termo *bara*, de forma que se evidencia, sob diversos prismas, que “o princípio de diferenciação é um princípio de liberdade. Há na criação a colocação de um espaço que significa direito e vocação de invenção e de criação. Direito e vocação que se exercem até na relação do ser humano com seu Deus”<sup>193</sup>.

Em conclusão, cabe apontar uma analogia apresentada por Gesché que amplia o alcance de sua concepção do ser humano como criado-criador. Segundo ele, pode-se pensar até mesmo

---

<sup>188</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 80.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 81

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 82.

que o ser humano recebeu a missão de fazer *existir* Deus numa comparação ousada com o privilégio de Maria, a Theotokos. Com isso nosso autor não coloca em dúvida do princípio de que Deus *é* o Ser absoluto sem ter necessidade do ser humano para isso. Mas, no que se refere à dimensão da existência, “será que não cabe a nós fazê-lo *existir*?”<sup>194</sup>, pergunta Gesché. Finalmente, na mesma linha de argumentação, nosso autor ainda evoca uma sugestão de reflexão vinda do tetragrama da revelação do nome de Deus a Moisés no monte Horeb (cf. Ex 3,14) e afirma ousadamente: “na revelação, o nome de Deus se escreve apenas com consoantes. Somos nós que criamos as vogais”<sup>195</sup>.

### Conclusão

Cabe iniciar as considerações conclusivas deste capítulo ressaltando o mérito do teólogo Adolphe Gesché, que, diante dos desafios do intenso século XX, foi portador de uma teologia que sabia dialogar e propor questionamentos e caminhos num mundo de crescente racionalidade e desconfiança. Em sua teologia destaca-se também uma função revelante e seu alcance relevante. Por função revelante, expresse sua capacidade de articular um discurso de revelação do ser humano. Por alcance relevante, refiro-me à sua competência em compreender Deus e o homem numa relação existencial, tornando o discurso sobre Deus inteligível numa sociedade marcada pelo ateísmo e humanismo.

No que se refere à teologia antropológica de Gesché e como ele contemplou a questão de Deus, é clarificador sua exposição acerca dos instrumentos epistemológicos que podem conduzir tal reflexão, e, sem dúvida, sua grande contribuição nessa questão consiste nos resultados de sua busca de localizar a questão de Deus em seu lugar mais originário e verdadeiro, o que ele denomina lugar Natal. Dessa forma, segundo nosso autor, é a religião e a fé o verdadeiro lugar natal da questão de Deus. Desse tema, destaca-se ainda como nosso autor soube expressar que a novidade cristã da concepção de Deus outorga à revelação divina uma profunda orientação antropológica, considerando que o ser humano é o destinatário de tal revelação; daí sua célebre afirmação: “Deus e o ser humano se inter-significam”<sup>196</sup>.

Finalmente, no que diz respeito ao exposto sobre a antropologia teologal de Adolphe Gesché, destaca-se sua proposta na validade epistemológica de “Deus para pensar o ser humano”. Nessa proposta fica evidente que a teologia, embora se refira primordialmente a

---

<sup>194</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 82.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 61.

Deus, tem algo a dizer sobre o ser humano, o que não tem nada a ver com alienação ou subtração da autonomia, conforme se percebe no caminho metodológico de Gesché que pensa o ser humano a partir da criação. Dessa forma, portanto, basta olhar para a definição do ser humano como *criado-criador* e notar-se-á como nosso autor soube desenvolver uma antropologia em perspectiva transcendente que se demonstra consistente, mesmo em meio a outros discursos sobre o homem que derivam de outras ciências. Para asseverar isso, encerramos com as palavras do próprio Gesché:

Estamos longe da acusação de alienação. Para Heidegger, a afirmação de Deus, mesmo que não tenha valor ôntico (sua existência como *sendo*), tem valor ontológico, pois a ideia de Deus pertence à ideia do *ser e*, portanto, ajuda a bem pensar. Como vimos, a ideia de criação por Deus mostra que o ser humano e seu universo não são mais traçados pela necessidade e pela submissão, mas que eles encontram seus traços na liberdade e na invenção. Há antropologia mais moderna do que essa? A crença na criação [...] é portanto um progresso, e não uma regressão [...]. A ideia de Deus, longe de ser considerada como atentatória, poderia ser vista, ao contrário, como “requerida” por razão antropológica. Para que o ser humano seja. Poderia haver erro ou risco de erro *antropológico*, não “simplesmente” teológico, ao descartar-se Deus da compreensão das coisas.<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 86.

## CAPÍTULO 2 JESUS, O REVELADOR DO HUMANO

### Introdução

No primeiro capítulo, nossa pesquisa se desenvolveu elucidando como Adolphe Gesché responde às questões de Deus e do ser humano, partindo do pressuposto de que o conhecimento de ambos se interdeterminam numa relação equilibrada. Desse caminho, ficou evidente que é imperativo um discurso correto de Deus e do ser humano que seja capaz de superar o equívoco de uma fé que, em nome de uma concepção errônea de transcendência, esqueça o valor da dignidade humana, por um lado, ou, por outro, em nome de um humanismo rigorosamente imanente, exclui toda transcendência.

Dando um passo adiante, é preciso considerar que, segundo Gesché, é importante que “se fale corretamente da relação entre Deus e o ser humano”<sup>198</sup>; e, conforme suas palavras, dois são os motivos:

Primeiro, porque é na capacidade e na qualidade de relação entre os dois termos que sempre se conhece melhor a verdade de um e de outro. Depois, porque definitivamente, mesmo quando o ser humano indaga-se sobre Deus, no fundo está indagando-se sobre si próprio.<sup>199</sup>

Nessa perspectiva, vem sua tese de que Cristo, sendo Aquele que a fé cristã percebe concomitantemente existência humana e presença Divina, pode apresentar-se como um convite específico para interrogar e verificar a questão do humano. Isso porque “Cristo fala-nos de Deus. Fala-nos do ser humano. Mas fala-nos também, em sua própria pessoa, da relação entre ambos”<sup>200</sup>.

Uma vez que a pessoa de Jesus é onde Deus e o humano se encontram, será apresentado como Gesché concebe a cristologia como revelação do humano (antropologia). Lembrando que “toda teologia é datada e situada”<sup>201</sup>, de antemão é preciso considerar que a perspectiva cristológica de Gesché enraíza-se e situa-se na sensibilidade própria de sua época e, por isso, num primeiro momento, esta pesquisa de deterá na apresentação de pontos importantes do movimento Cristológico do século XX (*item 2.1.1*), sem com isso ter pretensões de esgotar um tema tão amplo.

---

<sup>198</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, p. 05.

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 06.

<sup>201</sup> Cf. GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, p. 15.

Entende-se a importância de retomar o horizonte específico da cristologia do século XX com as palavras do teólogo brasileiro Antonio Manzatto, que foi orientado pelo próprio Gesché em sua tese doutoral. Diz ele: “cada época, cada sociedade, cada comunidade elabora sua cristologia. [...] A cristologia, como toda reflexão teológica, é sempre cultural, social e historicamente situada”<sup>202</sup>. Por sua vez, corroborando com essa afirmativa, o teólogo espanhol Olegario González de Cardedal diz que cada geração histórica vê a complexa realidade de Cristo a partir de preocupações fundamentais, movida por necessidades e interesses concretos, dentro de um horizonte de percepção<sup>203</sup>.

Dito isso, fica a pergunta: quais foram as preocupações fundamentais, interesses e horizonte de percepção da cristologia do século XX? Sem entrar nos pormenores das sistematizações, *que serão objeto do item 2.1.2* deste trabalho, cabe citar nesta introdução um eco do horizonte de percepção da cristologia do século passado como sendo um horizonte de busca de relevância existencial. Nesta ótica, valem novamente as palavras de Manzatto:

Para nós, que cremos em Jesus, as questões últimas de nossa humanidade, como o significado de nossa existência, o porquê da morte, da vida, do amor, do sofrimento, as questões relacionadas ao mal, à dor, às dificuldades da vida, encontram sua iluminação na luz que nos vem de Jesus, o Cristo. [...] A cristologia assume, então, a forma de atualização da significação da pessoa de Jesus Cristo. Para ser atual e para ser salutar, ela tem que se encontrar com as preocupações humanas de hoje. [...] Neste sentido, a cristologia não é simples repetição de fórmulas preestabelecidas, mas atualização da salvação que Deus nos oferece em Jesus.<sup>204</sup>

Junto com esse horizonte de busca de relevância existencial, a cristologia do século XX é marcada fortemente pela busca de alcance antropológico. Isso resulta numa abordagem cristológica que, além de pensar nas questões referentes à natureza Divina do Verbo, considera também o que sua natureza Humana tem a revelar do próprio ser humano. De fato, “por ser salvador, Jesus humaniza, isto é, torna mais humano. O aproximar-se de Jesus, o seguir o seu caminho, nos humaniza a todos”<sup>205</sup>.

Nessa perspectiva e com a sensibilidade de sua época, Adolphe Gesché afirma que “pode-se dizer que a cristologia constitui uma antropologia profética, pelo fato de que inscreveu

<sup>202</sup> MANZATTO, Antonio. *Cristologia: teologia e antropologia*, In: Revista de cultura teológica. Ano V, n. 19, p. 09, abr./jun. 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14347>. Acesso em: 23 jan. 2023.

<sup>203</sup> Cf. CARDEDAL, Olegario, G. *Fundamentos de cristologia I*. Madrid: BAC, 2005, p. 493. (Tradução nossa. Observação: como no capítulo anterior, todas as traduções de referências estrangeiras que seguirão são de nossa autoria).

<sup>204</sup> MANZATTO, Antonio, *op. cit.*, pp. 08-09.

<sup>205</sup> MANZATTO, Antonio. *Notas para uma cristologia do terceiro milênio*. In: Revista de cultura teológica. Ano VIII, n. 31, p. 87 abr./jun. 2000. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/23991>. Acesso em: 23 jan. 23.

um texto teológico (o Gênesis e o Prólogo<sup>206</sup>) no texto filosófico da antropologia ocidental (Platão, Aristóteles)<sup>207</sup>. Portanto, a figura de Cristo, por se tratar da figura do “homem-Deus, na qual parece que toda revelação do que é Deus (Antigo Testamento) e toda descoberta do que é o ser humano (Grécia) acham-se reunidas”<sup>208</sup>, é também parte integrante que ajuda a entender a filosofia e a antropologia do Ocidente.

Dessa forma, Gesché tem como grande hipótese:

Com a ideia de que a figura teológica de Cristo está à altura de enfrentar em igualdade de condições outras teorias sobre o ser humano e de apresentar-se como contribuição que lhe cabe propor. Mas certamente por isso importa tornar legível e inteligível essa figura teológica de Jesus.<sup>209</sup>

O fato de Adolphe Gesché trabalhar a relação da cristologia com a antropologia, ao ver Cristo como profecia do ser humano, resulta na necessidade de refletir sobre a identidade desse Jesus que revela o humano. Nesse empreendimento, além de pensar no humano revelado em Cristo, é preciso se deter na questão da humanidade do próprio Cristo. Por sua vez, ao se tratar da humanidade de Jesus, pensa-se naturalmente na encarnação, e Gesché faz isso numa perspectiva pouco explorada que versa na da *pré-existência do humano* na Palavra e não somente na pré-existência do Verbo. Tal perspectiva levará Gesché à hipótese de que há em Deus uma dimensão de humanidade ou uma aptidão ao ser humano. Tal compreensão nosso autor desenvolverá com o tema *Deus capax hominis* (Item 2.2).

Nesta busca de tornar legível e inteligível a figura teológica de Jesus, Gesché não se esquiva de questões espinhosas como da titulação “Filho de Deus” e também a Ressurreição de Jesus. No que se refere ao tema da filiação divina de Jesus, que será objeto do *item 2.3* deste capítulo, *veremos como nosso autor* se propôs a procurar o lugar natal do título “Filho de Deus”, investigando suas origens e as origens de como os cristãos dos primeiros séculos compreenderam tal título. Tal processo deixará claro que as origens deste título remetem a uma experiência humana, especificamente cristã e por isso tem relevância em termos antropológicos e no que se refere à identidade cristã.

Finalmente, no que tange ao tema da ressurreição de Jesus, *item 2.4 do capítulo*, veremos que, ante diversas possibilidades de abordagens da questão, Gesché inicia sua investigação pela sua situação linguística vendo-a como via de acesso ao que os apóstolos desejaram transmitir sobre a ressurreição. Depois, nosso autor se detém na questão histórica,

<sup>206</sup> Ele se refere ao prólogo do evangelista João.

<sup>207</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 08.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 09.

<sup>209</sup> *Ibid.*

percebendo que os testemunhos da ressurreição expressam algo que não se trata de uma experiência empírica comum, mas sim de um acontecimento de revelação. Por último, será explorado o lugar teológico da ressurreição pelo viés do tema da descida ao Inferno. Veremos que tal perspectiva da ressurreição expressa maior densidade teológica ao revelar também a ação de Deus tirando Cristo do poder da morte total, metafísica e teológica, e assim realizando sua páscoa para a verdadeira vida (*zoé* e não *bios*). E, finalmente, dessa perspectiva ficará expressa também a dimensão soteriológica que, por sua vez, tem repercussão no que nosso autor chama de questão de destinação do humano, que diz respeito à particularidade da antropologia cristã.

## 2.1 O movimento cristológico do séc. XX e a contribuição de Gesché

Uma variedade de fontes enriquece o pensamento de Adolphe Gesché nos âmbitos exegético, filosófico e teológico. Na perspectiva teológica, segundo Bianyun Qiao<sup>210</sup>, é preciso considerar de antemão que Gesché com seu pensamento buscava mostrar que o Deus cristão é um Deus crível e inteligível. Por isso ele se utilizava de uma linguagem atualizada de forma a colocar-se em diálogo com outras ciências e com o homem de seu tempo. Tal característica expressa que seu pensamento dialoga com muitos autores e características do movimento teológico do século XX.

Dito isso, entende-se a necessidade de apresentar o panorama da cristologia do século XX para que o conhecimento dos fatos, tendências, características e interesses que marcaram essa época ajude a situar o contexto e os fundamentos da cristologia de nosso autor.

### 2.1.1 O movimento cristológico do século XX

Bernard Sesboüé<sup>211</sup> aponta que o marco inicial do movimento cristológico do século XX foi o décimo quinto aniversário da definição de Calcedônia no ano de 1951. Obras de destaque desse horizonte foram a de R. Bultmann, do lado protestante, e K. Rahner, do lado católico. A reflexão de Bultmann pautava-se primordialmente na controvérsia do Jesus da história e do Cristo da fé. Problemático no pensamento de Bultmann é a separação entre fato e sentido, uma vez que sua pretensão era “conservar o sentido do mistério cristão, tomando a

<sup>210</sup>Cf. QIAO, Bianyun. *La relation entre christologie et anthropologie chez Adolphe Gesché*. Tesis para la obtención del grado de Doctor. Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Año 2012, p. 376.

<sup>211</sup> Cf. SESBOÜÉ, Bernard (Dir.); WOLINSK, J., *história dos dogmas, tomo 1: O Deus da Salvação (séc. I - VIII)*. Trad. Marcos Bagno. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 408.

maior distância do fato”<sup>212</sup>.

Karl Rahner, por sua vez, elaborou em 1954 uma proposta para a renovação da cristologia com a exposição de temas que se tornaram objeto de investigação durante várias décadas. Merece destaque o registro integral da relação desses temas fornecida por Sesboüé, considerando o objetivo de circunstanciar a cristologia de Gesché que, sem dúvidas, dialoga e bebe das fontes de Rahner. Tais temas são:

A relação da cristologia clássica com o testemunho bíblico; a necessidade de completar a cristologia ontológica com uma cristologia existencial; uma interrogação apoiada sobre a definição de Calcedônia, considerada mais como um início do que como um fim; a necessidade para hoje de uma cristologia transcendental, isto é, de uma dedução das condições de possibilidade, do homem, da credibilidade de Cristo. Mais tarde, ele próprio apresentará uma cristologia desenvolvida num horizonte antropológico [...].<sup>213</sup>

Verifica-se que o movimento cristológico do século XX teve também um particular zelo pela verificação, pois desde então a cristologia não podia mais se constituir exclusivamente sobre o fundamento das confissões da fé e das definições conciliares, sendo assim necessária a fundamentação das confissões sobre a história e destino de Jesus. Outra peculiaridade diz respeito ao acesso da cristologia, pois, “enquanto a cristologia clássica partia imediatamente da encarnação, a teologia contemporânea, fiel ao Novo Testamento, dá prioridade à ‘Cristologia terrena’ ou ascendente”<sup>214</sup>. Nota-se aqui a pretensão a nível ontológico da afirmativa da identidade divina de Jesus, mas de forma que, “enquanto a cristologia clássica se preocupava sobretudo em provar o ‘verdadeiro Deus’ em Jesus, a preocupação maior agora é justificar o ‘verdadeiro homem’ de maneira concreta, e afirmar a partir dele a identidade divina de Jesus”<sup>215</sup>.

Finalmente, nota-se ainda que no movimento cristológico do século XX os textos dos concílios perderam o papel de textos fundadores. Assim, as definições conciliares são tidas como resultados e restituídas em seu contexto cultural, e os textos conciliares, por sua vez, retornaram à função de textos reguladores, no sentido de uma ação de interpretação eclesial da escritura.

### 2.1.2 Algumas sistematizações da cristologia do séc. XX.

Ante a grande multiplicidade de empreendimentos cristológicos que surgiu no século

<sup>212</sup> SESBOÜÉ, Bernard, *História dos dogmas, tomo 1: O Deus da Salvação (séc. I - VIII)*, p. 408.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 410.

XX por parte dos autores, é útil que se apresentem algumas tentativas de sistematização que ajudam pedagogicamente a pensar a cristologia do século passado sob categorizações e linhas gerais de raciocínio.

Citando uma primeira sistematização, Hans Kessler,<sup>216</sup> mencionando a expressividade e o desenvolvimento do movimento cristológico, assinala que o século XX trouxe um novo clímax das elaborações cristológicas e, na impossibilidade de expor a gama de publicações com brevidade, indica as seguintes tendências básicas encontradas nos principais teólogos.

(1) *Cristologias da auto-revelação*, cujo expoente é Karl Barth (+1968), que delinea Jesus Cristo como a auto-revelação de Deus. Importante nessa tendência é que, “na realização e exaltação da humanidade de Jesus, [...] aparece o verdadeiro ser e destino do ser humano”<sup>217</sup>.

(2) *Cristologias existenciais da fé*: em que o luterano Rudolf Bultman (+ 1976) diz que o local de encontro com Jesus é a palavra da pregação que, por sua vez, convoca para uma existência mais autêntica.

(3) *Cristologias da correlação*: Paul Tillich (+1965) tenciona encontrar-se com o ser humano moderno e secular. Aqui “a resposta deve corresponder à pergunta desse ser humano por redenção do velho ser alienado [...]. A pergunta fixa de antemão a resposta em suas estruturas (a correlação unilateral)”.

(4) *Enfoque transcendental-antropológico*: Karl Rahner (+1984) expressa que o ser humano procura pré-conscientemente o que a mensagem cristã porta. “Jesus Cristo é, por conseguinte, o caso singularmente supremo da realização da essência humana”<sup>218</sup>.

(5) *Enfoque universal-histórico*: a indagação pelo sentido último da história humana é a principal questão. Expoentes dessa perspectiva, como Wolfhart Pannenberg, acreditam que o sentido último se revela na ressurreição de Jesus. Outro nome é Walter Kasper.

(6) *Enfoques escatológicos práticos*, representada por Jürgen Moltmann, que elaborou uma cristologia escatológica do Deus compassivo e crucificado ante as injustiças feitas contra o ser humano e a natureza.

(7) *Enfoque evolutivo-cósmico*, marcado por Teilhard de Chardin, que correlacionou o conhecimento da natureza e o da fé.

(8) *Cristologia feminista* é a tendência que tem a opressão das mulheres como ponto de partida para sua construção (Rosemary Radford, Carter Heyward).

---

<sup>216</sup> Cf. KESSLER, H. D. Cristologia. In: SCHNEIDER, T.(org); et al. *Manual de dogmática*, v. 1. Trad. Walter O. Schlupp, Ilson Kayser, Luís M. Sander. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 338-340.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 339.

Por sua vez, o teólogo espanhol Olegario González de Cardedal<sup>219</sup>, antes de sistematizar a cristologia do século XX, situa que o homem ocidental vivia como perspectivas e horizontes fundamentais o que se pode falar de uma *perspectiva antropológica*, em que o homem é o primeiro que suscita assombro e merece atenção; e de uma *perspectiva teológica*, em que Deus, como origem e fim último, reclama o interesse prioritário. Certamente Gesché, como filho de seu tempo, se localiza existencialmente e intelectualmente nessa dupla perspectiva.

Depois de tratar do evento divisor de águas do centenário do concílio de Calcedônia e do programa de Rahner, Cardedal apresenta uma contextualização do desenvolvimento da cristologia na segunda metade do século XX, que favorece o processo de situar o chão em que o pensamento cristológico de Gesché se desenvolveu. A seguir, um resumo de seus apontamentos<sup>220</sup>:

- (a) *Decênio de fim e começo (1950-1965)*: Este decênio é marcado com uma mudança de eixo interpretativo. Dois nomes e fatos encarnam este giro. Neste decênio se escreve a última grande cristologia escolástica conhecida como “*El tratado De Verbo Incarnato*”, de Pe. Solano, escrito em latim como parte da obra coletiva dos padres Jesuítas espanhóis com o título *Sacrae Theologiae Summa*. Por outro lado, em 1951, Rahner escreve o artigo-chave para os seguintes decênios: “Calcedônia, *fim ou começo?*”
- (b) *Decênio de desconstrução agressiva (1965-1980)*: acontece nesse período um juízo severo de quase toda a cristologia anterior, mostrando as ausências e vazios no que se refere ao âmbito bíblico, de sensibilidade histórica, da dimensão pessoal e referência existencial. Outra crítica se referia ao vazio conceitual que consistia em se perder em palavras que pouco diziam da realidade e na não integração dos horizontes hermenêuticos da modernidade (como o giro antropológico da cultura ocidental a partir de Descartes e Kant por um lado e, por outro, a história, o futuro e a negatividade, Hegel, Nietzsche, Heidegger).
- (c) *Decênios de extensão a novos horizontes (1980-2000)*: Nesse período buscou-se repensar e reconstruir cada um dos elementos da cristologia, configurando uma nova reflexão a partir da exegese e história do dogma, da integração da teologia protestante e ortodoxa, do diálogo com a cultura e pela preocupação dos contextos em que se encontram os ouvintes da mensagem cristológica.

<sup>219</sup> Cf. CARDEDAL, O. G., *op. cit.*, p. 494s.

<sup>220</sup> *Ibid.*, pp. 502-505.

Após essa exposição diacrônica, Cardedal cita quatro fórmulas fundamentais da cristologia do último século, que se subdividem à luz do ponto de partida e centro de interesse. Ao apresentá-las, ele fornece uma visão panorâmica que contempla as orientações e preocupações fundamentais a partir de quatro grandes linhas de pensamento. Trata-se das cristologia positiva, reflexiva, transcendental e social. A seguir, uma exposição resumida de cada linha de pensamento:<sup>221</sup>

Por *cristologia positiva* Cardedal entende que são todas que se detêm em realidades comprováveis, externas à compreensão do crente e até da Igreja em certo sentido. Nesta categoria está a cristologia *exegética*, que se propõe a oferecer as grandes linhas da figura de Jesus nos textos do Novo Testamento. Esta cristologia positiva, partindo dos fatos vividos por Jesus e dos escritos que temos da Igreja, pode-se elaborar com o método histórico crítico ou com o método narrativo.

*Cristologia reflexiva* é aquela que não se contenta com a facticidade e quer chegar à verdade. Ela reconhece a Igreja como lugar histórico e condição transcendental para o acesso a Cristo.

Na *Cristologia transcendental*, tendo Rahner como principal teólogo, vê-se um empreendimento de leitura antropológica de toda teologia. Para Rahner, o homem só pode entender sua natureza e destino em Cristo, visto que a existência de Cristo realizou o que é uma possibilidade e necessidade universal do ser humano. Desta forma, falar de cristologia significa falar de uma antropologia realizada e consumada. Assim, verifica-se que o discurso de Cristo, mesmo quando parte de um fato da história particular, tem uma significação antropológica e metafísica universais.

A *cristologia social* tem várias expressões. A primeira surge com Metz, que partiu de uma reflexão sobre a responsabilidade em saber sobre a situação concreta do homem e da sociedade. Para ele, a fé deve oferecer um conteúdo de justiça e questionar as injustiças instauradas no mundo.

Por fim, Cardedal aponta que, no desenvolvimento cristológico do século XX, foram alcançadas *convicções fundamentais partilhadas por quase todos os autores* que são conquistas inalienáveis<sup>222</sup>. Sumariamente, tais convicções serão apresentadas a seguir, e, dado nosso interesse de circunstanciar o pensamento de Gesché, será dado destaque particular ao que Cardedal chama de integração do horizonte antropológico. Vejamos tais convicções:<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Cf. CARDEDAL, O. G., *op. cit.*, pp. 506-509.

<sup>222</sup> Cf. *Ibid.*, p. 515.

<sup>223</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 515-522.

- (a) Reconhecimento da história fundadora como ponto de partida indispensável: é a reafirmação da Bíblia como a alma da teologia na linha do que diz a Constituição dogmática *Dei Verbum*:

A sagrada Teologia apoia-se, como em seu fundamento perene, na palavra de Deus escrita e na sagrada Tradição, e nela se consolida firmemente e sem cessar se rejuvenesce, investigando, à luz da fé, toda a verdade contida no mistério de Cristo. As Sagradas Escrituras contêm a palavra de Deus, e, pelo fato de serem inspiradas, são verdadeiramente a palavra de Deus; e por isso, o estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada teologia.<sup>224</sup>

- (b) *Articulação da Escritura com a liturgia*: tem a Bíblia e a Liturgia como correlativas e coexistentiais como constituintes da Igreja. Uma escritura sem liturgia é uma palavra vazia, enquanto uma liturgia sem escritura é palavra cega.
- (c) *Alargamento ecumênico*: não se trata só de iniciar diálogo entre as três grandes expressões do Cristianismo (catolicismo, ortodoxia, protestantismo) e sim de olhar conjuntamente a realidade comum fundante, observando em suas origens as expressões conciliares anteriores às rupturas confessionais.
- (d) *Determinação soteriológica de toda afirmação cristológica*: afastando-se de interpretações funcionalistas que vêem Cristo só a partir do que pode significar para o homem e a cristologia exclusivamente como soteriologia, nesta perspectiva soteriológica a cristologia faz afirmações metafísicas e históricas, cristológicas e soteriológicas, teológicas e antropológicas. Tudo isso como preparação e acompanhamento do essencial que é a aliança de Deus com a humanidade.
- (e) *Integração do horizonte antropológico*: a cristologia deve integrar como elemento interno de seu discurso lógico o que são os interesses, perspectivas e esperanças radicais dos homens de cada geração. Por outro lado, ante a possibilidade da existência de valores radicalmente contrários à fé que podem existir em certos momentos da história, a cristologia deve mostrar como desumanas certas realizações e compreensões do homem e deve fazer isso apresentando o ideal de humanidade nova em Cristo, à luz da qual aparecem como infra-humanas ou anti-humanas as formas de vida que existíamos quando estávamos abaixo do pecado<sup>225</sup>. Enfim, na cristologia, a partir da encarnação, o teólogo mostra que o homem foi feito para transcender-se e por isso a suprema razão do pensar e fazer humanos consiste em conduzir o homem além de si mesmo. Em Cristo

<sup>224</sup> VATICANO II, *Constituição Dogmática Dei Verbum*, n. 24. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html). Acesso em: 13 mar. 2023

<sup>225</sup> Cf. *Ibid.*, p. 522.

nota-se que esta necessária e por vezes impossível tarefa foi realizada, pois n'Ele Deus foi mais além de si mesmo até o homem. Esse 'ir mais além' é a possibilidade e necessidade comum a Deus e ao homem. Cristo, como mediação absoluta e reconciliadora do Absoluto para o homem, realiza a extrema possibilidade de ambos em sua pessoa<sup>226</sup>.

### 2.1.3 Adolphe Gesché e sua cristologia teológica e antropológica

Ao falar do lugar de Cristo na fé cristã, Gesché naturalmente reconhece que tal lugar é central. Porém, ele também observa que o mesmo Cristo “esteve entre nós não para falar em primeiro lugar dele mesmo, mas antes de tudo para falar-nos de Deus e falar-nos do ser humano”<sup>227</sup>. Dessa premissa, nosso autor deduz que a Cristologia tem por obrigação ser teologia e antropologia antes mesmo de ser Cristologia.

Essa perspectiva de que o centro da missão de Jesus foi o anúncio de Deus e do ser humano é confirmada por diversos textos Bíblicos. Dentre outros exemplos, Gesché cita quando Jesus afirma: “Não vim fazer minha vontade, mas a do Pai que me enviou” (Jo 6,38). Gesché ainda lembra que Jesus disse: “O Pai é maior que eu” (Jo 10,29). Tal ótica é verificável também nos escritos Paulinos, conforme 1Cor 11,3: “A cabeça de todo ser humano é Cristo, mas a cabeça de Cristo é Deus”.

Dessa forma, a posição de nosso autor é que “a cristologia que gira apenas sobre si própria e volta-se apenas para si própria corre o perigo de tornar-se como disco riscado, marcado por um desgaste que abafa seu eco primitivo”<sup>228</sup>. Por conseguinte, uma cristologia marcada pela auto-referencialidade se afastaria de seu sentido e objeto, pois, se Jesus é aquele que revela Deus e o humano, a cristologia deve caracterizar-se como discurso sobre Deus (teologia) e discurso sobre o ser humano (antropologia).

Feito tal esclarecimento, finalmente entende-se, além do objeto e sentido da cristologia, também o seu dever, conforme as palavras de nosso autor:

O primeiro dever de uma cristologia não é, portanto, pensar Cristo, mas pensar o que Cristo pensou, disse e fez: não anunciar Jesus, mas anunciar quem ele anunciava. O resto virá depois. Jesus morreu e ressuscitou por causa de uma determinada ideia de Deus e do ser humano, e isso é o que importa antes de tudo.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> Cf. CARDEDAL, O. G., *op. cit.*, pp. 522-524.

<sup>227</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 17.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>229</sup> *Ibid.*

### 2.1.3.1 O discurso sobre Deus implicado em Jesus

Por mais paradoxal que pareça, Adolphe Gesché aponta que talvez nunca se tenha considerado profundamente o discurso sobre Deus (a teologia) contido na mensagem de Jesus, o que impossibilita pensar a cristologia como teologia. Tal problemática tem raízes num fenômeno que, em si, não é negativo, que é o fato de os pensadores cristãos recorrerem profusamente às categorias filosóficas gregas e do divino em seu discurso sobre Deus. Isso se verifica desde do século II e ao longo de toda a Idade Média e época moderna. Segundo nosso autor, tal fenômeno tem como consequência que:

*o corpus teológico cristão vai começar a entregar um discurso puramente filosófico (o famoso *De Deo*), construído quase inteiramente sobre essa base grega [...]. O que acontece então é que esse discurso, considerado originalmente como simples *preâmbulo* apologético ao discurso cristão propriamente dito, torna-se rapidamente discurso principal [...].<sup>230</sup>*

Verificou-se ainda que, nas circunstâncias das controvérsias sobre a divindade de Jesus (séculos IV e V), centrou-se tanto em defender que Jesus é verdadeiramente Deus que não foi desenvolvido um aprofundamento ao que Jesus disse sobre Deus e o que a sua própria pessoa revelou sobre a natureza de Deus. Destarte, é indispensável, ao pensar na revelação neotestamentária, destacar a teologia para evitar o risco de não se aprofundar na “revolução que Cristo trazia a ideia de Deus”<sup>231</sup>.

Para responder a essa tendência e risco de deixar o discurso de Deus em Jesus no segundo plano, Gesché recorre ao pensamento de Pascal que, em pleno século racional, se opõe à crença no Deus dos filósofos e dos sábios ao afirmar que a fé deve ser creditada somente no Deus de Abraão, Isaac, Jacó e de Jesus Cristo. O pano de fundo dessa concepção é que a Escritura tem prioridade no lugar de investigação de Deus. Os argumentos dessa concepção de Pascal Gesché apresenta usando as próprias palavras do filósofo:

[...] “conhecemos a Deus somente por Jesus Cristo” (*Pensamentos*, n. 548).  
[...] É assim porque o cristianismo nos propõe um Deus *que conheceu o ser humano*, o que não é o caso do teísmo, que não nos ensina sobre nós, mas somente sobre o cosmo (*Pensamentos*, n. 556).<sup>232</sup>

Portanto, dada a inconsistência de uma epistemologia de Deus exclusivamente em matrizes filosóficas, Gesché tem a posição que o mundo moderno exige um novo conhecimento

<sup>230</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 24, grifos do autor.

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 29.

de Deus dado em Jesus, o que realça a importância e a tarefa da cristologia, que, não sendo auto-referencial, revela Deus e revela o ser humano em seu discurso.

O ser humano de hoje – e deveríamos dizer o ser humano de sempre – já não suporta, já não pode suportar um Deus impassível e fora da história, esse Deus que só pode levar a todos os ateísmos, aos ateísmos mais justificados. Pode ter chegado o tempo, reencontrando a teo-logia de Jesus, de reencontrar o Deus de uma natureza totalmente diferente. Como o apóstolo Tomé, que se recusa a dizer “Meu Senhor e meu Deus”, enquanto não tem diante dele um Deus que traz nossos estigmas. “Só acreditarei num Deus em cujas chagas possa colocar as minhas mãos”.<sup>233</sup>

### 2.1.3.2 Cristologia como antropologia (profética)

Apresentado como Gesché concebe a cristologia como teologia, é preciso considerar o que a caracteriza como antropologia. Como premissa, nosso autor diz que, assim como “Cristo veio anunciar Deus, veio também para anunciar o ser humano”<sup>234</sup>. Dessa afirmação merece destaque a categoria *anunciar*, empregada como forma de revelação do humano em Jesus: “trata-se de uma forma própria de falar do ser humano: não é a de defini-lo (filosofia), de descrevê-lo (sociologia) ou compreendê-lo (psicologia), mas sim, precisamente, de ‘profetizá-lo’”<sup>235</sup>.

Ao conceber Deus como profecia do ser humano, Gesché destaca que essa forma de fazer antropologia não faz concorrência com outras antropologias científicas, ou sociais ou filosóficas, mas, antes, é uma voz a mais com sua peculiaridade. Dessa forma, essa concepção cristológica do ser humano é uma proposta que busca seu espaço entre outros discursos que têm a finalidade comum de lançar luzes para a questão do humano. Diante disso, cabe a pergunta: como, especificamente a partir de seu ponto de vista, a cristologia faz isso?

A cristologia faz isso sendo teologia, pois, ao conceber Deus como Deus do ser humano, expressa e anuncia também algo do ser humano. Por conseguinte, pensar na relação de Deus com o ser humano confere ao humano um fundamento absoluto que o faz respeitar a dignidade do outro. Nota-se ainda nessa relação que Deus é a Alteridade que atesta e testemunha a particularidade do ser humano. Desse modo, Deus apresenta-se “como a prova e a atestação do ser humano. É aquele que, ao dizer ‘Eu sou’, diz por isso mesmo e no mesmo movimento: ‘você é’”<sup>236</sup>.

<sup>233</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 34.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 36.

Gesché denota também que se entende como a cristologia anuncia o ser humano, considerando a particularidade epistemológica com que a Escritura fala dele:

Toda a escritura não é nem discurso sobre Deus, nem discurso sobre o ser humano, mas sobre a relação entre ambos (criação, aliança, encarnação). É *assim* que fala do ser humano (e de Deus). Seu único assunto é contar essa relação entre Deus e o ser humano, e é daí que tira o seu ponto de vista sobre o ser humano.<sup>237</sup>

Como exemplo dessa epistemologia em que o ser humano é entendido a partir de sua relação com Deus, “dizer que Jesus é Filho de Deus não é simples e unicamente falar de Cristo, é dizer também que todo ser humano é chamado a ser filho de Deus”<sup>238</sup>. Nessa perspectiva, outro exemplo é quando o ser humano descobre uma liberdade em relação à violência quando acontece uma mudança de paradigma da concepção de Deus. Isso porque se verifica que, em diversas concepções, a divindade “é um deus que inspira medo e terror. A maioria dos deuses (e a própria ideia de divindade) são violentos [...]”<sup>239</sup>. Em consequência, um Deus violento fixa o ser humano no medo e na violência em relação a Deus, ao seu próximo e a si mesmo. E, “para que o ser humano seja livre e não se sinta mais ameaçado, é preciso que saiba que seu Deus não é um deus que ameaça, mas um Deus pacífico”<sup>240</sup>.

Em contrapartida, sabe-se que o Deus dos cristãos estabelece com o ser humano não uma relação de temor e medo. Basta lembrar do texto bíblico de Jo 15,15 (“Já não vos chamo servos, mas amigos”) e ficará claro que “a relação entre Deus e o ser humano é completamente invertida”<sup>241</sup>. Isso porque a “ideia da encarnação [...] é justamente a ideia da dissolução do sagrado como violência, pois o sagrado [...] é de agora em diante o sagrado *da Kénosis*, do despojamento, do dom”<sup>242</sup>. Nessa perspectiva, na escritura nota-se também que:

[...] quando João define Deus como amor (ver 1Jo 4,8.16), trata-se – já não nos damos conta disso – de uma verdadeira transgressão a todas as ideias habituais sobre Deus. Eis que Deus já não é um Deus que ameaça. Mas a partir daí, e é uma revolução antropológica, o ser humano não é mais ameaçado.<sup>243</sup>

Finalmente, depois de constatar que Cristo veio anunciar Deus e também para anunciar o ser humano e apontar que a decorrência cristológica disso é que a cristologia, antes de centrar-se em si mesma, deve expressar um discurso teológico (revelação de Deus) e antropológico

<sup>237</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p.36, grifo do autor.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>243</sup> *Ibid.*

(revelação do humano), Gesché aponta que num segundo momento é necessário indagar: “Quem é, afinal, esse Jesus ou esse Cristo que assim nos revelou a grandeza do ser humano e a verdadeira grandeza de Deus?”<sup>244</sup>

Assim, para concluir, vale uma indicação metodológica que norteará os próximos pontos da pesquisa, ou seja: para responder à pergunta “quem é Jesus”, nosso autor utilizou a cristologia como cristologia propriamente dita num segundo momento de investigação. Dessa forma, um mapa de temas de interesse para responder quem é Jesus é o próprio Gesché quem nos dá:

Quem é aquele que nos falou e como nos falou? Disseram que fora o filho de Deus. Disseram que ressuscitara. Disseram que fora Cristo, Senhor e Salvador. Essas expressões de fé quiseram exprimir o mistério pessoal de Jesus. São elas que devemos agora tentar abordar e compreender. [...] É que, definitivamente, a figura e a pessoa de Jesus importam também. A importância da mensagem não poderia escamotear a que se dá ao mensageiro.<sup>245</sup>

## 2.2 Deus capax hominis: um Deus capaz do ser humano

Dado que Adolphe Gesché concebe uma cristologia estreitamente relacionada à antropologia ao ver Cristo como profecia do ser humano, faz-se necessário avançar na indagação de quem é esse Jesus que revela o humano em sua grandeza. Para isso, além de pensar no humano revelado em Cristo, é preciso refletir acerca da questão da humanidade do próprio Cristo e, por isso, é oportuno recorrer ao mistério da encarnação, dado que, conforme diz Rahner, ao tratar da encarnação estamos no centro da realidade da vivência dos cristãos<sup>246</sup>.

Ao se deter na encarnação, Adolphe Gesché tem a originalidade de mergulhar neste mistério em uma perspectiva pouco explorada. Para ele, não se trata apenas de pensar na pré-existência do Verbo, claramente afirmado na Escritura cristã, mas da pré-existência do humano na Palavra<sup>247</sup>, o que significa que há em Deus uma dimensão de humanidade ou uma aptidão ao ser humano. Tal compreensão nosso autor desenvolverá com o tema *Deus capax hominis*. A seguir, uma apresentação do caminho que Gesché percorrerá, conforme suas palavras:

Partindo de uma tradição teológica que fala do ser humano capaz de Deus (*homo capax Dei*), nós nos perguntaremos se não se deve também falar de um Deus capaz do ser humano (*Deus capax hominis*). Seremos convidados a deixar a péssima concepção ou o triste preconceito metafísico que coloca um

<sup>244</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 47.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>246</sup> Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus 1989, 2. ed., p. 255.

<sup>247</sup> Cf. GELABERT BALLESTER, M. Un Dios capaz del Hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre: Carthaginensia, [S. l.], v. 35, n. 67, p. 50, 2019, Disponível em: <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/123>. Acesso em: 20 mar. 2023.

fosso e um abismo entre Deus e o ser humano. Certamente, Deus é o Outro, é Deus, senão já não vale a pena falar dele. Mas sua diferença significa a impossibilidade de que exista nele proximidade conosco? Mais: que haja nele alguma coisa de nós?<sup>248</sup>

### 2.2.1 Do *Homo capax Dei* ao *Deus capax Hominis*

A doutrina que concebe o ser humano como *capax Dei* é o ponto de partida para compreensão do *Deus capax hominis* de Adolphe Gesché. Segundo nosso autor, tal doutrina “pretende dizer com efeito que o ser humano é criado de tal maneira que é capaz de Deus”<sup>249</sup>. Lançando um olhar histórico sobre a expressão, o teólogo dominicano Martín Gelabert Ballester lembra que ela aparece pela primeira vez em Rufino, quando, ao comentar a encarnação, se refere à *anima capax Dei*. Já Santo Agostinho, no *De Trinitate*, usa o termo para descrever o homem que é a imagem de Deus na medida em que é capaz de Deus e pode participar de sua Vida<sup>250</sup>. São Boaventura, por sua vez, ao comentar o referido texto de Agostinho, diz que o homem está imediatamente ordenado a Deus, por isso é capaz Dele e vice-versa. De seu comentário chama atenção a expressão vice e versa que se aproxima da compreensão de Gesché, embora não indique que o autor disse literalmente que se o homem é capaz de Deus, Deus é capaz do homem. Ainda no âmbito histórico, ao dar um salto para o século XX, um pensamento do Papa João Paulo II, ainda que indiretamente, também lança luzes para uma prévia da hipótese de Gesché. Diz ele: “o homem é ‘semelhante’ a Deus: criado à sua imagem e semelhança. E então também Deus é, de algum modo, ‘semelhante ao homem’ e, precisamente com base nesta semelhança, ele pode ser conhecido pelos homens”<sup>251</sup>.

Pois bem, é de modo análogo ao que se entende pela questão do *Homo capax Dei* que Gesché propõe então pensar Deus como capaz do ser humano (*capax hominis*). Tendo como pano de fundo a encarnação, ele começa a desenvolver seu pensamento a partir da indagação: “há em Deus capacidade de tornar-se ser humano, capacidade que não viria simplesmente de sua vontade, mas de sua ‘natureza’, de seu próprio ser?”<sup>252</sup>

Importante notar que, assim como a concepção do homem capaz de Deus não diz respeito a algo contrário à natureza humana, pensar em *Deus capax hominis* também não se trata de algo contra sua natureza. Dessa forma, a encarnação faz intuir que em Deus devia existir

<sup>248</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 15.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>250</sup> GELABERT BALLESTER, M., *op. cit.*, p. 36.

<sup>251</sup> João Paulo II, *Carta Encíclica mulieris dignitatem*, Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html). Acesso em: 20 mar. 2022, n. 8.

<sup>252</sup> GESCHÉ, Adolphe, *op. Cit.*, p. 15.

algo que o predispunha a isso. Daí a pergunta que Gesché desenvolve: “Haveria, portanto, em Deus uma *humanitas*, uma aptidão ao ser humano, dimensão de humanidade?”<sup>253</sup>

### 2.2.2 Antecedentes teológicos e especulações em torno da questão

Gesché reconhece que a noção de Deus como capaz do ser humano pode ressoar como algo original e levar a equívocos de interpretação. Por isso ele empreende um caminho de construção e fundamentação recorrendo a intermediários de peso na tradição teológica ao apresentar reflexões de Yves Congar e Karl Rahner como antecedentes teológicos de sua concepção. Antes de apresentar os apontamentos que Gesché faz desses autores, preliminarmente vale citar Martín Ballester<sup>254</sup>, que apresenta a perspectiva de Karl Barth como um caminho de compreensão da dimensão de humanidade de Deus. Segundo Barth, em sua conferência intitulada *L’humanité de Dieu*<sup>255</sup>, considerar Jesus Cristo leva à tarefa de reconhecer a humanidade de Deus com base em sua divindade. Aliás, se bem compreendida, a divindade de Deus inclui sua humanidade. Em Jesus Cristo, nem o homem está fechado em cima, nem Deus está fechado em baixo. Em Jesus Cristo se revela o que é Deus e o que é o homem. A divindade de Deus não é como uma prisão na qual Deus viveria em si e para si, mas a liberdade de ser em si e para si, e ao mesmo tempo para nós, a liberdade de se afirmar e se doar, de se possuir plenamente e tornar-se pequeno, senhor e servo, juiz e réu, rei e irmão, todo-poderoso, mas com todo o poder da sua misericórdia. Desta forma, a humanidade de Deus não se trata apenas do fato que sua divindade não excluiu a humanidade, mas antes que essa divindade carrega em si a humanidade. Assim, Barth defende que o humano pertence à essência, ao próprio ser do Deus trinitário. Se tivermos uma divindade sem humanidade, seria a de um falso deus.

Voltando aos *antecedentes teológicos* que Adolphe Gesché trabalha, temos Yves Congar, que também dá sua contribuição no tocante à questão da capacidade de humanidade de Deus quando, em seu opúsculo *Jésus-Crist*, ao pensar na encarnação, intui que aquilo que Deus fez por nós (ordem econômica) revela o que Deus é em si (ontologia)<sup>256</sup>. Dessa forma se intui também que em Deus exista uma humanidade plena e divinamente realizada. Outrossim, é

<sup>253</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 202.

<sup>254</sup> Cf. GELABERT BALLESTER, M., *op. cit.*, p. 39.

<sup>255</sup> Conferência que foi proferida no dia 25 de setembro de 1956, na Suíça.

<sup>256</sup> Cf. GESCHÉ, A., *op. cit.* p. 204.

considerável também o fato de que Deus, ao se mostrar como pessoa, aparece justamente como ser humano e não um anjo.

Outro autor apontado como antecedente teológico por Gesché é K. Rahner, que pensa na Encarnação considerando uma perspectiva trinitária. Segundo ele, é importante o fato de que somente o Verbo é quem encarnou, e não o Pai ou o Espírito Santo. Na perspectiva da compreensão de Rahner, faz-se necessário pensar o que é o Verbo de Deus, num empreendimento *especulativo*. Gesché faz isso indagando se, no fato de Ser Verbo, existe algo peculiar que expresse uma familiaridade única com o ser humano, algo que revele uma capacidade de humanidade. A resposta se dá usando uma categoria muito atual, que consiste em definir o ser humano como “ser de linguagem”. Ora, justamente nessa perspectiva ontológica, e não somente comunicativa, da linguagem é que nosso autor estabelece um ponto de relacionamento de forma que Deus que é Palavra (linguagem) e o homem, ser de linguagem, se encontram numa determinação similar. Dessa forma:

[...] se em Deus – e como em seu verdadeiro lugar (Jo 1,1) – encontra-se a palavra, não estamos no limiar de uma proximidade muito desconcertante entre Deus e nós? Deus, em seu Verbo, sendo “antes de nós”, o que somos depois dele: ser de linguagem?<sup>257</sup>

Gesché enfim endossa sua resposta considerando quão significativo é o fato de que a doutrina da criação não fala somente que Deus criou, mas confessa que Deus criou todas as coisas por sua Palavra. Outrossim, vale ainda apresentar outra conjectura de nosso autor em sua tentativa de indicar certa pré-existência humana em Deus:

Se Deus modelou o ser humano *a sua imagem*, que é o Verbo (1Cor 11,7), não é, pois, porque ele tem, em seu Filho, uma singular “conaturalidade” (ver At 17,28) conosco? O Verbo seria em Deus como a semântica do ser humano. Na Encarnação, Deus nos encontra em sua própria humanidade.<sup>258</sup>

### 2.2.3 Especulações em torno do termo *Verbum Incarnandum* e da *Escritura*

Buscando fundamentar sua hipótese, Adolphe Gesché recorre também a São Bernardo de Claraval, apontando que em três ocasiões é possível verificar em sua obra o termo *Verbum Incarnandum*. Sem nos deter nos pormenores das ocasiões em que São Bernardo emprega esse termo, interessa aqui apresentar seu significado, algo que Gesché o faz na perspectiva gramatical:

Que significa esse *incarnandum*? [...] A forma *incarnandum* (adjetivo verbal, do depoente *incarnari*) diferencia-se não só do simples particípio presente

<sup>257</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 205.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 206, grifo do autor.

*incarnatum* (o Verbo que se encarnou), mas também de *incarnatarum*, particípio futuro (o verbo que se encarnará). Como adjetivo verbal, pode, portanto, ser traduzido por: “Que está destinado a encarnar-se”.<sup>259</sup>

Desse apontamento, Gesché indica que, quando São Bernardo contempla o Verbo na Trindade como aquele que se encarnará, expressa a ideia de que a Encarnação é uma realidade oculta já na eternidade e não pertence somente à temporalidade.

Indo além do caminho especulativo da teologia, Gesché se vale também da *Escritura* para asseverar os fundamentos da compreensão de *Deus capax homini*. Segundo ele, a *Escritura* vai até além das intuições teológicas expostas ao ver o próprio Jesus Cristo, e não só o Verbo, na eternidade. Isso porque:

O Novo Testamento<sup>260</sup> fala muitas vezes, principalmente nas cartas paulinas, de um mistério oculto desde as origens. O de Cristo, não somente na Encarnação e na Redenção (o que é evidente), mas na Criação. É em *Cristo* (não simplesmente no Verbo) que ele pensa, diz-nos a exegese, quando afirma, em várias ocasiões, que o Filho é o Primogênito de toda a criação; que Deus o estabeleceu desde toda a eternidade como Salvador; que por ele Deus instaurou todas as coisas. À exceção do Prólogo (e ainda não se está tão certo), o Novo Testamento nunca fala do Verbo como tal. Exprime-se como se, desde sempre, era Cristo (portanto o Verbo encarnado ou que vai encarnar-se) que se encontrava junto do pai.<sup>261</sup>

Dessa constatação fica claro que, na perspectiva Trinitária, a encarnação é uma *realidade eterna*. Esse entendimento da *Escritura* pode ser também o seu modo específico de expressar a mesma ideia transmitida com o termo *incarnandum*, de forma que o tempo da revelação expressa (*incarnatum*<sup>262</sup>) aquilo que já existia em Deus (*incarnandum*).

Ainda na perspectiva da *escritura*, o que foi dito sobre o *Verbum incarnandum* e sobre a capacidade de humanidade em Deus, segundo Gesché, pode sofrer a objeção de que nem a *Escritura* e tampouco a tradição ou a teologia, ao se debruçarem sobre o tema, pautaram-se numa reflexão pura sobre o Verbo. “É porque houve encarnação que se puseram a qualificá-lo como *Verbum incarnandum*. Partiram de Cristo reconhecido na fé. E como depois o entenderam como Verbo de Deus, projetaram então no Verbo eterno uma capacidade de Encarnação”<sup>263</sup>.

Sem receios, nosso autor reconhece que tal objeção é incontestável e, justamente nisso, vê algo positivo, pois, precisamente por não se tratar de uma construção mental, “devemos

<sup>259</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 207, grifos do autor.

<sup>260</sup> Alguns exemplos citados por Gesché: O filho “primogênito de toda criatura” (Cl 1,15), “é anterior a tudo” (Cl 1,17). O que era desde o começo e que vimos e ouvimos, é isso que vos anunciamos (1Jo 1,1-3). “O cordeiro imolado desde a fundação do mundo” (Ap 13,18). (Cf. *Ibid.*, pp. 211-212)

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 211, grifo do autor.

<sup>262</sup> Designa o Verbo que se encarnou.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 213

alegrar-nos de que a descoberta neotestamentária não provém de uma especulação conceitual, gratuita e *a priori*, mas de uma empreitada existencial, histórica e *a posteriori*”<sup>264</sup>. Enfim, o que acontece, portanto, é o exame de um acontecimento a partir de uma experiência vivida.

#### 2.2.4 *Uma nova transcendência que leva à descoberta de Deus e do ser humano*

Para Gesché pensar na existência eterna de uma *humanitas* ou dimensão de humanidade em Deus, leva naturalmente à reflexão acerca da verdadeira transcendência. Deste modo, ele se pergunta se a transcendência verdadeira de fato deve ser concebida como total distância de Deus?

Fundamentando sua posição contrária a essa concepção de transcendência, nosso autor lembra primeiramente a intuição da teologia cristã oriental que percebe um mistério de humanidade no próprio Deus, ao afirmar que o Verbo teria encarnado mesmo se não acontecesse o pecado. Por conseguinte, ele propõe pensar, juntamente com a teologia da transcendência, numa teologia da imanência, que significa considerar “a presença da imanência humana no próprio seio da transcendência divina”<sup>265</sup>. Tal proposta encontra certo eco no filósofo Feuerbach, que afirma: “Um Deus que não tem nele a essência da finitude, o princípio da realidade sensível, tal Deus não é [feito] para um ser finito, sensível. Um ser finito não pode ser o objeto de um Deus que não teria nele o fundamento da finitude”<sup>266</sup>.

Enfim, essa compreensão de Gesché sobre a transcendência e o que ele entende por teologia da imanência expressam a abertura eterna de Deus ao ser humano e à sua temporalidade. Nas palavras de nosso autor, entendemos portanto que:

Falar assim da transcendência divina como de uma transcendência de capacidade para o ser humano é exprimir, pelo ministério de seu Verbo, uma abertura imanente em Deus à alteridade humana. Se a Ressurreição nos ensina que temos em nós uma capacidade de eternidade, a Encarnação não nos ensina que Deus tem nele uma capacidade de tempo?<sup>267</sup>

Pelo que foi dito até aqui, fica claro que, para Adolphe Gesché, “Deus não vem a nós dos confins de uma transcendência incandescente, mas dos confins de sua misteriosa humanidade. [...] Como se Deus nos encontrasse em sua humanidade, não somente na nossa”<sup>268</sup>. Ora, com tal proposição, fica o questionamento se assim não se concebe um Deus demasiado

<sup>264</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 213.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 219.

humano que não respeita a necessária distância entre o divino e o humano. Por sua vez, nosso autor rebate tal questionamento perguntando se de fato somente uma tal distância é capaz de preservar Deus e sua transcendência.

Fazendo isso, Gesché de certa forma critica nossa sensibilidade ocidental que, seja na filosofia ou na teologia, nos habituou a conceber Deus totalmente diferente do ser humano. Por isso, é preciso repensar o discurso de proximidade entre Deus e do ser humano, partindo da perspectiva dos cristãos orientais que têm “uma consciência mais viva da criação à imagem e semelhança, o que lhes permite ler Deus no ser humano”<sup>269</sup>.

Dessa forma, ante essa hesitação de pensar Deus e o ser humano numa perspectiva mais próxima em detrimento da transcendência e divindade de Deus, Gesché sublinha:

A transcendência de Deus não é aquela que pensamos: ela é uma transcendência que não tem medo de nossa imanência. Se M. Merleau-Ponty temia que o ser humano morresse em contato com o Absoluto, sabemos nós, como cristãos, que Deus não morre em contato com o relativo.<sup>270</sup>

Assim, a transcendência e grandeza de Deus não devem ser defendidas na perspectiva de uma distância insuperável do humano. Aliás, “somente uma antiga e selvagem concepção de Deus, cheia de terrores e fantasmas, teve a irresponsabilidade ou interesse em apresentar uma face de Deus, em última análise, inumana”<sup>271</sup>.

Tal concepção, aliás, é totalmente contrária à lógica cristã de Deus, pois é preciso lembrar que Ele se revelou a nós em humanidade, na *Kénosis* de seu Verbo. Por sua vez, segundo Gesché, tal *Kénosis* não tem somente valor cristológico, mas também teológico, ou seja, diz respeito a “um mistério presente em Deus desde toda a eternidade”.<sup>272</sup> Dessa compreensão entende-se que, ao encarnar-se, Jesus em nada transgrediu sua divindade e transcendência. Por isso, nosso autor ousa dizer: “Se a graça aperfeiçoa a natureza, a *Kénosis* não aperfeiçoaria a Transcendência?”<sup>273</sup>

Encaminhando-nos para o final, nota-se que essa ótica de transcendência de Gesché, sendo fruto da constatação de uma dimensão de humanidade em Deus, possibilita pensar Deus e o ser humano, a cristologia e a antropologia concomitantemente, o que resulta na descoberta de Deus e do ser humano de forma inter-significante, para usar um termo caro a nosso autor, que também afirma:

---

<sup>269</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 220.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>271</sup> *Ibid.*

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>273</sup> *Ibid.*, pp. 223-224.

Deus e o ser humano se inter-significam. Se o ser humano chega à realização daquilo que é quando participa da vida divina, Deus, preservada toda analogia, não consuma e não realiza, em seu Verbo, alguma coisa dele próprio quando se aproxima o mais perto possível de nós?<sup>274</sup>

Para terminar, dessas especulações em torno da capacidade de humanidade de Deus podemos extrair algumas considerações: a primeira delas versa no âmbito cristológico, pois, se o humano pertence à essência e ao próprio ser do Deus trinitário, conforme Gesché entende quando se refere a *Deus capax hominis*, fica claro que a humanidade de Cristo não é simples “aparência” de Deus. Desta forma, segundo Rahner, “manifesta-se como herética toda ideia da encarnação que considerasse a humanidade de Jesus como se fosse apenas roupagem revestida por Deus”<sup>275</sup>. Por fim, é preciso considerar que, no âmbito antropológico, o mistério da humanidade de Deus revela ao mesmo tempo a grande dignidade do ser humano, o que faz Martín Ballester exclamar que o humano é divino e que, portanto, todo ser humano tem uma dignidade inalienável. Entende-se então que qualquer ataque contra o homem é diretamente um ataque contra Deus, já que a vida humana tem um papel sagrado e inviolável, no qual se reflete a própria inviolabilidade do Criador<sup>276</sup>.

### 2.3 O título Filho de Deus e seu lugar natal antropológico

Dada a união hipostática, a cristologia, ao conceber Jesus como revelador do humano, além de considerar a importância de sua natureza humana, não pode prescindir de sua natureza Divina. Por isso, Gesché trata de trabalhar o tema da filiação divina de Jesus, que também tem relevância antropológica. Deste modo veremos que, segundo nosso autor, o título Filho de Deus deriva da experiência da filiação adotiva dos primeiros cristãos, que, sendo anterior à afirmação da filiação de Jesus, revela que o lugar natal desse título é de certo modo antropológico.

Ao tratar desse tema, Gesché é cômico do campo espinhoso em que se situa, devido a questionamentos e acusações como de que o título Filho de Deus seria fruto de uma simples construção metafísica, ou ainda, que tal título expressa uma invasão da pureza da fé cristã por parte do emprego de categorias pagãs de titulaturas que têm a tendência de sobredeterminar uma figura humana<sup>277</sup>.

<sup>274</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 224.

<sup>275</sup> RAHNER, Karl, *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989, 2. ed., p. 270.

<sup>276</sup> Cf. GELABERT BALLESTER, M., *op cit.*, p. 50.

<sup>277</sup> Cf. GESCHÉ, Adolphe, *op. cit.*, p. 14.

Em contrapartida, Gesché tem a hipótese de que a confissão de Jesus como Filho de Deus, que não se estabeleceu instantaneamente, veio sim de um lugar especificamente cristão, que foi exatamente “aquele da descoberta, e mesmo da experiência, em Cristo, de nosso acesso à incrível grandeza de filhos adotivos de Deus”. Enfim, nesse empreendimento, nosso autor terá como método, a partir da identidade cristã, mostrar como se compreendeu a filiação divina daquele que introduziu os seres humanos à filiação (adotiva).

Portanto, passando por esse itinerário de entendimento do como a comunidade primitiva acolheu a experiência da filiação adotiva, descobriremos que “é em Deus que aprendemos o que somos e que é em nós que aprendemos o que Ele é. É na nossa filiação [...] que se descobre a divindade de Jesus. O lugar natal do título Filho de Deus é de certo modo antropológico”<sup>278</sup>.

### 2.3.1 Recapitulação do título “Filho de Deus” na Sagrada Escritura

Sendo coerente com a capacidade que Adolphe Gesché tem de revisitar temas clássicos da tradição teológica, expressando sua pertinência e sentido também para as questões que envolvem o ser humano atual, é válido um empreendimento introdutório de recapitular o ensinamento das Sagradas Escrituras, mapeando algumas das principais ideias no entorno deste título cristológico.

#### 2.3.1.1 O título Filho de Deus no Antigo Testamento

No hebraico existe uma conotação mais ampla para tal termo “filho”, de forma que por vezes ele é empregado na descrição de pertença a determinados grupos ou para apontar certas qualidades. O vocábulo de teologia bíblica, organizado por Xavier Léon-Dufour, apresenta tal ideia com as referências dos textos bíblicos da seguinte forma:

Em hebraico a palavra “filho” exprime não só as relações de parentesco em linha direta. Significa também tanto a pertença a um grupo: “filho de Israel”, “filhos da Babilônia” (Ez, 23,17), [...] “filhos dos profetas” (2Rs 2,5), “filho do homem” (Ez 2,1...; Dn 8,17), [...] como a posse duma qualidade “filhos da paz” (Lc 10,6), “filhos da luz” (Lc 16,8; Jo 12,36).<sup>279</sup>

Considerando que o título filho de Deus é passível de verificação também em religiosidades do antigo Oriente, e estas por vezes veneram personalidades extraordinárias como príncipes e sábios como sendo seres divinos ou filhos de deus, Walter Kasper aponta que

<sup>278</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 199.

<sup>279</sup> DUFOUR, Xavier Léon (Org.). *Vocábulo de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 359.

o monoteísmo bíblico se distanciava dessa interpretação de mescla do divino e humano, o que contribuiu para uma desmitologização deste título. Desta forma, afastando-se do pensamento mítico politeísta e também do panteísmo da filosofia estoica, que acreditava que os homens, por terem uma única natureza com Deus, podiam ser chamados filhos de Deus, o antigo testamento empregou o título filho de Deus na perspectiva da fé e da eleição da parte de Deus<sup>280</sup>.

Ainda no Antigo Testamento, verificam-se três categorias de emprego da expressão Filho de Deus. A primeira designa os anjos que compõem a corte celeste (cf. Dt 32,8; Sl 29,1; 89,7; Jó 1,6). A segunda refere-se ao povo de Israel que expressa a relação de Javé com seu povo. Nota-se que a realidade dessa filiação adotiva foi experimentada nas circunstâncias do Êxodo (cf. Ex 4,22; Os 11,1; Jr 3,19; Sb 18,13) e que a consciência dessa filiação adotiva se tornou um elemento muito importante da religiosidade judaica, sendo fundamento para a esperança das restaurações futuras (cf. Is 63,8) e da retribuição de além-túmulo (cf. Sb 2,13.18). Finalmente, a terceira categoria veterotestamentária em que se emprega o termo filho de Deus diz respeito ao rei, mas com uma diferença em relação ao antigo oriente, pois:

Quando o antigo oriente celebrava a filiação divina dos reis, era sempre numa perspectiva mítica em que a pessoa do monarca era divinizada em sentido próprio. O AT exclui essa possibilidade. O rei não é mais que um homem entre os outros, submetido à mesma lei divina e sujeito ao mesmo julgamento que os demais.<sup>281</sup>

### 2.3.1.2 O título Filho de Deus no Novo Testamento

Ao pensar no título Filho de Deus no Novo Testamento, de antemão é preciso ter em mente que a Igreja primitiva interpretou esse título não de modo preponderantemente abstrato e especulativo, mas sim histórico e concreto. Na verdade, pode-se dizer que os primeiros cristãos não interpretaram a pessoa de Jesus servindo-se do título Filho de Deus ou Filho, mas antes interpretaram esse título à luz da vida, morte e ressurreição de Jesus. Assim, a filiação divina de Jesus não se interpreta como essência supra-histórica<sup>282</sup>.

Feita a premissa acima na esteira da hipótese de Gesché, é hora de mapear algumas ideias nos diversos escritos neotestamentários. Começando pelos *evangelhos sinóticos*, o título Filho de Deus aparece primeiro numa compreensão messiânica. Tal compreensão mostra-se passível de interpretações equivocadas e tendenciosas de um messianismo primordialmente político e triunfalista. O sinal de alerta para tal equívoco é expresso pela emblemática passagem

<sup>280</sup> Cf. KASPER, Walter. *Jesus, el Cristo*. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978, p. 200.

<sup>281</sup> DUFOUR, Xavier Léon (org.), *op. cit.*, p. 360.

<sup>282</sup> Cf. KASPER, Walter, *op. cit.*, p. 201.

da tentação de Jesus, onde se nota que “para Satanás, ser filho de Deus é garantir-se um poder prodigioso [...] (Mt 4,4.7), (enquanto) para Jesus, é não encontrar alimento e apoio senão na vontade de Deus”. Outro episódio bíblico nesta linha de raciocínio vê-se na profissão de fé de Pedro, pois, depois de dizer “Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo” (Mt 16,16s.), é quase imediatamente prevenido para a redução do sentido de um messianismo temporal<sup>283</sup>.

Hans Kessler, corroborando o que foi exposto acima, afirma que:

Jesus era extremamente reticente em relação aos predicados messiânicos tradicionais (títulos “cristológicos”). Eles eram insuficientes e já teriam exposto sua atuação a mal entendidos (p. ex. político-nacionais) desnecessários. [...] Concretamente, o quadro é o seguinte: mesmo que a opinião popular tenha comparado Jesus a um “profeta” (cf. Mc 6,14-16 par.; 8,28 par.), Ele próprio não se designa como tal. [...] Também as designações filho de Deus e servo sofredor estão ausentes em palavras de Jesus.<sup>284</sup>

No *evangelho de João* a teologia da filiação divina “se torna um tema dominante”<sup>285</sup>. Embora algumas profissões de fé tenham um sentido mais específico (Cf. Jo 1,34; 1,51), o próprio Jesus apresenta claramente *a relação entre o filho e o Pai*. Inclusive, a própria encarnação é apresentada nesse prisma, dado que Deus enviou ao mundo o seu Filho único (1Jo 4,9s.14), e o Filho, por sua vez, é o revelador de Deus.

O jesuíta Klemens Stock aponta que também na estrutura redacional vemos a importância do “título Filho de Deus”, pois se verifica que o escopo do escrito joanino tem o propósito levar o leitor à fé no filho de Deus: “Esses (sinais), porém, foram escritos para crederes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo, 20,31).

Tal relação de Jesus com Deus é um dos principais motivos da controvérsia entre Jesus e seus adversários, pois eles o acusam, dizendo: “Você que é um homem, se faz Deus’ (Jo 10,33). Verifica-se isso ainda na intenção de matar Jesus, “porque... disse que Deus é seu Pai, fazendo-se igual a Deus” (Jo 5,18). E finalmente, quando no julgamento de Pilatos, os acusadores revelam o verdadeiro motivo da sentença de morte pedida a Jesus, dizem: “se fez Filho de Deus” (Jo 19,7)<sup>286</sup>.

Quanto às *cartas de Paulo*, a segunda parte de nosso estudo apresentará mais detalhes, uma vez que Gesché fundamenta seu pensamento justamente na teologia Paulina do título Filho de Deus. Por hora, dentro do que será desenvolvido a seguir, é oportuno apresentar as palavras de Fitzmyer:

<sup>283</sup> DUFOUR, Xavier Léon (org), *op. cit.*, p. 361.

<sup>284</sup> KESSLER, Hans, *op. cit.*, p. 249.

<sup>285</sup> DUFOUR, Xavier Léon (org), *op. cit.*, p. 361.

<sup>286</sup> Cf. STOCK, Klemens. *Figlio di Dio*. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco. *Temî Teologici della Bibbia*. Torino: Edizioni San Paolo, 2010, p. 497.

Nas cartas de Paulo, os mais antigos escritos neotestamentários, pouco encontramos que possa ser considerado cristologia característica ou ontológica, porque Paulo está mais interessado em interpretar a importância de Cristo Jesus para os seres humanos do que em nos dizer o que Jesus era, o que fez ou o que disse [...]. É verdade que Paulo usa títulos cristológicos explícitos (por exemplo, Senhor, Filho de Deus, Cristo), mas está muito mais interessado na soteriologia do que na cristologia como tal. Suas cartas estão repletas de modos de descrever os efeitos do evento de Cristo, o que Cristo Jesus fez pela humanidade em seu ministério, paixão, morte, sepultamento, ressurreição, exaltação e intercessão celeste.<sup>287</sup>

### 2.3.2 O lugar natal Antropológico do título “Filho de Deus” em Adolphe Gesché

Uma vez que o título “filho de Deus” expressa a peculiar relação de Jesus com seu Pai, soa estranho e difícil compreender a hipótese de Adolphe Gesché, que aponta que “o lugar natal do título ‘Filho de Deus’ é de certo modo antropológico”<sup>288</sup>. Antes de tudo, é preciso lembrar o significado que Gesché confere ao termo “lugar natal” que “se trata da procura da inteligibilidade da ‘coisa’ no próprio lugar onde ela se dá e como ela se dá”<sup>289</sup>. Dito isso, depreendem-se duas coisas:

A *primeira* é que, ao procurar o lugar natal do título “Filho de Deus”, Adolphe Gesché se propõe a investigar suas origens e as origens de como os cristãos dos primeiros séculos compreenderam tal título. A *segunda* coisa é que, ao situar a dimensão antropológica como um lugar natal, Gesché indica que as origens deste título podem remeter a uma experiência humana, mais especificamente cristã. Deste modo, “com a cristologia da divindade de Jesus, encontraríamos em presença de uma identificação que, paradoxalmente, seria primeiro a do cristão, a partir da qual seria então revelada e manifestada a condição própria de Jesus”<sup>290</sup>. Assim, o que permite o emprego do lugar natal antropológico para o título “Filho de Deus” é “descobrir que é em Deus que aprendemos o que somos e que é em nós que aprendemos o que ele é”<sup>291</sup>.

Para elucidar tal experiência de identificação do cristão que a perspectiva da cristologia da divindade de Jesus expressa, Gesché trabalha esse título principalmente na teologia Paulina. Tal proposta justifica-se naturalmente no fato de as cartas paulinas serem os escritos neotestamentários mais antigos. Vejamos então suas principais ideias:

<sup>287</sup> FITZMYER, Joseph. *Catecismo cristológico: resposta do novo testamento*. Trad: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1997, p. 81.

<sup>288</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 199.

<sup>289</sup> *Idem. Deus*, p. 10.

<sup>290</sup> *Idem. O Cristo*, p. 174.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 199.

### 2.3.2.1 Desenvolvimento do título “Filho de Deus” na perspectiva Paulina

Em sua revisão da teologia Paulina, Adolphe Gesché tem em mente que, no desenvolvimento do título “Filho de Deus”, temos uma narração de identidade da comunidade primitiva, assim como nos evangelhos temos uma narração da identidade de Jesus. Uma marca dessa comunidade é a “experiência de uma relação nova com Deus a partir da vinda de Jesus”<sup>292</sup>.

Por sua vez, a experiência religiosa que fundou a comunidade primitiva é apresentada nos escritos paulinos por meio do acesso à filiação divina. Verifica-se que o tema da adoção filial tem especial apreço na soteriologia paulina em comparação com as soteriologias de redenção e pecado, “como se fosse nesse tema da filiação divina dos cristãos que Paulo teria encontrado a expressão maior e completamente positiva da novidade cristã”<sup>293</sup>.

Adolphe Gesché também aponta que São Paulo concebe a adoção e filiação como o cumprimento da antiga promessa de fazer dos seres humanos filhos conforme expressa Gálatas 3,29: “E se vós sois de Cristo, então sois da descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa”. Desta forma, nosso autor observa que:

[...] essa vocação divina dos cristãos a serem filhos de Deus está associada estreitamente à obra e até mesmo à pessoa de Jesus. Essa verdadeira antropologia teologal que descreve o ser humano como ser destinado a participar da vida de Deus não é simplesmente apresentada como ato que se poderia dizer “anônimo” de Deus, fazendo de nós seus filhos por decreto. Se somos ou tornamo-nos filhos de Deus, é, argumenta Paulo, porque Jesus, denominado aqui filho de Deus, comunica-nos essa dignidade. Somos herdeiros, porque há um primeiro herdeiro que nos associa a sua herança (ver Rm 8,17). Recebemos a adoção (*huiothesia*), somos filhos de Deus (*huioi tou Theou*), ao receber esse dom pela participação no estado do Filho (Rm 8,15-16; Gl 3,26.29; 4,4-7; Ef 1,3-5).<sup>294</sup>

Pelo que foi dito, Gesché expressa que, tendo em vista que a comunidade primitiva fez uma experiência viva da filiação divina, fica claro que foi em decorrência de uma experiência soteriológica e não por alguma espécie de abstração helenística que São Paulo fala de Jesus como “Filho de Deus”. Portanto:

Essa cristologia não nasceu da vontade de dar a Jesus título e honra. Nasceu de uma experiência particular da salvação, a experiência filial. Podemos dizer, nesse sentido, que a experiência de nossa filiação precedeu a afirmação da filiação de Jesus. Certamente, no momento em que Paulo *reflete* essa experiência inicial, coloca em sua origem o fato de que Jesus é Filho de Deus que nos torna filhos. A *gênese*, porém, dessa reflexão cristológica encontra

<sup>292</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 174.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 176.

seu início na experiência daquilo que os seres humanos se tornaram. [...] Interessa a Paulo aqui proclamar não a filiação divina de Jesus, mas essencialmente e acima de tudo a nossa.<sup>295</sup>

### 2.3.2.2 Implicações soteriológicas e especificidade do título “Filho de Deus”

Para Adolphe Gesché, a evidência de que a teologia paulina concebe o “Título Filho de Deus” como consequência da experiência concreta que a comunidade primitiva fez da filiação adotiva permite localizar uma preponderante abordagem soteriológica em torno da questão do título. Nota-se que tais implicações soteriológicas não se fazem numa perspectiva de glória e majestade, o que se afasta completamente das especulações helenísticas e pagãs, que no entorno do emprego do título filho de Deus vislumbravam um título de honra.

Com isso fica subentendida uma especificidade do título “Filho de Deus” no Novo Testamento que “se revela essencialmente na figura humilhada da *kénosis* e da Cruz”<sup>296</sup>. Para corroborar esse entendimento, nosso autor mostra que é significativo o fato de que é ao pé da cruz que o evangelho apresenta a primeira confissão formal da divindade de Jesus:

Jesus, então, dando um grande grito, expirou. E o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo. O centurião, que se achava bem defronte dele, vendo que havia expirado desse modo, disse: “verdadeiramente este homem era Filho de Deus!” (Mc 15,37-39).

Expandindo o olhar da teologia Paulina para o novo testamento em aspectos gerais, nosso autor reforça a especificidade do significado neotestamentário do título “Filho de Deus”, ao chamar atenção para o seguinte:

Não é sem intento, aliás, que o Novo Testamento, em seu início, pretende nos colocar de sobreaviso diante de qualquer título de filiação divina que faria pensar em formas gloriosas e ostentatórias. Na narrativa da tentação (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), o título “Filho de Deus” é colocado na boca do Demônio, precisamente porque este faz resplandecer esse título enganador como emblema de uma onipotência mágica [...]. É só no Getsêmani que Marcos coloca na boca de Jesus, que se dirige a Deus, o termo “Abbá” (Mc 14,36; cf. Mt 26,39; Lc 22,42 e Jo 14,31). Se Lucas faz o centurião dizer ao pé da cruz: “Com certeza, este homem era justo!” e não: ‘Ele era Filho de Deus’, é justamente, diz-nos a exegese, porque, dirigindo-se ao público grego, quer evitar o sentido equívoco que tomaria, no ouvido de um pagão, o termo de Filho de Deus que Mateus e Marcos podem empregar sem risco de mal entendido [...].<sup>297</sup>

<sup>295</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, pp. 180-181, grifos do autor.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pp. 184-185.

### 2.3.2.3 Lugar natal antropológico do Título Filho de Deus

Ao falar de um lugar natal antropológico do título “Filho de Deus”, Adolphe Gesché nada mais faz do que tirar conclusões da dimensão soteriológica em que este título desenvolveu-se na comunidade primitiva.

Para desenvolver tal compreensão, retomamos duas afirmativas de Gesché. A primeira é que a *gênese* da reflexão cristológica da Filiação Divina encontra seu início na experiência daquilo que os seres humanos se tornaram, ou seja, filhos de Deus<sup>298</sup>. A segunda afirmação é que em Paulo:

a salvação reside em uma relação *pessoal*. Que esse que Deus nos enviou não é um dom abstrato, mas a própria comunicação de sua pessoa em alguém que é seu próprio Filho. E assim o que Deus nos proporciona não é sermos filhos por decisão, mas por participação de pessoa a pessoa.<sup>299</sup>

Considerando ambas afirmações, vemos um destinatário comum. Trata-se do ser humano que em Jesus se tornou filho adotivo (primeira afirmação) e, sendo filho, goza de uma relação pessoal (segunda afirmação). Nessa linha de raciocínio, vemos como Adolphe Gesché localiza uma raiz antropológica na soteriologia paulina, que envolve e precede a questão do título “Filho de Deus”, tal como o desenvolvimento da cristologia da Filiação Divina.

Pelo que até aqui foi dito, vemos, portanto, como Gesché encontra nessa experiência de filiação da comunidade primitiva uma “verdadeira antropologia teologal que descreve o ser humano como ser destinado a participar da vida de Deus”<sup>300</sup>. Tal antropologia teologal, por sua vez, tem a contribuição de não prescindir do ser humano e do lugar histórico concreto em que a revelação se manifesta, mesmo diante de questões complexas como o desenvolvimento do título “Filho de Deus”.

Um último e conclusivo apontamento diz respeito à questão da dignidade humana que emerge no entorno do título Filho de Deus desenvolvido sob a categoria de lugar natal antropológico no estudo de Adolphe Gesché. Vejamos as palavras de nosso autor:

O que está em questão aqui é nada menos que a imensa dignidade do ser humano chamado a participar, como filho, da glória de Deus. Porque Satanás se enganara e nos tinha enganado, garantindo-nos que seríamos com deuses (Gn 3,5), o que teria tido como efeito a dissolução de nossa humanidade. O que nos era ofertado era sermos filhos de Deus, o que é bem diferente e não abolia nossa humanidade. Viver sua vida como a de um filho de Deus é uma forma de ser humano. Esse apelo de Deus para participar filialmente de sua vida sem nos destituir de nós mesmos pode então responder a um verdadeiro

<sup>298</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 180.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 182, grifo do autor.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 176.

desejo humano, e não aquele, estranho e alienante, introduzido falaciosamente por Satanás.<sup>301</sup>

## 2.4 A ressurreição de Jesus

Na exposição de sua cristologia, que se propõe ser teológica e antropológica, dado que leva a pensar em Deus e no ser humano revelados em Jesus, Adolphe Gesché não se exime de revisitar questões tradicionais que se mostram sempre espinhosas e, assim como a questão do título Filho de Deus, a ressurreição de Jesus é uma delas. Em seu artigo *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir*,<sup>302</sup> Gesché reconhece que a ressurreição de Jesus por vezes foi deixada de lado por parte da teologia dogmática, fato contraditório se considerarmos os diversos registros na exegese, liturgia e patrística e ainda o desenvolvimento que outros mistérios cristológicos tiveram na teologia dogmática<sup>303</sup>.

No tocante à metodologia de seus estudos, nosso autor opta por introduzir sua abordagem por uma via de “distância hermenêutica”, convidando seu leitor a tratar o tema da Ressurreição distanciando-se de suas pré-concepções. Dessa forma, sua proposta é o empreendimento de uma pesquisa para *descoberta* do que ocorreu e seu alcance de significados e não de uma pesquisa para *verificação* do que já se tem ciência.

Destarte, seu caminho de pesquisa parte da constatação inicial de que algo aconteceu entre dois acontecimentos primordiais: a morte de Jesus e o nascimento da primeira comunidade cristã. Isso porque é verificável uma radical mudança de postura por parte dos discípulos, que, de confusos e amedrontados após a morte de Jesus, pouco depois se apresentam com grande entusiasmo testemunhando a ressurreição.

Dessa constatação surgiram diversas tentativas de explicação acerca da incógnita ressurrecional. Gesché cita, por exemplo, uma postura intelectual, que acreditava que a fé na ressurreição era fruto de uma reflexão e releituras que os apóstolos fizeram ao ponto de convencerem-se de que, apesar da morte de Jesus, o que experienciaram d'Ele não podia morrer. Outra tentativa foi a de explicar a ressurreição como uma revelação interior, tal como aconteceu com Abraão e Moisés, numa postura de cunho mais espiritual. Enfim, houve a tentativa de ver na ressurreição um acontecimento, “ou seja, um fato histórico e exteriormente observável”<sup>304</sup>.

<sup>301</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 179.

<sup>302</sup> *Idem*. *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir*. In: *Revue théologique de Louvain*, 2<sup>a</sup> année, dasc. 3, 1971. pp. 257-306.

<sup>303</sup> Cf. *Ibid.*, p. 257

<sup>304</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 115.

Ante as diversas possibilidades de abordagens da questão, qual seria a ideal? Partindo do pressuposto de que “acima de tudo, como a palavra ‘Deus’, a palavra ‘Ressurreição’ existe<sup>305</sup>, Gesché constata que “a ressurreição de Jesus tem primeiro, *para nós*, uma existência linguística”<sup>306</sup>, que é inegável até para quem não professa a fé e por isso opta por começar a investigação pela sua situação linguística.

#### 2.4.1 O lugar linguístico da ressurreição (e suas expressões)

Adolphe Gesché começa sua abordagem sobre a ressurreição, em seu âmbito linguístico, observando que tal dimensão não se trata apenas de análises de vocabulários ou de gramática. Isso porque se verifica que a linguagem é o lugar em que se origina a experiência viva que os seres humanos têm das coisas e deles mesmos. Segundo nosso autor, é “como se a coisa chegasse primeiro na palavra. Como se esta fosse para nós o primeiro ato de nascimento daquela”<sup>307</sup>.

Sendo assim, Gesché aponta a *ressurreição como acontecimento de palavra*, partindo da constatação de que o texto da Ressurreição é apresentado a nós pela Escritura numa relação direta com uma palavra e não com um fato em si, pois verifica-se que, no momento que as mulheres chegam no sepulcro, o que acontece é um solene anúncio: “Ele ressuscitou” (Cf. Mc 16,6). Desse episódio, nosso autor ainda observa:

Se é verdade que aquele que faz o anúncio (o anjo) lhes mostra *a seguir* o túmulo vazio, todos os exegetas concordam [...] em não ver nisso um gesto de prova, mas um convite vivo e expresso para deixar esse lugar que distrai da procura de Jesus, para não perder seu tempo na inútil procura de Jesus lá onde justamente não se deve procurá-lo (ver Lc 24,5-6).<sup>308</sup>

Além disso, vê-se que o anjo, logo após o anúncio, confere às mulheres uma “missão de palavra”, que era anunciar aos discípulos que Jesus ressuscitou. Corroborando ainda com essa afirmativa da *ressurreição como acontecimento de palavra*, apresenta-se outro anunciador que era o jovem vestido de branco que, por sua vez, não se caracteriza como um ser humano comum, mas um personagem celestial. O que faz entender que, na linguagem da escritura, “se trata de uma revelação, não essencialmente de uma constatação empírica, mesmo se esta é dada como que em socorro e além disso de forma puramente negativa (‘vede, ele não está aqui!’)”<sup>309</sup>.

<sup>305</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 117.

<sup>306</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 118, grifo do autor

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 119.

Enfim, Gesché verifica as narrativas da ressurreição como acontecimento de palavra em três campos: o *primeiro é o dos acontecimentos inaugurais*, iniciando ao amanhecer do terceiro dia, os quarenta dias em que são proferidos os discursos de Jesus. Depois vem o *plano da transmissão*, quando começa o anúncio da ressurreição de Jesus. E, finalmente, o *plano da confissão*, que é o testemunho e a proclamação de que Jesus é o Senhor.

#### 2.4.1.1 A realidade ressurrecional numa pluralidade de expressões

Adolphe Gesché chama atenção para o fato de que a realidade ressurrecional exprime-se no Novo Testamento numa pluralidade de expressões. Tanto é que, logo na primeira geração cristã, a realidade subjacente no vocábulo “Ressurreição” (do grego *anastasis*, *anistanai*, *egeiro*) foi anunciada com outros vocábulos.

O primeiro vocabulário citado por Gesché é *doxa* (tal como o verbo *doxazein*), que pode ser encontrado em São João<sup>310</sup> especialmente. “O que esse termo evoca (*doxa* traduz *kabbod* do Antigo Testamento, isto é, a glória da essência divina) é que Jesus está associado ao Pai que lhe faz participar de sua glória divina e eterna”<sup>311</sup>. Outro termo “é *hupsoo*, na voz ativa e passiva: *hupsosthai* (São João e os Atos dos Apóstolos) e *huperhupsoo* (Carta aos Filipenses)”<sup>312</sup>. A tradução desse termo é “Deus o exaltou” ou “ele foi exaltado” (cf. At 2,33; 5,31). Inclusive, Gesché observa que este vocábulo é apontado por muitos exegetas como um termo de uso anterior ao termo Ressurreição.

De uma forma mais ampla, percebe-se também um modelo de expressão nos diversos vocábulos referentes ao termo Vivo, “*ho zoon*; ver At 1,3; 25,19; Rm 14,9: *aperthanem kai ezesen*, morreu e tornou-se vivo; 2Cor 13,4; Ap 1,18; 2,8) e Vida (*zoe*; ver Jo 11,25; *anastasis kai zoe*; At 2,28; Rm 5,10)”<sup>313</sup>. Tais expressões conotam que Jesus é aquele que agora tem a Vida plena que é a de Deus. Verifica-se que Paulo e Lucas parecem preferir usar essas expressões por se tratarem de termos mais aceitos pelos gregos (cf. At 17,32). Um último termo que expressa a realidade ressurrecional é *Kurios* (Senhor) que, na Bíblia Grega, é um dos nomes mais empregados para nomear Deus e, referindo-se à Jesus, o termo tem conotação ressurrecional: Jesus é o Senhor.

<sup>310</sup> Cf. Jo 7,39; 12,28; 13,31-33.

<sup>311</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 121, grifo do autor.

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 122.

Em conclusão, Gesché diz que a pluralidade de expressões empregadas para designar a realidade ressurreição mostra que a fé nela não está isolada ao uso de uma única expressão, de tal forma que, de acordo com outros contextos, a primeira geração de cristãos optou por outras designações.

#### 2.4.1.2 Uma terminologia ressurrecional singular

Depois de mostrar a pluralidade de expressões que expressam a realidade da ressurreição, Adolphe Gesché salienta que, em si, o termo “ressurreição” foi o mais usado pela tradição. Daí segue uma tentativa de refletir acerca de suas conotações originais. No que se refere à tradução, os termos que constam nos originais gregos são o substantivo *anastasis* (voz ativa e passiva) e o verbo *egeiro* (voz ativa e passiva).

*Egeiro*, no latim traduzido por *resurgere*, é utilizado com mais frequência, verificando-se sua presença trinta e cinco vezes no Novo Testamento. Ele também tem a possibilidade de ser o termo mais antigo. Em sua utilização primária, ele designa “alguém que é despertado ou que se desperta do sono; e que assim se re-ergue (*re-sugere*)”<sup>314</sup>. Dessa compreensão vê-se uma dimensão metafórica da palavra, já que o termo remete à situação da morte compreendida como um tipo de sono.

O outro vocábulo do qual deriva nossa tradução em português de “Ressurreição” é *anastasis* (substantivo) e *anistanai* (Verbo). Tal termo aparece dez vezes no Novo Testamento. Partindo do verbo *anistanai*, Gesché aponta que a conotação primária dessa palavra é levantar-se, reerguer-se, estar reerguido, na voz passiva, e levantar, restaurar ou restituir alguém, na voz ativa.

Em suma, desses significados Gesché chama atenção para a dimensão metafórica evocada para expressar a realidade: “Jesus ressuscitado (elevado, re-suscitado) como aquele que, rebaixado e abatido pela morte e humilhado (literalmente: posto por terra, *humi-liatus*) na Cruz é reerguido (ou se reergueu) e salvo desse abatimento”<sup>315</sup>.

Por fim, Gesché observa que, independentemente do uso do vocábulo Ressurreição em si ou outros termos alternativos, a questão vai além de uma realidade somente material, ou seja, não se trata de um acontecimento empírico apenas.

O que não significa que não haja nenhum acontecimento [...], mas que a Escritura se interessa essencialmente, senão não haveria metáfora, pela

<sup>314</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 124, grifos do autor.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 127.

situação teológica de Jesus, e que constitui o clímax da mensagem: a passagem de Jesus a seu Pai (Jo 13,1).<sup>316</sup>

#### 2.4.2 O lugar histórico

Depois de considerar o lugar linguístico da ressurreição como via de acesso ao que os apóstolos desejaram transmitir, Adolphe Gesché se detém na questão histórica. O pano de fundo da questão é averiguar o que aconteceu com os apóstolos que resultou no testemunho da ressurreição.

Primeiro, Gesché lembra que os textos deixados pelos evangelhos sobre a ressurreição provêm de uma linguagem de atestação, e não jornalística ou abstrata. Mais exatamente, trata-se de dupla atestação, pois de um lado atesta-se Jesus que ressuscitou e, de outro, alguns que se apresentam como testemunhas. Desta forma:

[...] ao lado de um acontecimento *cristológico* (o que aconteceu a Jesus: tornou-se Senhor dos vivos e dos mortos), há um acontecimento *apostólico* (o que aconteceu aos apóstolos: ‘nós vimos o Senhor’). [...] Ao lado da afirmação de uma realidade transcendente, há a atestação de uma realidade imanente. Sobre esta incide a questão histórica.<sup>317</sup>

Gesché diz ainda que os testemunhos da ressurreição expressam algo que não se trata de uma experiência empírica comum. Prova é o fato de que Jesus não se mostrou e não foi reconhecido a não ser para um número restrito de pessoas. O que se tem é um acontecimento de revelação. Observação importante de nosso autor é que, ao dizer acontecimento de revelação, trata-se de fato de falar de um acontecimento, “pois uma revelação pode realmente ser considerada como acontecimento e que, inversamente, um acontecimento pode muito bem constituir revelação”<sup>318</sup>.

Gesché lembra então que os evangelhos falam desse acontecimento de revelação a partir da descoberta do túmulo vazio e das aparições de Jesus durante quarenta dias. Sobre o túmulo vazio, sua importância consiste em ser o local da primeira revelação do ressuscitado. E no que diz respeito às aparições, fica mais evidente ainda o caráter de revelação, quando se consideram os verbos utilizados nos originais gregos. Assim, de um lado temos o *phainesthai* (cf. Mc 19,9), *phanerothernai* (Mc 16,12), *panero* (Jo 21,1), que podem ser traduzidos por ser manifestado ou manifestar-se. Segundo nosso autor, “esses termos pertencem estritamente a um vocábulo de

<sup>316</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, pp. 127-128.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 129, grifos do autor.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 130.

revelação, de teofania, de caráter transcendente”<sup>319</sup>. O outro verbo que expressa esse caráter de revelação é *ophthenai*, que também quer dizer “Ele se manifestou” ou “Ele se deixou ver”.

Nosso autor verificou ainda que esse acontecimento de revelação expressa-se ainda no fato de que a maioria das narrativas de manifestação de Jesus ressuscitado em algum momento apresentam a palavra *phobos* ou palavras similares como *phobeisthai*, *tromos*, *ekstasis*, que significam temor, medo, terror, perturbação (cf. Lc 24,36-38; Mt 28,4-5). Ora, verificando que a palavra *phobos* aparece diversas vezes em trechos do Novo e do Antigo Testamento, Gesché lembra que “o recurso a esse vocábulo é encarregado, em toda a Escritura, de indicar, como que para não nos enganarmos, que estamos na presença de uma revelação divina”<sup>320</sup>.

Portanto, a consideração histórica da ressurreição, segundo Gesché, desemboca na experiência de um acontecimento de revelação vivida pelos apóstolos. Concluindo com as palavras de nosso autor:

não se trata de deter-se no túmulo nem nas aparições, que são apenas o primeiro momento; é preciso ir além. Essas narrativas são o lugar da surpresa, de indicador de revelação, de um despertar para mais, que proibem deter-se aí como em algo absoluto e em que residiria todo o acontecimento em questão.<sup>321</sup>

#### 2.4.2.1 Revelação: uma perspectiva fenomenológica

Gesché diz que falar de revelação pode levantar objeções sob o argumento de que tal palavra é incompreensível para o homem moderno por se tratar de um termo mítico. Em contrapartida, nosso autor mostra a atualidade da palavra ressurreição e para isso recorre a um estudo da psicanalista Julia Kristeva denominado *Événement et révélation* (justamente as duas palavras – acontecimento e revelação –, que Gesché relaciona na perspectiva histórica da ressurreição).

Nosso autor então ensina que, segundo Kristeva, existe um ponto de encontro entre acontecimento e revelação. Exemplo é o nascimento (aparição) de uma criança que se mostra por um lado como revelação (já que sua vinda expressa a abertura para uma novidade imprevisível), e por outro como acontecimento. Assim, “a criança é esse ponto de encontro em que se rompe um fechamento em si, o qual se transforma em abertura: ‘um dentro-fora’”<sup>322</sup>.

<sup>319</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 133.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>322</sup> *Ibid.*

Segundo nosso autor, Kristeva empreende a analogia da criança como uma revelação na perspectiva do “sentido em que a metafísica cunhou na etimologia das palavras”<sup>323</sup>. Assim, verifica-se que a palavra revelação é tradução do termo *Apokalupsis*, que diz do descobrimento de uma verdade. Usando as palavras da própria Kristeva,

a palavra “revelação” indica uma realidade bem específica: não se trata do “desvelamento filosófico [*aletheia*]”, nem da sabedoria, *sophia*, duas abordagens no fundo imanentes e provenientes de nós mesmos, mas de uma “irrupção íntima de uma representação que me põe em perigo [pensemos no termo *phobos*], mas que seria melhor para mim enfrentar em vista do futuro”<sup>324</sup>.

Gesché ainda aponta que “no acontecimento revelação [...], existem ao mesmo tempo ‘uma intrusão externa do outro’ [...] e a ‘participação da consciência do revelado’”<sup>325</sup>. Isso significa que no acontecimento-revelação há uma dimensão de exterioridade e interioridade que se completam e equilibram, seja uma tendência exclusivamente imanente ou exclusivamente transcendente. Portanto, “há alteridade e identidade, longe de todo extrinsecismo, bem como de todo intrinsecismo”<sup>326</sup>.

Enfim, é importante a menção a essas dimensões do acontecimento de revelação pelo fato de que isso tem correspondências antropológicas. Por isso, nosso autor lembra que “não começamos por nós mesmos, somos ‘seres nascidos’, e a todo instante recebemos revelação. *O ser humano é um ser que pode ser transtornado*”<sup>327</sup>. Portanto, tal compreensão mostra que “a palavra ‘revelação’ não está no âmbito de uma linguagem mítica, mas fenomenológica”<sup>328</sup>.

#### 2.4.3 O lugar teológico da ressurreição

Dentre outras possibilidades, Adolphe Gesché explora o lugar teológico da ressurreição pelo viés do tema da Descida ao Inferno. Nosso autor verifica que tal tema é mencionado no contexto pascal em quase todos os Credos antigos, nas liturgias batismais e eucarísticas do oriente e do ocidente e também nos textos bíblicos paulinos e petrinus. Ao escolher começar sua análise teológica no âmbito da escritura, Gesché opta por apresentar um texto de At 2,23-24 do discurso de Pedro em Pentecostes, dada sua densidade teológica e também pelo seu

<sup>323</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 138.

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 141.

objetivo de ser um resumo da fé no Cristo ressuscitado. A seguir, nosso autor apresenta o texto salientando termos do original grego:

Esse homem [que] vós entregastes e eliminastes mandando-o crucificar [...] Deus o ressuscitou libertando-o dos laços [*odinas*] da morte [*tou thanatou*]; [do inferno – *tou Hadou* –, dizem vários manuscritos], pois não era possível que a morte o retivesse em seu poder [*krateisthai hyp' autou*] (At 2,23-24).<sup>329</sup>

Desse trecho fica claro que a morte a que se faz menção é a que conhecemos pela estadia entre os mortos. Ademais, a própria continuação do discurso confirma isso, já que Pedro faz referência ao Salmo 15,8-11, que profeticamente diz: “não abandonarás minha vida na morada dos mortos [*eis Haden*].”

Gesché observa ainda que o texto segue o seguinte esquema que estrutura o panorama da ressurreição: “1. *Terra* (crucifixão, sepultamento); 2. *Inferno* (descida, estadia de três dias); 3. *Céu* (subida do inferno no terceiro dia, ressurreição e exaltação [...]).”<sup>330</sup> Tal esquema é relevante se considerar que comumente o esquema que se tem em mente é terra/terra/céu, ou seja: (1) Terra (crucifixão e estadia de três dias no túmulo), (2) saída do túmulo e retorno à terra e (3) subida ao céu.

Dessa forma, do primeiro esquema o que se tem é que a Ressurreição ao terceiro dia é retratada como saída do inferno e não como saída do túmulo, o que, segundo nosso autor, expressa maior preocupação teológica do primeiro esquema, enquanto no segundo prevalece a preocupação cronológica. Finalmente, o resultado é que a tradição da descida de Jesus ao inferno possibilita um entendimento mais profundo da morte de Jesus, de sua Ressurreição pessoal e também das aparições e Ascensão, e especialmente da compreensão da Ressurreição como ato de Salvação.

#### 2.4.3.1 A morte de Jesus

Em sua análise teológica da ressurreição, Gesché lança o olhar para a morte de Jesus e, de antemão, observa que para nós a morte é um fenômeno instantâneo e biológico, ou seja, é aquele instante em que deixamos de viver. Contudo, para os hebreus e gregos a morte tem um desdobramento temporal, de forma que morrer significa entrar e permanecer na morada dos mortos (Xeol, o Hades). Assim, o inferno caracteriza-se como um lugar teológico, e o morrer corresponde à descida até ele.

<sup>329</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 149 grifos do autor.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 150.

Pensando na morte de Jesus nessa perspectiva, o que se tem é que “Cristo realmente conheceu a morte, a ‘verdadeira’ morte, em toda a sua verdade, ‘durante três dias’. Não a viveu como apagamento de uma vela ou como simples golpe de lança, mas em todas as suas consequências”<sup>331</sup>. Tal compreensão mostra o quanto Jesus experimentou a realidade de ser um ser humano, não ficando de fora de nada que este sofre até a morte. Nas palavras de nosso autor,

[...] é a lógica de sua encarnação que em suma persegue ao descer a esse lugar de desolação, afastamento dos seres humanos (já não está na terra) e de Deus (não se está no Céu). [...] Jesus viveu assim até o fim [...], sem em nada eludir do que é o ser homem (*hominem verum*), foi até o fim da *kénosis* da Encarnação, descida na Encarnação que só o é se chega até aí. Viveu essa agonia do sentido e da evidência que a morte é para todo ser humano.<sup>332</sup>

O que até aqui foi dito evidencia o realismo da morte de Jesus, vista para além da dimensão biológica, de forma que o olhar não se detém somente na paixão e morte de cruz, embora estas sejam muito reais. Assim, a descida aos infernos revela que “é com efeito *desse estado*, desse lugar onde a morte exerce seu poder [...], que Jesus vai ser ‘despertado’, erguido, ressuscitado, libertado. É algo totalmente diferente e mais do que simplesmente ressuscitar do túmulo”<sup>333</sup>.

#### 2.4.3.2 A ressurreição pessoal de Jesus

Adolphe Gesché observa que o olhar para importantes textos<sup>334</sup> neotestamentários mostra um comum acordo de expressões à referência de que Jesus ressuscita dentre os mortos da morada dos mortos. Em contrapartida, tais textos não dizem que ele ressuscitou do túmulo. Dessa forma, “a pedra não foi rolada para permitir ao Cristo sair (!), mas para permitir às mulheres verem”<sup>335</sup>.

Por conseguinte, é do inferno que Jesus saiu vitorioso, enfatiza Gesché. Destarte, ele “venceu a morte nessa morada, não no túmulo, e nesse combate, não simplesmente na cruz, mesmo que isso não seja falso, como viu São João”<sup>336</sup>. Tal tônica sobre a ressurreição expressa maior densidade teológica, pois revela também a ação de Deus tirando Cristo do poder da morte total, metafísica e teológica, e assim realizando sua páscoa para a verdadeira vida (*zoé* e não *bios*). Deste modo, a morte que Jesus venceu não é meramente a biológica, mas antes aquela

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>334</sup> Cf. Mt 17,9 e par.; Mt 28,7 e par.; At 17,31, Rm 1,4; 8,11; 10,10; Gl 1,1; 2Tm 2,8; Ap 1,5.18.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 156.

morte que faz perder a vida de Deus (*Zoe*). O alcance disso, portanto, é que a ressurreição de Jesus não foi uma experiência de reanimação pessoal (morrer e voltar a essa vida). Concluindo, nada melhor que as palavras de nosso autor para a compreensão da profundidade teológica da ressurreição, que é:

uma vitória contra *a* morte, e não simplesmente, se se pode dizer, contra uma morte, contra tal morte. É *a* morte que é vencida, a partir do seu próprio espaço, “na casa dela”. Alguém dentre os mortos, e não simplesmente alguém morto, sai *da* morte, da morada (do estado) em que ela exerce seu poder (*krateisthai*). Consequentemente, não se trata mais, tanto para Cristo como para nós, de um simples episódio, mas de um evento, até de um advento. Aqui é o clímax da Ressurreição de Jesus: *a* morte, e não simplesmente *sua* morte, é por ele ou por Deus, vencida.<sup>337</sup>

#### 2.4.3.3 Os quarenta dias, as aparições e a Ascensão

Gesché coloca a pergunta do motivo pelo qual se fala dos quarenta dias e das aparições de Jesus sobre a terra, após se afirmar que Jesus ressuscita do inferno para o céu. Como conceber isso? Eis algumas respostas:

- (1) Não se pode identificar a situação da ressurreição com as situações das Aparições. “As aparições não constituem a Ressurreição: São sua mediação (sinais testemunhos), a manifestação, a revelação, mas não o conteúdo. [...] A Ressurreição não é um simples e maravilhoso retorno da presença [...] de Jesus à terra”<sup>338</sup>.
- (2) Com o que foi dito acima, não se contesta as aparições, mas, ao contrário, destaca-se o que é sua verdadeira natureza teofânica: “A manifestação *de alguém que está no céu*, e não a de alguém que se encontra em alguma parte da terra”<sup>339</sup>.
- (3) Considerando que Jesus apareceu revelando-se como Senhor que veio do céu, e, portanto, já está lá, como fica a questão da Ascensão? Ela seria negada? A resposta é que de forma alguma deve ser negada. A Ascensão trata-se da última das aparições, é a subida definitiva ao céu. Inclusive, essa última aparição tem a peculiaridade de ser a ocasião em que Jesus se revela aos apóstolos pela última vez e lhes outorga definitivamente a missão da Igreja, que em Pentecostes será confirmada plenamente.

Desses acontecimentos (aparições e Ascensão), Gesché ainda chama atenção para o devido lugar da questão da temporalidade. Primeiro, é preciso dizer que tais fatos

<sup>337</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 157, grifos do autor.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>339</sup> *Ibid.*, grifos do autor.

ressurrecionais não se tratam de uma reportagem empírica, e, por isso, quando se fala de subida ou descida do céu, “não estamos falando de fatos cosmológicos, mas de realidades transcendentess”.<sup>340</sup> Dessa forma, as referências ao tempo (três dias da ressurreição, quarenta dias de aparições, etc.) expressam que Deus respeita nosso tempo, mais que isso, respeita o ser humano em sua dimensão de temporalidade.

#### 2.4.3.4 A ressurreição como ato de salvação

Gesché lembra que a tradição percebe na Descida de Jesus ao Inferno três momentos que, por serem salvíficos, expressam o caráter soteriológico da Ressurreição. Sem buscar cronologizar, tais momentos serão apresentados, tendo em vista o teor soteriológico que revelam.

##### (a) Um combate contra o demônio

A vitória de Jesus sobre o Inferno lembra que, depois de sua morte na cruz, Cristo vai até os limites do mal e da luta contra o pecado, de forma a dar prosseguimento à obra da Encarnação e Redenção. Essa luta contra o mal revela ainda que o pecado não é uma questão somente moral, o que possibilitaria que a salvação se conquistasse só com esforço moral. Segundo Gesché, “trata-se de uma situação bem mais grave: pelo pecado, o ser humano falhou no seu destino, perdeu o acesso à (Árvore da) Vida. A questão é de ordem ‘infernall’. O drama do pecado consiste em um erro de destinação [...]”<sup>341</sup>. Desta forma, o combate de Jesus, endereça-se até as raízes destinaiss do mal contra a vida, o que faz da Ressurreição uma vitória e não somente um milagre.

##### (b) A pregação aos acorrentados

Gesché diz que o tema da descida ao Inferno tem a contribuição de possibilitar pensar a obra de salvação numa perspectiva mais ampla e universal, pois, assim como os eventos da pregação e paixão se dirigiram aos contemporâneos de Jesus, a pregação de Jesus aos acorrentados destina-se a todos! Sua visão tem o fundamento escriturístico de 1Pd 3,18-20:

De fato, Cristo morreu pelos pecados, uma vez por todas, o justo pelos injustos, a fim de apresentar-nos a Deus, morto em sua carne, mas tornado à via pelo espírito. É então que foi pregar aos espíritos na prisão, aos rebeldes de outrora, quando se prolongava a paciência de Deus nos dias de Noé.

<sup>340</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 160.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 163.

## (c) A saída vitoriosa

Segundo nosso autor, a saída vitoriosa do inferno é o que melhor expressa a dimensão ressurrecional da descida ao inferno, que, sob essa perspectiva da vitória, pode ser chamada de subida do inferno, pois ali acontece o verdadeiro *exodos*.

Na saída vitoriosa de Jesus verifica-se que, ao deixar a morada dos mortos, Ele leva também aqueles que estão mortos para o acesso à Vida, assim, nosso autor afirma que:

A ressurreição de Jesus é, ao mesmo tempo, sua ressurreição e a dos outros. Não é somente uma vitória pessoal (“Deus o livrou dos tormentos da morte”), mas uma vitória que “empunha” aqueles que estavam já mortos e vítimas da perdição [...]. Jesus, ressuscitando, é ao mesmo o Ressuscitado e o Ressuscitante, aquele que é arrancado e aquele que arranca do Mal e da morte, para arrastar vitoriosamente à Vida aqueles que estavam afastados dela.<sup>342</sup>

A saída qualificada como vitória de Cristo supõe uma luta, e por isso “a ressurreição também é um combate e um tirar do mal. *A ressurreição também é agônica*, um combate (*agon, agonia*)”<sup>343</sup>. Tal perspectiva enfatiza o caráter soteriológico da ressurreição ao considerá-la parte integrante da obra salvífica, e não somente uma espécie de prêmio, conforme tendência que predominou por um longo tempo na teologia ocidental.

Ademais, o tema da Descida ao Inferno nesta ótica soteriológica estende a compreensão da luta de Jesus na cruz para o “desdobramento de um drama no tempo e na eternidade”.<sup>344</sup> Assim, é uma questão de destinação que está em jogo.

Finalmente, esta ótica soteriológica tem repercussão também no que nosso autor chama de questão de destinação do humano, que diz respeito à particularidade da antropologia cristã. Isso porque existem várias antropologias (antropologia física, cultural, filosófica, moral, psicológica, fenomenológica, etc.) e, dentre elas, a antropologia cristã é exatamente uma antropologia de destinação que vê o ser humano como destinado a participar da vida Divina.

O ser humano, que na criação recebeu do Pai tal destinação, se afasta dele pelo pecado original, que é justamente um erro de destinação. Ora, a ressurreição, por ser justamente um ato do Pai em Jesus pelo Espírito, restaura a criação. Dessa forma, a obra de redenção é obra de criação tal qual a criação primordial, e a novidade é que a natureza humana se torna ressurrecional.

O filho de Deus ressuscita a criação. E ele faz do ser humano um ser ressurrecional, da mesma forma que o Pai fez o ser humano um ser criacional.

<sup>342</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 166.

<sup>343</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 170.

Na ressurreição ‘a carne adquire estatuto metafísico’. [...] A ressurreição pertence a partir e então à capacidade teologal do ser humano criado, *Homo capax Resurrectionis*. [...] Pode-se dizer que é o pecado, erro de destinação, que modificou a ordem da criação, mais do que a Ressurreição que, de alguma maneira, apenas faz retomar o antigo voto criador, para fazer novamente dele dom ao ser humano. A partir de então, é ao dizer sim à sua natureza ressurrecional que o ser humano encontrará a salvação, isto é, o caminho de sua destinação.<sup>345</sup>

## Conclusão

Diante do empreendimento desta pesquisa de pensar em Jesus como revelador do humano, a partir da relação que o teólogo Adolphe Gesché faz da cristologia e antropologia, uma afirmação se apresenta oportuna para sintetizar a visão cristológica de nosso autor:

Se Cristo veio para anunciar Deus, veio também para anunciar o ser humano. Dizemos corretamente ‘anunciar’, pois trata-se de uma forma própria de falar do ser humano: não é a de defini-lo (filosofia), de descrevê-lo (sociologia) ou de compreendê-lo (psicologia), mas, mais precisamente, de ‘profetizá’-lo. A antropologia cristológica vê Deus como profecia do ser humano. Antropologia teologal que não entra em rivalidade com as antropologias científicas, sociais ou filosóficas, mas pretende, como que a mais, anunciar, proclamar e revelar o ser humano tal como Deus o concebe.<sup>346</sup>

Dessa afirmação é possível extrair o lugar de Cristo na fé cristã, pois, segundo Gesché, Jesus “esteve entre nós não para falar em primeiro lugar dele mesmo, mas, antes de tudo, para falar-nos de Deus e falar-nos do ser humano”<sup>347</sup>. Nessa perspectiva, entende-se que a relação cristologia-antropologia para Adolphe Gesché assinala que “a cristologia não pode ser auto-referencial, sob pena de falhar no seu objetivo e no seu sentido. A cristologia só tem todo o seu direito, e o tem, depois de ter sido entendida como teo-logia (discurso sobre Deus) e antropologia (discurso sobre o ser humano)”<sup>348</sup>.

A afirmação acima apresenta também a concepção de Gesché, que defendia que “a figura teológica de Cristo está à altura de enfrentar em igualdade de condições outras teorias sobre o ser humano e de apresentar-se como contribuição que lhe cabe propor”<sup>349</sup>. Justamente por essa relevância, Gesché entende ser necessário “tornar legível e inteligível essa figura teológica de Jesus”<sup>350</sup>.

<sup>345</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 171.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 09.

<sup>350</sup> *Ibid.*

Assim, seguindo a compreensão e metodologia de Gesché que fala de uma antropologia cristológica, a pesquisa buscou dar inteligibilidade à figura de Jesus de forma que as considerações cristológicas levassem a implicações antropológicas que expressem a relação cristologia e antropologia de Gesché.

Assim, partindo do pressuposto de que “a encarnação tornou-se um verdadeiro conceito para pensar o ser humano”<sup>351</sup>, a pesquisa se deteve na capacidade de humanidade de Deus (*Deus capax hominis*), que, por sua vez, desperta o questionamento acerca da verdadeira transcendência que, para nosso autor, não é um radical distanciamento de Deus, mas “uma transcendência que não tem medo de nossa imanência”<sup>352</sup>.

Outro ponto do trabalho foi a titulação Filho de Deus, que, tendo como gênese a experiência que a primeira comunidade fez de se tornarem filhos de Deus e, portanto, tendo como lugar natal uma experiência humana, revelou ser “em Deus que aprendemos o que somos e que é em nós que aprendemos o que Ele é. É na nossa filiação [...] que se descobre a divindade de Jesus. O lugar natal do título Filho de Deus é de certo modo antropológico”<sup>353</sup>. E, para asseverar ainda mais a implicação antropológica do título Filho de Deus, vale a observação de nosso autor de que “o que nos era ofertado era sermos filhos de Deus, o que é bem diferente e não abolia nossa humanidade”<sup>354</sup>.

Finalmente, um último ponto deste trabalhado foi o da ressurreição, que resultou na implicação da definição do ser humano como ser ressurrecional. Desta forma, verificou-se que a ressurreição também faz parte da capacidade teologal do ser humano criado como *Homo capax Resurrectionis*.

---

<sup>351</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 37.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 79.

### CAPÍTULO 3

## LUGARES DO HUMANO NA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DE ADOLPHE GESCHÉ

### Introdução

Ao apresentar as linhas gerais de como Adolphe Gesché contempla o ser humano em sua antropologia teológica, é válido entender as motivações que permearam seu labor especulativo. Dessa forma, chama atenção primeiro o fato de que o contexto em que o teólogo Belga viveu forjou nele um pensamento capaz de apresentar a legitimidade da questão de Deus como luz para a questão do homem. O próprio Gesché testemunha num de seus escritos que, ao longo de sua existência como teólogo, tentou buscar a pedra teológica que, dizendo Deus ao ser humano, diria o ser humano a si mesmo. O belga diz isso por ser cômico de que nasceu teologicamente numa época em que Deus era proclamado um perigo para o homem (Sartre). Assim, ele queria mostrar que era, ao contrário, uma possibilidade para o homem: uma prova do homem<sup>355</sup>.

Ainda circunstanciando o pensamento de nosso autor nessa época de desconfiança em relação a Deus, vemos que ele constata que, assim como Heidegger falava de um esquecimento do ser em metafísica, há um esquecimento de Deus na antropologia. Deus está como que perdido de vista na memória desperta do homem, sem saber exatamente por que ou como. A palavra não vem mais para fazer sua morada entre nós, ele não está mais entre os seus<sup>356</sup>.

À vista disso é que nosso autor tenta mostrar que a teologia está a serviço do ser humano porque, como diz sua expressão, Deus e o os homens se inter-significam, tornam-se signo para se identificarem<sup>357</sup>. Tal convicção levou Gesché a propor uma antropologia em que fique claro que a perspectiva teológico-transcendente não esmaga o ser humano, mas, antes, apresenta-se como tentativa surpreendente de esclarecer o visível pelo invisível. Em outras palavras, trata-se de lançar o *argumentum Dei* no âmago da argumentação humana<sup>358</sup>.

Ademais, ao que interessa a esta introdução, cabe justificar o título escolhido: “Lugares do humano na antropologia teológica de Adolphe Gesché”. De antemão, é preciso observar que a antropologia teológica não se origina de uma “imagem do ser humano”, abstrata, obtida

---

<sup>355</sup> Cf. GESCHÉ, Adolphe. *Elogio de la teología*. In.: Revista Teología • Tomo LII • Nº 118 • Diciembre 2015: p. 136.

<sup>356</sup> Cf. *Ibid.* p. 125.

<sup>357</sup> Cf. *Ibid.*, p. 129.

<sup>358</sup> Cf. *Ibid.*

exclusivamente dos conhecimentos da razão ou do testemunho da revelação, mas do ser humano concreto. Assim, verifica-se a necessidade de uma epistemologia do humano que considere o seu *locus* próprio, ou seja, sua existência, de onde deriva a escolha da utilização da categoria lugar.

Nesta linha de raciocínio, vale ainda lembrar o comentário de Paulo Rodrigues, que lembra que Gesché acredita que o ser humano não é precisamente só racionalidade (esta dimensão não permite saturar a pergunta existencial), também é enigma, dimensão constitutiva de seu ser<sup>359</sup>.

Pois bem, é preciso dizer ainda que esta pesquisa seguirá uma metodologia análoga ao que Gesché menciona na introdução de sua explanação sobre “o sentido”, quando ele fala que prefere discorrer recorrendo aos lugares onde são vividos, ou seja, nos lugares de sentido<sup>360</sup>. No caso, nossa proposta então será pensar nos lugares do humano. Uma vez que o homem se conhece a partir do horizonte de relação consigo mesmo, com os outros e com o cosmos, e se conhece também por aquilo que o transcende e lhe atrai do alto<sup>361</sup>.

### 3.1 Antropologia teológica no século XX

Introduzidos pelo próprio Gesché, este ponto da pesquisa visa contextualizar *status quaestiones* da antropologia teológica do século XX, apontando para os contextos e fatores de influência para a emergência do ser humano como centro de atenção, para então se deter naquilo que foi a reviravolta antropológica e a renovação da teologia no século XX, para finalmente traçar sucintamente algumas linhas da Antropologia teológica no Vaticano II.

#### 3.1.1 Contexto e influência das filosofias da pessoa

Paulo Rodrigues<sup>362</sup> lembra que o contexto vivido por Gesché no século XX foi marcado pela emergência de múltiplos discursos sobre o homem em diversos domínios como a antropologia, psicologia, sociologia e filosofia. Ademais, o século XX também foi caracterizado pela secularização, pela crise da tradição, pelas correntes existencialistas que se questionam sobre o sentido do homem e pela busca de sinais de transcendência no seio da

<sup>359</sup> Cf. RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre: antropología teológica de Adolphe Gesché*, p. 50.

<sup>360</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*. p. 06

<sup>361</sup> Cf. RODRIGUES, Paulo, *op. cit.* p. 56.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 152.

realidade empírica. Certamente, todos esses discursos e correntes exerceram influência nas propostas de antropologia teológica que emergiram no século XX.

Segundo Gesché, o território teológico do século XX foi ocupado por três grandes regiões: Deus, o homem e o universo. Detendo-nos especificamente no tema do homem, nosso autor aponta-o como o tema central da sua época, de forma que a “teologia especulativa tomou, depois da década de 60, um rumo ético e antropológico”<sup>363</sup>.

O teólogo belga aponta três fatores que envolvem tais rumos. Dentre *os fatores teóricos externos*, temos, de um lado, “as filosofias do sujeito (fenomenologia, existencialismo); as dos valores (personalismo); da linguagem (nova hermenêutica), da metafísica ética (E. Levinas); de outro, as ciências humanas (psicologia, sociologia, linguística, antropologia social e cultural)”<sup>364</sup>. Já dentre *os fatores práticos*, verificou-se maior consciência pastoral em relação aos países descristianizados; a nível eclesial e a nível social, verificou-se forte crítica a um Cristianismo alienado das realidades e necessidades do homem, conforme viu-se nas críticas ateias.

Ainda nesse olhar para as influências, o teólogo espanhol Juan Luis Lorda<sup>365</sup> confere espaço especial para as denominadas *filosofias da pessoa* no impacto na renovação da teologia do século XX e também no desenvolvimento da antropologia teológica. Verifica-se que tal movimento não foi homogêneo, mas, de qualquer forma, tratava-se de um grupo de pensadores contextualizados em situações similares no início do século XX, ou seja: de um lado a pressão dos totalitarismos comunistas e coletivistas que anulavam a pessoa e, do outro, as sociedades burguesas, nas quais imperava uma mentalidade liberal, individualista, consumista e frívola, que viviam à margem das necessidades do mundo. Nesse contexto surgem pensadores interessantes, que podem ser apresentados em três grupos:

- (a) *Filósofos do diálogo* (Ebner, Buber e Levinas posteriormente): procedem em parte da defesa do indivíduo que Kierkegaard faz contra Hegel, e mostram que a pessoa se constitui na relação com Deus e é um ser relacional por natureza.
- (b) *Filósofos franceses da pessoa* (Marcel, Maritain, Mounier, Nédoncelle): Fazem uma descrição do modo de ser da pessoa e de sua integração com a sociedade, a partir de uma grande variedade de análises.

<sup>363</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O cosmos*, p. 20.

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> Cf. LORDA, Juan L. *Antropología Teológica*. 2. ed. Navarra: EUNSA, 2013, pp. 90-92.

(c) *Os fenomenólogos do Círculo de Gotinga* (Scheler, von Hildebrand, E. Stein): O método fenomenológico de Husserl renovou a temática da antropologia e permitiu um novo acesso às riquezas da espiritualidade humana.

Lorda ainda observa que essas três correntes tiveram importante influência em teólogos como Guardini e Von Balthasar, em área de língua alemã, na faculdade de teologia de Lovain (berço de Adolphe Gesché), na área de língua francesa e, ainda, na área de língua polaca (onde surgiu João Paulo II), influenciaram a universidade de Lublin.

O tema da peculiar capacidade relacional da identidade humana que as filosofias da pessoa abordaram encontrava eco com importantes ideias teológicas como, por exemplo, a ideia que define a pessoa na teologia trinitária como relação subsistente ou como a categoria Bíblica de aliança ou ainda com a ideia de comunhão na dimensão eclesiológica.

### 3.1.2 *A Reviravolta antropológica*

Ao falar da perspectiva em que a antropologia teológica se desenvolveu no século XX, é preciso mencionar o que foi a reviravolta antropológica e a contribuição singular de Karl Rahner. De antemão, a “virada (ou reviravolta) antropológica da teologia implica que antropologia e teologia estejam em estreita relação, e que esta relação do homem com Deus não é secundária ou marginal, mas constitutiva do próprio ser humano”<sup>366</sup>.

O pano de fundo para a compreensão dessa reviravolta é o problema de um crescente afastamento entre os enunciados da fé e a verdadeira realidade das pessoas da época. Fato este que Rahner constatou ao dizer que “o homem de hoje, experimenta muitas afirmações da teologia como mitos, que julga seriamente já não poder admitir. Em última análise, isso naturalmente é falso. Não obstante, essa impressão tem causas reais [...]”<sup>367</sup>.

O motivo apontado por Rahner para tal problemática é que “não se formulam as proposições teológicas de tal maneira que o homem possa reconhecer de que modo o sentido dessas proposições se harmoniza com a autocompreensão que se comprova em sua existência”<sup>368</sup>. Note-se que, ao apontar tal problemática, Rahner reconhece que “certamente não se pode exigir [...] que todas as proposições teológicas devam derivar-se, por necessidade

---

<sup>366</sup> SUREKI, Luiz C. *A virada antropológica da teologia*. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DA FAJE, XII, 2016. Belo Horizonte-MG, p. 15.

<sup>367</sup> RAHNER, Karl. Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia. In: *Myterium Salutis* II/2. Petrópolis, vozes, 1972, p. 11.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 12.

absoluta, *desta* experiência própria que tem o homem, como objetivação e articulação conceitual da mesma”<sup>369</sup>. Mas de qualquer forma sua opinião gira em torno do seu famoso axioma: “A teologia nada pode afirmar sobre Deus sem dizer igualmente algo sobre o homem e vice e versa”<sup>370</sup>.

Ainda sob a perspectiva de Karl Rahner, Rosino Gibellini nos dá algumas chaves de compreensão de seu pensamento. Primeiro ele lembra que Rahner tinha consciência da insuficiência do método escolástico. Assim:

Do método escolástico, que procede do alto das formulações e opera por *doutrinação*, deve-se passar ao método antropológico, que procede do rés do chão e opera uma correspondência entre vida e verdade, entre experiência e concreto. Rahner propõe praticar em teologia uma *aproximação antropológica*, que fala a partir da autoexperiência do homem e se pergunta como a verdade cristã lhe possa corresponder.<sup>371</sup>

Outro apontamento importante que Gibellini faz é que Rahner tem uma elaboração própria do método antropológico, proposto com o nome de *método antropológico transcendental*. Dessa particularidade é preciso explicar que:

a transcendentalidade não é Transcendência, mas a estrutura apriorística (isto é, não adquirida, mas sempre dada com a existência humana) do espírito humano no mundo. [...] Se a transcendência é a própria realidade objetiva de Deus, a transcendentalidade é a *estrutura apriorística* do espírito *humano*, a sua abertura radical ao mistério.<sup>372</sup>

Portanto, segundo Rahner, a teologia não deveria limitar-se a mostrar só uma prestação de contas histórico-salvíficas, mas “deve-se fazer teologia transcendental, isto é, deve-se praticar uma reflexão não só atenta aos enunciados da fé, mas, ao mesmo tempo, ao ouvinte da Palavra na sua subjetividade e existencialidade”<sup>373</sup>.

Por fim, ainda que brevemente, vale apresentar algumas avaliações de como o pensamento de Rahner foi acolhido pelos teólogos. Dentre aqueles que acolheram a perspectiva de Rahner de forma mais otimista, destaca-se Pannenberg, que, por sua vez, vê na construção Rahneriana uma das “tentativas mais consistentes do nosso século de manter aberta a racionalidade que reconhece também o mistério de Deus”<sup>374</sup>.

Dentre aqueles menos otimista destaca-se Von Balthasar, que teve reservas ante a perspectiva antropológica de Rahner, pois temia a possibilidade de que a filosofia

<sup>369</sup> RAHNER, Karl. *Op. cit.*, p. 12, grifo do autor.

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> GIBELLINI, Rosino. *Breve história da teologia católica do século XX*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010, p. 155, grifos do autor.

<sup>372</sup> *Ibid.*, pp.156-157, grifos do autor.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 162.

transcendental deteriorasse o conceito do real, e, além disso, no que é o transcendentalismo de Rahner, Balthasar temia uma antropologização do Cristianismo.

Adolphe Gesché, por sua vez, sem deixar de lado seu interesse numa teologia relevante e antropológica, capaz de externar que Deus e o homem se inter-significam, reconhece o valor e a necessidade dessa reviravolta antropológica, mas dentro de um equilíbrio para que não enquadre a salvação do homem no antropocentrismo. A seguir, uma análise do próprio Gesché:

É claro que, e principalmente em teologia, o que chamávamos de a “revolução antropológica” foi uma das mais necessárias. Era preciso não se perder em sonhos metafísicos nos quais o homem não seria a primeira preocupação do homem (e de Deus). Todavia, um centramento demasiadamente exclusivo sobre o homem não oferece a este o horizonte mais amplo de que ele precisa para pensar sobre si, entender-se e desenvolver-se.<sup>375</sup>

### 3.1.3 A renovação da teologia no século XX

Sabe-se que, no final do século XIX, especificamente a partir dos anos trinta, houve um grande enriquecimento da teologia, que tem a ver com um retorno às suas fontes, à Sagrada Escritura, à Patrística e aos estudos históricos sobre o pensamento cristão. De tal fenômeno acontece uma renovação de toda a teologia e também da antropologia. A seguir, segundo Juan Luis Lorda<sup>376</sup>, será apresentado como essa renovação influenciou direta ou indiretamente a perspectiva da antropologia teológica:

a) A *renovação dos estudos Bíblicos* recuperou muitas categorias Bíblicas que enriqueceram a teologia escolástica. Como exemplo, podemos citar o ensinamento Bíblico de que o homem foi feito por Deus e para Deus e, por isso, o relacionamento com Ele constitui-se fundamental. Outro exemplo são as novas luzes que vêm da ideia do homem como imagem de Deus e de Cristo como nova imagem e modelo do homem novo.

b) A *renovação dos estudos patrísticos* permitiu conhecer melhor a antropologia dos padres e recuperar os temas patrísticos da imagem de Deus, da divinização e inabituação do Espírito Santo.

c) Alguns *temas teológicos* foram tratados com nova amplitude como, por exemplo, a ideia de *comunhão*, que é uma noção capital para entender a Igreja. Além disso, houve a busca de centrar a dogmática em Cristo, algo que teve significado particular na antropologia.

<sup>375</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmo*. p. 13.

<sup>376</sup> Cf. LORDA, Juan L., *op. cit.*, pp. 92-94.

Enfim, segundo Lorda, verifica-se ainda que a reflexão acerca do sobrenatural, que aconteceu em meados do século XX, ocasionou uma mudança da maneira de pensar a relação entre duas partes da antropologia teológica, que são a natureza (*De homine*) e a graça (*De gratia*). Desde então, tais partes não podem ser consideradas opostas, pois o fim da vida humana é único e se realiza em Jesus Cristo. Lorda observa ainda que tal questão influenciou a questão da relação da Igreja com o mundo e da revelação com o profano.

### 3.1.4 A Antropologia teológica no Vaticano II

Dado que o grande marco eclesiológico do século XX foi o Concílio Vaticano II, não é possível apresentar a antropologia teológica que se desenvolveu nesse período sem traçar, ainda que de forma introdutória, linhas gerais desse tema no Concílio.

Embora a problemática antropológica sempre estivesse presente na teologia, considerando que ela sempre se ocupou da vida humana em sua relação com Deus e com a criação e também com as dimensões de pecado, graça, santificação, condenação etc., verifica-se que a antropologia teológica, enquanto disciplina, surgiu no início da década de sessenta<sup>377</sup>. Nessa ótica, o teólogo jesuíta Luis Ladaria<sup>378</sup> lembra que em 1957 Rahner constata que nos anos precedentes estava acontecendo uma fragmentação das disciplinas teológicas que se relacionavam ao homem. Tal constatação foi feita num artigo cujo nome era antropologia teológica, embora nessa época tal disciplina não existisse. Assim:

[...] como, nos anos imediatamente anteriores ao Concílio Vaticano II, manifesta-se a necessidade de reagrupar de modo articulado os conteúdos teológicos referentes ao homem. E é significativo que precisamente o chamado do homem à comunhão com Deus em Cristo e, por conseguinte, a relação entre cristologia e antropologia seja o eixo ao redor do qual se quer realizar essa nova articulação.<sup>379</sup>

Olhando para a antropologia teológica no Vaticano II, sabe-se que não houve documento que tratasse especificamente do tema do ser humano. Todavia, a importante constituição pastoral *Gaudium et Spes* expressa uma rica síntese antropológica. Inclusive, desde o início, o documento destaca a centralidade antropológica da exposição ao afirmar: “o homem será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem na sua unidade e integridade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade”<sup>380</sup>. Para além do conteúdo, é preciso ressaltar

<sup>377</sup> Cf. JÚNIOR, Francisco de Aquino. *A problemática da Antropologia teológica*. In: *Atualidade teológica*, Ano XVII, nº 44. Maio a agosto/2003, p. 269.

<sup>378</sup> Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 23.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>380</sup> VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 3.

que esse documento reflete a sensibilidade e o espírito do Concílio, que marca uma abertura inédita da Igreja para dialogar com o mundo. Nessa perspectiva, Juan Lorda<sup>381</sup> nos fornece uma emblemática intervenção do então Cardeal Wojtyla por ocasião dos trabalhos preparatórios de elaboração do citado documento. Nessa intervenção, ao se referir ao método da abordagem que o documento deveria seguir, dizia ser conveniente falar de tal maneira que o mundo veja que a Igreja ensina não somente de um modo autoritário, mas que busca junto com os seres humanos uma solução justa e equilibrada dos problemas da vida humana.

Voltando ao conteúdo antropológico da *Gaudium et Spes*, vemos o título “*A dignidade da pessoa humana*” logo no capítulo um da primeira parte. Sem tempo para nos deter em pormenores, vale apontar a marca personalista desse texto, que interpreta toda a vida do ser humano como um diálogo com Deus, que se inicia no mesmo momento em que Deus quer chamar ao ser uma pessoa<sup>382</sup>.

Seguindo os apontamentos de Ladaria, a contribuição mais importante do referido documento, que, por sua vez, expressa “que Jesus revela ao homem sua própria condição, na medida em que se mostra como Filho unigênito do Pai”<sup>383</sup>, está no número 22, que diz:

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude. “Imagem de Deus invisível” (Col 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n'Ele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós foi ela elevada a sublime dignidade [...].

Enfim, desses apontamentos da antropologia subjacente ao Concílio cabe ressaltar o princípio de que “somente à luz do paradigma de nossa humanidade podemos conhecer o que fomos chamados a ser”<sup>384</sup>. Ademais, a referência a Jesus como homem perfeito quer expressar algo maior que uma perfeição moral, “essa humanidade completa é perfeita, ou seja, é exemplar, paradigmática. Concluindo, vale ainda dizer que este princípio cristológico do Vaticano II influenciou consideravelmente a teologia pós-conciliar, sendo determinante também na renovação dos tratados que abordam o tema antropológico.

---

<sup>381</sup> Cf. LORDA, Juan L. *Antropología del concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Ediciones Palabra, 1996, p. 77.

<sup>382</sup> Cf. LORDA, Juan L., *op. cit.*, p. 83.

<sup>383</sup> LADARIA, Luis F., *op. cit.*, p. 27.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 28.

### 3.2 Corpo, lugar do homem e lugar de Deus

Dentro da proposta de expor a antropologia de Gesché numa perspectiva existencial que considere o ser humano concreto e não de uma imagem abstrata deste, é oportuno lembrar que a peculiaridade mais concreta do Cristianismo é o fato de ela ser a religião da Encarnação. Tal fato coloca em evidência a dimensão corpórea na consideração de Jesus como revelador do humano (objeto desta pesquisa).

Neste panorama, conforme bem lembra Paul Scolas, descobre-se 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”<sup>385</sup>. O motivo disso é que a proclamação cristã de que “A Palavra se fez carne” “não só evoca positivamente o corpo, mas também faz dele o próprio lugar da revelação e do encontro de Deus em favor do homem”<sup>386</sup>. Por tudo isso, Adolphe Gesché dá especial atenção à dimensão corpórea do ser humano em sua antropologia teológica.

Falando sobre o contexto em que Adolphe Gesché sistematizou o que se pode denominar de sua teologia do corpo, Paul Scolas, seu companheiro da academia, conta que a pesquisa que originou a sistematização desse tema no livro “o corpo, caminho de Deus”, conforme tradução brasileira, foi sugestão do próprio Gesché. Curioso que tal fato se deu justamente na hora em que seu próprio corpo era acometido pela doença que o levaria à morte. Paul Scolas também conta que o último pronunciamento público do teólogo Belga foi sobre esse tema, um mês antes de falecer. Dayse Agretti, refletindo sobre tais fatos, diz que é por esse contexto existencial que a invenção cristã do corpo se transforma também em uma chave de interpretação antropológica da obra de Gesché<sup>387</sup>.

Enfim, a proposta deste tópico será considerar o corpo como verdadeiro lugar do homem, de Deus e do encontro de ambos, para que se entenda que a forma encarnada de Deus se revelar em Jesus é também um lugar antropológico. A seguir, apresentamos os argumentos de Gesché acerca da pertinência do tema:

A redescoberta do corpo, que observamos na reflexão antropológica de nossos dias, não nos incentiva a agir da mesma maneira também na teologia? O cristianismo, apesar de muitas aparências em contrário, não teria um discurso implícito sobre o corpo que valeria a pena valorizar, causando surpresa? Não existiria uma *invenção cristã do corpo*, cuja originalidade pudesse contribuir para a compreensão geral da corporeidade, além dos limites do fato cristão? [...] Religião da Encarnação, da Palavra de Deus que se fez carne, da paixão e

<sup>385</sup> GESCHÉ, Adolphe, SCOLAS Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 07

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> Cf. AGRETTI, Dayse M., *op. cit.* p. 191.

morte na cruz, do corpo eucarístico, da ressurreição da carne, o cristianismo não possui, com toda evidência, uma proximidade com o corpo que toca sua própria natureza? Se Deus desceu até nós mediante a Palavra que se fez carne, não podemos nós mesmos chegar até Deus por meio de nosso corpo e – suprema audácia –, pelo seu corpo que ele nos dá? Não seria mais o caso de considerar a Encarnação como uma simples necessidade, mas como pertencendo à estrutura de uma visão específica de Deus. [...] O corpo, lugar do homem como nos ensina a fenomenologia (não é pelo corpo que vivemos, somos coniventes com as coisas e com os outros?), não seria o corpo também o (um) lugar de Deus? Como escreve Tertuliano, *caro cardo salutis*, isto é, a carne é o gonzo em que gira a salvação (entendamos: o encontro na plenitude com Deus).<sup>388</sup>

### 3.2.1 A invenção cristã do corpo

Do prólogo de São João, Gesché destaca que o evangelista não hesitou em afirmar que a Palavra se fez carne. “[...] Não diz, ao menos não afirma formalmente, que a Palavra se fez homem, nem mesmo que Ele assumiu um corpo; o que ele afirma cruamente é que Ele assumiu a carne”<sup>389</sup>.

Fazendo um adendo quanto ao emprego da palavra carne/corpo, embora reconheça que o termo carne é polissêmico na sagrada escritura, Gesché aponta que fundamentalmente ele tem a função de denominar nossa humanidade no que ela tem de mais material. Assim, o emprego da palavra carne tem suas vantagens e desvantagens. Como desvantagem, Gesché fala que a conotação da palavra carne, sem o corpo, é desprovida de uma animação, e por isso não configura a realidade de sistema. Como vantagem, nosso autor lembra que a categoria carne expressa algo íntimo do corpo (“carne de minha carne”, diz Adão sobre Eva em Gn 2,23). Desta forma, “ao associar logos e carne, João confere à carne uma grandeza metafísica. Seu intuito é cristológico e teológico, mas deve dizer que existe latente aqui toda uma filosofia, toda uma antropologia [...]”<sup>390</sup>.

Por conseguinte, indo além do prólogo do evangelho de João, o teólogo belga se detém em apresentar o especial apreço que se encontra na Escritura e nos primeiros cristãos em relação ao corpo. Primeiro, reportando-se ao relato criacional, nosso autor lembra que “é o corpo que é semelhante a Deus na narrativa do Gênesis, e não a alma [...]. O famoso tema da imagem (Gn 1,27) não se limita à alma e, na verdade, é só do corpo que se diz que recebe o sopro de Deus (Gn 2,7).”<sup>391</sup> Dando um salto ao Novo Testamento, a relevância do corpo se encontra também

<sup>388</sup> GESCHÉ, Adolphe, SCOLAS Paul (Org.), *op. cit.*, pp. 09-10, grifos do autor.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 43.

na ação de Jesus, pois, quando o Batista o interroga sobre sua autenticidade, a prova que Jesus oferece consiste na cura de corpos (cf. Mt 11,2-5). Num último aceno do Novo Testamento, nosso autor diz que merece destaque o fato de que o evangelista João expressa a consciência de que “o Cristianismo não divinizou Jesus, mas a Palavra de Deus se ‘humanizou’”<sup>392</sup>.

Esse lugar de importância que o corpo ocupa na Escritura implica, portanto, na consciência de que a realidade corpórea do ser humano não o torna incapaz ou indigno de Deus. Por isso, desde os primórdios do Cristianismo, a tese dos cristãos docetas que afirmavam que Jesus Cristo poderia ter-se utilizado simplesmente de um corpo aparente ou fictício foi condenada.

### 3.2.2 *O corpo como caminho de Deus para nós e caminho nosso para Deus*

Ao tratar do corpo como este caminho duplo de Deus para nós e de nós para Deus, é válido preliminarmente nos deter no que a palavra, ou melhor, a realidade do caminho nos sugere. Segundo Juan Alberto Quelas<sup>393</sup>, o caminho refere-se a algo que não existe acabado, mas como uma realidade que convida a uma aventura. O caminho é feito, é percorrido; não se tem, não se apreende, não se domina o caminho. Se o corpo é o caminho de Deus, é porque Ele o percorre ainda hoje e sempre. Também aqui, Deus não se apega possessivamente a este caminho que é o corpo, mas torna-se corpo.

Segundo Gesché, a constatação de que Deus vem a nós pela carne e não por meio de outra categoria como a dos anjos ou pela alma ou ainda a inteligência, tem a ênfase de que é pela nossa carne, nossa humanidade, que Ele vem nós. Tal ênfase não é um mero detalhe, considerando que nas primeiras gerações cristãs houve objeção quanto à interpretação que confere à Palavra encarnada um corpo humano. Tal ponto de vista, tendo Orígenes como expoente, até percebe um corpo na Palavra, mas trata-se de um corpo celeste (*soma ouranikon*), um tipo de corpo que não tem origem no ser humano.

Pensar em Deus que vem a nós pelo nosso corpo tem algumas implicações sobre a atuação e o próprio ser de Deus. Em relação à atuação, ao se dizer que Deus vem a nós, assumindo nosso corpo, indicamos que Ele se expressa e se comunica na carne, de forma que “a carne nos diz alguma coisa sobre Deus, sobre sua capacidade de nos ouvir [...]”<sup>394</sup>. Outra

<sup>392</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*, p. 43.

<sup>393</sup> Cf. QUELLAS, Juan A. *De la erótica teológica a la erótica teológica: una interpretación de Olegario González de Cardedal y Adolphe Gesché desde el éros divino-humano*. Tesis para la obtención del grado de Doctor. Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Año 2015, pp. 306-307.

<sup>394</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*, p. 40.

implicação é escatológica, pois, “para a tradição, é em seu corpo marcado com os cravos da cruz [...] que Cristo está sentado à direita de Deus Pai. (Assim) o corpo passa a ser agora patrimônio comum de Deus e dos homens”<sup>395</sup>.

Tal perspectiva implica ainda na própria definição de Deus, pois, ao encarnar-se, Deus sai em nossa direção, e justamente essa saída é característica da identidade do Deus cristão. Nas palavras de Gesché, isso significa que:

“Deus é sempre saída de si, *pro-nobis, exodos*, saindo, por assim dizer, de seu próprio caminho (*ex-odos*) para tomar o nosso. *Pro-nobis, exodos*, êxodo de si mesmo, saída de si, aí está quase toda a definição de Deus. Isso depois da criação que é saída de si pela graça de sua Palavra “por quem todas as coisas foram feitas”, até a Encarnação, que é a *quenose* dessa Palavra em nossa carne. E até a Ressurreição, que é “subida” para Deus e que só foi possível por ter havido “descida” na carne (cf. Ef 4,9).<sup>396</sup>

Na dinâmica de pensar nesse caminho de Deus para nós, merece destaque um último apontamento, que é o fato de que, nesta perspectiva, não fomos nós a ter a iniciativa de ir até Ele, algo que é um movimento natural das religiões. Todavia, é preciso dizer ainda que essa iniciativa de Deus de vir a nós pela carne não elimina nossa capacidade de buscá-lo, mas, antes, nos confere um caminho seguro, que é o caminho Dele mesmo. Em suma, “não nos é proibido buscá-lo, desde que tomemos o caminho que Ele mesmo abriu para nós. ‘O corpo, caminho para Deus’<sup>397</sup>.

Ora, se Gesché fala que é possível que o ser humano busque a Deus por esse mesmo caminho com que Ele nos buscou, cabe a pergunta: como o corpo pode ser tido como caminho para Deus? A seguir, veremos que nosso autor responde a isso explorando o caráter polissêmico da palavra corpo, contemplando a realidade corpórea como: a) o corpo próprio; b) o corpo de Deus; c) o corpo do outro; d) o corpo eucarístico; e) o corpo escatológico.

a) *O corpo próprio* é um caminho legítimo pelo fato de ser o mesmo que a Palavra de Deus utilizou para vir a nós. Dessa forma, aquilo que era uma esperança em Jó (que rezava: “Em minha carne verei a Deus”<sup>398</sup>), em Paulo tornou-se uma convicção presente. Exemplo é sua exclamação em Gl 2,20: “Minha vida presente na carne vivo-a pela fé no filho de Deus”. Enfim, o corpo de cada um é participante da vida de Deus.

b) *O corpo de Deus*. Segundo nosso autor, dizer que Deus tomou nossa carne indica que “Deus nos encontrou em nossa fraqueza”<sup>399</sup>, e isso nos torna capazes de Deus. Pensar em um

<sup>395</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*, p. 40.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>398</sup> Cf. Jó 19,26.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 48.

Deus que encontra a fraqueza foi algo original do Cristianismo, pois “o pensamento grego e a teodiceia não puderam ter uma noção de Deus acima da onipotência e impassibilidade absoluta etérea e mortífera para o homem. Procurava-se ir a Deus pelo orgulho da mente [...]”<sup>400</sup>. Nosso autor observa que é por esses tipos de construções intelectuais exorbitantes de Deus que por vezes as pessoas sentem-se incapazes dele e enveredam por caminhos como o do ateísmo. Portanto, ante aquela concepção, fruto de certas espiritualidades assassinas, de que só a perfeição é que nos aproxima de Deus, Gesché é enfático em dizer que “Deus nos encontra na fraqueza, e nós podemos encontrá-lo em nossa fraqueza e fragilidade”<sup>401</sup>.

c) *O corpo do outro*. A premissa de que podemos encontrar Deus em nosso corpo leva à exigência e obrigação de encontrá-lo também no corpo do próximo. Tal fato é tão importante para Gesché que ele o qualifica como uma segunda Encarnação de Cristo. Assim, acontece uma extensão do corpo de Cristo ao corpo do próximo, o que encerra audácia e consequência. Nosso autor fala de audácia, “porque Paulo nos diz que o corpo de Cristo não é só aquele da Palestina [...] ou o da Ressurreição, mas é um corpo que se identifica perfeitamente com o corpo de todos os homens”<sup>402</sup>. E, finalmente, referindo-se às consequências, Gesché evoca textos Bíblicos como de Mt 25,40<sup>403</sup>, em que Jesus disse que “todas as vezes que fizerdes isso a um destes mais pequenos, que são meus irmãos, é a mim que o fareis”. Daí a conclusão: “Maltratar o corpo do outro é maltratar o corpo de Cristo”<sup>404</sup>.

d) *O corpo Eucarístico*. De antemão, Gesché lembra que todos os sacramentos<sup>405</sup> são ações que de alguma forma tocam o corpo fisicamente pelo óleo, água, sal, mãos ou cabeça. Como exemplo dessa perspectiva ampla, nosso autor lembra que “do batismo se diz que fomos batizados em Cristo para sermos *incorporados a ele*, a fim de formarmos um só corpo com ele e com os outros (cf. 12,12-30)”<sup>406</sup>. A presença do corpo se nota também no sacramento do matrimônio, no qual se tem a referência direta ao corpo de Cristo, quando se diz que este mistério é grande em referência a Cristo e à Igreja (cf Ef 5,32). Sobre a dimensão corpórea do matrimônio, nas palavras de nosso autor, “pode-se dizer que o matrimônio tem um pouco do gesto eucarístico: eis o meu corpo para ti”<sup>407</sup>. Finalmente, falando da eucaristia, vemos que nos elementos dos quais ela é feita, ou seja, o pão e o vinho, encontra-se o próprio Senhor, que

<sup>400</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*, p. 50.

<sup>401</sup> *Ibid.*

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>403</sup> Ver também At 22,8

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>405</sup> Exceção é o sacramento da penitência.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 56.

disse: “O pão que eu darei é minha carne [*caro mea*], para a vida do mundo” (Jo 6,51). Nessa linha de raciocínio, Gesché fala analogamente de uma terceira encarnação, pois “o corpo sacramental é, como os demais, uma forma real de corpo e presença de Deus em sua Palavra”<sup>408</sup>. Por fim, é preciso assinalar que a doutrina eucarística une dois aspectos: o da presença pessoal de Jesus e o da presença real do corpo alheio (Igreja). Dessa forma, “o simbolismo do pão garante precisamente o laço entre a interpretação cristológica da Eucaristia e sua interpretação eclesial e fraterna. Trata-se do pão *compartilhado*, do corpo compartilhado, *partido*, para ser repartido”<sup>409</sup>.

e) *O corpo escatológico*. Dentro da teologia polissêmica do corpo, assim como existe o corpo próprio, o corpo de Deus e do próximo, fala-se, no Novo Testamento, de um corpo ressuscitado em referência a Jesus e a nós. Ante as dificuldades do vocábulo ressurreição e a variedade de expressões que o Novo Testamento utiliza para falar da ressurreição, Gesché sugere o emprego da expressão corpo escatológico, dado que expressa melhor a promessa de um corpo de ressurreição.

### 3.2.3 A teologia do corpo de Adolphe Gesché

Adolphe Gesché continua sua exposição invertendo o título da colocação anterior (cf. item 3.2.1 para refletir sobre “A invenção do corpo cristão”, em que ele investiga o que a teologia ensina sobre os cristãos na ótica do corpo para se pensar o Cristianismo. Depois, ele retoma o título inicial: “A invenção cristã do corpo” para trabalhar o que a teologia pode propor ao homem que se pergunta sobre seu corpo na ótica do Cristianismo para pensar o corpo.

#### 3.2.3.1 A invenção do corpo cristão

Para Gesché, o corpo tem tal relevância no Cristianismo, que é tido como fator determinante a nível teológico e antropológico. Dessa forma, “é no corpo que podemos glorificar a Deus (teologia). É no corpo que podemos e devemos encontrar o próximo na verdade (antropologia), em que se constrói o Reino de Deus”<sup>410</sup>. Ademais, também a estrutura e unidade da mensagem cristã se dão a partir do corpo. Por isso, a presença da corporeidade

---

<sup>408</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*, p. 56.

<sup>409</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 64.

marca desde o prólogo de São João até a Eucaristia, desde as diversas curas operadas por Jesus até o corpo eclesial (Igreja).

Nessa perspectiva, para nosso autor, pode-se dizer ainda que o Cristianismo é uma teologia do corpo. Aliás, tal teologia do corpo contribuiu para que o Cristianismo não caísse na ideologia, que Gesché define como “um pensamento despojado de toda antropologia”<sup>411</sup>. Assim, “esse caráter concreto, superior a quaisquer abstrações permitiu que o Cristianismo pudesse se estruturar como verdade do homem, de Deus e de seu Cristo”<sup>412</sup>.

Se o corpo é tido como fator determinante do Cristianismo, e tem papel tão relevante em sua doutrina, fica a pergunta: por que o Cristianismo administrou mal ou confusamente esse valor, a ponto de desprezá-lo por vezes? Naturalmente, a primeira resposta vem da tradição filosófica grega e platônica, dado que, para estes, o corpo suscita desconfiança, o que os levava ao desprezo do corpo e superexaltação da alma. Tal concepção, ao invadir o pensamento cristão, fez com que a compreensão de salvação por vezes se pautasse numa luta contra o corpo, cujo ideal era a vida espiritual.

Sobre essa equivocada percepção da salvação como luta entre espírito e corpo (carne), Gesché lembra que existem de fato muitos textos que afirmam isso. Mas ele observa que a expressão carne que se fala nesses textos expressa a realidade do corpo desfigurado pelo pecado e não do corpo em si (cf. Rm 8,13; Gl 5,13-25).

Dentro dessa tentativa de responder por que o Cristianismo por vezes desprezou o corpo, Gesché também aponta um mal entendido daqueles textos paulinos<sup>413</sup> que falam da condenação da carne. Para ele, é preciso ter em mente que a chave de leitura para alguns textos é a consciência de que “São Paulo condena o corpo, mas sempre se referindo ao corpo que se entrega aos excessos”<sup>414</sup>.

É preciso, pois, deixar claro então que, quando São Paulo usa expressões como “corpo do pecado” ou “corpo da morte” ou “obras da carne”, ele se refere ao corpo ou carne que se deixaram escravizar pelas más paixões e por isso se rebelaram com seu ser verdadeiro e destino.

Em suma, para o Cristianismo [...] o pecado se encontra somente no fato de ceder a uma tentação, como que uma traição do corpo, ou seja, o pecado não é um ser em-si e não pertence, como querem os gnósticos, às trevas do mal. A tentação é a miragem de uma falsidade. “Sereis como deuses” (a maior mentira, porque nega o que somos) e assim nossos primeiros pais se viam obrigados a esconder seus corpos milagrosos e que de repente lhes causa vergonha (cf. 1Cor 11, 29).

<sup>411</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*, p. 66.

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> Exemplo é: “não nos entreguemos à imoralidade” (1Cor 10,8).

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 70.

Portanto, Gesché insiste que, na verdade, o que Paulo objetiva com suas exortações não é menosprezo pelo corpo, mas, antes, salvaguardar sua grandeza e dignidade. Por conseguinte, é importante ainda apontar as ponderações de nosso autor sobre o verdadeiro atentado contra a dignidade do corpo. Seguindo seu raciocínio de outros escritos, o pecado para Gesché caracteriza-se como erro de destinação, algo diferente de uma visão exclusivamente moral. Ora, justamente essa visão excessivamente moralizante do corpo constitui um agravamento dos problemas de interpretação do valor do corpo. Por isso, nosso autor enfatiza que o pecado acontece quando o ser se desencontra ou se revolta contra si ou contra a sua bondade, ou seja, “é do destino que se trata, não propriamente de simples moral, nem, sobretudo, de uma moral presa da obsessão da sexualidade”<sup>415</sup>.

À vista disso, é preciso dizer que Gesché observa que, com essa visão, ele não condena a moral, pois sabe que o homem é um ser moral. O que ele condena é uma moral mesquinha, uma moral “de desconfiança e ressentimento que, em vez de ajudar o corpo em sua inegável fragilidade, o acusa de todos os males”<sup>416</sup>. Em suma, o que nosso autor reivindica da moral é um discurso que se pautar na original positividade do corpo, chancelada pela Encarnação.

Onde está a exclamação de Adão diante da mulher, o canto da amada diante do corpo do amado? É aí também que a moral deveria contribuir para a invenção do corpo cristão. É à glória do corpo que a moral deveria elevar sua voz, a esse corpo definido pela glória de ser a manifestação de nosso ser e da manifestação de Deus.<sup>417</sup>

### 3.2.2.2 A invenção cristã do corpo

Segundo nosso autor, o tema da invenção cristã do corpo porta uma mensagem não só para os que creem, dado que ele também se localiza naquilo que é a função *ad extra* da teologia. Assim, a teologia, com a particularidade de sua compreensão do corpo, pode ser relevante e contribuir com todos no que concerne ao “modo de aprender a compreender a si mesmos e as coisas”<sup>418</sup>.

Tal relevância do discurso teológico é potencializado nos dias de hoje pelo que se fala de um fenômeno em que o corpo é engrandecido, como se verifica no esporte, na liberdade das roupas, no cuidado da saúde etc. Sobre tal engrandecimento do corpo, Gesché reconhece o

<sup>415</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*, p. 71.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>418</sup> *Ibid.*

avanço em relação aos equívocos de outros tempos, mas, ao mesmo tempo, aponta que essas novas visões e imagens criadas em torno do corpo também correm o risco de corromper seu significado e sua dignidade.

De imediato, parece que tal risco se relaciona a motivos como metas publicitárias ou ideais presunçosos de beleza, mas nosso autor vai além e afirma que o aviltamento que o corpo é submetido atualmente deve-se “ao fato de o corpo estar isolado, ao fato de não mais se encontrar em relação e, de modo particular, com relação a um infinito (qualquer que seja). Se o corpo estiver isolado, se torna exagerado, perdido em sua exasperação sem outra finalidade que ele mesmo”<sup>419</sup>. Para agravar, esses corpos por vezes são apresentados como modelos, mesmo sendo corpos solitários que não significam nada. Diante disso, nosso autor fala que:

temos o direito de recusar esse corpo desligado de tudo, esse corpo obcecado por si mesmo. Temos o direito de nos pronunciar por um corpo que permanece na fronteira do infinito, do sem-fim que nunca fecha uma coisa sobre si mesma; um corpo que não é sagrado (idolatrado), mas consagrado, dado (eis o meu corpo para ti); consagrado à vida.<sup>420</sup>

Voltando a relevância da teologia, Gesché lembra que ela é uma “verdadeira manifestação de nosso ser e do ser de Deus”<sup>421</sup>. Por isso, o Cristianismo pode ser concebido como uma “verdadeira fenomenologia teológica do corpo, *apelando*, como a sua filosofia primeira, à fenomenologia, antes que a uma filosofia do ser (escolástica), a uma filosofia do Espírito (Hegel), a uma filosofia idealista (Platão), ou a uma filosofia da simples representação (positivismo)”<sup>422</sup>. Sustentando isso, vemos no prólogo de João que Deus se manifesta ou aparece na carne. Assim, no próprio prólogo se afirma: “Vimos sua glória”, ou seja, vimos sua manifestação (no sentido Bíblico, mas também fenomenológico). Ademais, a teologia também pode ser considerada uma fenomenologia do homem, pois é no seu corpo e no corpo do próximo que vemos manifestado ou revelado aquilo que somos.

Por fim, a invenção cristã do corpo e a natureza polissêmica da palavra corpo levam Gesché a denominar Deus como o “Deus de carne”, o que indica a ideia de proximidade e concretude. Portanto, nas palavras de Gesché, “poder-se-ia dizer que verdadeiramente o Cristianismo inventou Deus: o Deus de carne. Precisamos de um verdadeiro Deus, um Deus que seja Deus. E eis que ouvimos dizer que um Deus na carne é Deus”<sup>423</sup>.

---

<sup>419</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O corpo, caminho de Deus*, p. 74.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 75

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 76

<sup>422</sup> *Ibid.*, grifo do autor.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 79.

### 3.2.4 O Cosmos: um lugar para o corpo

Falando sobre o valor intrínseco do mundo, o Papa Francisco diz que “se o ser humano não redescobre o seu verdadeiro lugar, compreende-se mal a si mesmo e acaba por contradizer a sua própria realidade”<sup>424</sup>. Ao tratar do ser humano numa perspectiva antropológica que tenha significado e relevância para o homem de hoje, nos moldes do método teológico de Gesché, é pertinente, no tema do corpo, em que tratamos como sendo lugar do homem e de Deus, acrescentar a questão do Cosmos, que tem importantes indicações antropológicas. Inclusive, percebe-se a pertinência do tema, considerando que o próprio Gesché dedicou um volume de sua obra ao Cosmos e, na atualidade, o magistério se deteve sobre o tema em várias ocasiões: para citar duas especiais, temos a carta encíclica *Laudato Si'* e a Exortação Apostólica “Querida Amazônia”.

Para início de conversa, Gesché intui que o próprio ato de considerar o cosmo numa epistemologia do humano indica uma inteligibilidade que é externa à razão. Dessa forma, “a racionalidade humana, a de todas as antropologias, talvez não seja nossa única fonte de inteligibilidade. Isso porque o cosmo constituiria uma espécie de ‘exterioridade do logos’ (R. Harrison)”<sup>425</sup>. Tal compreensão evoca a imprescindível questão da dimensão de alteridade no processo de amadurecimento do ser humano e implica a descoberta do cosmo como uma exterioridade que, integrada, pode contribuir para uma salutar humanidade. Por isso, nosso autor afirma que “é preciso sair. E partir para a redescoberta da exterioridade, a do outro (e talvez do Outro), mas também a do cosmo. *Encontrar outra racionalidade além da nossa*. Isso não seria uma desgraça”<sup>426</sup>.

Observação importante é que indicar a necessidade de circunstanciar a questão antropológica à cosmológica ou a questão do ser humano à questão da natureza não significa relativizar ou marginalizar o humano, mas, antes, é uma tentativa de protegê-lo contra si mesmo. Isso porque Gesché é consciente de que o antropocentrismo não é a última palavra na salvação do homem.

O homem não se decifra apenas em relação a si mesmo, ou em relação aos outros, ou mesmo em relação a Deus ou aos deuses, mas também em relação ao cosmo. Temos de aprender de novo a olhar a água, o ar e o fogo (G. Bachelard), as pedras, os jogos e as imagens do mundo (R. Caillois). O mundo continua sendo o lugar natal do homem, e é de acordo com esse mundo

<sup>424</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*. N. 115. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 20 abr. 2023.

<sup>425</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmos*, p. 08.

<sup>426</sup> *Ibid.*, grifos do autor.

reconciliado que aprenderemos a dar a mão ao próximo, que necessita de “um lar”.<sup>427</sup>

Destacar que o Cosmos é o lugar natal do ser humano, expressa como “hoje o homem aspira a uma nova relação com a natureza. Uma relação que não seja mais somente a de domínio [...]”<sup>428</sup>. Por isso, segundo Gesché, é uma tarefa da teologia uma reflexão que, longe dos discursos abusivos exploratórios nos quais o homem é visto como o dominador absoluto da natureza, permita uma valorização da criação e também amadurecimento do humano e da relação deste com a natureza, pois, se é verdade que o Cosmos precisa da proteção do homem, também é verdade que o homem “necessita infinitamente do cosmo para ser homem. É uma questão de civilização de máxima importância [...]. Um homem totalmente acósmico estaria, em todos os sentidos do termo, perdido”<sup>429</sup>.

Enfim, ainda no que diz respeito à tarefa de uma teologia cosmológica, falando de uma perspectiva *ad intra* da função da teologia, Gesché observa que a questão cosmológica pode ser salutar também ao que se refere à questão de Deus:

Deus seria Deus se não fosse Deus de todas as coisas e, portanto, do cosmo? Considerando-o simplesmente como Deus do homem, no mínimo correríamos o risco de reduzir Deus à nossa medida, às nossas necessidades. Uma teologia demasiadamente presa ao homem corre o perigo de, insensivelmente, fazer Deus à nossa imagem e semelhança.<sup>430</sup>

### 3.3 Alteridade, o lugar do Outro na revelação do humano

Uma vez que a explicitação da antropologia teológica de Gesché tem seguido a linha de pensar o ser humano concreto a partir de categorias, ou lugares, que sejam pertinentes, há de se lembrar da índole relacional de toda pessoa. A Igreja considera tal índole em diversos escritos. Como exemplo, basta lembrar um trecho de capital importância da constituição *Gaudium et Spes*:

A natureza social do homem torna claro que o progresso da pessoa humana e o desenvolvimento da própria sociedade estão em mútua dependência. Com efeito, a pessoa humana, uma vez que, por sua natureza, necessita absolutamente da vida social, é e deve ser o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais. Não sendo, portanto, a vida social algo de adventício ao homem, este cresce segundo todas as suas qualidades e torna-se capaz de responder à própria vocação, graças ao contato com os demais, ao mútuo serviço e ao diálogo com seus irmãos. Entre os laços sociais, necessários para o desenvolvimento do homem, alguns, como a família e a

<sup>427</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmos*, p. 13.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 05.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 22.

sociedade política, correspondem mais imediatamente à sua natureza íntima; outros são antes fruto da sua livre vontade.<sup>431</sup>

### 3.3.1 Alteridade: fator constituinte da identidade do ser humano<sup>432</sup>

Toda pessoa, em seu processo de busca de felicidade e amadurecimento humano, hora ou outra vai se deparar com a questão da identidade. Adolphe Gesché retrata tal realidade dizendo: “O ser humano está em busca de sua identidade: quem sou eu? Não basta existir, ele quer saber *quem é*, senão não se compreende e não encontra o sentido da sua existência”<sup>433</sup>.

Nesta busca pela identidade, naturalmente levanta-se a questão do caminho ideal a seguir e, segundo Gesché, nesta indagação surgem duas vias: uma autônoma, na qual o sujeito busca encontrar-se na autoafirmação e, outra, que considera a alteridade, em que o sujeito deixa-se provocar pelo outro. Por conseguinte, verifica-se que “esse tema da alteridade estará no centro do debate da identidade, da construção da identidade, porque esta não se acha totalmente dada (como existência), mas está para ser feita”<sup>434</sup>. Ademais, a alteridade é tida por nosso autor como “fator constituinte da identidade do ser humano”<sup>435</sup>.

Esse lugar que ocupa a dimensão de alteridade implica que a questão a respeito do valor relacional da vida, suscitada especialmente no contexto hodierno marcado pelo individualismo, ganha contornos antropológicos nos quais a teologia não pode abster-se em seu discurso sobre o homem, o que faz entrever a importância da abordagem de Adolphe Gesché sobre o tema. Além disso, o tema da alteridade diz respeito a algo mais que uma necessidade proveniente da privação de uma companhia. Ou seja: pensar a importância das relações, partindo da premissa de que a alteridade é fator constituinte da identidade do ser humano, expressa uma dimensão essencial para que o homem se entenda e construa.

### 3.3.2 Alteridade questionada

<sup>431</sup> VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 25.

<sup>432</sup> Na explanação desse tema da alteridade em Adolphe Gesché, aqui reproduzo parte de uma pesquisa minha, publicada pela revista *Contemplação* da Faculdade João Paulo II.

Cf. HENRIQUE COSTA, W. PANDEMIA E A REDESCOBERTA DO VALOR DAS RELAÇÕES À LUZ DA CATEGORIA DE ALTERIDADE DE ADOLPHE GESCHÉ. *Revista Contemplação, [S. l.]*, n. 26, 2022. Disponível em: <https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/317>. Acesso em: 2 maio 2023.

<sup>433</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*, p. 45.

<sup>434</sup> *Ibid.*

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 49.

No desenvolvimento dessa compreensão antropológica da construção da identidade com referências à alteridade, Gesché chama atenção para o equívoco de uma concepção negativa que concebe o outro como inimigo e fonte de alienação da autonomia humana. Para entender tal concepção, nosso autor se detém em apresentar as bases desse pensamento, lembrando que elas remetem às filosofias existencialistas caracterizadas como filosofias da autonomia por si próprio.

Para melhor explicitar tais posições de desconfiança, é preciso apresentar primeiro objeções relativas àquilo que se compreende como alteridade absoluta que é o “outro” (com *O* maiúsculo), ou seja, Deus, o que não deixa de ter ligação direta com a questão da identidade do ser humano, conforme é possível se perceber na exposição a seguir:

Desde o advento da modernidade, já havia muitas questões sobre Deus. Referiam-se, porém, se assim se pode dizer, apenas à sua existência. Questões provindas da ciência ou da filosofia e que no fundo diziam respeito apenas a Deus. Agora as questões sobre Deus referem-se, no final das contas, também ao ser humano: qual é, para mim, o valor da ideia de Deus? De julgamento de existência passou-se a julgamento de valor [...]. Assim, a contestação atual de Deus é menos protesto contra Deus do que protesto a favor do ser humano. Por isso certas pessoas pensam que é preciso que Deus morra para que o ser humano seja. Por quê? Porque Deus (ou sua ideia, ou sua confissão) impede o ser humano de ser ele mesmo. Pouco importa, diz Sartre, se Deus existe ou não, nem quero saber, porque essa ideia de Deus é funesta ao ser humano, impede-o de tomar-se nas mãos, de dar a si uma história.<sup>436</sup>

Com esse apontamento percebe-se que a desconfiança da alteridade absoluta que é Deus não se trata de um ateísmo propriamente metafísico, mas um ateísmo existencial, humanista ou antropológico, pois “não é a negação de um Deus julgado inexistente [...], mas a recusa de um Deus julgado atentatório ao ser humano”<sup>437</sup>. Reforçando tal posição, Adolphe Gesché cita ainda outros pensadores. Um deles é o filósofo fenomenólogo francês M. Merleau Ponty, ao expressar que “a consciência moral (isto é, o ser humano) morre em contato com o Absoluto”<sup>438</sup>. Outro, é o filósofo alemão Feuerbach, segundo o qual “ao afirmar um Deus, o ser humano despoja-se de suas próprias qualidades (poder, liberdade, bondade, saber, consciência) para emprestá-las a Deus”<sup>439</sup>. Com tais posições, fica evidente que as concepções de rejeição da alteridade absoluta no fundo são reivindicações da autonomia humana compreendida como construção da pessoa por ela própria.

<sup>436</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*, p. 47.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>438</sup> *Ibid.*

<sup>439</sup> *Ibid.*

Diante disso, é preciso portanto questionar se é necessário e justo tal compreensão da autonomia como pura construção de si próprio sem a consideração da dimensão de alteridade. O próprio Gesché reconhece a legitimidade de uma autonomia em que o ser humano procura sua identidade partindo de si mesmo, de forma que “o famoso *Cogito* de Descartes não é indevido nem impertinente”<sup>440</sup>. Todavia, nosso autor não abre mão do valor da alteridade, e por isso afirma que:

O outro não é o inimigo, o intruso, o *alienus*, que efetivamente e ao pé da letra me aliena. O outro, como mostram Levinas e Ricoeur, é exatamente aquele que, justo por sua alteridade, chama-me, convoca-me e assim me faz sair do enclausuramento em mim mesmo.<sup>441</sup>

### 3.3.3 Da alienação à autonomia pela graça de outro

Pelo que foi apontado até aqui, vê-se que o questionamento da alteridade, ao ser confrontado com Deus no tocante à identidade do ser humano, ganha os contornos mais veementes dos debates, dado que Deus é o Outro absoluto. Assim, vemos que a concepção de ateísmo evocado desse debate não é metafísico, mas existencial, pois fundamenta-se numa reivindicação da autonomia humana.

Diante desse panorama, Gesché questiona se a autonomia humana realmente deve ser concebida dessa forma, como pura construção de si por si mesmo, e se esses termos condizem com sua natureza e condições. Dessa forma:

podemos nos perguntar se tal procura da identidade a partir de si não corre o risco de esquecer a alteridade e, então, correr o perigo da tautologia [...]. Narciso procurando se entender, mas se perdendo em seu próprio reflexo. Para se entender e se identificar, necessita-se de um face a face, da distância de dois.<sup>442</sup>

Por conseguinte, nosso autor expressa que apenas a solidão não leva à construção de si, sendo necessária a interpelação ou o chamado de um outro que, através do diálogo, me revele em termos de existência (consciência que sou) e identidade (consciência do que sou). Tal compreensão tem como raízes o entendimento daquilo que Gesché denomina como as filosofias da alteridade, que veem o outro como fundador e não agressor de nossa autonomia.

Sobre tais filosofias, vale ainda um apontamento de nosso autor, apresentando-as detalhadamente dentro do contexto das filosofias existência.

<sup>440</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*, p. 91, grifo do autor.

<sup>441</sup> *Idem*. *O sentido*, p. 49, grifo do autor.

<sup>442</sup> *Idem*. *O ser humano*, p. 91.

(As) Filosofias da alteridade ou filosofias da autonomia pela graça de outrem e pelo ministério do outro e que estão justamente no contrapé das filosofias existencialistas, filosofias da autonomia por si próprio, enfim, características de uma época. A da euforia dos anos do pós-guerra (“os caminhos da liberdade”), da euforia das filosofias do sujeito e da existência, enfrentando – e compreende-se o sobressalto delas quando se coloca no contexto da época – as filosofias do objeto e da essência.<sup>443</sup>

Portanto, ainda dentro do confronto entre as concepções das filosofias existenciais e filosofias da alteridade, nosso autor insiste que, diante do tema da construção da identidade, a autonomia não pode ser pensada num fechamento radical, como assim entendiam as filosofias acima citadas. Por isso, ele pontua que:

É em torno dessa questão da identidade, da construção de nossa identidade, que se trama todo o mal-entendido das filosofias existenciais. Não por ter protestado a favor da liberdade e da autonomia – era preciso –, mas por ter pensado que estas se conquistam, [...] na solidão e na recusa.<sup>444</sup>

Ademais, percorrido esse caminho de superação da alteridade concebida como uma ameaça à autonomia humana, emerge a contribuição de tal dimensão e fica claro que:

A alteridade, hoje, não é mais o temo ou ameaça de alteração de minha autonomia. Talvez fosse preciso, depois da era da suspeita (Freud, Marx e Nietzsche), a era que chamaria de “suspeita da suspeita” (cujas testemunhas poderiam ser Ricoeur, Levinas, Kristeva), para que se levante o véu que descobre a bênção da alteridade para salvar-nos do enclausuramento.<sup>445</sup>

É preciso destacar, conforme exposto acima, que, além de não ser atentatória à autonomia humana, a alteridade tem a contribuição de salvar o homem do enclausuramento. É importante nos deter nessa questão, porque, segundo nosso autor, esse enclausuramento ou essa busca da identidade em viés imanentista encerra o homem numa tautologia incapaz de levá-lo à compreensão de si. Neste sentido, voltando a pensar a alteridade absoluta e associando à questão da alteridade ao tema da transcendência com a utilização do termo Terceiro Transcendente, Gesché diz:

O Terceiro faz explodir a tautologia. Arranca-me de alienação em mim mesmo, que é, talvez, ainda mais pernicioso do que alienação externa. Alienação interna, em que me precipito, afundo-me, perco-me em mim mesmo e por mim mesmo, daí então totalmente perdido.<sup>446</sup>

---

<sup>443</sup> GESCHÉ, Adolphe, *O sentido*, pp. 49-50.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 59.

Outro apontamento importante dentro do empreendimento de Gesché de responder às visões de desconfiança em relação à alteridade diz respeito à necessidade de distinguir alteridade e alienação. Partindo da premissa de que a alienação se refere a um processo de desapropriação de si que torna a pessoa estranha a ela mesma, nosso autor evoca a narrativa bíblica do Gênesis 3, denominando-a como “parábola de uma falsa relação da alteridade que não respeita a identidade do outro”<sup>447</sup>. Assim, nessa narrativa em que a serpente leva Eva a um desejo que não era propriamente seu, é possível entender um processo de alienação que induz a pessoa a perder sua identidade.

Aí se encontra, talvez, toda a essência do pecado: instilar no outro o desejo que não é o dele, que não o constitui, mas o aliena, retira-o dele mesmo. Desejo contrário à sua identidade, e que o impede, assim, de tornar-se ele próprio. Então, no mesmo instante, torno-me estranho (*alienus*) a mim mesmo, por falta de uma alteridade de apelo e de comunhão. Há pecado todas as vezes que se impede alguém de tornar-se o que poderia ser ou que se impede a si próprio de tornar-se o que se poderia ser.<sup>448</sup>

Tal como o significado de alienação é desenvolvido recorrendo à linguagem bíblica, a compreensão da busca da identidade por meio do outro também pode ser elucidada por um texto bíblico, especificamente no evangelho de Mateus 16,15. Nessa ocasião, Jesus pergunta aos seus discípulos: “E vós, quem dizeis que eu sou?”. Ora, nessa pergunta Jesus não está a anunciar-se a si próprio e, de certa forma, pede àqueles que o conhecem para revelá-lo a ele mesmo. Aqui Gesché tem a intuição de que “é justo o tema do reconhecimento que está aqui em jogo: só me conheço porque sou conhecido, e só sou conhecido se for reconhecido”<sup>449</sup>.

Finalmente, depois de percorrer esse caminho de questionamento de concepções de desconfiança da dimensão de alteridade, verifica-se a possibilidade de recorrer a exemplos de algumas experiências cotidianas que expressam que “ser colocado por ou diante de outrem funda melhor a autonomia do que se autocolocar”<sup>450</sup>. Um primeiro exemplo que se pode evocar é do campo jurídico em que, sabe-se, não ser possível ser o juiz de si próprio. O próprio fato de o nascimento do ser humano derivar de outros (os pais), expressa que “as coordenadas que determinam nossa identidade vêm-nos primeiro de outro lugar que não de nós, elas nos são exteriores. Somos e nascemos pelo outro”<sup>451</sup>.

Outros exemplos encontram-se em ritos que servem de identificação. É o caso de um rei que, apesar de caracterizar-se como rei desde o momento da morte do pai, normalmente

---

<sup>447</sup> GESCHÉ, Adolphe, *O sentido*, p. 52.

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 51.

deverá passar por um rito de entronização feito por outro, para assim ser reconhecido e apresentado. Neste caso vemos que “o rei já o é (ordem da natureza ou da convenção), mas só *existe* (”) após a oficialização, isto é, após o reconhecimento pelo outro (ordem da cultura ou da socialização)”<sup>452</sup>. Outros ritos que expressam essa ideia são os chamados ritos de iniciação. Por exemplo, o caso do adolescente em que, apesar de já ter passado biologicamente para outra idade, torna-se necessário “que passe culturalmente pelos ritos de simbolização e identificação, no término dos quais será reconhecido (ordem da existência)”<sup>453</sup>.

Portanto, considerando o que foi dito até aqui, percebemos que a categoria de alteridade no pensamento de Adolphe Gesché é capaz de lançar luzes no que diz respeito à importância da dimensão relacional da vida. Aliás, tal realidade é tão acentuada no autor, que este concebe a alteridade como constituinte na questão da identidade humana. Nesse sentido, portanto, é possível superar a desconfiança do outro ante à questão da autonomia humana e concluir que “a identidade supõe alteridade, apela para a alteridade que a faça emergir, *existir*, sair do indiferenciado e do não identificado”<sup>454</sup>.

### 3.3.4 Implicações éticas da identidade de alteridade

Nos debates em torno da questão da alteridade, vimos que a alteridade absoluta de Deus (ou alteridade do Terceiro, como Gesché menciona às vezes) foi questionada em nome de uma autonomia que o homem reivindicava exclusivamente a partir de si. Entretanto, segundo nosso autor, “a afirmação de uma teonomia constitui o fundamento mais radical que exista de autonomia, portanto, de verdadeira confirmação do ser humano, não de sua destruição”<sup>455</sup>.

Nessa perspectiva, abre-se um horizonte para a dimensão ética, pois, se a alteridade de Deus constitui uma afirmação do ser humano, as relações entre os humanos são implicadas numa atitude de responsabilidade mútua. Diga-se de passagem, que tal responsabilidade ética no Cristianismo se refere a todos, inclusive aos menos favorecidos, pois “o evangelho [...] é uma afirmação do pobre e do rejeitado, pedindo e exigindo de nossa parte uma prioridade de atenção e de respeito”<sup>456</sup>. Enfim, para elucidar esse horizonte de implicações éticas que a dimensão de alteridade implica, veremos dois fundamentos: a criação e a própria transcendência de Deus.

---

<sup>452</sup> GESCHÉ, Adolphe, *O sentido*, p. 55, grifos do autor.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>454</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>456</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p. 38.

### 3.3.4.1 Um cosmo construído sobre a ética

Em seu escrito sobre o cosmo, Gesché trabalha-o na perspectiva de que ele foi construído sobre a ética e faz isso relacionando-a ao projeto criador de Deus. Para isso, nosso autor lembra de um *midrash* do livro de Gênesis que interpreta seus primeiros versículos afirmando que Deus criou o mundo através da Torá. Isso se torna mais significativo com o fato de que:

[...] o *bereshit*, que geralmente traduzimos por “no princípio (*In principio*), de fato pode ser traduzido (e às vezes o é): “por um princípio, indicando, assim, a maneira com que Deus criou: por um princípio. Por meio de, na ou segundo a Sabedoria, diz o Talmude, essa Sabedoria quase tão antiga como Deus [...].<sup>457</sup>

Nessa ótica, ao apontar que o princípio constitutivo da criação é a Torá ou a Lei, Gesché faz uso do recurso à categoria ética, deixando para trás a desconfiança dessa categoria frente às categorias físicas ou metafísicas. Assim, “a temática que verá Deus como Amor deve aqui nos dar o que pensar; é uma categoria ética, mas ela não diz melhor aquilo que Deus é do que o fazem as categorias de onipotência ou de causa?”<sup>458</sup>

Outrossim, o emprego dessas categorias éticas expressa a ideia de que Deus concebe o mundo e não somente o dita ou o fabrica impessoalmente. Disso, é importante notar que “um ato ético (jurídico, moral, afetivo) não produz simplesmente algo ou alguém, mas suscita ao mesmo tempo uma relação, um relacionamento”<sup>459</sup>. Por isso, ao conceber a criação a partir de gesto ético, o que acontece é o ingresso na dimensão de pessoas e relações, o que significa que o ato divino não é só um ato de onipotência.

Portanto, a presença mediadora da Torá (que evoca os conceitos de justiça e Lei) “funda a criação como um mundo cuja ética, poderíamos dizer, é a substância: a natureza não é simplesmente física ou natural”<sup>460</sup>. Enfim, tal panorama ético expressa que o mundo não é arbitrário e o cosmo é preparado e permeado de amor.

### 3.3.4.2 Transcendência ética

<sup>457</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmos*, p. 126.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>459</sup> *Ibid.*

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 128.

Ainda na perspectiva da ética, além de fincar seus fundamentos desde a criação, pode-se verificar o relevo de tal categoria para Gesché, quando ele trata da especificidade do monoteísmo cristão com a categoria de “monoteísmo ético”<sup>461</sup>, que, segundo ele, vai além de um monoteísmo especulativo. Destarte, a particularidade desse monoteísmo cristão baseia-se no fato de que ele “proclama um *Deus-do-ser-humano* (e do universo), onde Deus se define como um *Pro Nobis*”<sup>462</sup>.

Dando um passo adiante nas implicações da dimensão ética no pensamento de Gesché, vê-se que, em sua antropologia teológica, ela tem seu lugar também no que concerne à destinação teologal do ser humano. Dessa forma, fala-se de uma dimensão ética da antropologia teologal. Isso significa que a realização do destino teologal do homem comporta a dimensão ética.

Indo além de uma perspectiva imanente, nosso autor diz que também na essência da transcendência divina encontra-se uma dimensão ética. Sendo assim,

A transcendência de que falamos, *quando lhe damos como nome Deus*, implica a dimensão ética. A grande revelação cristã, aqui, é que a transcendência não é cosmológica (como no paganismo), mas ética. E que por isso nosso Deus não é Divindade, mas Deus, e bem exatamente “Deus de-”, Deus do ser humano. E Deus do ser humano é Deus cuja glória não está primeiramente nos céus, mas na sua descida entre os seres humanos. Eis o que entendo por transcendência ética, diferentemente de transcendência “interestrelar”, cosmológica, comomológica (impávida e perdida nela mesma).<sup>463</sup>

Tal realidade também se verifica nos mistérios cristológicos da encarnação e redenção, pois a proclamação do crucificado que está à direita do pai expressa a lógica interna da trindade apontada acima. Assim, o texto Bíblico que diz que “era preciso que Cristo morresse para entrar na sua glória” (Lc 24,26) retrata a realidade de nem mesmo Deus “escapa ao fato da condição humana. E de que ninguém poderia pretender espiritualidade desencarnada para aproximar-se de Deus”<sup>464</sup>.

Desses apontamentos, nota-se que, justamente por causa do comprometimento que a ética trinitária e cristológica comporta, é possível falar que a compreensão de uma destinação teológica do homem em nada o exime ou o aliena do hoje de sua condição humana.

Nossa “pretensão” de uma antropologia de destinação teologal [...] não tem nada de distração ou de “suplemento para a alma”. Ela desperta o ser humano

---

<sup>461</sup> GESCHÉ, Adolphe, A. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*, p. 83.

<sup>462</sup> *Ibid.*

<sup>463</sup> GESCHÉ, Adolphe, *O sentido*, p. 110, grifos do autor.

<sup>464</sup> *Ibid.*

para sua suprema vocação de destino, sem frear em nada suas outras razões de fazer de sua vida o projeto de um destino.<sup>465</sup>

### 3.4 Destinação teologal: O lugar do excelso e do infinito no humano

O horizonte do que Gesché entende pela dimensão antropológica de destinação parte da premissa de que o ser humano deseja executar ou realizar algo bom e próprio de sua vida, não sendo suficiente o fato de ter nascido e sobreviver simplesmente. Enfim, “ele pretende dar um sentido, uma direção à sua vida. Fazer de sua vida alguma coisa que seja bem sua [...]”<sup>466</sup>.

Todavia, é preciso ser realista e reconhecer que tal premissa contradiz a realidade de muitos seres humanos que vivem marginalizados do horizonte de sentido e destino, ao se verem submetidos a fatalidades como a fome, a guerra e a pobreza, que os levam a ter a preocupação única e urgente pela sobrevivência. Apesar desse quadro, nosso autor insiste que não se pode deixar de falar do ser humano como ser de destinação, “porque esse impulso para dar sentido à sua vida é tão fundamental e tão necessário ao ser humano, que seria desastre não preservá-lo”<sup>467</sup>.

Nesse enfoque do ser humano como ser de destinação, é importante deixar claro a natureza da palavra destino. De forma geral, conforme aponta Antonio Genivaldo de Oliveira, doutor em ciência da religião, “o entendimento de destino nasce dos questionamentos da humanidade sobre os rumos da vida e se estes seriam mutáveis ou não”<sup>468</sup>, enquanto “o termo destino é proveniente do latim *destinare*, significando “manter (parado)”, “estabelecer”<sup>469</sup>. No que concerne especificamente ao que Adolphe Gesché tem em mente sobre a palavra, vejamos o que ele afirma no volume “o sentido” de sua obra:

[...] essa sede de dar-se um destino não terá nada a ver – absolutamente nada a ver – com a procura de um sucesso unicamente material, supremo insulto. Falamos de dar-nos um sentido, quando isso se apresentar, a nós e aos outros, como o anelo de uma vida que seja o encaixe de um desejo purificado e de preocupação pura pelo ser humano. Ingenuidade? Se pensarmos assim, talvez já tenhamos deixado de ser humanos.<sup>470</sup>

Nesta apresentação, vale ainda tomar nota de outro escrito de nosso autor, quando ele diz que “a questão da salvação, da destinação, do além, da eternidade, não é absurda. Teológica

<sup>465</sup> GESCHÉ, Adolphe, *O sentido*, p. 111.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>468</sup> OLIVEIRA, Antônio Genivaldo. Destino. In: IN: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, Décio (Orgs.); et al. *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo. Paulus. Paulinas. Loyola, 2022, p. 212.

<sup>469</sup> *Ibid.*

<sup>470</sup> GESCHÉ, A., *op. cit.*, p. 77.

ela é também filosófica, e essas duas dimensões concorrem para revelar o ser humano e esclarecê-lo sobre si mesmo e seu destino”<sup>471</sup>.

No panorama em que Gesché emprega a questão da destinação, cabe ainda dedicar tempo ao campo de tensão que envolve o termo salvação. Assim, nosso autor constata que há entre os cristãos um dilema entre duas polaridades de compreensão, nas quais, por um lado, concebe-se a salvação a partir dos bens do além, expressos em categorias como imortalidade, eternidade etc., e, por outro lado, ela é concebida a partir da realização aqui na terra, sendo expressa normalmente em termos como liberdade, justiça etc.

Ante essa tensão, Gesché começa a se posicionar apontando para algo da dimensão existencial que a salvação conota, pois:

esse termo evoca a própria sorte do ser humano, seu lugar no universo, o significado e o sucesso (ou fracasso) de sua existência. O termo tem algo de existencial, que vai além das questões de conhecimento, de ética ou de sentido. Tal afirmação se refere ao destino do ser humano.<sup>472</sup>

Nessa perspectiva, entende-se também que “no fundo, o termo profano destinação (e o religioso salvação) evocam uma existência na qual o ser humano é convidado a buscar o fundamento de seu ser e de sua liberdade para além do horizonte de certezas restritas”<sup>473</sup>. Desses apontamentos, é possível perceber que, ao categorizar o ser humano a partir da dimensão de destinação, Gesché, ciente de que “a questão cristã tem ecos fora de nosso ambiente”<sup>474</sup>, e seguindo a metodologia de sua obra (e proposta) Deus para pensar, revisita termos clássicos da teologia com categorias atuais, no sentido de que visam ser relevantes ao ser humano e transversais, no sentido de dialogarem com a filosofia e as diversas ciências.

Todavia, falando de uma dimensão existencial, nosso autor não prescinde da dimensão transcendente e escatológica e expressa a consciência do lugar irrenunciável que essas dimensões têm com as palavras: “[...] sei o perigo de uma evasão fora de nossas tarefas terrenas. Eu, porém, adivinho e sei o perigo contrário, e não estou certo de que o ser humano possa sobreviver se não se voltar para o infinito que o habita e que ao menos como questão nos constitui”<sup>475</sup>. E, para que se fique clara a posição equilibrada do teólogo belga, vale ainda explicitar o seguinte:

Juntamente com a salvaguarda dessa dimensão de nosso ser há uma questão de salvação. No mais, nessa oposição, não há lugar para se ficar entre o céu e a terra, entre salvar esta vida-aqui ou salvar aquela vida lá. Creio mais que

<sup>471</sup> GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 16.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>474</sup> *Ibid.*

<sup>475</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

ambas se salvam uma pela outra. Todavia, nestes últimos tempos se insistiu tanto sobre uma delas, que não é inútil trazer de novo à baila o lado esquecido do céu. Ao lado do véu de Verônica, que nos ensina a caridade do mundo, lá estava, no mesmo dia, o véu do templo, que nos convida a olhar para o alto.<sup>476</sup>

Enfim, depois de aclarar o alcance do significado do termo destino ou destinação, é o momento de olhar para o ser humano revelado e interpelado nessa ótica. Para isso, seguiremos o caminho de primeiro pensar *o que deseja o ser humano* num ensaio de fenomenologia do desejo que explicitará o que o ser humano entende por destino e finalidade. Depois, ao falar do *que teme o ser humano*, nosso autor foca nos obstáculos rumo ao destino. Em seguida, ao pensar no *que deve ousar o humano*, será a vez de pensar como o ser humano pode ir ao encontro de sua intuição positiva de destinação. E, finalmente, ao pensar no *que o ser humano vê oferecido*, será apresentado o que a especificidade teológica fornece como resposta a essa busca de sentido e destino.

#### 3.4.1 Fenomenologia do desejo

A palavra destino ou destinação, antes de tudo, desperta no ser humano “a ideia de sentido e de finalidade do seu ser e da sua liberdade”<sup>477</sup>. Além desse conceito-chave, nosso autor se detém numa análise mais demorada e apresenta as conotações que envolvem a palavra destinação que, por sua vez, configura uma fenomenologia do desejo, por retratar a expressão do humano em face de suas aspirações, possibilidades e futuro.

Deste modo, a primeira conotação que destinação sugere é de que o ser humano é um ser único e pessoal e por isso tem a aspiração de orientar a sua vida para destinos que sejam seus. Outra conotação é a da capacidade de transcender de alguma forma da finitude humana, embora Gesché faça a observação de que é impossível ignorar a finitude, sendo ela constitutiva de nossa humanidade. Uma terceira conotação da palavra destinação é a ideia de algo proposto e oferecido ao ser humano, o que configura um “aspecto um tanto paradoxal, mas real da liberdade, e que é acolher algo que nos vem de ‘outro lugar’, de uma alteridade, algo que não vem simplesmente de nós e de nossos esforços”<sup>478</sup>. A ideia de destino também aponta para a dimensão constitutiva do ser, no sentido de que abre para a possibilidade de algo a ser feito para a edificação de si e do mundo.

---

<sup>476</sup> GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 49.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 82.

Por fim, diante dessas expressões humanas do desejo, é interessante observar que a teologia ocupa um lugar privilegiado. Para compreender isso, nosso autor lembra a especificidade dos três campos clássicos do conhecimento: a ciência, a filosofia e a teologia. Destarte, a ciência mira o saber, o conhecimento das coisas e inclina-se para a realização técnica. A filosofia, por sua vez, ocupa-se do sentido e alcança a ética. Finalmente, a teologia:

com sua velha palavra “salvação” (palavra rústica e “impublicável” nas duas outras linguagens!), visa à *existência* (que é mais do que a aventura intelectual e até mais do que a do sentido). A teologia interessa-se pela *sorte* do ser humano. Resumindo, está totalmente ocupada com a questão do destino.<sup>479</sup>

### 3.4.2 Epistemologia do excesso: dos temores à ousadia das finalidades

Embora o anseio de destinação seja algo inerente a si, o ser humano corre o risco de ficar paralisado na superficialidade, por temer as implicações da liberdade requerida pela construção de destino. Nessa perspectiva então, nosso autor coloca a pergunta se, de fato, o ser humano é tão ávido pela liberdade, já que por vezes se deixa levar pelo temor e por expressões fatalistas como “Deus quis”, “estava escrito” ou, por vezes, recorre aos presságios. Enfim, seja por qual for o motivo, fato é que “o ser humano encontra-se às voltas com obstáculos. Transpõe diversos. Porém alguns outros, ou porque lhe pareçam intransponíveis, ou porque uma reação de temor e angústia difusos, quase ‘sagrados’, surge nele, *ele não transpõe*”<sup>480</sup>.

Ora, verifica-se que, por vezes, o ser humano interpreta esses obstáculos em categorias de fatalidade, como decretos da natureza ou dos deuses. Para superar tal quadro, nosso autor aponta três saídas: “*levar em conta* a mentalidade de resignação, não denegá-la; até aceitar, certamente com muitas reservas, ver suas *vantagens*; enfim, *trabalhar* [...] essa mentalidade, porque não se trata, evidentemente, de tomar partido a seu favor”<sup>481</sup>.

Tais tentativas de superação dos obstáculos que se apresentam ao homem rumo à sua destinação são válidos; porém, “é preciso ir mais longe, mais adiante, se quisermos proporcionar impulso totalmente positivo a nosso desejo de dar à nossa vida feições de destino”<sup>482</sup>. Assim, é preciso se deter *no que deve ousar o ser humano*, o que nosso autor o faz por meio de uma antropologia do excesso, na qual ele reflete como o ser humano pode ir ao encontro de sua intuição positiva de destinação (não somente superação dos obstáculos) e

<sup>479</sup> GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 83.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 91.

também simultaneamente encontrar razões para superar seus medos<sup>483</sup>. O motivo dessa busca é que “o ser humano, movido pelo desejo de liberdade, deve encontrar os caminhos da paixão e dar a si as razões *positivas* de sua luta por essa liberdade que ele cobiça. Deve torná-la *possível* (não eludir o real), mas deve também torná-la *desejável*”<sup>484</sup>.

Decerto, esse caminho de busca de liberdade rumo à destinação não pode prescindir dos meios concretos reais e históricos. Todavia, é preciso tomar ciência da insuficiência desses meios ante à questão da destinação. Ademais, nosso autor ainda aponta que, nesse empreendimento mesmo, a racionalidade, a ciência e a moral são insuficientes por si só, embora não deixem de dar suas contribuições. Dessa forma, nosso autor insiste:

precisamos [...] levar em conta a realidade, se quisermos evitar todo discurso encantatório e impotente. Precisamos, igualmente, pôr em jogo determinações mais altas, sem as quais o ser humano é incapaz de livrar-se de seus fardos e de entrar em desejo. O ser humano precisa de anterioridades e de antecipações. Trata-se daquilo que Kant justamente chamava de categorias *a priori*.<sup>485</sup>

Na linha do que evocou do pensamento de Kant sobre as antecipações, nosso autor ensaia uma epistemologia do excesso. Para que se entenda esse conceito, vejamos como Gesché o apresenta:

A ideia de excesso implica que o ser humano precisa de “fins exorbitantes”, isto é, que ultrapassem os fins desejados (justiça, liberdade etc.). Trata-se das *finalidades* (superiores aos fins, que por sua vez são aos meios). O ser humano precisa de sobredeterminações que deem sentido à sua coragem e que sustentem a paixão de seus combates.<sup>486</sup>

A seguir, os três pontos em que Gesché desenvolve sua compreensão do excesso:

- (a) No âmbito *psíquico e existencial*, verifica-se que a consistência da vontade e ação humana passa por um *pathos*. Isso porque o ser humano não é apenas um ser racional ou social ou ser de ação, ele caracteriza-se também como um ser “pronto a emocionar-se (*zôon pathêtikon*), é um ser de sensibilidade (*zôon aisthêtikon*). Em suma, o que nosso autor quer destacar é a capacidade que o ser humano tem de ser tocado e até modificado por aquilo que o excede, o que expressa uma qualidade que se pode denominar de passividade. Tais características apontam o ser humano como ser aberto aos outros e não simplesmente para os outros. Ora, para Gesché:

[...] tudo isso abre as portas do excesso, entendemos: o que excede minhas possibilidades deixadas a elas mesmas, ao seu próprio cuidado. Sem essa abertura das portas da paixão e do excesso que vem de fora, do outro, eu

<sup>483</sup> Cf. GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 80.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 92, grifos do autor.

<sup>485</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 96.

acabaria por renunciar a meus projetos, por não ser como que suportado, em todos os sentidos do termo, por algo que vem dar gosto e sentido à minha racionalidade e à minha atividade. Sem esse *pathos* que me vem de não estar confinado em mim mesmo, mas de ser “ex-cedido, de “ceder” ao que me é oferecido, de transportar-me (portar para além), corro o risco de me encarquilhar numa delimitação em mim mesmo que me fará esquecer toda ideia de destino.<sup>487</sup>

- (b) No âmbito *metafísico*: Segundo nosso autor, a necessidade humana que é o excesso precisa ser de ordem metafísica, dado que “existe outra coisa no ser humano além da imanência”<sup>488</sup>, e esta, por sua vez, é insuficiente para definir o ser humano. Dentro disso, Gesché trabalha a importante categoria simbólica como via que confere forças para ir além (transcender) de nossas resignações e medos por meio da capacidade que o símbolo tem de referir o imediato ao não-imediato. A isso, o teólogo belga deu o nome de excesso simbólico.
- (c) No âmbito *Histórico*. Verifica-se que a Modernidade abordou o projeto humano utilizando-se das categorias *história* e *historicidade*, e a consequência disso é que o ser humano ficou mais distante dos vínculos do destino. Com isso, a conclusão que se tem é “que, para o ser humano, colocar todo o seu fim na história não o satura. Há insuficiência ‘ontológica’ da história em pretender satisfazer a esperança e a capacidade do ser humano, colocando-as nos limites de seu horizonte nesse mundo”<sup>489</sup>.

### 3.4.3 A especificidade da teologia

Como vimos anteriormente, dentre os diversos campos do saber, é a teologia que se ocupa de forma especial com a questão do destino. Segundo Dayse Agretti, os termos com que a teologia expressa esta realidade que excede o ser humano e ao mesmo tempo lhe é oferecido são: salvação, graça, dom, gratuidade etc<sup>490</sup>.

Detendo-se na particularidade da teologia, Gesché destaca que “uma antropologia de destinação teológica é bem exatamente o que o Evangelho afirma e oferece. De modo que teríamos, nesse singular e feliz anúncio, verdadeiros ‘marcadores semânticos’ (Steiner) de nossa verdade antropológica última”<sup>491</sup>.

<sup>487</sup> GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 97.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p.101.

<sup>490</sup> Cf. AGRETTI, D., *op. cit.*, p. 189.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 103.

Ademais, a especificidade com que essa antropologia de destinação teologal chega ao ser humano se dá pela categoria do anúncio. Para nosso autor, dizer que essa antropologia está anunciada indica duas coisas:

A primeira é que não há dúvidas de que a Escrita fala diretamente da destinação teologal do ser humano, a partir do que expressa acerca da esperança na eternidade. Só para pontuar alguns textos, temos:

- Coisas que os olhos não viram nem os ouvidos ouviram, nem o coração humano imaginou, tais são os bens que Deus tem preparado para aqueles que o amam. (cf. 1Cor 2,9)
- Na casa de meu Pai há muitas moradas. Não fora assim, e eu vos teria dito; pois vou preparar-vos um lugar. Depois de ir e vos preparar um lugar, voltarei e vos tomarei comigo, para que, onde eu estou, também vós estejais. (cf. Jo 14,2-3)
- Então, o Rei dirá aos que estão à direita: “Vinde, benditos de meu Pai, tomai posse do Reino que vos está preparado desde a criação do mundo”. (cf. Mt 25,34)

A segunda coisa que a antropologia da destinação na escritura indica é que, por ser anunciada, ela não é demonstrável. O que não deve causar espanto, pois, na epistemologia da fé, a linguagem é marcada sempre pelo anúncio e não pela prova, o que se denomina *Kèrygma*

Por fim, Gesché fala que esta destinação teologal é oferecida, e disso tira também duas coisas:

A primeira é que, por ser oferecida, essa destinação é um dom que naturalmente vem de fora. Realidade esta que corresponde à categoria antropológica que vê o humano como ser visitado, pois “[...] o ser humano não é somente ação, mas ‘paixão’, ‘passividade’, recepção, como vimos. Ele não obtém tudo apenas por meio de suas forças e poderes. A alteridade visita sem cessar, e a alteridade é visitação”<sup>492</sup>.

Observação importante de nosso autor é que a afirmação de que somos seres visitados não corresponde em nada à alienação. É preciso diferenciar alienação (*alienus*) e alteridade (*alter*). Ainda nessa perspectiva, note-se que essa via de dom oferecido da destinação corresponde à própria iniciativa de Deus em se revelar de forma que “não sou eu que vou a Deus com minha ideia, mas é Deus que vem a mim e se dá à minha ideia”<sup>493</sup>.

E, para concluir a segunda coisa, que a oferta da destinação teologal indica é que ela é uma proposta à liberdade do ser humano. Assim, ela se afasta de toda “dogmática coerciva, em

<sup>492</sup> GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 106.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 108.

que se está ausente qualquer ideia de dom e gratuidade [...] Porque, se o dom de Deus é gratuito, a acolhida do ser humano deve sê-lo também”<sup>494</sup>.

---

<sup>494</sup> Ibid., p. 109.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se pensar em Jesus como revelador do humano, fica evidente que a abordagem deste estudo foi de determinação cristológica, e isso é verdade. Todavia, nas densas e ricas linhas estudadas da fonte primária desta pesquisa, que é o belga Adolphe Gesché, aprendemos que “a cristologia tem por dever ser teo-logia e antro-po-logia, antes de ser cristo-logia”<sup>495</sup>, e disso decorre uma abordagem dialógica que relaciona natural e inseparavelmente as dimensões teológicas, cristológicas e antropológicas.

Tal característica, que tão naturalmente constata-se nas obras de Gesché, apresenta-se ainda mais significativas quando se lembra que o documento “teologia, cristologia e antropologia”, da comissão teológica internacional, constatou ser “necessário determinar, de maneira nova, a relação entre antropologia e cristologia a partir da analogia mútua de ambas”<sup>496</sup>.

A qualidade de relacionar as abordagens cristológicas e antropológicas em Gesché expressa ainda a consciência dele em relação à especificidade que a teologia tem ao que concerne à antropologia. Assim, sua obra foi uma busca de, concomitantemente, propor a inteligibilidade da afirmação de Deus à consciência dos seus contemporâneos, por um lado, e, por outro, afirmar e provar o humano e sua dignidade e autonomia (fundada na teonomia), a partir de Deus. Dessa articulação, o que se tem é a clareza de que os conhecimentos de Deus e do ser humano se interdeterminam. Dessa inter-significação, para usar uma expressão cara ao nosso autor, verifica-se um equilíbrio que favorece a superação da ambivalência de uma fé que, em nome de um equivocado senso de transcendência, prescinde do valor da dignidade humana, por um lado ou, por outro, em nome de um humanismo estritamente imanente, exclui toda transcendência.

Da relação cristologia-antropologia Deus-humano emerge no horizonte epistemológico de Gesché. Inclusive, referindo-se justamente à sua epistemologia, o belga afirmou que “não se pode falar em teologia, se a dimensão antropológica estiver descartada”<sup>497</sup>. Tal compreensão é explicitada ainda em outro momento, quando nosso autor diz:

A teologia não é somente (e ela deve sê-lo) um *Ad Maiorem Dei gloriam*, mas também, segundo a expressão de Walter Kasper, um *Ad maiorem hominis salutem*. Se a teologia pretende ser ciência humana, é porque ela, entre os

<sup>495</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*, p.18.

<sup>496</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia-cristologia-antropologia*. Ponto D, n. 1. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1982\\_teologia-cristologia-antropologia\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html). Acesso em: 05 mar. 2023

<sup>497</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido*, p. 102.

discursos humanos, constitui um discurso que tem o seu lugar na decifração (e salvação) do ser humano.<sup>498</sup>

Ora, o lugar específico da teologia, tal como da cristologia, na decifração do ser humano, é o que constituiu esta dissertação. Dessa forma, não se buscou somente analisar o ser humano conforme tantas ciências humanas o fazem tão bem dentro de suas particularidades. Trata-se, antes, sempre segundo os horizontes de Gesché, de pensar a questão do ser humano, tendo em vista a categoria de revelação e, numa perspectiva transcendente, conceber um ser humano revelado.

Nessa perspectiva, a categoria de revelação significa que o ser humano não se decifra apenas com seus próprios recursos, mas que, sendo um “ser visitado”, aprende também de fora, de um de fora, o que ele é [...]. Aí começa o suplemento que é a revelação [...]. O ser humano, voltado sobre si e em sua clausura, não está pronto para sua própria chegada, mas, “agora que ele sai de si”, porque “Deus desceu”, “as forças que o constituem se reorganizam”, pela graça de um mais Alto”, de um outro que o revela a ele próprio.<sup>499</sup>

Desse conhecimento do humano sob o prisma teologal, que Gesché inclusive denomina de antropologia da revelação, decorre que o papel específico da cristologia é profetizar, e não simplesmente definir, o ser humano. Dessa forma:

[...] a antropologia cristológica vê Deus como profecia do ser humano. Antropologia teologal que não entra em rivalidade com as antropologias científicas, sociais ou filosóficas, mas pretende, como que a mais, anunciar, proclamar e revelar o ser humano tal como Deus o concebe.<sup>500</sup>

Por conseguinte, resta apontar finalmente que pensar na revelação do humano, a partir de Jesus ou na determinação cristológica da antropologia, implica em recolocar a dignidade do humano em seu devido lugar. Lugar este que não é aquele antropocentrismo imanente, que Gesché tanto questionou, e tampouco aquele lugar de desconfiança e até desprezo. Desta forma, o humano revelado em Jesus nos lembra que “por ser salvador, Jesus humaniza, isto é, torna mais humano. O aproximar-se de Jesus, o seguir o seu caminho, nos humaniza a todos”<sup>501</sup>. Tal dimensão de humanização decorre da lógica da encarnação, aponta Manzatto:

Com efeito, a encarnação comprova que humanidade e divindade, no cristianismo, não são contrários nem antagônicos: podem coexistir, inclusive na mesma e única pessoa de Jesus de Nazaré, como nos lembra o concílio de

<sup>498</sup> GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*, p. 10.

<sup>499</sup> *Idem*. *O sentido*, p. 158.

<sup>500</sup> *Idem*. *O Cristo*, p. 35.

<sup>501</sup> MANZATTO, Antonio. *Notas para uma cristologia do terceiro milênio*. In: Revista de cultura teológica. Ano VIII, n. 31, p. 87 abr./jun. 2000. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/23991>. Acesso em: 23 jan. 2023.

Calcedônia. A salvação do humano, assim sendo, não consiste em substituir-lhe a natureza, fazendo com que deixe de ser humano [...].<sup>502</sup>

Concluindo, fica evidente que pensar em Jesus como revelador do humano não retrata somente um acumulado de conteúdos teológicos relacionados ao ser humano, mas, acima de tudo, retomar um princípio paradigmático que deve ter incidência também numa praxe pastoral e evangelizadora que seja capaz de promover um real processo de humanização, pois não existe discipulado autêntico sem autêntica dimensão humana. É o que o Concílio já insistia quando ensinava que “aquele que segue Cristo, o homem perfeito, torna-se mais homem”<sup>503</sup>. Em suma, conforme nos insiste Ladaria, “o crescimento em Cristo significa, portanto, crescimento em humanidade. Ser cristãos não nos separa de ser homens, mas ajuda-nos a sê-los com maior plenitude”<sup>504</sup>.

---

<sup>502</sup> MANZATTO, Antonio, *op. cit.*, p. 87.

<sup>503</sup> VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 41.

<sup>504</sup> LADARIA, Luis, *op. cit.*, p. 28.

## REFERÊNCIAS

### ➤ Obras de Adolphe Gesché

- GESCHÉ, Adolphe. *El male*. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003 (Deus para pensar, v. II/7).
- \_\_\_\_\_. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003 (Deus para pensar, v. III/7).
- \_\_\_\_\_. *O Cosmos*. São Paulo: Paulinas, 2004 (Deus para pensar, v. IV. IV/7).
- \_\_\_\_\_. *A destinação*. São Paulo: Paulinas, 2004 (Deus para pensar, v. V. V/7).
- \_\_\_\_\_. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004 (Deus para pensar, v. VI/7).
- \_\_\_\_\_. *O Sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005 (Deus para pensar, v. VII/7)
- \_\_\_\_\_. *O paradoxo do cristianismo: Deus entre parêntesis*. Braga-PT: editorial Franciscana, 2002.
- \_\_\_\_\_, SCOLAS, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Le Dieu de la révélation et de la philosophie*. In: Revue théologique de Louvain, (1972), p. 249- 283.
- \_\_\_\_\_. *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir*. In: Revue théologique de Louvain, 2<sup>a</sup> année, dasc. 3, 1971. pp. 257-306.
- \_\_\_\_\_. *Elogio de la teología*. In.: Revista Teología • Tomo LII • Nº 118 • Diciembre 2015: 123-137. Traducción de Juan Quelas do artigo publicado originalmente em Revue Théologique de Louvain 27 (1996) 160-173.

### ➤ Estudos sobre Adolphe Gesché

- AGRETTI, Deyse Marianela. *La humanidad de Jesús, lugar natal para a Dios y al ser humano de Adolphe Gesché*. Tese (Doutorado em teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia y teologia, 2015.
- BOING, Vera Maria. *A construção da identidade Cristã. A Concepção Cristã do Ser Humano na perspectiva de Adolphe Gesché*. Dissertação – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

LIMA, Alexandre Patucci. *A linguagem e o discurso teológico em Adolphe Gesché*. Dissertação – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

LÓPEZ, Jesús M. Barroso. *La teología como instrumento para la evangelización en la obra de Adolphe Gesché. Tesina Licenciatura (Teología dogmático fundamental) – Comillas Universidad Pontificia*.

QIAO, Bianyun. *La relation entre christologie et anthropologie chez Adolphe Gesché*. Tesis – Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2012.

QUELLAS, Juan A. *De la erótica teologal a la erótica teológica: una interpretación de Olegario González de Cardedal y Adolphe Gesché desde el éros divino-humano*. Tesis – Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2015.

RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre: antropología teológica de Adolphe Gesché*. Salamanca: Une, 2012.

#### ➤ **Outros autores**

ARENDDT, Hannah. *A condição Humana*. 13. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2016.

BIANCHI, Enzo, *Novos estilos de evangelização*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

CARDEDAL, Olegario G. *Fundamentos de cristología I*. Madrid: BAC, 2005.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia – cristologia – antropologia*.

Disponível em:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1982\\_teologia-cristologia-antropologia\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html). Acesso em: 05 mar. 2023

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*.

Disponível em:

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html). Acesso em: 11 out. 2022.

\_\_\_\_\_. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. Disponível em:

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html). Acesso em: 05 abr. 2023.

\_\_\_\_\_. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. Disponível em:

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html). Acesso em: 13 mar. 2023.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DUFOUR, Xavier Léon (org). *Vocabulo de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1992.

FITZMYER, Joseph. *Catecismo cristológico: resposta do novo testamento*. Trad.: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1997.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html#\\_ftn87](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#_ftn87) Acesso em: 05 abr. 2023.

\_\_\_\_\_. *Exortação Apostólica Gaudete et exsultate*. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html#\\_ftn10](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html#_ftn10). Acesso em: 05 abr. 2023.

\_\_\_\_\_. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 20 abr. 2023

GELABERT BALLESTER, M. *Un Dios capaz del Hombre*. Humanidad en Dios, divinización del hombre: Carthaginensia, [S. l.], v. 35, n. 67, p. 35–51, 2019. Disponível em: <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/123>. Acesso em: 20 mar. 2023.

GIBELLINI, Rosino. *Breve história da teologia católica do século XX*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

HENRIQUE COSTA, W. *Pandemia e a redescoberta do valor das relações à luz da categoria de alteridade de Adolphe Gesché*. Revista Contemplação, [S. l.], n. 26, 2022. Disponível em: <https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/317>. Acesso em: 2 maio 2023.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptor Hominis*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html). Acesso em: 09 out. 2020.

\_\_\_\_\_ *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html). Acesso em: 16 mar. 2023

JÚNIOR, Francisco de Aquino. *A problemática da antropologia teológica*. In: *Atualidade teológica*, ano XVII, nº 44. maio a agosto/2003.

LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

KASPER, Walter. *Jesus, el Cristo*. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

KESSLER, H. D. Cristologia. In: SCHNEIDER, T.(org.); *et al. Manual de dogmática*, v. 1. Trad. Walter O. Schlupp, Ilson Kayser, Luís M. Sander. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LORDA, Juan L. *Antropología Teológica*. 2. ed. Navarra: EUNSA, 2013.

\_\_\_\_\_. *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Ediciones Palabra, 1996.

MANZATTO, Antonio. *O Vaticano II e a inserção de categorias históricas*. In.: cadernos de teologia pública. Ano XIII, vol. 13. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2016.

\_\_\_\_\_. *Cristologia: teologia e antropologia*. In: Revista de cultura teológica. Ano V, n. 19, abr./jun. 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14347>. Acesso em: 23 jan. 2023. pp. 07-15.

\_\_\_\_\_. *Notas para uma cristologia do terceiro milênio*. In: Revista de cultura teológica. Ano VIII, n. 31, abr./jun. 2000. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/23991>. Acesso em: 23 jan. 2023, pp. 79–107.

MONDIN, Battista. *O homem quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

OLIVEIRA, Antonio Genivaldo. *Destino*. IN: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, Décio (Orgs.); et al. *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus. Paulinas. Loyola, 2022. pp. 212-217.

OLIVEIRA, Renato Alves de. *A dimensão teológico-cristã da pessoa humana*. In. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 14, n. 42, pp. 557-605, 30 jun. 2016.

PASSOS, João Décio. *Concílio Vaticano II: reflexão sobre um carisma em curso*. [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus, 2014.

RAHNER, Karl. *Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia*. In: *Myterium Salutis*, II/2. Petrópolis: Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

SESBOÛÉ, Bernard (Dir.); WOLINSK, J. *História dos dogmas, tomo 1: O Deus da Salvação (séc. I-VIII)*. Trad. Marcos Bagno. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

STOCK, Klemens. Filho di Dio. In: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco. *Temi Teologici della Bibbia*. Torino: Edizioni San Paolo, 2010.

SUREKI, Luiz C. *A virada antropológica da teologia*. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DA FAJE, XII, 2016. Belo Horizonte, MG.