

Faculdade Canção Nova

Junio Moreira da Silva

**A vocação humana à luz da *Gaudium et Spes* como abertura para
relação com Deus**

Cachoeira Paulista

2025

Faculdade Canção Nova

Junio Moreira da Silva

**A vocação humana à luz da *Gaudium et Spes* como abertura para
relação com Deus**

Trabalho Conclusão de curso
apresentado como requisito parcial para
obtenção do título de Bacharel em
Teologia na Faculdade Canção Nova
sob a orientação do Prof. Dr. Lino
Rampazzo.

Cachoeira Paulista

2025

Junio Moreira da Silva

A vocação humana à luz da *Gaudium et Spes* como abertura para relação com Deus

Trabalho Conclusão de curso apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Teologia na Faculdade Canção Nova sob a orientação do Prof. Dr. Lino Rampazzo.

_____ em 12 de novembro de 2025

Grau_____

Banca examinadora:

Prof. Dr. Lino Rampazzo
Faculdade Canção Nova

Prof. Dr. Pe. Ademir Nunes Farias
Faculdade Canção Nova

Prof. Me. Luiz Gustavo Uchoa da Silva
Faculdade Canção Nova

**Cachoeira Paulista
2025**

Dedico este trabalho a Deus que é Autor e Princípio da Vida, que me criou, chamou e confiou a uma vocação à qual procuro responder a cada dia com coração aberto. Que este estudo, *A Vocação Humana à Luz da Gaudium et Spes como Abertura para a Relação com Deus*, seja um pequeno reflexo do meu desejo de viver plenamente o chamado que recebi e de permanecer em comunhão com Seu amor.

Dedico também à Comunidade Canção Nova, que me forma a cada dia para ser um homem novo segundo o coração de Deus, e a todos que, de alguma forma, indireta ou direta foram fundamentais nesta caminhada, contribuindo para o meu crescimento pessoal e acadêmico, na formação do homem novo, criado à imagem e semelhança de Deus.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer ao Bom Deus Criador, autor da dignidade humana e distribuidor de todas as graças. Ele que é o meu Tudo, a minha preciosa “pérola”, eis o meu louvor como diz Santo Atanásio: “Louvores se proclamam pelos feitos do Cristo”, ou seja, bendito seja Deus pelos feitos na minha vida e por permitir adentrar no mistério mais profundo de Seu Amor.

Meus sinceros agradecimentos ao estimado e sempre presente Prof. Dr. Lino Rampazzo, verdadeiro mestre cuja dedicação e sabedoria foram fonte constante de inspiração. Que me ajudou a trilhar um enriquecedor caminho de conhecimento da antropologia teológica. Pela paciência nas inúmeras horas dedicadas às minhas dúvidas e pela valiosa orientação que me conduziu. Agradeço, de modo particular, o Prof. Dr. Pe. Ademir Pereira Costa, que, com sua orientação, ajudou-me a compreender que a *Gaudium et Spes* propõe um autêntico itinerário da relação do homem com Deus.

Gratidão a todo o corpo docente da Faculdade Canção Nova, nas pessoas dos estimados doutores e mestres: Prof. Me. Padre Ademir Nunes Farias, Prof. Dr. Padre Roberto Marcelo da Silva, Prof. Me. Padre Luiz Gustavo Uchoa da Silva, Prof. Dr. Padre Thales Maciel Pereira, Prof. Me. Padre Rodrigo Fernando Alves, Prof. Me. Elcio Henrique dos Santos, Prof. Me. Rodolfo Anderson B. de Aquino, Prof. Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur e Prof. Me. Wilker Henrique Costa Fiuza. Agradeço, ainda, a todos colaboradores da Faculdade Canção Nova, e na pessoa da Michele todos os demais que incansável dedica suas vidas nesta instituição, meu muito obrigado.

Também não poderia deixar de agradecer aos meus irmãos do curso de graduação, que compartilharam dos inúmeros desafios que enfrentamos, sempre com espírito que nos ensinou nosso pai fundador padre Jonas “ninguém é bom sozinho”. Estamos juntos nessa jornada desde 2016 quando ingressamos na Canção Nova, e ano após anos fomos juntos caminhando juntos nessa empreitada.

Por fim agradeço à Comunidade Canção Nova, aos meus formadores no seminário que acreditaram em mim e não mediram esforços para a realização dessa conquista, mas graças ao amor de corpo que sempre nos ensinou padre Jonas Abib.

E todos que de uma forma direta ou indireta me ajudaram neste percurso, meu muito obrigado, que Deus os abençoe.

Ser Canção Nova é bom demais!

EPÍGRAFE

“Tudo quanto existe sobre a terra deve ser ornado em função do homem” (GS 12)

“Toda a minha esperança está em tua palavra” SI 119,81

“Por amor de Cristo, me consagro totalmente á sua palavra” São Gregório Magno

RESUMO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso tem como objetivo refletir sobre a vocação humana à luz da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* como abertura para relação com Deus. A pesquisa, de caráter bibliográfico e documental, busca evidenciar as contribuições da primeira parte do documento conciliar para a reflexão antropológica, apresentando a índole da vocação humana como uma realidade que se concretiza na relação entre Deus e o homem, criado, chamado e destinado à plenitude. Nesse sentido, o estudo pretende destacar a centralidade da antropologia teológica no Vaticano II, analisar a dignidade humana como fundamento da vocação universal e mostrar como a abertura à transcendência orienta a vida integral da pessoa. Conclui-se que a *Gaudium et Spes* apresenta uma visão atual e necessária da antropologia cristã, evidenciando que somente na relação com Deus o homem encontra a plenitude humana se alcança somente na relação com Deus, fonte da vocação e da realização integral do homem.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; *Gaudium et Spes*; Antropologia Teológica; Vocação Humana; Diálogo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Capítulo I: COMO SE DESENVOLVEU O CONCÍLIO VATICANO II.....	12
1.1 As contribuições do Concílio Vaticano II.....	15
1.2 A historicidade e os elementos principais da constituição Pastoral Gaudium Et Spes.....	18
1.3 A Antropologia Teológica do Concílio Vaticano II.....	21
Capítulo II: A CONDIÇÃO DO HOMEM CHAMADO NO MUNDO.....	27
2.1 A Igreja e a vocação do homem.....	28
2.2 A dimensão de abertura à transcendência.....	33
2.3 O homem uno e integral.....	38
Capítulo III: ABERTURA DO HUMANO COMO RESPOSTA A DEUS.	45
3.1 O homem, criado à imagem de Deus.....	45
3.2 A vocação humana no mistério de Deus.....	51
3.3 O Diálogo como condição de resposta à vocação universal.....	55
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	60
REFERÊNCIAS.....	62

SIGLAS

CDC - Código de Direito Canônico (*Codex Iuris Canonici*)

CIC - Catecismo da Igreja Católica (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*)

DA (Documento de Aparecida: Exortação Pastoral.)

DV - *Dominum et Vivificantem* (Carta encíclica sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo).

GS - *Gaudium et Spes* (Constituição Pastoral do CVII sobre a Igreja no mundo atual)

HS - *Humanae Salutis* - Constituição Apostólica do Concílio Vaticano II - Convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II)

LG - *Lumen Gentium* (Constituição Dogmática do CVII sobre a Igreja)

RH - *Redemptor Hominis* (Encíclica sobre o Redentor do homem)

SC - *Sacrosanctum Concilium* (Const. Conciliar do CVII sobre a sagrada liturgia)

UUS – *Ut unum sint* (Encíclica sobre o compromisso ecumênico da Igreja.)

INTRODUÇÃO

O ser humano, desde sempre, ocupa um lugar central nas narrativas bíblicas da criação. Nesse sentido, a Teologia é a disciplina que busca explorar quem é o homem e qual a sua vocação, a partir da abertura de sua relação com Deus. O livro do Gênesis apresenta o homem criado à imagem e semelhança de Deus como fruto de um desígnio particular do Criador. O batizado é chamado a compreender e aprofundar as realidades que envolvem o homem e Deus, ressaltando como o ser humano se relaciona com o Deus que nele habita.

Nesse contexto, o presente Trabalho de Conclusão de Curso tem como tema: “A vocação humana à luz da *Gaudium et Spes* como abertura para a relação com Deus”. Trata-se de uma reflexão desenvolvida a partir da disciplina de Antropologia Teológica, com o objetivo de apresentar a relevância da relação do homem com Deus, que se comunica ao ser humano por meio da Revelação, isto é, pela autocomunicação divina.

A metodologia adotada na elaboração deste trabalho consistiu em uma pesquisa documental e bibliográfica. Do ponto de vista documental, a referência básica será a *Gaudium et Spes*, bem como outros documentos da Igreja citados nessa Constituição Pastoral. Esses documentos também serão analisados sob o aspecto bibliográfico, o que permitirá fundamentar teoricamente e de maneira satisfatória a questão proposta.

A relevância deste estudo consiste em compreender a vocação humana como abertura para a relação com Deus, no âmbito da criação e do desígnio da salvação. Essa vocação não é uma mera construção abstrata ou mitológica, mas uma realidade que brota da abertura do homem ao transcendente, aos outros e ao mundo.

Assim, não se pode pensar a antropologia sem a teologia, nem a teologia sem a antropologia. Faz-se necessário buscar um entendimento mais profundo acerca do que é o homem à luz da antropologia teológica e de sua aplicabilidade no contexto contemporâneo, onde ainda ressoa o apelo à centralidade da mensagem de Cristo.

O primeiro capítulo apresenta uma visão panorâmica do desenvolvimento do Concílio Vaticano II, destacando suas contribuições, historicidade e os principais elementos da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, além da Antropologia

Teológica conciliar. Esse Concílio foi um verdadeiro divisor de águas para a Igreja Católica no século XX, promovendo uma profunda renovação e redefinindo sua relação com a modernidade, ao buscar, sob a liderança do Papa São João XXIII, o diálogo com o mundo e a interpretação dos sinais dos tempos à luz do Evangelho.

O segundo capítulo analisa a condição do homem chamado no mundo, evidenciando sua abertura à transcendência, a unidade integral do ser humano e a necessidade de viver em sintonia com o Deus que o criou e chamou, especialmente em um contexto em que, com frequência, o homem se distancia de sua essência e de sua vocação.

Por sua vez, o terceiro capítulo apresenta a abertura do homem como resposta a Deus, que cria, chama e destina o ser humano a uma vocação. Eis a razão pela qual o homem é criado à imagem de Deus: a vocação humana é um mistério divino. O diálogo é, portanto, condição essencial de resposta à vocação universal do homem, pois ele é o único *capax Dei*, isto é, capaz de Deus, capaz de se relacionar com o Criador de modo singular. Assim, sua relação com Deus é particular e própria de cada vocação.

Portanto, é fundamental compreender a relação entre Deus e o homem. Todos os seres humanos têm a capacidade de se abrir à visão de Deus. O próprio título deste trabalho situa a temática que será amplamente desenvolvida e evidencia a necessidade de um diálogo profundo com a Antropologia Teológica.

CAPÍTULO I - COMO SE DESENVOLVEU O CONCÍLIO VATICANO II

O Concílio Vaticano II foi considerado um marco na história da Igreja Católica devido às grandes renovações e mudanças que provocou dentro e fora da instituição a serviço do homem diante da evolução atual do mundo para a humanidade. “Foi o evento que representou o ponto de viragem de orientação da relação entre catolicismo e a modernidade” (ALBINO, 2018, p. 95). Um evento de tamanha magnitude buscou investigar o mistério da Igreja, voltando-se não apenas para ela mesma, mas também para todos os homens, com o intuito de apresentar sua visão sobre “a presença e atividade da Igreja no mundo de hoje” (GS 2). Dessa forma, manteve sempre em vista o mundo humano, profundamente vinculado aos elementos constitutivos da modernidade “com os quais a Igreja pretendeu dialogar” (ALBINO, 2018, p. 95).

Seguindo o direito canônico, “o colégio dos Bispos exerce o seu poder sobre toda a Igreja, de modo solene, no Concílio Ecumênico” (Can. 337). Trata-se de reuniões de bispos, chamados de padres conciliares.

Por muito tempo, “a compreensão do mundo como lugar profano e a Igreja como lugar sagrado provocou uma atitude de distanciamento da realidade” (ALMEIDA; MAÇANEIRO, MANZINI, 2013, p. 219-220). Compreende-se que essas duas realidades não devem ser vistas como separadas, mas sim integradas por meio de um diálogo autêntico. Esse diálogo deve servir como instrumento para que, em comunhão com toda a humanidade, seja possível responder ao desafio de construir um mundo mais fraterno e solidário, fundamentado na justiça. Essa é, em essência, a missão do Concílio, oferecer ao ser humano a possibilidade concreta de instaurar uma fraternidade universal, que corresponda à sua vocação mais profunda. Afinal, como recorda o evangelista São João: “Deus não enviou o seu Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele” (Jo 3,17). Essa é a obra de Cristo, que veio para salvar. Nesse sentido, a Igreja dialoga com o mundo para compreender melhor sua própria missão.

Nesse contexto, a *Gaudium et Spes* pode ser entendida como uma solicitação por parte dos padres conciliares que suplicaram “para que a Igreja possa ser testemunha de compromisso e de esperança para com a vida de todas as pessoas e povos” (ALMEIDA; MAÇANEIRO, MANZINI, 2013, p. 219).

Diante das profundas transformações do mundo moderno com suas alegrias e esperanças, tristezas e angústias, “é dever permanente da Igreja perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho” (GS 4). Essa missão exige da Igreja uma constante articulação entre a dimensão pastoral e a fidelidade doutrinal. O Concílio Vaticano II reconhece a existência de mudanças rápidas, desequilíbrios sociais, aspirações profundas e novas interrogações que desafiam a humanidade.

Nesse sentido a *Gaudium et Spes* afirma:

O Concílio, testemunhando e expondo a fé do Povo de Deus por Cristo congregado, não pode manifestar mais eloquentemente a sua solidariedade, respeito e amor para com a inteira família humana, na qual está inserido, do que estabelecendo com ela diálogo sobre esses vários problemas, aportando a luz do Evangelho e pondo à disposição do género humano as energias salvadoras que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe do seu Fundador (GS 3).

Desta maneira, pode-se ver que o Concílio Vaticano II representou uma ousada renovação de toda a Igreja. A respeito disso, “o papa João XXIII teria dito, abrindo as janelas de sua sala de trabalho, que era necessário deixar um ar novo na Igreja...” (ALMEIDA; MAÇANEIRO, MANZINI, 2013, p.13), para que pudesse colaborar com o ser humano no exercício de sua vocação, dada por Deus. A Igreja, então, buscou aprofundar a compreensão do homem à luz do plano divino.

Um trecho particularmente significativo neste sentido encontra-se no número 5 da Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, documento com o qual São João XXIII convocou oficialmente o Concílio Vaticano II, no qual se afirma:

O mundo aparece profundamente mudado, também a comunidade cristã está em grande parte transformada e renovada: isto é, socialmente fortalecida na unidade, intelectualmente revigorada, interiormente purificada, pronta, desta forma, a enfrentar todos os combates da fé (HS 5).

A Igreja é depositária da verdade revelada por Deus, sente-se responsável por guiar a humanidade nesse caminho. Assim, desde sua convocação, o Concílio já deixava clara a sua intenção: oferecer uma resposta pastoral e doutrinária à grande pergunta sobre o sentido da existência humana, à luz do Evangelho. Sobretudo, diante das crises e das distrações do mundo moderno, o ser humano é chamado a cooperar com Deus e exercer sua vocação no plano salvífico, voltando-se para os bens superiores e espirituais. No entanto, o Deus Criador e Redentor, que não abandona a obra de suas mãos, está conduzindo com sabedoria e amor os

acontecimentos humanos, mesmo os dolorosos, rumo à realização da sua vontade salvífica.

O Papa João XXIII apresentou as principais razões que o levaram a convocar o Concílio Vaticano II nestes termos:

Diante de um mundo que revela um grave estado de indigência espiritual e da missão da Igreja de Cristo, sentimos logo o urgente dever de conclamar os nossos filhos para dar à Igreja a possibilidade de contribuir mais eficazmente na solução dos problemas da idade moderna (HS 6).

Assim, o Concílio se abriu ao mundo com o propósito de escutar a voz do Espírito a fim de oferecer à Igreja Católica e ao mundo uma mensagem para a salvação dos fiéis no mundo moderno.

Segundo o historiador Roberto de Mattei, “podem ser identificadas duas leituras interpretativas, duas hermenêuticas do Vaticano II: a teológica e a histórica” (*Apud* ALBINO, 2018, p. 96). A Hermenêutica Teológica “deve ser lida em continuidade com os documentos que o precederam e lhe seguiram” (*Apud* ALBINO, 2018, p. 96).

Nessa visão, o Concílio não foi uma ruptura com o passado, mas uma renovação fiel à Tradição, iluminando a missão da Igreja no mundo moderno, testando a centralidade da teologia da Igreja, da Cristologia e da eclesiologia de comunhão. Já a Hermenêutica Histórica é “mais do que se concentrar exclusivamente na interpretação dos documentos conciliares, as disputas, os conflitos, os acordos e, é claro, a sua recepção, sobretudo pelo universo católico” (ALBINO, 2018, p. 96), ou seja, analisa o Concílio a partir do contexto histórico-cultural em que ele se realizou e dos seus efeitos na história, tendo o foco no desenvolvimento dos acontecimentos, nos documentos produzidos, nas forças em conflito dentro do Concílio, e em como marcou uma virada na relação da Igreja com o mundo moderno.

Contudo, as hermenêuticas teológicas e históricas do Concílio Vaticano II não são opostas, mas complementares. Não se trata de um ou de outro aspecto, mas de como se desenvolveu o CV II relacionado com a histórica, não relativizando a fé e a teológica e não desconsiderando os desafios do contexto contemporâneo.

1.1 As contribuições do Concílio Vaticano II

As contribuições mais substanciais do Concílio Vaticano II foram uma reflexão sobre a relação da fé com o mundo e, assim, “o Vaticano II pretendeu dialogar com a modernidade” (ALBINO, 2018, p. 100), momento em que a Igreja assumiu uma posição diante do mundo moderno de forma ampla.

Para o sociólogo Albino, o Concílio representou “uma abertura para o mundo” (ALBINO, 2018, p. 103), tornando-se necessário o resgate dos valores cristãos, a fim de oferecer ao homem moderno caminhos para a salvação.

Já para o teólogo Joseph Ratzinger, “o Vaticano II foi uma verdadeira viragem epocal” (RATZINGER, 2006, p. 141), sobretudo diante da profunda crise da sociedade de então, marcada pelo progresso material e suas consequências sobre a relação entre a fé e os valores morais.

Os textos que foram produzidos pelo Vaticano II tiveram objetivo de expressar justamente uma abertura para o mundo. Logo, “o Vaticano II não busca uma mundanização, e sim a uma abertura para o mundo” (ALBINO, 2018, p. 105), pretendendo dialogar com a modernidade.

Para Ratzinger o Vaticano II sugeriu três aberturas diante do mundo:

O novo realismo da teologia, ou seja, cabe à teologia encarar as realidades como elas são e também a abertura às fontes; a segunda é discussão acerca das fronteiras da Igreja (a abertura aos outros cristãos); e, por fim, ao complexo dos problemas de toda a humanidade (a *Gaudium et spes* refere-se diretamente sobre esse último ponto) (Apud ALBINO, 2018, p. 105).

Por isso o Concílio fez questão de ilustrar o mistério do homem em busca de uma solução para os problemas mais importantes na atual conjuntura. Neste sentido, “o Concílio vai dirigir-se ao mundo em uma atitude de diálogo” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 221). Eis o eixo por onde passa todo o Concílio, “a dimensão dialogal” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 212), como porta de abertura da Igreja com o mundo.

O Concílio Vaticano II, segundo São João XXIII, teve um caráter “pastoral”, sendo compreendido pelos padres conciliares como um espaço para discutir a relação da Igreja com o mundo, especialmente no contexto da modernidade em cujo contexto “a Igreja Católica ainda era condicionada pela memória da crise modernista da primeira metade século” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 215). Diante disso, a Igreja sentiu a necessidade de oferecer uma resposta ao homem

contemporâneo. O Concílio, então, trouxe um novo enfoque sobre a humanidade, reafirmando “a mesma afirmação sobre a perfeição de Cristo” (LADARIA, 2016, p. 28). Todo aquele que segue a Cristo “é também chamado a ser sua testemunha, em todas as circunstâncias, no seio da comunidade humana” (GS 43). Cristo, sendo o homem perfeito, revela o verdadeiro sentido da humanidade e torna o ser humano mais humano. Ao configurarmos a Ele, somos chamados não apenas a transformar o mundo com nosso testemunho, mas também a viver em comunhão com os irmãos na fé. Como diz a Escritura: “a fim de que, de um só coração e de uma só voz, glorifiquéis a Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 15,6).

Segundo Ladaria, “o Concílio indicou um caminho para a construção de uma antropologia teológica completa e para a consolidação da disciplina sob uma forma unitária: tal caminho só pode ser a relação com Jesus” (LADARIA, 2016, p. 26). Por isso, não se pode subestimar o alcance do Concílio Vaticano II, que, enraizado na tradição cristã, apontou novas direções para a missão da Igreja no mundo moderno.

A contribuição mais importante e original do Concílio para a antropologia teológica se encontra na seguinte afirmação: “imagem de Deus invisível o primogênito entre todas as criaturas, dirigir-se a todos, para iluminar o mistério do homem e cooperar na solução das principais questões do nosso tempo” (GS 10).

Na verdade, a relação entre o homem e Deus tem sua origem no mistério do Verbo encarnado, Jesus Cristo, que revela plenamente ao homem quem é Deus e, ao mesmo tempo, quem é o próprio homem, desvendando assim sua vocação. No entanto, não se trata simplesmente de um desenvolvimento de conteúdos teológicos relacionados ao homem e a Deus, “mas sobretudo de um princípio que deverá ser fundamental no desenvolvimento da antropologia teológica” (LADARIA, 2016, p. 27), como se verá mais à frente.

O Concílio Vaticano II não abordou nenhum documento voltado ao homem, mas a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* apresentou as contribuições mais substanciais sobre a condição do homem no mundo contemporâneo, sobretudo no início, com uma válida síntese antropológica, tendo como centralidade o homem “em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade” (LADARIA, 2016, p. 26).

O Concílio Vaticano II contribuiu muito como referência para a caminhada da Igreja no mundo em desenvolvimento. Nesse sentido, é salutar situar o Vaticano II

como um grande concílio ecumênico, que não fica devendo em importância a nenhum outro dos 20 concílios ecumênicos já acontecidos na história da Igreja. Por isso, o Vaticano II ficou “marcado para sempre como o concílio eclesiológico” (KASPER, 2013, p. 14), que abordou a Igreja, de maneira profunda e exaustiva.

Por esse motivo, abordou de maneira ampla e diversificada a realidade da Igreja em seus diversos ângulos e diferentes situações, a partir dos diversos sujeitos eclesiais, confrontando a Igreja com o contexto humano em que ela vive e cumpre sua missão, uma vez, que entre “as preocupações iniciais do Concílio - a liturgia, a eclesiologia, o ecumenismo etc. – figurava com destaque o problema da relação entre Igreja e mundo” (ALBINO, 2018, p. 109).

Contudo, as contribuições do Concílio Vaticano II foram para que a Igreja voltasse a ter seu vigor evangelizador e olhasse para a humanidade com amor a fim de salvar a humanidade vítima da injustiça do mundo de hoje. Deste modo, no discurso do Papa João XXIII na abertura do solene do concílio disse: “A solicitude da Igreja em promover e defender a verdade, deriva disso que, segundo o desígnio de Deus” (CONCÍLIO VATICANO II, 1997, p. 30). Assim, os homens não podem, sem o auxílio de toda a doutrina revelada, alcançar uma união completa e firme da unidade, na qual caminhem juntos a verdadeira paz e a salvação eterna. Por isso, todo esforço é necessário para acolher “o anúncio da salvação, como prepara e consolida o caminho para aquela unidade do gênero humano, que se requer como fundamento necessário para que a cidade terrestre se conforme à semelhança da celeste” (CONCÍLIO VATICANO II, 1997, p. 31).

Em suma, entre as diversas contribuições do Concílio Vaticano II, destaca-se a reflexão sobre a relação da Igreja com o mundo contemporâneo, com atenção especial à condição do ser humano e à sua história.

Na obra *Relatório sobre a fé*, fruto de uma entrevista conduzida pelo jornalista Vittorio Messori, o Cardeal Joseph Ratzinger é questionado sobre o Concílio Vaticano II. Em sua resposta, afirma Ratzinger: “Quem nega o Vaticano II, nega a autoridade que sustenta os outros dois concílios e dessa forma, os separa de seu fundamento” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p. 66). No caso, trata-se do Concílio de Trento e do Concílio Vaticano I, que estão em sintonia com o Concílio Vaticano II. Segundo Ratzinger “é impossível para um católico tomar posição a favor do Vaticano II contra Trento ou o Vaticano I” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p. 66).

Qualquer interpretação parcial compromete a totalidade e enfraquece a própria história da Igreja, que só se mantém por meio de uma unidade indivisível. Portanto, é inegável que as contribuições do Concílio foram valiosas, especialmente por sua leitura atenta dos sinais dos tempos e pela cristologia implícita em suas constituições.

1.2 A historicidade e os elementos principais da constituição Pastoral

Ao longo de toda a história da Igreja os Concílios foram determinantes e relevantes instrumentos na forma da organização eclesial, especialmente no campo doutrinal. Assim, “os Concílios se transformaram em instrumentos ordinários de legislação eclesial de questões dogmáticas e pastorais” (MEDEIROS, 2023, p.7). Por sua vez, os concílios tendem pela universalidade da participação ecumênica.

Nos projetos iniciais do Concílio Vaticano II não estava prevista a elaboração de um documento específico voltado à relação da Igreja com o mundo. Essa proposta surgiu progressivamente, à medida que o Concílio avançava e os padres conciliares reconheciam, de forma crescente, a necessidade de tratar, de modo sistemático, “todos os problemas relacionados à presença *ad extra* da Igreja” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, p. 215), ou seja, tornou-se evidente a urgência de um texto que abordasse diretamente a missão da Igreja no contexto do mundo contemporâneo.

Para compreender de forma adequada a abertura da Igreja ao mundo contemporâneo, proposta pelo Concílio Vaticano II, é essencial considerar os fundamentos teológicos que sustentam essa postura positiva. O teólogo italiano Giuseppe Ruggieri observa que “a mudança de atitude do magistério episcopal, muitas vezes em função crítica” (RUGGIERI, 2014), demonstrava em certa medida, uma postura mais reservada diante da sociedade secularizada. Nesse contexto, é relevante destacar que a constituição *Gaudium et Spes* não fazia parte dos esquemas preparados na fase pré-conciliar. Ao contrário, ela nasceu da rejeição, no primeiro período do Concílio, desses esquemas iniciais, expressando uma nova sensibilidade teológica e pastoral voltada para o diálogo construtivo com o mundo moderno.

Giuseppe Ruggieri faz uma reflexão sobre os fundamentos teológicos da *Gaudium et spes* que pode ser resumida em três grandes eixos interligados.

Primeiro, a pastoralidade como expressão do próprio magistério, e não sua aplicação secundária. Segundo uma eclesiologia encarnacional e histórica, em que a Igreja partilha da condição humana e terceiro uma antropologia teológica cristocêntrica, voltada ao homem real, mas sempre referida a Cristo como chave de compreensão do ser humano. E, “como a Igreja recebeu a missão de manifestar o mistério de Deus, último fim do homem, ela manifesta ao mesmo tempo ao homem o sentido da sua existência e a verdade profunda acerca dele mesmo” (GS 41).

Essa afirmação evidencia que a missão da Igreja não se limita a transmitir verdades abstratas sobre Deus, mas envolve também revelar ao ser humano o sentido mais profundo de sua vida. Ao anunciar o mistério divino, a Igreja ilumina a identidade e a vocação do homem, mostrando que ele só se compreende plenamente à luz de Deus. Assim, a autêntica antropologia cristã está inseparavelmente unida à teologia, pois é em Deus que o ser humano encontra sua origem, seu caminho e seu destino.

João XXIII não entendia a pastoral como simples aplicação da doutrina, mas como expressão própria da doutrina, de um magistério que, na sua opinião, devia ser sobretudo pastoral: *cuius indoles praesertim pastoralis est*” (apud RUGGIERI, 2014), ou seja, ‘cuja natureza é especialmente pastoral’. Eis a intenção geral do Concílio Vaticano II, que não se propunha definir novas doutrinas dogmáticas, mas oferecer um ensinamento com ênfase pastoral, voltado à orientação prática e ao diálogo com o mundo contemporâneo.

O primeiro eixo seria a Teologia da Encarnação e da História, no sentido de considerar a Igreja inserida dentro da história, não fora dela, e compartilhar das “alegrias e esperanças, tristezas e angústias” da humanidade (GS 1). Isso revela um fundamento cristológico-encarnacional: assim como Cristo se encarnou e assumiu a história humana, a Igreja deve se inserir nessa mesma história e nela discernir a presença de Deus.

O segundo eixo é a Hermenêutica dos “Sinais dos Tempos”. Um dos grandes fundamentos teológicos que sustentam a *Gaudium et spes* é a tentativa, ainda incipiente - de desenvolver uma hermenêutica teológica da história, a partir da leitura dos “sinais dos tempos”. Aqui está o grande desafio de distinguir entre uma abordagem fenomenológica que ocorre nos fenômenos históricos e uma teológica que considera a ação de Deus na história.

E o terceiro eixo é a Antropologia Teológica Renovada, com a qual o Concílio teve dificuldades em desenvolver uma hermenêutica da história. Apoiou-se em uma antropologia influenciada por Rahner e De Lubac que afirmam uma visão mais natural ao analisar “os problemas levantados pela nova abordagem da constituição pastoral dentro da mais segura antropologia teológica, em vez de dentro de uma ainda incerta hermenêutica teológica da história” (RUGGIERI, 2014).

A *Gaudium et spes* parte do homem concreto, com seus conflitos, desejos e limitações, “quer, portanto, o Concílio, à luz de Cristo... dirigir-se a todos, para iluminar o mistério do homem e cooperar na solução das principais questões do nosso tempo” (GS 10), mas vê sua plenitude em Cristo, o “homem novo”.

Assim, a solução para os dilemas humanos está no reencontro com a vocação divina, numa antropologia que é sempre teológica e cristocêntrica. Contudo, a *Gaudium et spes* tem a finalidade de romper com o antigo método dedutivo a partir de princípios da ordem natural da doutrina social da Igreja, buscando agora um método mais indutivo, histórico e fenomenológico. A *Gaudium et Spes*, no fim de cada seção da primeira parte, “discernia a correção dos males no retorno aos dados fundamentos da antropologia cristã, embora renovada, graças à reflexão teológica do século XX” (RUGGIERI, 2014), a qual reconheceu muitos males da sociedade moderna e crises morais, perda do sentido da vida, injustiças, que não podem ser resolvidos sem um olhar profundo sobre o ser humano.

O Concílio Vaticano II despertou na Igreja uma nova consciência de pertença e responsabilidade, tanto em relação a cada fiel quanto ao conjunto da humanidade. Desta forma, “uma das novidades da *Gaudium et Spes* é ela própria” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 220), já que, até então, nenhum concílio havia abordado de maneira tão direta e abrangente os temas tratados por essa Constituição Pastoral. Com ela, a Igreja passa a olhar com mais atenção para a realidade concreta do mundo contemporâneo, promovendo uma verdadeira mudança de mentalidade e abrindo-se ao diálogo com os desafios do tempo presente. Esse foi “o lugar teológico, assumido pelo Concílio, é exatamente ali onde a dignidade humana é respeitada por todas as pessoas” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 220).

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* se destaca por oferecer uma profunda reflexão sobre a condição do homem no mundo contemporâneo. Trata-se,

“sobretudo no início, de uma válida síntese antropológica” (LADARIA, 2016, p. 26). Eis a razão pela qual a primeira parte da Constituição aborda a dignidade da pessoa humana, afirmando que o ser humano foi criado à imagem de Deus.

A *Gaudium et Spes* foi promulgada pelo Papa Paulo VI, no dia 7 de dezembro de 1965, na 4ª sessão solene do Concílio. Embora não se defina como antropológica, aborda a realidade humana que, acolhendo a revelação de Deus, descobre-se como um “ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador” (GS, 14).

Recorda-se, deste modo, que não se pode desprezar a vida corporal. Pelo contrário, o corpo é bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há de ressuscitar no último dia. Mas, além da vida corporal, outras dimensões precisam ser desenvolvidas, destacando-se a da relação com Deus vivida no clima do diálogo. De fato, “a relação com Deus criador é vivida no contexto da relação gratuita da eleição, relação salvífica de interpelação e resposta” (RUBIO, 2001 p. 170). Este aspecto ressalta a vocação primária do homem à santidade. Consequentemente, não se pode pensar a antropologia sem a teologia nem a teologia sem a antropologia. Faz-se, pois, necessário buscar um real entendimento do que é o homem à luz da antropologia cristã bíblica.

Todavia, a relação entre Deus e o homem é essencial na vivência das relações interpessoais, não existindo competição entre Deus e o ser humano, mas um esforço humano para transcender na relação com Deus que é um desígnio da salvação. Eis “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” (LADARIA, 2016, p. 26).

Portanto, é inegável não ver os fatos que marcaram a historicidade e os elementos principais da constituição Pastoral *Gaudium et Spes* em relação às questões referentes à vida da pessoa em sociedade, que foi o “plano de voo de uma Igreja que pretendeu ultrapassar os jardins do Vaticano” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 214).

1.3 A Antropologia teológica do Concílio Vaticano II

O termo ‘antropologia’ pode se referir ao homem integral, apresentando as diferentes manifestações do ser humano e suas problemáticas. Mas, na perspectiva

teológica, o termo “antropologia” aponta para “a visão sobre o homem a partir da experiência religiosa” (RAMPAZZO, 2004, p. 17). Desde o início, ao convocar o Concílio, o papa João XXIII falava de uma renovação da Igreja, sobretudo nos tempos novos e dos desafios do mundo atual. Porém os fiéis e o próprio papa não sabiam como funcionaria o Concílio. Afinal de contas, “o último concílio tinha acontecido há quase 100 anos, em 1870” (MEDEIROS, 2003, p. 82). Trata-se do Concílio Vaticano I, realizado na Basílica de São Pedro, no Vaticano, sob a convocação do Papa Pio IX. Com duração de aproximadamente um ano, este concílio teve como principal finalidade responder aos desafios impostos pelo racionalismo, liberalismo e materialismo, correntes de pensamento em ascensão que estavam em voga no contexto do século XIX.

A história da humanidade vivida em cada pessoa passa pela labuta diária, tornando-se o lugar onde ocorre a salvação e Deus se faz presente, ou seja, “é na vida plena de cada pessoa que podemos reconhecer o Deus da Revelação” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 220). Este é um dos resultados teológicos e pastorais oriundos do Concílio Vaticano II, que foi sem dúvidas a renovação antropológica, ou seja, a compreensão do ser humano à luz da fé católica. Isso passa pela relação do homem com Deus, que foi criado, chamado e destinado a uma vocação à qual precisa corresponder.

Foram debatidos diversos temas, tendo como destaque a centralidade da Palavra de Deus, até se chegar à discussão sobre a Igreja, “o temas mais candente de todos” (MEDEIROS, 2023, p. 84).

Pode-se, assim, dizer que existiam duas correntes, uma mais dogmática que procurava definir e combater uma série de males modernos que a Igreja enfrentava, e a outra mais pastoral, com uma visão de mundo e de Igreja mais aberta. A partir destas realidades “a Igreja colocou-se em diálogo com o mundo moderno ou pós-moderno e com a sociedade” (MEDEIROS, 2023, p. 85). Dessa forma, evidencia-se isso claramente na *Gaudium et Spes*: logo em sua introdução, ao abordar as esperanças e angústias dos homens de hoje, em meio às profundas mudanças sociais, psicológicas, morais e religiosas, que revelam um certo desequilíbrio no mundo contemporâneo.

Essa atitude de diálogo e abertura manifesta-se claramente quando declara:

Eis a razão por que o sagrado Concílio, proclamando a sublime vocação do homem, e afirmando que nele está depositado um germe

divino, oferece ao gênero humano a sincera cooperação da Igreja, a fim de instaurar a fraternidade universal correspondente a esta vocação (GS 3).

Olhando para essa operativa do Concílio, pode-se ver uma relevância para a vocação do homem, que passou por enormes transformações de todos os tipos e gêneros no decorrer desses anos. Eis então, o motivo pelo qual a “*Gaudium et Spes* é um documento situado no tempo e no espaço” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 214). Todavia, o Concílio afirma que o ser humano tem uma vocação divina e uma dignidade inata. Por isso, a Igreja deseja cooperar com toda a humanidade para promover a fraternidade universal, que é o fruto dessa vocação comum a todos.

Desta maneira, o Concílio Vaticano II apontou um caminho para o desenvolvimento de uma antropologia teológica integral, contribuindo também para a consolidação dessa disciplina em uma forma unificada e coerente. “Tal caminho só pode ser a relação com Jesus” (LADARIA, 2016, p. 28).

O texto paulino, a seguir, ressalta a profunda união de cada ser humano com Jesus Cristo:

Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi alma vivente; o último Adão tornou-se espírito que dá a vida. Primeiro foi feito não o que é espiritual, mas o que é psíquico; o que é espiritual vem depois. O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre. O segundo homem vem do céu. Qual foi o homem terrestre, tais são também os terrestres. Qual foi o homem celeste, tais serão os celestes. E, assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste (1Cor 15,45-49;).

Sendo o primogênito dos mortos, é também o primogênito da criação; e, sendo o último Adão, é também aquele de quem o primeiro Adão é figura, pois, “pecando, Adão abandonou a Deus antes de Deus abandoná-lo. A primeira morte da alma consistiu em apartar-se de Deus” (AGOSTINHO, 2012, p. 133). Dessa forma, destaca-se o contraste entre Adão e Cristo, enfatizando o ser humano, marcado pelo pecado de Adão, mas elevado por Cristo à condição de nova criatura, isto é, o homem celeste que é o destino da humanidade redimida, que já começa a se realizar na vida cristã por meio da graça.

De certo modo, não se pode minimizar o alcance que o Concílio teve sobre a teologia pós-conciliar, eis o motivo pelo qual “determinou a renovação dos tratados que giram em torno do tema antropológico” (LADARIA, 2016, p. 28-29). Contudo não

houve uma uniformidade de opiniões sobre todas as questões e até mesmo na própria sistemática da antropologia teológica.

Vê-se que as obras teológicas pós-conciliares estão longe de oferecer um caminho unitário de todas as matérias que têm o homem como objeto. Por exemplo, Karl Rahner, “reúne muitas das ideias sobre a antropologia teológica a que nos referimos” (LADARIA, 2016, p. 29). O método de pensamento de Karl Rahner é o transcendental, no qual apresenta a teologia fundamental como um meio para a Revelação cristã sendo um profundo encontro entre Deus e o ser humano. Entretanto, seu ponto de partida não é a Revelação em si, mas a pessoa humana como sujeito transcendental livre e aberto à autocomunicação de Deus, construindo, assim, uma teologia partindo do ser humano.

A partir da teologia de Rahner, a pessoa é o Ser da transcendência, ou seja, “por causa da transcendentalidade de seu espírito, o ser humano se localiza à margem do mar infinito do mistério” (TREVISOL, 2014. p. 7). Consequentemente, impõe-se a tarefa de buscar a existência de Deus não no exterior, mas no interior, a partir da experiência transcendental da pessoa humana.

Os teólogos nos Concílio buscavam interpretar a relação entre a Igreja e o mundo. Assim afirma Ratzinger que o Vaticano II que estava centrado na *Gaudium et Spes*: “em particular, refletia a sua proximidade do pessimismo de Agostinho acerca da liberdade humana e, em geral, a rejeição de uma epistemologia tomista em favor de uma visão mais querigmática da fé cristã” (Apud ALBINO, 2018, p. 97).

No entanto, o Vaticano II pretendeu dialogar com a modernidade em relação à missão da Igreja juntamente com a fé e os valores. Deste modo, o Vaticano II não buscou uma mundanização, mas uma abertura para o mundo, em meio à complexidade dos problemas de toda a humanidade “marcada pelo seu engenho, pela suas derrotas e vitórias; mundo, que os cristãos acreditam ser criado e conservado pelo amor do Criador” (GS 2).

A questão da relação com a cristologia tem início, em primeiro momento, com a história da salvação, que se realiza no tempo e se abre à eternidade. Nesse sentido, observa-se “certamente que a expectativa da fé cristã aponta para uma realização meta-histórica, mas que se dará não sem a resposta ao chamado a produzir frutos na história” (NUNES, 2020, p. 43). Nesse sentido, há uma perspectiva acerca da doutrina da criação insere-se no âmbito da protologia, que é

tida como “atual condição criada do mundo como pressuposto que torna possível a história da salvação, quem tem em Jesus Cristo seu centro e sua chave” (LADARIA, 2016, p. 29).

A criação do mundo não é um detalhe secundário, mas o fundamento necessário para a salvação. E essa criação, desde o início, está voltada para Cristo, que é ao mesmo tempo o centro da criação e da salvação. Por isso, toda a teologia, inclusive a antropologia teológica deve ser compreendida a partir de Jesus que diz: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6). Isso significa que a Igreja professa que somente por meio d’Ele o ser humano alcança a plenitude da vida em Deus. Consequentemente, o desenvolvimento da antropologia teológica está intrinsecamente ligado à fé, remetendo, em sentido mais estrito, à origem e ao destino último do homem.

Percebe-se que o Concílio Vaticano II foi uma grande novidade para a Igreja no século XX, “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 realidade empírica” (FIUZA, 2023, p. 98-99). Com isso, a antropologia teológica deixa de ser entendida como algo isolado e distante da realidade humana, passando a ser compreendida em sua dimensão mais concreta: a vocação de todo ser humano à comunhão com Deus. Deste modo, o Concílio “foi capaz de realçar sistematicamente as incidências vitais do mistério cristão” (NUNES, 2020, p. 46), sugerindo um novo modo de realizar, assimilar e vivenciar mais profundamente os mistérios da Igreja no mundo de hoje, no qual a Igreja cumpre sua missão.

Sem dúvidas, o Concílio Vaticano II foi um evento de tal magnitude que definiu bem o rosto da antropologia teológica, sobretudo com o marco do “giro antropológico” na modernidade. Conforme aponta Surek, houve uma reconfiguração importante na antropologia e na teologia que passaram a ser compreendidas em íntima relação, pois “esta relação do homem com Deus não é secundária ou marginal, mas constitutiva do próprio ser humano” (Apud FIUZA, 2023, p.100). De modo que a conexão do ser humano com Deus orienta sua existência, dando sentido à sua vocação e integridade como pessoa. Isso representou uma reviravolta antropológica, ao articular os ensinamentos da fé com a experiência concreta das pessoas de seu tempo.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II revela que Deus não permanece distante ou indiferente à história humana, mas se faz próximo, especialmente por meio do mistério da Encarnação do Verbo. Essa proximidade divina não é apenas uma presença consoladora, mas um chamado constante à comunhão e à corresponsabilidade na construção de um mundo mais humano e justo.

Portanto, na perspectiva conciliar, o ser humano só pode compreender plenamente sua identidade e vocação quando se reconhece em relação com Deus. A *Gaudium et Spes* afirma que “o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado” (GS 22). Isso significa que a vocação humana na liberdade, no amor, na verdade e na justiça, vai encontrar sua resposta mais profunda na abertura ao diálogo com Deus, cuja presença se manifesta nos sinais dos tempos, nas alegrias e esperanças, nas dores e angústias do mundo contemporâneo. Todavia, a proximidade de Deus é o fundamento de toda autêntica resposta do homem. Ela implica não apenas uma experiência interior de fé, mas também um compromisso concreto com a realidade humana, em todas as suas dimensões. Segundo Gesché, “o território teológico do século XX foi ocupado por três grandes regiões: Deus, o homem e o universo” (Apud FIUZA, 2023, p. 99). Compreende-se que o ser humano é chamado a participar da obra criadora e redentora de Deus, assumindo com responsabilidade a vocação que lhe foi confiada. O ser humano é chamado a responder de forma autêntica, em uma dinâmica que é, ao mesmo tempo, pessoal e comunitária, temporal e eterna. Uma resposta que envolve a relação consigo mesmo, com os irmãos e, sobretudo, com Deus. É nessa proximidade com o Senhor que o homem encontra a graça necessária para corresponder plenamente à sua vocação.

CAPÍTULO II - A CONDIÇÃO DO HOMEM CHAMADO NO MUNDO

Tal condição própria do ser humano foi pensada e refletida pela antropologia teológica, mostrando que o ser humano, criado por Deus, possui a capacidade natural de compreender sua própria existência e agir na história. Dessa forma, ele “vive em face das realidades e dos valores que animam a vida verdadeiramente humana” (CATÃO, 2009, p. 17).

Já na introdução da *Gaudium et Spes* é apresentada a condição na qual o homem é chamado, sendo-lhe conferida a responsabilidade de colaborar na solução das principais questões de seu tempo, destacando-se, entre elas, a vocação à qual Deus o chamou, que orienta sua existência e ação histórica. Para isso, faz-se necessária uma abertura, apoiada em princípios doutrinários, a fim de expor a relação da Igreja com o mundo e com os homens de hoje. Afinal, “é dever da Igreja investigar a todo momento os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho” (GS 4).

É preciso uma atitude de abertura do homem para conhecer e compreender o mundo em que vive, considerando que a humanidade atravessa uma nova fase de sua história, marcada por avanços e profundas transformações sociais, morais e psicológicas. Tais mudanças geram desequilíbrios, mas não devem levar à perda da esperança, pois “perante a evolução atual do mundo, cada dia são mais numerosos os que põem ou sentem com nova acuidade as questões fundamentais indicadas no documento assim:

Quem é o homem? Qual o sentido da dor, do mal, e da morte, que, apesar do enorme progresso alcançado, continuam a existir? Para que servem essas vitórias, ganhas a tão grande preço? Que pode o homem dar à sociedade, e que coisas pode dela receber? Que há para além desta vida terrena? (GS 10).

Essa mesma perspectiva se encontra na Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, que apresenta um resumo das situações políticas, sociais, culturais e, sobretudo, religiosas que motivaram a convocação do Concílio, afirmando que “embora a Igreja não tenha a finalidade diretamente terrestre, ela não pode se desinteressar, no seu caminho, dos problemas e dos trabalhos de cá de baixo” (HS 3). Além disso, o Catecismo da Igreja Católica recorda que a Igreja deve emitir juízos morais em matéria econômica e social sempre que “os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas o exigem” (CIC 2246). Ou seja, a missão da Igreja

não se limita ao culto, mas se estende também à vida social e política, sempre que a dignidade humana ou a salvação estejam em risco.

2.1 A Igreja e a vocação do homem

A Igreja é “sinal e instrumento” (LG 1) mediador do amor de Deus para toda a humanidade. Ela é “sacramento universal de salvação” (LG 48), que “se dilata até os confins do mundo e em todos os tempos” (LG 13), se destina a todos e todos a ela convergem de alguma maneira (LG 9,13). Assim, a Igreja é católica no seu “ser”, e no seu “agir”, pois constituída no projeto salvífico de Deus para toda a humanidade, faz-se realização e ação desse projeto na história: “A vontade de Deus é a unidade de toda a humanidade” (UUS 6), indicando que a resposta à vocação divina implica reconhecer a dimensão comunitária e universal da existência humana. Assim, a antropologia teológica demonstra que o ser humano, criado à imagem de Deus, é chamado não apenas a viver sua própria plenitude, mas a cooperar na construção da unidade e fraternidade entre todos os homens.

O Vaticano II fala da Igreja como sacramento, ou seja, “da união íntima com Deus e da unidade de todo gênero humano” (LG 1). Assim, todos os homens são chamados a esta união com Cristo, que é luz do mundo, pois, a Igreja é uma realidade visível e espiritual. De fato, “Cristo, mediador único, estabelece e continuamente sustenta sobre a terra, como um todo visível, a Sua santa Igreja, comunidade de fé, esperança e amor, por meio da qual difunde em todos a verdade e a graça” (LG, 8). Por isso, ela possui um significado salvífico universal, sendo instrumento do Pai para a salvação de toda a humanidade.

Segundo a *Gaudium et Spes*, a Igreja oferece ao homem a condição de corresponder à sua vocação. Por isso, na primeira parte da constituição deixa claro que a Igreja expõe a sua própria doutrina acerca do homem e do mundo no qual está integrado e da sua relação para com as suas necessidades. Assim, pergunta-se: Qual o papel da Igreja na vocação do homem? E eis a resposta. Trata-se do papel eclesiológico de revelar, anunciar, formar, acompanhar e sustentar o homem em sua vocação fundamental: viver em comunhão com Deus e com os irmãos e alcançar a plenitude em Cristo. Eis o motivo do homem estar inserido na eclesiologia, pois, “a Igreja é o sacramento universal da salvação, sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG

1). Nesse sentido, a eclesiologia compreende o ser humano não como um indivíduo isolado, mas como um ser relacional, chamado à comunhão.

A palavra 'Igreja' provém do termo grego *"ekklesiá"*, que significa 'assembleia' ou 'reunião' de pessoas chamadas para participar da comunidade (MACKENZIE, 1983, p. 432), como ensina São Paulo: "Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte" (1 Cor 12,27).

Assim como o corpo humano une a pluralidade de seus membros, também o Corpo de Cristo é o princípio de unidade de sua Igreja. Dessa forma, todos os seres humanos são chamados a constituir a unidade no único Corpo. A Igreja de Cristo é o Corpo Místico, do qual todos os fiéis batizados participam, como ensina o Catecismo da Igreja Católica: "O Batismo faz de nós membros do Corpo de Cristo. De fato, nós, que somos muitos, somos um só corpo em Cristo" (CIC 1267). Portanto, o próprio São Paulo vai afirmar "nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo" (Rm 12,5). O Batismo incorpora à Igreja e regenera para a participação na única comunhão do povo de Deus. Os batizados, pois, foram renascidos como filhos de Deus (1 Jo 1,12).

A Igreja, como Corpo de Cristo, é o espaço no qual o homem encontra sua vocação mais profunda: viver em relação com o Criador e com os irmãos, sendo transformado pela graça em Cristo. Essa vocação não é apenas individual, mas também comunitária, pois:

A vocação da humanidade consiste em manifestar a imagem de Deus e ser transformada à imagem do Filho único do Pai. Esta vocação implica uma dimensão pessoal, pois cada um é chamado a entrar na bem-aventurança divina, mas concerne também ao conjunto da comunidade humana (CIC 1877).

Assim, a Igreja torna-se o lugar onde essa vocação é alimentada, discernida e vivida, promovendo a unidade entre os homens e a plena comunhão com Deus. Tem desta maneira um caráter comunitário da vocação humana, pois, todos os seres humanos são chamados ao mesmo fim, isso é, o próprio Deus. Em virtude disso afirmou Santo Agostinho: "Fizeste-nos para Ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti." (AGOSTINHO, 2008, p. 74). Essa célebre frase do santo é uma mistura de desejo e de guerra intestina consigo mesmo.

Nesse sentido, o homem poderá entender que a vocação é um chamado Divino à comunhão e participação no plano de Deus. E por isso, "Deus, que por

todos cuida com solicitude paternal, quis que os homens formassem uma só família, e se tratassem uns aos outros como irmãos” (GS 24). De fato, o amor de Deus e do próximo é o primeiro de todos os mandamentos, a fonte da caridade conforme ensina o apóstolo João: “Amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus” (1 Jo 4,17).

O texto da *Gaudium et Spes* busca promover o bem comum a respeito de cada pessoa, visto que a vontade do Concílio foi expressa numa abertura ao mundo. Neste sentido Ratzinger mostrou que com o Vaticano II surgiram três aberturas diante do mundo a saber: antes de tudo o novo realismo da teologia, ou seja, cabe à teologia encarar as realidades como elas são e também a aberturas às fontes; a segunda é a discussão acerca das fronteiras da Igreja (a abertura aos outros cristãos); e, por fim, ao complexo dos problemas de toda a humanidade, e ainda o próprio Ratzinger vai afirmar que “a *Gaudium et Spes* refere-se diretamente sobre esse último ponto” (RATZINGER, 2006, p. 105), isso é, refere-se às questões sociais, econômicas, culturais, morais e religiosas que afetam integralmente a vida humana.

Diante das complexidades e problemas da humanidade, é papel da Igreja viver uma abertura ao diálogo com o mundo, oferecendo a mensagem de salvação, dado que a sua preocupação é com a vocação do homem. Ratzinger afirma que “a existência da Igreja deve-se ao fato de que o próprio Deus se comunicou” (RATZINGER, 2006, p. 106). E destaca um princípio central da teologia católica: a Igreja não é fruto de uma iniciativa meramente humana, mas da autocomunicação de Deus, uma vez que a Igreja é o lugar onde a autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito se torna permanente e acessível. Por essa razão, a Igreja reconhece que o Espírito Santo age também fora de seus limites visíveis, suscitando valores autênticos (verdade, justiça, solidariedade, liberdade, paz) presentes nas culturas, nas religiões e nas sociedades humanas. Desta forma, “o Espírito Santo faz com que, de algum modo, toda a atividade do homem se ordene para o bem e para a verdade, mesmo quando o homem não o conhece explicitamente” (RH 6).

A fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem. Por essa razão, o povo de Deus acredita estar sob a condução do Espírito do Senhor. Por essa razão, o povo de Deus reconhece, na ação do Espírito Santo, o impulso que o conduz a compreender

mais profundamente sua vocação e a responder aos desafios do tempo presente, afinal de contas:

Acredita ser conduzido pelo Espírito do Senhor, que enche o universo, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em participar juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus” (GS 11).

Dessa forma, a fé orienta o espírito para soluções plenamente humanas. A *Gaudium et Spes* evidencia que a comunicação divina não se restringe ao espaço visível da Igreja, mas se estende a toda a humanidade por meio da ação do Espírito Santo, que suscita valores de verdade, justiça e paz. Nesse contexto, cabe à Igreja, enquanto Povo de Deus, atuar na salvação e santificação dos homens, assim como a *Lumen Gentium* vai afirmar que “Deus santifica e salva os homens, não individualmente, excluía toda a relação entre os membros, mas formando com eles um povo” (LG 9). Assim, a Igreja não age de forma isolada sobre cada indivíduo, mas constitui uma comunidade organizada, chamada a conhecer Deus na verdade e servi-Lo santamente, tornando-se sinal e instrumento da ação salvífica divina no mundo.

Por esse motivo o Concílio se torna singular, de modo que, iluminado por este Concílio, “a Igreja, como esperamos confiadamente, engrandecerá em riquezas espirituais e, recebendo a força de novas energias, olhará intrépida para o futuro” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 31 e 32). Assim, a fé, iluminando todas as coisas, revela o desígnio divino sobre a vocação integral do homem e orienta-o para caminhos autenticamente humanos, respondendo aos impulsos do Espírito. Por isso, o Concílio propõe, antes de mais nada, que brilhe a luz de Cristo, luz para o mundo, à qual estamos unidos. Como afirma São Paulo na carta aos Colossenses: “Ele é a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. Ele é o princípio, o primogênito entre os mortos, para ter em tudo a primazia” (Cl 1,18). Dessa forma, o Concílio deseja que a luz de Cristo se manifeste diante de todos os homens, pois Jesus, como princípio e detentor da primazia em todas as coisas, possui a plenitude da Revelação. Por esse motivo, Ele se encarnou para a salvação de toda a humanidade.

Em vista disso, a *Gaudium et Spes* “foi o plano de voo de uma Igreja que pretendeu ultrapassar os jardins do Vaticano, sem se aprisionar novamente às

promessas de Constantino” (ALMEIDA; MAÇANEIRO; MANZINI, 2013, p. 215). Trata-se do desafio de estar no mundo sem ser do mundo conforme a palavra do evangelho de João porque os discípulos “não são do mundo” (Jo 17,14). Isto significa, não se deixar moldar pela lógica do pecado, da injustiça e da idolatria. está no mundo, mas como seguidor de Cristo.

Nesse horizonte, o Documento de Aparecida afirmou que “a presença cotidiana e cheia de esperança de incontáveis peregrinos nos lembra os primeiros seguidores de Jesus Cristo que foram ao Jordão, onde João batizava, com esperança de encontrar o Messias” (DA 21). Ele é chamado a ser sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-14). Consciente dessa missão, o cristão é chamado a manter-se fiel a Cristo, sendo presença transformadora no mundo, sem se deixar dominar pelas lógicas contrárias à vontade de Deus e às exigências de sua vocação.

A vocação do homem abarca toda a sua existência, especialmente quando ele toma plena consciência, pois a vocação, como iniciativa de Deus, apresenta-se como um projeto de vida concreto, oferecido a cada pessoa para que realize sua plenitude.

Com efeito, à medida que o homem responde a Deus, está dando resposta à sua vocação. Por isso, a preocupação da Igreja é fazer com que o coração humano não se desvie de sua reta ordenação, daquilo pela qual ele foi pensado e criado. Eis, portanto, o motivo pelo qual o homem deve estar inserido na Igreja: para que, impulsionado pelo Espírito Santo, seja conduzido ao cumprimento da vontade de Deus a seu respeito. Desta maneira, compreende-se o caráter “profundamente humano da missão da Igreja” (GS 11). A Igreja está no mundo para servi-lo, iluminando-o com a luz de Cristo e procurando renovar até mesmo costumes veneráveis e ancestrais, a fim de adequar-se às exigências da humanidade de hoje. Foi exatamente isso que o Concílio buscou: com sua primavera conciliar, abriu as janelas para uma nova compreensão da vocação do homem. Contudo, toda essa renovação só encontra sua plena luz em Cristo, que ilumina e orienta o caminho da humanidade.

A carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, do Papa São João Paulo II, sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo, reforça essa perspectiva ao recordar que é o Espírito que vivifica, renova e conduz a Igreja em sua missão no tempo presente. O documento acima citado afirma que a Igreja é “o sacramento da íntima

união com Deus” (DV 64), ou seja, a Igreja como sacramento universal de salvação, por ter a função de ser sinal da graça na história humana como um instrumento de redenção. Todavia, a chave mestra do pontificado de São João Paulo II foi preparar a Igreja para a vocação do homem na sua existência.

2.2 A dimensão de abertura à transcendência

A abertura à transcendência revela-se como dimensão constitutiva da pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus, pois ela só encontra sua plenitude na relação com o Absoluto.

Essa vocação à comunhão com Deus manifesta-se de modo particular no Batismo, pelo qual o homem é incorporado em Cristo e introduzido na vida da Igreja (CIC 875). É neste sacramento que se funda a dignidade comum dos fiéis, chamada a desenvolver-se com responsabilidade na edificação do Corpo de Cristo (LG 9). Por isso, o Concílio Vaticano II recorda: “Sabemos que entre todos os batizados reina uma verdadeira igualdade quanto à dignidade e à ação comum dos fiéis na edificação do corpo de Cristo” (LG 32). Assim todos são chamados à mesma missão. Por isso, Rahner dá “muita importância para se entender a antropologia como abertura e relação com Deus” (Apud TREVISOL, 2014, p. 34) quando o homem se torna ouvinte da Palavra, ele se abre à dimensão mais profunda de sua existência, eis o motivo pelo qual “ manifesta-se sua abertura essencial ao mistério infinito de Deus, conforme destaca a antropologia teológica” (Apud TREVISOL, 2014 p. 35). É, pois, a abertura natural à transcendência, que todo ser humano traz consigo, de algum modo escutando Deus e sendo capaz de responder à Sua graça, mesmo antes de conhecer explicitamente Cristo ou a Igreja. Para o Catecismo da Igreja católica o ser humano é o único capaz de Deus:

De todas as criaturas visíveis, só o homem é capaz de conhecer e amar o seu Criador; é a única criatura sobre a terra que Deus quis por si mesma; só ele é chamado a partilhar, pelo conhecimento e pelo amor, a vida de Deus. Foi para este fim que o homem foi criado, e aí reside a razão fundamental de sua dignidade (CIC 356).

Esta afirmação destaca a dignidade única do ser humano, capaz de conhecer-se e doar-se livremente para entrar em comunhão com o Criador. Todavia, “só no mistério do Verbo Encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem” (GS 22) e, por isso, a dimensão de abertura à transcendência permite ao

homem adentrar no seu próprio mistério. No entanto, para isso, é necessário que ele esteja disponível para estabelecer sua relação com Deus.

Nessa perspectiva, encontra-se no *Documento de Aparecida* a seguinte expressão: “A pessoa humana é, em sua própria essência, o lugar da natureza para onde converge a variedade dos significados em uma única vocação de sentido” (DA 42). Sendo assim, a vocação do homem se realiza plenamente na medida em que reconhece sua abertura para o absoluto e responde à iniciativa divina. O homem, pois, por natureza, tende a algo que transcende todo o finito para chegar a Deus.

Na sua antropologia teológica, São Tomás afirma que o homem é um ser que só encontra o sentido último de sua vida em Deus, que é o Bem absoluto (TOMÁS DE AQUINO, 2003, STh I-II, q. 3, a. 8). Isso significa que, o homem é chamado à visão da essência divina, porque nenhum bem-criado pode satisfazê-lo plenamente. Neste sentido pode-se falar do desejo natural de ver a Deus.

Assim, a Igreja atua como guia e mediadora dessa experiência, oferecendo os sacramentos, que, segundo a *Sacrosanctum Concilium*, têm como objetivo ressaltar a participação ativa do povo de Deus na liturgia, especialmente na Eucaristia. Ressalta-se, a esse respeito, que “a liturgia não é só celebrada pelo sacerdote; pois os fiéis são convidados a participar plenamente, consciente e ativamente” (SC 14).

Os sacramentos não são vividos de forma isolada, mas celebrados em comunidade, reforçando que a graça de Deus se manifesta no seio da Igreja, Corpo de Cristo, para o crescimento na santidade. Cada pessoa, portanto, possui em si mesma a sua própria finalidade. “É verdade que a finalidade última do homem é Deus, mas trata-se do Deus-Ágape revelado por Jesus Cristo, fundamento do ser pessoa do homem” (RUBIO, 2001, p. 308), e que, longe de instrumentalizá-lo, o conduz à autorrealização segundo a sua realidade pessoal, sem reduzi-lo a viver apenas em função dos outros, esquecendo-se de sua finalidade mais elevada. E, “este é o objetivo da Igreja quando incentiva o compromisso cristão com a construção de uma sociedade mais justa e mais solidária” (RUBIO, 2001, p. 308). Dessa maneira cresce a convicção que o gênero humano pode intensificar cada vez mais a sua relação com Deus e com o próximo, “para iluminar o mistério do homem e cooperar na solução das principais questões do nosso tempo” (GS 10).

Devido a isso o ser humano precisa também da dimensão da transcendência imanente que “assume as características da teologia política como disciplina que estuda a relação entre Deus e a sociedade dos homens e em segundo plano entre a religião e a sociedade” (POSSENTI, 2007, p. 18).

A teologia, então, procurou desenvolver diversas modalidades dessa transcendência imanente, entre as quais podem ser destacadas três: a presença da criação em todos os entes; a presença de inabituação nos espíritos; e a presença do belo, ou através da beleza. Tais dimensões encontram sua fundamentação na Sagrada Escritura, que afirma: “Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criatura” (Cl 1,15), indicando que em Cristo se manifesta o princípio e o sentido último de toda a realidade criada.

A dimensão de imanência pode ser mal compreendida. De fato, a pessoa é chamada a ser ela mesma, capaz de dispor de si própria, de assumir aquilo que possui e de desenvolver a sua finalidade ou vocação. No entanto, isso não significa um convite ao isolamento ou ao fechamento. Pelo contrário, a vida pessoal só encontra sua verdadeira realização quando se abre à transcendência, ou seja:

Fazendo que o ser humano seja ‘homo religiosus’ e se torne mais humano porque se torna plenamente aberto ao transcendente, ou, numa linguagem mais metafísica, mais aberto ao Ser, ao Ser Absoluto (TREVISO, 2014 p. 34).

Em outras palavras, o ser humano, para alcançar sua plena humanidade, necessita reconhecer que necessita da “dimensão de transcendência ou abertura comporta os seguintes aspectos fundamentais” (RUBIO, 2001, p. 309), que no caso seriam abertura ao mundo, abertura aos outros e abertura a Deus. Isso faz com que o homem se abra para uma dimensão transcendental.

A abertura ao mundo revela a singularidade da pessoa humana, qualitativamente distinta da natureza, mas ao mesmo tempo inserida nela como criatura solidária com todas as demais. “É verdade que a pessoa humana imagem de Deus é chamada a trabalhar o mundo transformado na sua moeda digna dos homens todos” (RUBIO, 2001, p. 310). Desta maneira, o homem é chamado a interagir com o mundo de forma responsável, transformando-o em consonância com sua dignidade e respeitando as leis que regem a criação.

Essa relação não pode ser reduzida ao domínio instrumental, pois o mundo possui um caráter simbólico e sacramental que remete ao Criador. Essa perspectiva

reforça a ideia de que a ação humana deve ser consciente e responsável, “com a atitude de contemplação e com a sensibilidade para perceber no mundo criado sinais da presença da atuação de Deus criador (caráter simbólico-sacramental do mundo)” (RUBIO, 2001, p. 310). Entretanto, a integração entre a atitude transformadora e a contemplativa é essencial para evitar o empobrecimento da relação do homem com o mundo e para reconhecer sua verdadeira vocação diante da criação sem perder o caráter simbólico.

Na visão clássica, a pessoa é compreendida “num nível unilateralmente substancialista e ontológico” (RUBIO, 2001, p. 310). Sem negar o valor dessa perspectiva, é necessário ampliá-la, considerando que a liberdade e a autocompreensão da pessoa se realizam no relacionamento, no diálogo e no encontro. Conforme a reflexão proposta, a Teologia em diálogo ressalta a centralidade do encontro. Nessa perspectiva, “o diálogo pode ter duas finalidades: a compreensão e o respeito” (LIMA; TRUDEL, 2002, p. 272), ou seja, sem essas duas dimensões o ser humano não conseguirá viver uma verdadeira abertura ao outro. Assim, a abertura ao outro não é algo secundário, mas elemento constitutivo da própria identidade da pessoa.

Já a abertura aos outros é um aspecto fundamental do ser pessoa, pois em uma visão clássica da pessoa, é “colocada no nível unilateralmente substancialista e ontológico” (RUBIO, 2001, p. 310), ou seja, sem negar nem despejar os valores que tal perspectiva comporta, ela deve ser corrigida e contemplada: a liberdade, autonomia e a autofinalidade da pessoa se realiza na relação aos outros seres humanas: sair de si para o encontro é constitutivo da pessoa.

Essas duas aberturas, encontram respaldo na *Gaudium et Spes*. A abertura ao mundo manifesta a singularidade da pessoa em sua relação com os outros, pois “o homem, por sua própria natureza, é um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros” (GS 12). Assim, a natureza humana se reconhece como criatura solidária com todas as demais. Ao mesmo tempo, essa abertura só encontra sua plenitude na abertura a Deus, fonte última da dignidade e da vocação do homem. É nessa dupla dimensão da abertura à transcendência que se funda a relação com o Criador e a comunhão com as criaturas, em que a pessoa realiza plenamente sua identidade e missão no mundo.

Como ser relacional, o ser humano encontra na abertura a Deus o aspecto mais fundamental de sua existência: “Deus estabelece uma relação dialógica entre Deus e o ser humano” (RUBIO, 2001, p. 311), na qual cada pessoa em sua singularidade é interpelada pelo nome e convidada a responder livremente a Deus, mas isso envolve o diálogo, isso é, uma relação com o transcendente. Por isso, “entre a pessoa humana e Deus existe uma relação única, própria, exclusiva e irrepetível” (RUBIO, 2001, p. 311). Em vista disso, a descrição das dimensões da imanência e da transcendência são próprias da condição humana, são necessárias, mas não suficientes para expressar plenamente o que é a pessoa.

Com efeito, as dimensões, qualidades ou propriedades da pessoa não são ainda a pessoa. Esta só se revela ao ser considerado *sujeito* (responde à pergunta quem?) que possui dinamicamente essas dimensões, qualidade ou propriedades. É o “eu”, o “tu”, o sujeito, isto é, a pessoa concreta. É o sujeito ou pessoa humana quem, no concreto, “se realiza só nas relações”, consigo mesmo, com o mundo da natureza, com os outros seres pessoais e, na dimensão mais profunda, com Deus (RUBIO, 2001, p. 311-312).

Isso só é possível a partir da abertura à transcendência, capaz de integrar dinamicamente essas dimensões, do “eu” e do “tu” nas relações com o mundo, com os outros e com Deus. Sendo assim, essas três aberturas se relacionam com o pensamento de Martin Buber quanto à relação do Eu e Tu, que se dá por meio de uma relação interpessoal entre dois indivíduos, que caracteriza o sentido da existência humana, pois o fator central do seu pensamento “é a relação, o diálogo na atitude existencial do face-a-face” (BUBER 2001, p. 10), onde o ser humano na relação com o outro faz a experiência concreta do face-a-face. O homem é antropologicamente existente não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: “é somente na reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana”. (BUBER, 1982, p. 152).

Assim, estabelece uma relação dialógica, um encontro essencial da existência, no qual “o homem se torna Eu na relação com o Tu” (BUBER, 2001, p. 68). Nesse encontro, a totalidade do homem se manifesta e há uma reciprocidade plena, caracterizando uma das formas fundamentais da relação Eu-Tu. Desta maneira, “não é simplesmente uma descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo ou simplesmente uma fenomenologia de palavras, mas também e sobretudo uma ontologia da relação” (BUBER, 2001, p. 27). Diante disso, o Eu e Tu é uma ontologia da relação a uma antropologia do inter-humano, caracterizada pela

reciprocidade, pelo diálogo, pela inclusão dos pares envolvidos. Todavia, o Eu e Tu se realiza neste mundo por meio das relações autênticas que estabelecemos com o outro. Como observa Buber, “o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o 'Isso' não é o homem” (BUBER, 2001, p. 72), ou seja, embora o ser humano necessite do “Isso” para sua sobrevivência material e prática, é no encontro com o “Tu”, na relação pessoal e recíproca, que ele encontra o verdadeiro sentido da sua humanidade.

Todavia, o pensamento de Buber tem uma extensão, na existência de quem se descobre na experiência religiosa como alguém que se dispõe para um encontro face a face com o “Tu” eterno.

“Não é Deus em si que interessa ao homem, mas é a relação entre ele e Deus que é profundamente significativa” (BUBER, 2001, p. 40).

Assim, tenta exprimir a unidade que ele vê entre Deus, o homem e o mundo, e é justamente o que a antropologia teológica propõe sobre a abertura à transcendência como abertura com o mundo, com os outros e com Deus. É uma relação intrínseca da natureza humana com a experiência de Deus, evidenciando que a verdadeira realização da pessoa ocorre na harmonia entre essas três aberturas constitutivas da experiência humana. Trata-se de uma relação intrínseca entre a natureza humana e a experiência de Deus, na qual se evidencia que a verdadeira realização da pessoa acontece na harmonia das três aberturas constitutivas da experiência humana. Com efeito, o vínculo mais profundo do homem é a eternidade, a qual “nos revela a profundidade sem medida da alma que permanece eternamente num vazio desolador ou, ao contrário, será preenchida pela posse eterna de Deus, Verdade suprema e Sumo Bem” (GARRIGOU-LAGRANGE 2018, p. 12). Em última análise, essa realização só se cumpre pela elevação infinita ao nosso fim último sobrenatural: o próprio Deus, contemplado como Ele se contempla e amado como Ele se ama, possuído plenamente sem jamais poder ser perdido. Toda vida, “o Eu é o suporte e o fundamento da relação pura e absoluta” (BUBER, 2013, p. 41).

2.3 O homem uno e integral

O homem uno e integral é chamado à comunhão. Pode-se dizer que, a partir do meio, utiliza os recursos disponíveis no seu ambiente para viver plenamente sua

vocação e estabelecer relações significativas com os outros. Contudo deve-se priorizar a ideia de uma relação com Deus que parte da vida interior.

O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador” (GS 14).

A própria condição humana, na tríplice estrutura, corpo, alma e espírito, segundo a compressão antropológica filosófica cristã, admite ser essencialmente aberta à experiência com o mundo, o outro e Deus. Dessa maneira, a relação entre a compreensão antropológica e teológica, segundo a tradição cristã, nos coloca na condição de ‘capazes de Deus’. O ser humano faz experiência com o sagrado, por isso está aberto à divindade.

O conceito de pessoa tem origem cristã e foi caracterizado na teologia clássica. Segundo Rubio isso parte “sobretudo da experiência dialógica na relação entre Deus e o homem” (2001, p. 304), onde o ser humano é vocacionado e chamado a responder ao convite divino.

O homem é capaz de compreender-se como unidade, como centro integrado, mas é necessário considerar a articulação entre a unidade e a dualidade constitutiva do ser humano, entendido como “pessoa: autorrealização corpóreo-espiritual” (RUBIO, 2001, p. 343), ou seja, a pessoa humana é, desde sempre, corpo e espírito, dom de Deus e, ao mesmo tempo, lugar de exercício da liberdade em resposta Àquele que a criou una e integral. Nesse sentido, o termo antropologia pode referir-se ao homem integral, apresentando suas diversas manifestações e problemáticas.

Porém, na perspectiva teológica, a antropologia designa “a visão sobre o homem a partir da experiência religiosa” (RAMPAZZO, 2004, p. 17). Quer dizer que, na teologia, falar de antropologia não é apenas descrever o homem como espécie, mas interpretá-lo na sua abertura a Deus, uma vez que essa relação revela sua identidade mais profunda. Em outras palavras, trata-se da relação do ser humano com o Transcendente, pois o homem “ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador” (GS 14).

Para isso, faz-se necessário apresentar não somente a definição de pessoa, mas também as suas dimensões teológicas fundamentais. O específico da pessoa torna-se mais evidente quando se articulam, de modo adequado, dois aspectos

básicos constitutivos do ser pessoa: “A interiorização ou imanência e a abertura ou transcendência” (RUBIO, 2001, p. 307). Os aspectos de interiorização ou imanência da pessoa aparecem quando são bem articulados. Os aspectos básicos da interiorização e da abertura da pessoa mostram claramente o quanto é grande a dignidade e o valor de cada pessoa humana, por isso a interioridade ou imanência “deve estar centrada em si própria orientada para a própria interioridade” (RUBIO, 2001, p. 308). Só que para esta dimensão da interioridade é preciso desdobrar da seguinte maneira, pelo auto posseção, onde a pessoa se auto pertence. A liberdade onde a pessoa é capaz de escolher determinados valores por si mesmo e a perenidade, onde a pessoa tem em si mesma a sua própria finalidade. Estes aspectos básicos da interiorização e abertura da pessoa mostram claramente o quanto é grande a dignidade e o valor de cada pessoa humana. Todavia, “cada ser humano, justamente pelo seu caráter pessoal, é único, institutivo, irrepetível e merecedor de todo respeito” (RUBIO, 2001, p. 309).

Há uma pluralidade de discursos sobre o ser humano. Uns o reduzem à biologia e à física. Outros apresentam um dualismo radical como se corpo fosse uma coisa e a alma outra, sem ligação. Mas o homem, “é um ser integral, em que corpo e espírito estão unidos numa única substância” (RUBIO, 2001, p. 43).

Por outro lado, na visão materialista tudo o que existe se reduz a um único princípio da matéria, onde, em certos níveis de organização, surgem propriedades novas que não estavam presentes nos níveis inferiores. Assim, segundo essa visão, o ser humano não possuiria uma alma espiritual como substância distinta, mas a consciência e a espiritualidade seriam apenas propriedades emergentes da complexidade cerebral.

Contudo, grandes nomes da biologia rejeitam, com argumentos científicos, o reducionismo biologista e defendem “a originalidade do ser humano também do ponto de vista biológico” (RUBIO, 2001, p. 45). Entretanto, essa perspectiva, embora relevante, não esgota a compreensão da pessoa humana. Difere da antropologia teológica, que, iluminada pela Revelação, reconhece no homem não apenas sua singularidade biológica, mas sua condição de criatura chamada de uma vocação transcendente. Nesse horizonte, a antropologia teológica, contrapondo-se claramente às visões monistas ou materialistas, como o monismo emergentista e o reducionismo biologista.

Todo discurso teológico cristão sobre o homem supõe a cristologia. “Jesus Cristo, para a fé cristã, é o protótipo do humano, o modelo do que significa ser humano” (RUBIO, 2001, p. 85). A cristologia, pois, é a ponte de todo discurso teológico sobre o ser humano da sua “relação com o mundo da natureza, as relações de convivência humana e as relações com Deus” (RUBIO, 2001, p. 87).

Desta maneira, a antropologia teológica aborda uma visão unitária de homem, isso é, um todo vivo, o homem inteiro, a pessoa concreta, embora tem diversos aspectos. Trata-se, pois, da antropologia teológica marcada pela Cristologia, considerando que “Deus se faz homem verdadeiro provado em tudo como nós, com exceção do pecado” (Hb 4,15), ou seja, aquele que era de condição Divina se fez homem para salvar o ser humano.

Eis a razão pela qual a cristologia não despreza a corporeidade, mas a compreende de forma una e integral, evitando qualquer separação dualista entre corpo e alma. Como afirma Rubio, “em ambos os casos trata-se sempre do homem integralmente” (RUBIO, 2001, p. 327). Nesse sentido, para Paulo, trata-se sempre do ser humano em sua totalidade, chamado a viver a comunhão com Cristo. Para Paulo, a *psyché* é o princípio vital que anima todo o ser humano, conforme se expressa na Primeira Carta aos Coríntios:

Se semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual. Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual. Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente, o último Adão tornou-se espírito que dá a vida. Primeiro foi feito não o é espiritual, mas o que é psíquico; o que é espiritual vem depois. O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre. O segundo homem vem do céu. Qual foi o homem terrestre, tais são também os terrestres. Qual foi o homem Celeste, tais serão os celestes. (1 Cor 15,44-49).

Contudo, o princípio natural deve ceder lugar ao *pneuma*, a fim de que o homem alcance a vida divina. Eis a razão pela qual a antropologia teológica concebe a imortalidade como restauração integral do homem, ou seja, como ressurreição dos corpos pelo espírito, princípio divino em que Deus resgatou o homem da condenação do pecado, devolvendo-lhe a união ao Cristo ressuscitado.

Esta visão antropológica reaparece quando São Paulo trata do tema do Primeiro Adão (o Adão pecador) e do Segundo Adão (Jesus Cristo). O homem verdadeiro, modelo do homem não é o primeiro Adão, mas o segundo Adão Jesus Cristo. O Primeiro Adão é o homem pecador, que deturpa a imagem de Deus. O pecado afeta o homem inteiro, não sendo atribuído unilateralmente à corporeidade. Segundo o simbolismo paradisíaco, é o homem como um todo quem

é expulso do paraíso. Não se trata da alma que peca e é condenada a viver encarnada num corpo. Mas sim, o homem na sua totalidade vive numa existência pecaminosa, numa existência fechada ao dom de Deus. Tudo isto nada tem a ver com o dualismo alma-corpo da cultura helênica e, em geral, do mundo indo-europeu (RUBIO, 2001, p. 327-328).

Para Irineu de Lião, a dignidade do homem é construída a partir da realidade do corpo. Ele assume a definição corrente de homem como composto de alma e corpo, inspirada na antropologia paulina, que pode conduzi-lo à perfeição. Contudo, para que o homem alcance sua plenitude, são necessárias três dimensões constitutivas: “a carne, a alma e o Espírito” (RUBIO, 2001, p. 91). Nesse horizonte, o Concílio Vaticano II recorda que “é, pois, a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo, não deixando que este se escravize às más inclinações do próprio coração” (GS 14). São Tomás de Aquino, por sua vez, esclarece que tais inclinações pertencem naturalmente ao coração humano, mas precisam ser ordenadas e orientadas ao seu último fim, que é Deus. Eis, portanto, o esforço do ser humano em responder às tendências que o próprio Criador imprimiu em sua natureza. Ele, pois, afirma que essas inclinações se distribuem em três níveis:

Em primeiro lugar, no homem, uma inclinação para o bem conforme a natureza que ele tem em comum com todas as substâncias... Em segundo lugar, há no homem uma inclinação para certos bens mais especiais, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais; E em terceiro lugar, há no homem uma inclinação para o bem conforme à natureza da razão, que lhe é própria (Suma Teológica, 2003, I-II, q. 94, a. 2).

Essas três ordens de inclinações revelam que a pessoa humana está orientada, de forma progressiva, desde a conservação da vida até a busca do bem racional, que culmina no desejo da verdade e de Deus. Assim, fica evidente que o coração humano possui uma abertura constitutiva para o absoluto, pois não encontra plena satisfação em nenhum bem-criado, mas somente em Deus, Verdade suprema e Sumo Bem. Assim, a lei natural inscrita no coração humano é também o sinal de sua vocação ao infinito, confirmando que a verdadeira realização da pessoa só ocorre na medida em que responde a essa abertura fundamental para o divino.

Todavia, a Antropologia teológica tem a finalidade de defender a originalidade do homem uno e integral, mas isso à luz do encontro com Cristo, que permite uma experiência na sua existência imortal, isso é, “a concepção do homem como composto de alma e corpo” (RUBIO, 2001, p. 329), para que assim ele possa se

desenvolver com liberdade e alegria, com prazer e esperança nesse mundo. E é justamente na medida em que o corpo e a alma do homem se tornam uno, e segundo Ladaria “essa unidade deveria ser o aspecto principal” (LADARIA, 2016, p. 69), sobretudo diante do homem moderno, que tem dessacralizado o mundo, “descobre-se como subjetividade marcada por uma aguda sensibilidade histórica que o impulsiona para a criação do próprio futuro na mera imanência intramundana” (RUBIO, 2001, p. 87).

Tal postura decorre do descuido das relações de convivência humana e da relação com Deus e com o mundo, reduzindo tudo a um antropocentrismo arrogante, no qual o homem se coloca como medida absoluta de todas as coisas.

A reflexão teológica acerca do ser humano desenvolvida neste ponto está alicerçada em uma visão unitária do homem e procura ser obediente ao dinamismo da relação de integração. A *Gaudium et Spes* compreende a constituição do homem na unidade de corpo e alma (GS 14). Essa visão supera tanto o dualismo que separa corpo e espírito quanto o reducionismo que reduz o ser humano à mera materialidade. Como observa Rúbio, “a unidade na distinção da alma e do corpo e a preeminência sobre o universo são duas características do ser humano particularmente valorizadas” (RUBIO, 2001, p. 130). Tal concepção revela que o homem, criado por Deus, participa da materialidade do mundo, mas a transcende por sua dimensão espiritual, sendo chamado a uma vocação superior. Assim, a antropologia teológica do Concílio Vaticano II ilumina a compreensão de que somente na integração harmoniosa entre corpo e alma o ser humano pode realizar plenamente sua missão no mundo e responder ao chamado de Deus.

Com efeito, os diversos aspectos da dignidade do homem manifestam-se na inteligência (GS 15), pela qual ele participa da luz da inteligência divina, e na consciência moral (GS 15), entendida como a lei de Deus inscrita no coração e como voz divina que ressoa no mais profundo do ser humano.

No entanto, a teologia, nos últimos tempos, tem contribuído significativamente para o tema da vocação do homem uno e integral. Isso se percebe claramente na *Gaudium et Spes*, que assumiu a reflexão sobre a condição do homem no mundo de hoje. Nesse contexto, a atividade humana sobre a criação levantou sérias interrogações, “marcadas por circunstâncias tão complexas” (GS 4). As principais interrogações levantadas são o sentido da vida humana diante das rápidas

mudanças sociais, culturais e tecnológicas; A relação do homem com o mundo criado; a questão da dignidade da pessoa humana que tem sido ameaçada por injustiças, desigualdades e sistemas que instrumentalizam o homem e a abertura à transcendência, pois a secularização crescente levanta dúvidas sobre o lugar de Deus e da fé no mundo contemporâneo. Afinal, “a criação é ao mesmo tempo dom de Deus ao homem e lugar de exercício da liberdade do homem em sua resposta a Deus” (SESBOUÉ, 2010, p. 85). Nesse horizonte, torna-se evidente que a antropologia cristã não pode ser dissociada da cristologia, uma vez que “o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado” (GS 22). É nessa mesma direção que Fiuza (2011), ao dialogar com Adolphe Gesché, ressalta que Jesus Cristo é o revelador do humano: “somente nele o homem encontra a revelação plena de si mesmo e a resposta para sua vocação mais profunda” (FIUZA, 2011). Assim, tanto a reflexão conciliar quanto a teologia contemporânea convergem ao afirmar que a condição humana só alcança sua verdade última quando iluminada pela pessoa de Cristo.

CAPÍTULO III - A ABERTURA DO HOMEM COMO RESPOSTA A DEUS

A abertura do homem como resposta a Deus é a atitude fundamental de quem reconhece que a própria vida é dom e chamado. Essa abertura, gravada no coração humano, encontra sua plenitude em Cristo, que revela ao homem o próprio homem e o conduz ao Pai como descreve a sagrada escritura: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6). O evangelista mostra essa revelação plena em Cristo que é caminho que leva ao Pai, sendo por isso a abertura do homem como resposta a Deus.

O homem é descrito como um ser aberto ao transcendente, que não se compreende plenamente sem referência a Deus. A abertura não é apenas racional, mas envolve coração, consciência moral, liberdade e sede infinita. A Antropologia conciliar na *Gaudium et Spes* afirma: “A razão mais sublime da dignidade humana consiste na sua vocação à comunhão com Deus” (GS 19).

A *Lumen Gentium* enfatiza a universalidade do Povo de Deus e a sua unidade como católica. Isso aparece claramente quando afirma que “todos os homens em geral são chamados à salvação pela graça de Deus” (LG, 13). Esse chamado manifesta a iniciativa de Deus, que se dá através da revelação, da graça e da encarnação em Cristo. Como resposta, o homem é chamado a uma adesão livre e consciente, expressa na fé e na vida em conformidade com a vontade divina. Assim, a abertura do homem à ação de Deus requer acolhimento, busca e abertura do coração. É nesse ponto que a antropologia cristã ocupa um papel fundamental, pois permite compreender a vocação humana à comunhão e a resposta existencial à graça de Deus.

3.1 O homem, criado à imagem de Deus

A visão do homem, criado à imagem de Deus, está na base da tradição judaico-cristã. Para a Teologia somente com a fé se pode confessar, “que Deus é o criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis” (CATÃO, 2009, p. 17). De fato, a teologia reconhece que a razão pode chegar à ideia de uma causa primeira ou de um ser necessário (como já mostrava Aristóteles e depois Tomás de Aquino), mas reconhecer esse ser como ‘Deus criador’ é algo que só é possível pela fé revelada.

Segundo a tradição cristã, é Deus quem se revela ao ser humano, especialmente por meio das Escrituras, e é essa revelação que permite confessar,

ou seja, “professar com convicção, que Ele criou todas as coisas, tanto o visível (mundo material) quanto o invisível (realidades espirituais, como anjos e almas)” (LADARIA, 2016, p. 38).

Sem essa revelação, o ser humano poderia apenas supor uma origem, mas não reconheceria quem é o Criador nem como Ele age. Foi a partir dessa consideração racional das criaturas que “o ser humano, é duplamente capaz de Deus” (CATÃO, 2009, p. 17), ou seja, capaz de reconhecer a capacidade do ser humano natural e teologal. Catão está se referindo ao ato de pensar racionalmente sobre o mundo criado, ou seja, usar a razão para contemplar a natureza, a ordem do universo, a vida e tudo o que existe. Essa “consideração racional” é o caminho filosófico pelo qual o ser humano percebe que o mundo não é fruto do acaso, mas possui inteligência, finalidade e sentido.

Portanto, a criação revela algo do Criador: é o que chamamos de teologia natural, a saber, conhecer Deus pelas criaturas, pela razão.

A respeito disso, Tomás de Aquino indica as cinco vias (1- via do movimento; 2 - via da causa eficiente; 3 - via do ser necessário e contingente; 4 - via dos graus de perfeição e por último a via do governo das coisas), para provar a existência de Deus principalmente como criador e o convite à relação com Ele.

Pode-se afirmar, que “o conceito de criação implica não apenas a dependência no ser, mas a confissão de que as criaturas são frutos da livre deliberação divina, de sua Sabedoria e de seu Amor” (CATÃO, 2009, p. 18). Deste modo percebe-se que a existência do homem está atrelada ao Ser Divino, ou seja, o ponto de partida do homem é sempre Deus.

Desta forma, pode-se perguntar: Por que razão Deus livremente criou o ser humano a sua imagem semelhança, como descreve o texto sagrado (Gn 1,26)? As criaturas existem a partir de um ato divino e espiritual, para responder ao Deus que as criou, para entrar em comunhão com Ele, isso é, “a comunhão pessoal e comunitária com Deus é a vocação definitiva a que todos os humanos somos chamados, por puro dom de Deus” (CATÃO, 2009, p. 18).

O ser humano criado por Deus não apenas existe, mas é chamado a entrar em comunhão com Ele e a participar da sua vida divina. Essa participação também se estende ao ato da criação, já que “o homem foi criado à imagem de Deus, capaz de conhecer e amar o seu Criador, e foi por Ele constituído senhor de todas as

criaturas terrenas, para as governar e usar, glorificando a Deus” (GS 12). A expressão ‘criado à imagem e semelhança de Deus’ aponta, na sua identidade mais profunda, para uma relação com o Criador.

São João Paulo II reforça a ideia de que o ser humano tem uma dignidade única porque é chamado a participar da vida de Deus e a colaborar na obra da criação. Mas Deus não criou o homem só: desde o princípio, “homem e mulher os criou” (Gn 1,27). A sua união constitui a primeira forma de comunhão de pessoas. “Pois o homem, por sua própria natureza, é um ser social, e não pode viver nem desenvolver as suas qualidades, sem entrar em relação com os outros” (GS 12).

A respeito disso, pode-se pensar na contribuição filosófica oferecida no século XX por Martin Buber, um filósofo do diálogo, cuja obra mais famosa, *Eu e Tu*. Ele está inserido no contexto da filosofia existencial e da antropologia filosófica do século XX. Sua reflexão gira em torno da relação, especialmente a relação eu-tu (relação autêntica, de encontro) e eu-isso (relação de uso ou objetificação). Nesta linha ele considera o homem como um ser de relação, “aliado à radical distinção ontológica-existência: é uma aquisição que terá profundas influências para a abordagem da existência humana” (BUBER, 2001, p. 30). Não se pode, pois, pensar a existência humana de forma isolada, ao contrário, o ser humano é um ser social.

A Tradição cristã interpretou os dois termos, imagem e semelhança, “como dois momentos cruciais no existir humano: Sua criação e sua vocação à comunhão com Deus” (CATÃO, 2009, p. 18). Fica, então, evidente que ambas as perspectivas convergem para a mesma realidade: o ser humano é, em sua essência, capaz de Deus, pois desde o início o homem foi chamado a participar da vida divina.

A realidade concreta, porém, parece desmentir essa dupla capacitação do ser humano, sua abertura para o infinito e vocação à comunhão com Deus. A Indiferença em relação a Deus, no meio em que vivemos, em que a vida concreta das pessoas e da sociedade está voltada para bens e valores terrenos e temporais, pode levar-nos a duvidar do acerto da afirmação de que o ser humano tem a capacidade de entrar em comunhão com Deus, sendo esta sua vocação primeira (CATÃO, 2009, p. 18). Esse contexto pode nos fazer duvidar de que o ser humano ainda seja capaz de buscar ou acolher Deus, mas, teologicamente, o homem permanece chamado e capaz de entrar em comunhão com Ele, porque essa é a sua vocação primeira e mais profunda.

A Sagrada Escritura mostra que a criação e a vocação à comunhão com Deus se encontram na história do ser humano, e está claramente inscrita na ordem da revelação, que tem seu ponto central em Cristo.

Nesse contexto, é importante lembrar o que afirma “a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, que trata da atividade humana no universo que a criação está presente de maneira bastante antropocêntrica” (CATÃO, 2010, p.82), isso é, o homem é visto como centro da criação, mas sempre em relação a Deus, seu Criador, conforme afirma a *Gaudium et Spes*:

O homem, criado à imagem de Deus, recebeu o mandamento de dominar a terra com tudo o que ela contém e governar o mundo na justiça e na santidade e, reconhecendo Deus como Criador universal, orientar-se a si e ao universo para Ele; de maneira que, estando todas as coisas sujeitas ao homem, seja glorificado em toda a terra (GS 34).

Tal compreensão encontra-se já no livro do Gênesis, no qual a criação se ordena à glória de Deus e ao bem do ser humano, cuja atuação no mundo manifesta o reconhecimento de Deus como único Criador de todas as coisas. Eis a fidelidade de Deus à sua obra. “O fato de o mundo ser criação de Deus não significa que não seja também, em certa medida, criação do homem” (LADARIA, 2016, p. 40), pois, a liberdade humana recebeu de Deus um espaço próprio de atuação e de autorrealização, no qual o ser humano coopera com a ação criadora, transformando a natureza e orientando-a para sua finalidade última em Deus. Assim, “quando age, o homem não transforma apenas as coisas e a sociedade, mas realiza-se a si mesmo” (GS 35), com sua ação no mundo e contribui para a realização do plano de Deus.

Nas primeiras reflexões cristãs, a afirmação da criação do homem por Deus na perspectiva do Gênesis, é a expressão de uma fé espontânea. Por exemplo, Clemente de Roma (35-100) “apresenta uma visão unitária do homem que integra sua relação com Deus” (SESBOÜÉ, 2003, p.88). Nesta perspectiva, a modelagem do homem a partir do barro, juntamente com a efusão do sopro divino, constitui-o como imagem de Deus em toda a sua totalidade. Dessa forma, a criação do homem é compreendida de maneira unificada, englobando tanto o corpo quanto a alma, e revela que todo ser humano possui dignidade intrínseca e é chamado a participar da vida divina.

Conforme o ensinamento da *Gaudium et Spes*, o homem é convidado a colaborar na obra da criação e a cultivar a terra com justiça e santidade (GS 34). Deste modo evidencia que a sua vocação à comunhão com Deus torna-o capaz de Deus em sua existência física e espiritual; e, assim, a condição de imagem refere-se a todos os aspectos do ser humano, e não apenas a um deles.

Ao refletir sobre o relato da criação, observa-se “ainda que não é unicamente a condição do homem que é importante no Gênesis, mas antes de tudo o que nos é dito sobre a ação de Deus, ou seja, que Ele cria o homem a sua imagem e semelhança” (LADARIA, 2016, p. 51). Por isso, o livro do Gênesis narra do homem feito à semelhança de Deus em analogia com a geração de Set, o filho de Adão (Gn 5,1-3), em que “a condição de imagem é um elemento determinante do comportamento interpessoal dos homens” (LADARIA, 2016, p. 51), pois enfatiza o respeito à vida humana e ao mesmo tempo insiste no domínio do mundo por parte do homem.

Em consonância com essa visão, pode-se destacar que “a mesma ideia reaparece no livro de Sirácide 17,3, ao passo que Sabedoria 2,23 ressalta antes a participação na vida divina (imortalidade) como determinante dessa condição humana” (LADARIA, 1998, p. 51). E isso, sem falar do Salmo 8, que mostra o homem como participante da condição divina na criação: “E o fizeste pouco menos do que um deus, coroando-o de glória e beleza. Para que domine as obras de tuas mãos sob seus pés tudo colocaste” (Sl 8,6-7).

Desta forma, percebe-se que a imagem do AT está centrada na criação do homem, o que depois transformou-se em uma cristologia, pois, “a mensagem do Gênesis foi reinterpretada à luz de Cristo. Com efeito, a imagem de Deus, segundo o Novo Testamento, é o próprio Jesus” (LADARIA, 2016, p. 52).

Para o Novo Testamento, especialmente nos escritos de São Paulo, a nova criação (isto é, a redenção em Cristo) não é vista como algo totalmente separado da criação original (a do Gênesis). Pelo contrário, o plano de Deus já estava presente desde o princípio. De fato, “fomos eleitos e predestinados em Cristo antes da criação do mundo” (Ef 1,3). E, desta maneira, os santos padres unirão as afirmações do Gênesis com as do apóstolo Paulo.

Assim pensa Clemente de Alexandria que:

A imagem de Deus é o Verbo de Deus, e a imagem do Verbo é o homem, o homem verdadeiro, ou seja, o nous que está no homem.

Diz-se que ele é ‘à imagem e semelhança de Deus’ por este motivo, ou seja, porque com a inteligência de seu coração ele se faz semelhante à Suma Razão divina que é o Verbo, e assim se torna racional (LADARIA, 1998, p. 53).

O mesmo conceito é afirmado em Orígenes: “O Pai, o Deus verdadeiro, o Deus em si, está em sua imagem e nas imagens da imagem... Como o Lógos em si está no lógos em cada ser dotado de lógos” (LADARIA, 2016, p. 53), assim para o homem criado à imagem e semelhança de Deus, é o próprio homem interior, e que segundo Ladaria é “invisível, incorporeal, incorruptível e imortal” (1998, p. 53).

Todavia, a criação do homem à imagem e semelhança divina é compreendida a partir do Filho que é a Imagem de Deus.

Na obra *De Trinitate*, Santo Agostinho desenvolve uma reflexão sobre a condição do homem criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), propondo que a própria alma humana pode servir como analogia para compreender, ainda que de modo limitado, o mistério da Trindade. Para isso, identifica no interior do espírito humano uma tríade inseparável, a memória, a inteligência e a vontade, que, embora distintas, constituem uma só realidade. Assim, como na alma há unidade substancial em três dimensões, também em Deus subsiste uma única essência em três Pessoas distintas. Pois, Deus se revela e chama, e o homem, com sua liberdade e consciência, é capaz de responder a esse chamado.

A *Gaudium et Spes* reconhece que a criação é o primeiro ato de revelação de Deus, pois é nela que o homem descobre sua origem e seu chamado à comunhão com o Criador. Portanto, o homem criado à imagem de Deus não é apenas fruto de um ato inicial, mas expressão contínua do desígnio divino. A relação entre criação e salvação é um único movimento do amor de Deus, no qual a criação se apresenta como pressuposto e fundamento do desígnio salvífico.

O artigo de fé que sustenta a vida espiritual e a comunhão com a Igreja recorda que cremos em Deus Pai todo-poderoso, Criador e Senhor. “A fé é a virtude pela qual o homem acredita em Deus e em tudo o que Ele revelou e que a Igreja propõe à crença, porque Deus é a verdade mesma” (CIC 150). Essa profissão de fé significa que o cristão confia plenamente em Deus como fonte da própria vida e existência.

Dessa forma, a fé se revela como adesão confiante ao Deus que atua na história. Como observa Trevisol (2014, p. 75), essa dimensão da revelação manifesta-se de modo particular quando se estabelece “a transcendência do espírito humano em relação ao Ser em geral, mais ainda, essa transcendência do ser

humano ao Ser geral se torna também um momento intrínseco do lugar de uma possível revelação”. Assim, a revelação representa a primeira e fundamental comunicação de Deus e a sua revelação originária, que se revela e estabelece as premissas necessárias para as revelações posteriores, culminando na plenitude da revelação em Cristo.

3.2 A vocação humana no mistério de Deus

O termo *mysterion*, na cultura bíblica e apocalíptica, tem a ver com culto, pois “o radical *my* significa ‘o fechar dos olhos ou da boca’, indicando uma reação a uma experiência que foge do pensamento discursivo, que não se pode formular em palavras” (NOCKE, 2001, p. 173). Assim, pode-se dizer que o mistério expressa uma realidade e uma participação nessa realidade, que transcendem os limites da linguagem e do raciocínio humano.

São Paulo usa o termo “mistério” (*mysterion*) para indicar o desígnio salvífico de Deus revelado na história (Ef 1,9-10). Assim, o termo *mysterion* tem sua concentração cristológica: “a vós foi confiado o mistério do Reino de Deus” (Mc 4,11), ou seja, o mistério é dado aos que conhecem e seguem Jesus, enquanto que, aos de fora, tudo ainda se situa em parábolas que permanecem como enigmas incompreensíveis.

Paulo, arauto do Evangelho, explicita ainda mais a tônica cristológica e chama Cristo, “o Senhor da glória”, e “mistério da sabedoria oculta de Deus” (1Cor 2,2.7-8). A Epístola aos Colossenses fala do “mistério divino, que é Cristo” (Cl 2,2).

Paulo associa esse mistério à comunidade na qual Cristo é anunciado e vive: “é grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e sua Igreja” (Ef 5,32), e dentro deste mistério da relação entre Cristo e a Igreja está inserida a nossa vocação de cristãos pela qual, incorporados no “batismo faz-nos membros do Corpo de Cristo. Somos membros uns dos outros” (Ef 4,25): é o vínculo sacramental da unidade dos cristãos e nos prepara para a vida eterna do Corpo glorioso de Cristo.

Ao tratar da revelação de Deus em Cristo, reconhece que: “O mistério de Deus é Jesus Cristo, esse mistério se torna presente na comunidade em que Jesus Cristo é anunciado” (NOCKE, 2001, p. 174). Jesus Cristo, portanto, é o sacramento primordial, e a Igreja, por sua vez, é o sacramento de Cristo.

A *Gaudium et Spes* afirma que este mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado, nestes termos:

Cristo, novo Adão, manifesta plenamente o homem ao próprio homem e descobre-lhe a sua altíssima vocação. (...) O Filho de Deus, com a sua encarnação, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos de homem, pensou com inteligência de homem, agiu com vontade de homem, amou com coração de homem. Nascido da Virgem Maria, fez-se verdadeiramente um de nós, em tudo semelhante a nós, exceto no pecado (GS 22).

A vocação humana, no plano de Deus, está orientada para o horizonte da eternidade do Reino. Assim, compreendemos que conhecer a Cristo é conhecer o homem em sua plenitude. O Filho de Deus é o espelho no qual o ser humano reconhece sua verdadeira identidade e vocação, ou seja, Cristo é o centro da antropologia cristã e o ponto de convergência de toda busca humana por sentido. Nele o homem encontra a verdade sobre o seu ser e o caminho para a sua realização. Consequentemente, “com sua ação no mundo, os homens contribuem para a realização do plano de Deus”, (LADARIA, 2016, p. 42). Por isso, “todo chamado de Deus se traduz na história humana em realidade vivenciada pela criatura” (CATÃO, 2009, p. 18) e “o mundo que nos circunda é também criatura de Deus, e o homem acha-se inserir neste mundo” (LADARIA, 2016, p. 37).

A vocação humana originária fundamenta também as relações interpessoais. Dessa maneira, o diálogo humano nasce da experiência de ser criatura chamada à comunhão com o Criador e com as criaturas. Sobre a inquietude do coração humano e sua busca por Deus Santo Agostinho sintetiza essa relação originária com esta expressão que encontramos o início da sua famosa obra ‘As confissões’: “Fizeste-nos para Ti, Senhor, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti” (AGOSTINHO, 2008, p. 29).

A *Gaudium et Spes* recorda que “o homem não pode encontrar-se plenamente senão pelo dom sincero de si mesmo” (GS 24), e esse dom só é possível na medida em que se funda na fé, isto é, na confiança em Cristo que revela o homem a si mesmo e lhe dá a possibilidade de realizar sua vocação.

A vocação humana no mistério de Deus é vivida no “já e ainda não” da história da salvação. Este conceito teológico é muito importante no caminho da vida cristã: É o “já e ainda não”, sobre a perspectiva da vocação humana no plano de Deus, assim o nº 22 de *Gaudium et Spes* expressa, portanto, o mistério do “já e ainda não”: o homem, unido a Cristo pela encarnação e pela graça, já participa da vida divina, mas ainda caminha rumo à plena comunhão com Deus, pois agora recebe apenas “as primícias do Espírito” (Rm 8, 23).

A vocação do ser humano à plena comunhão com Deus é a chave para compreender a sua verdadeira realização, embora, como recorda o Concílio Vaticano II: “A dimensão social do homem diz respeito à nossa relação com Deus” (GS 12), isso é, a capacidade e necessidade de viver em relação, que encontra seu fundamento último em Deus. Logo, o ser humano é social porque é imagem de um Deus que é comunhão, desta maneira compreende-se que a plenitude da realização “do homem diz respeito à nossa relação com Deus” (LADARIA, 2016, p. 75), ou seja, a comunhão humana é imagem e prolongamento da comunhão com Deus.

Esta vocação encontra sua justificativa na vontade salvífica universal de Deus. Tal expressão indica que Deus deseja a salvação de todos, sem exceção.

Não há pessoas predestinadas à condenação; a salvação é oferecida a toda a humanidade. Essa ideia vem diretamente da Primeira Carta a Timóteo (1Tm 2,4), onde São Paulo afirma que Deus “quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade”. Portanto, a frase começa reconhecendo esse desejo divino: Deus quer o bem e a salvação de todos.

Por esse motivo, Deus em sua infinita bondade para com homem enviou seu Filho Jesus Cristo para que o homem seja salvo. E o homem, por sua vez, precisa se colocar sempre na dependência de Deus, reconhecendo sua vocação: A de ser filho único, Filho Jesus. Eis a razão pela qual o homem necessita da graça como transformação interior.

O Concílio ensina que o sentido último da existência humana só se compreende “à luz do Verbo encarnado” (GS 22). Assim, confessar a fé é entrar nesse dinamismo de encontro e comunhão, no qual o homem se descobre filho no Filho e é chamado a conformar sua vida ao Evangelho. A fé ilumina o caminho da vocação humana e conduz ao encontro pleno com Cristo, que é o centro da história e da vida de cada pessoa, pois a vocação é o dom do amor de Deus que se revela no mistério da relação.

Essa vocação é um chamado interior, é o dom do amor de Deus que se revela no mistério da relação entre Criador e criatura. Eis o motivo pelo qual “a pessoa humana é compreendida à luz da relação com Deus, origem e fim de seu ser” (OLIVEIRA, 2016, p. 562), ou seja, o ser humano é interpretado à luz da revelação histórica de Deus em Jesus Cristo. Neste sentido, o teólogo Gerhard Müller afirma que o ser humano é “destinatário da autocomunicação de Deus” (MÜLLER, 2015, p.

89). Trata-se de uma antropologia teológica que “se encontra numa relação especial com a doutrina da criação, a soteriologia e a doutrina da Trindade” (MÜLLER, 2015, p. 89), considerando que a essência de Deus é ser relacional, de comunhão viva de amor entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Essa concepção trinitária revela que a relação não é algo secundário em Deus, mas a própria forma do seu ser. Consequentemente, o ser humano, “criado à imagem e semelhança desse Deus relacional” (Gn 1,26), traz inscrita em sua natureza a mesma vocação ao relacionamento, à comunhão e ao amor. Nesse horizonte, o mistério de Deus não se apresenta como uma solidão absoluta, mas como uma comunhão viva de amor, na qual o Pai, o Filho e o Espírito Santo existem em perfeita reciprocidade e doação.

Ratzinger ressaltou que: “O mistério de Deus e a Teologia da Trindade devem ser critério da eclesiologia, pois só assim a Igreja será devidamente entendida como comunhão com Deus [...] e toda humanidade” (Apud SARTO, 2011, p. 102). Assim, pode-se dizer que a relacionalidade é a marca teológica da existência humana, e é nesse horizonte que se fundamenta toda experiência autêntica de diálogo, seja com Deus, com o próximo e até com a natureza.

Sendo assim, é a partir do encontro com Deus que o ser humano se realiza. “Somente um Deus pessoal é capaz de criar uma relação, uma pessoa, um tu, com quem pode dialogar” (OLIVEIRA, 2016, p. 564), ou seja, esta relação mostra que entre Deus e o ser humano há uma relação mútua e recíproca. A respeito disso assim se expressaram Schütz e Sarach:

É, de certo modo, a relação ontológica com o tu, a relação existencial, original. E ela é relação pessoal, pois se concretiza no apelo de amor. Deus me chama como o seu tu, a fim de que eu também possa chamá-lo de tu. Toda a minha vida é um perceber continuado deste apelo, a fim de que eu sempre lhe responda. eu ser pessoal é ser resposta, ou melhor, eu me torno cada vez mais pessoa à medida que correspondo ao apelo desta palavra com minha resposta de amor (SCHÜTZ; SARACH, 1973, p. 81, apud OLIVEIRA, 2016, p. 576).

Portanto, a vocação humana do mistério de Deus é vista a partir da relação com o Criador, é de “mão dupla”: tu-a-tu. Deus é um tu para o ser humano” (OLIVEIRA, 2016, p. 577). Assim, “a relação significaria a própria essência constituinte de Deus” (OLIVEIRA, 2016, p. 567). Esta relação do ser humano é o que

torna capaz de dar uma resposta a Deus, porque é o único ser criado capaz de ser um tu para Deus, que deve ser compreendido, interpretado à luz do mistério Deus.

3.3 O diálogo como condição de resposta à vocação universal

A vida humana é um encontro dialógico entre duas existências pessoais: a pessoa humana e a Pessoa Divina. “O fundamento da interpersonalidade, compreendida como comunhão entre as pessoas, estaria na relação da pessoa com um Deus pessoal” (OLIVEIRA, 2016, p. 572).

Nesta relação recíproca reconhece-se um no outro. E quando o autor Sagrado afirma que “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 2,27), não fala de uma simples semelhança física ou intelectual, mas de uma vocação relacional.

Desta maneira, relacionando-se com o tu humano, o ser humano se perceberia aberto e relacionado com o tu divino: “Deus é o verdadeiro Tu do verdadeiro e permanente Eu do homem” (MOLTMANN, 1991, p. 140 apud OLIVEIRA, 2016, p. 572). Ou seja, o tu do ser humano é Deus, e o tu de Deus, é o ser humano. “O eu e o tu se implicariam mutuamente” (OLIVEIRA, 2016, p. 571). Eis o motivo de dialogar com aquele que é o seu Criador, pois, quando Deus cria o ser humano cria um tu com quem relacionar-se.

Nesse sentido, a relação com Deus é constitutiva do ser pessoa do ser humano” (OLIVEIRA, 2016, p. 574). Logo a relação entre Deus e o homem se funda entre os próprios seres humanos e se realiza por meio do diálogo, condição fundamental da resposta à vocação universal inscrita na própria criação.

O diálogo é condição para responder à vocação universal, uma vez que há uma abertura ao mundo como corresponsabilidade pela criação e pela história: ao outro como acolhimento, solidariedade, fraternidade e a Deus pela oração, escuta e obediência amorosa. Essas três aberturas ao Transcendente como foi mencionado no capítulo anterior, é um caminho da resposta à vocação universal que passa pelo diálogo: Com Deus, com o próximo e com o mundo onde o homem expressa a imagem divina que nele habita.

O homem traz em sua própria essência a vocação ao diálogo e à comunhão, reflexo da vida trinitária. O diálogo entre os diferentes não é apenas um imperativo ético ou social, mas uma dimensão teológica da existência humana, que espelha o amor relacional do Deus Uno e Trino. Assim, quando Deus cria o ser humano “à sua

imagem e semelhança” (Gn 1,26), Ele o faz para a relação, consigo mesmo, com os outros e com a criação. “A relação entre Deus e o homem é inseparável entre si, “Deus só quer chegar ao ser humano pelo ser humano apresenta-se como; ele procura o ser humano inserido no meio de seus semelhantes” (RATZINGER, 2012, p. 68). Esse é o eixo da história da salvação e da vocação humana à comunhão. Essa frase de Joseph Ratzinger (Bento XVI) expressa uma ideia central de sua teologia: a relação entre Deus e o ser humano é sempre mediada pela relação humana com os outros, isto é, não há encontro verdadeiro com Deus isolado do encontro com o próximo.

A *Gaudium et spes*, na introdução, apresenta-se como uma mensagem dirigida a toda a humanidade em meio às suas esperanças e angústias. Eis o motivo pelo qual a constituição pede que o cristão participe ativamente na construção de um mundo mais justo e humano, como expressão de sua vocação à comunhão.

Na obra ‘Introdução ao Cristianismo’ Joseph Ratzinger, afirma que “o diálogo do ser humano com Deus e o diálogo dos homens entre si condiciona-se mutuamente” (RATZINGER, 2012, p. 70). Logo, o diálogo é pressuposto de liberdade e caminho de realização da vocação universal em Cristo.

Todavia, “o verdadeiro diálogo não se realiza quando os homens falam apenas sobre alguma coisa. O diálogo entre os seres homens só se torna autêntico quando eles já não tentam dizer algo, mas dizer a si mesmo” (RATZINGER, 2012, p. 70), isto é, quando o diálogo se torna comunicação. Neste sentido “o concílio tratou da revelação como livre autocomunicação de Deus ao ser humano” (MÜLLER, 2015, p. 49), onde o ser homem encontra o seu lugar como autocomunicação de Deus na história a partir da sua liberdade de resposta ao mundo e Deus. Afinal de contas, “Deus se comunica a ele imediatamente e se deixa aceitar por ele como seu criador, redentor e consumidor” (MÜLLER, 2015, p. 50).

O Vaticano II na *Gaudium et Spes* afirma que a revelação cristã ilumina a realidade humana, ajudando o homem a compreender-se melhor e a encontrar caminhos verdadeiramente humanos diante dos desafios do mundo, pois “contribui com a luz nova e orienta a mente para soluções plenamente humanas” (GS 11).

Apesar das dificuldades, o espírito conciliar permanece vivo e convida o ser humano ao diálogo, recordando que todos os cristãos são peregrinos a caminho da comunhão plena. O caminho que o homem é chamado a percorrer está marcado por

uma dinâmica de abertura a Deus e de resposta livre ao seu chamado. Faz-se necessária uma vida integrada entre todas as dimensões: espiritual, moral, social e histórica (MÜLLER, 2015, p. 50).

Somente no interior o ser humano encontrará a verdadeira realização de sua vocação, que consiste em participar da comunhão divina e antecipar, já na história, a plenitude do Reino que não terá fim. O homem é chamado a reconhecer na própria existência o reflexo do amor criador e salvador de Deus, descobrindo que sua vocação humana consiste justamente em responder a esse amor com liberdade e responsabilidade.

Gums apresenta várias características do diálogo, nestes termos:

Ele é ontológico – já existe independente do homem escolher ou não dialogar, é ação antropológica porque o homem é seu principal agente de fala, e conseqüentemente, ético, pois se acontece entre as pessoas, sua autenticidade será provada no mundo da vida, na esfera social em que vive, por isso, a ação dialógica exige um voltar-se-para-o-outro na reciprocidade, no reconhecimento da alteridade, na descoberta da importância da máxima buberiana de que eu sou eu com o outro (GUMS, 2009, p. 66).

É nesse âmbito que se realiza o diálogo interpessoal, pois é no reconhecimento do Eu que emerge o reconhecimento do Tu. A relação Eu e Tu configura-se como um encontro genuíno, essencialmente dialógico e constitutivo da realização pessoal.

De maneira significativa, Alberigo ressalta que “o diálogo com o mundo era também o desejo dominante de Paulo VI” (2006, p. 156).

Nessa mesma linha, “Ratzinger reconhece na *Gaudium et Spes* uma das mais significativas aberturas ao mundo realizadas pelo Concílio” (ALBINO, 2018, p. 112), evidenciando a superação do exclusivismo eclesiocêntrico e a abertura para uma visão antropológica mais ampla da vocação humana.

Tal orientação se manifesta claramente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que expressa o desejo profundo da Igreja de dialogar com o mundo contemporâneo. Nesse sentido, “a questão do diálogo deve estar centrada na tradução da mensagem cristã” (ALBINO, 2018, p. 119). Assim, o diálogo se revela como a forma originária da existência humana e, por conseguinte, como condição essencial para a resposta à vocação universal ao amor e à comunhão. É nesta esfera que acontece o diálogo interpessoal: através do reconhecimento do Eu há o

reconhecimento do Tu, o Eu e Tu é um encontro e por isso é dialógico e de realização pessoal.

A vocação universal do homem à comunhão encontra no diálogo a sua expressão mais autêntica, uma vez que é “considerado teologicamente como criatura” (SESBOUÉ, 2010, p. 131). Criado à imagem de um Deus trinitário, que é comunhão de pessoas, o ser humano só se realiza plenamente quando se abre ao outro em atitude de reciprocidade e escuta.

A *Gaudium et Spes* afirma que o homem “não pode encontrar-se plenamente senão pelo dom sincero de si mesmo” (GS, 24), e esse dom se efetiva justamente na dinâmica dialogal: o homem é chamado a sair de si para o encontro com Deus, com os outros e com o mundo. Nessa perspectiva, o diálogo não é apenas um método de comunicação, mas uma forma de existência e uma condição de resposta à vocação universal inscrita na própria natureza humana.

Bernard Sesboué, teólogo jesuíta francês, afirma uma verdade central da antropologia cristã: Cristo é o homem verdadeiro e perfeito, ou seja, nele se revela plenamente o que é o ser humano e qual é a sua vocação (SESBOUÉ, 2010, p. 131). De fato, conforme afirma que, “Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, manifesta plenamente o homem ao próprio homem e descobre-lhe a sua altíssima vocação” (GS 22). Nele, a imagem de Deus alcança sua realização definitiva: o homem é chamado a viver em comunhão com Deus e com os irmãos, configurando-se a Cristo como “homem novo”. Assim, a perfeição humana não consiste em autossuficiência, mas na correspondência à graça divina, no diálogo filial com o Pai e na doação amorosa aos outros.

A condição do homem é viver a dependência em relação ao Deus criador, reconhecendo-se como ser relacional e chamado à comunhão. Nesse horizonte, “a relação com Deus é dialógica, não existindo competição entre Deus e o ser humano. A relação com Deus criador é vivida no contexto da relação gratuita da eleição, relação salvífica de interpelação e resposta” (RUBIO, 2001, p. 171). Assim, a existência humana só se compreende plenamente na resposta livre e amorosa ao chamado divino, que funda o sentido último da vida e da história.

O mundo criado foi entregue ao homem como dom de Deus. Nele, o ser humano encontra os sinais da presença divina e é chamado a responder, com liberdade e responsabilidade, ao amor criador que o sustenta. A razão, também dom

de Deus, possibilita ao homem compreender a ordem da criação e reconhecer, nas coisas criadas, um reflexo do próprio Criador. A verdadeira realização humana se encontra quando o homem, movido pela graça, que se dirige a Deus que o chamou à existência. “O homem é, antes de tudo, um ser de decisão e de resposta” (RUBIO, 2001, p. 175), eis, a condição de responder a vocação universal. Todavia, o diálogo seria uma condição de resposta, afinal de contas, “a existência dialógica-relacional do o homem” (RUBIO, 2001, p. 172). Desta maneira, Rubio sintetiza a visão sobre a natureza do ser humano: ele só se realiza plenamente no encontro com Deus, com o outro e com o mundo, ou seja, na comunhão e no diálogo.

No fundo, “o homem deve crescer como homem, realizando a sua vocação de imagem de Deus” (RUBIO, 2001, p. 172). Eis sua a primeira vocação que chama o homem a ser homem mesmo, “pois é criatura de um Deus bom, criado à imagem dele” (RUBIO, 2001, p. 172).

Portanto, desde o princípio, Deus quis comunicar-se com a humanidade, outrora por meio dos profetas, e, em plenitude, por meio do seu próprio Filho. Em Jesus Cristo, Deus mesmo vem ao encontro do homem, fala-lhe e convida-o à comunhão. E, ao acolher essa revelação, o homem descobre o sentido último de sua própria existência. Assim, confirma-se o que “Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe revela sua altíssima vocação” (GS 22). Desse modo, o diálogo com Deus se revela como o caminho por excelência da vocação universal do homem criado, chamado e destinado para Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A autocomunicação de Deus como Criador se manifesta por meio da criação, que revela a relação transcendental da vocação universal do homem, chamado a viver no mundo em comunhão com Deus. Ele se apresenta como fundamento transcendental e fim último da existência humana, manifestando-se na liberdade e na abertura espiritual do ser humano a Ele. Ao criar o homem à sua imagem, Deus já realiza um ato de manifestação divina.

Um ponto essencial para a Antropologia Teológica é reconhecer o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, pois sua essência e vocação estão enraizadas na intenção criadora divina e na maneira como o homem se relaciona com o Deus que nele habita. No contexto contemporâneo, o homem é chamado a viver no mundo com abertura ao transcendente, de modo que possa estabelecer uma relação autêntica com Aquele que o criou, refletindo a índole da vocação humana no plano de Deus.

Ao perceber-se como criatura, o ser humano se autocompreende. Deus não é uma realidade impessoal; a fé surge do diálogo com Ele, que pressupõe ouvir, acolher e responder. Por meio da relação do “eu” com o “Tu”, o diálogo se revela como forma originária da existência humana. Assim, a vocação se realiza concretamente na história, na vida cotidiana, nas relações interpessoais e na participação na comunhão com Deus, uma vez que a criação é reveladora do ser divino.

O presente trabalho de conclusão de Curso teve como objetivo refletir sobre a vocação humana à luz da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, reconhecendo que está propõe uma antropologia teológica centrada na dignidade e na abertura do homem a Deus. Para isso, o Capítulo I apresentou o contexto histórico do Concílio Vaticano II, destacando suas principais contribuições e a originalidade da *Gaudium et Spes* ao propor um diálogo entre a Igreja e o mundo contemporâneo. Nesse percurso, evidenciou-se a importância da antropologia teológica do Concílio, que coloca o homem no centro da reflexão, como aquele que só se compreende plenamente no mistério do Verbo encarnado.

No Capítulo II, foi analisada a condição do homem chamado no mundo, ressaltando a vocação humana e a dimensão de abertura à transcendência. A *Gaudium et Spes* reconhece a tensão entre o progresso humano e os desafios

espirituais, mostrando que a realização autêntica da pessoa se dá na comunhão com Deus e na integração harmoniosa de todas as dimensões do ser, corpo, alma, inteligência e espírito, revelando o homem como uno e integral.

Por fim, o Capítulo III abordou a abertura do humano como resposta a Deus, à luz do mistério da criação e da graça. A partir da relação de imagem e semelhança, compreende-se que o homem é chamado ao diálogo com Deus, respondendo à sua vocação universal ao amor. Nesse horizonte, a *Gaudium et Spes* ilumina o sentido da existência humana como resposta livre e consciente ao chamado divino que se manifesta na história e na comunhão eclesial.

Portanto, este trabalho evidencia que o homem possui condições de responder à vocação universal ao amor e à comunhão, pois entre Deus e o ser humano existe uma relação interpessoal. O estudo demonstrou que o homem, criado por amor e para o amor, responde à sua vocação inicial como fruto da graça de Deus, que o criou, chamou e destinou à comunhão com Ele. Cada indivíduo, ao discernir sua vocação particular, participa desse chamado universal, contribuindo para a realização do plano divino.

Assim, a *Gaudium et Spes* continua sendo um farol para o homem contemporâneo, oferecendo uma visão integral da pessoa humana e revelando que somente na abertura ao Mistério de Deus o homem encontra a plenitude de sua vocação e o verdadeiro sentido de sua existência.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos (parte 2). Tradução Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**: tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 20. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- ALBERIGO, G. **Breve história do Concílio Vaticano II**: 1959-1965. Bologna: Il Mulino, 2006.
- ALBINO, A. R. **Bento XVI, A Igreja católica e o espírito da modernidade**. São Paulo: Ecclesiae, 2018.
- ALMEIDA, N. MAÇANEIRO, M. MANZINI, M. **As janelas do Vaticano: perspectivas do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2013.
- BARBOSA, Lauro Sérgio Versiani. **A Antropologia Teológica do Concílio Vaticano II**. Disponível em: <https://www.parfatima.com.br/a-antropologia-teologica-do-concilio-vaticano-ii/#:~:text=O%20Conc%C3%ADlio%20Vaticano%20II%20n%C3%A3o,substanciosa%20para%20a%20reflex%C3%A3o%20antropol%C3%B3gica>. Acesso em: 19 set. 2024.
- BARROS, Marcelo. **Uma nova primavera para a Igreja. Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 42, n. 115, p. 9-22, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/585/1009>. Acesso em: 23 ago. 2025.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. Ver. e ampl. São Paulo: Paulus, 2004.
- BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. Trad. Marta E. de S. Queiroz e R. Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUBER, M. **Eu e Tu**. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- CATÃO, F. **Espiritualidade cristã**. São Paulo, Paulinas, 2009.
- CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA DE PROMULGAÇÃO. Português. **Código de Direito Canônico**. 22. Ed. São Paulo: Loyola, 1983.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituições, decretos e declarações do Concílio Ecumênico Vaticano II** 1962–1965. São Paulo: Paulus, 1997.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Compêndio do Vaticano II**. Constituições. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE **Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. 7. ed. Aparecida, SP: CNBB, 2008.
- FIUZA COSTA, W. **Jesus, revelador do humano: a relação entre cristologia e antropologia em Adolphe Gesché**. Dissertação 2023. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_SP-1_b328b7b715f71a3f4fcff425a9e00c4e. Acesso em: 21 maio 2025.
- GARRIGOU, L. R. **O Homem e a Eternidade**. Tradução de José Eduardo Câmara de Barros Carneiro. São Paulo: Ecclesiae, 2018.

- GEVAERT, J. **O problema do homem**. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.
- GUNS, W. V. **O Diálogo Eu-Tu como pressuposto de Liberdade no pensamento de Martin Buber**. Lorena: Unisal, 2009.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (1978–2005: João Paulo II). **Encíclicas papais do Papa João Paulo II: profeta do ano 2000**. Organização de Luís Maria A. Sartori. 2. ed. São Paulo: LTr, 1999.
- JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*: sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo**. Vaticano, 18 maio 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html. Acesso em: 23 ago. 2025.
- JOÃO PAULO II. **Encíclica *Ut Unum Sint***. Cidade do Vaticano: 25 de maio de 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html. Acesso em: 23 ago. 2025.
- KASPER, Walter. **A Igreja Católica: essência, realidade, missão**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- LADARIA, L. F. **Introdução à Antropologia Teológica**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2016.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- LISBOA, J. M. **Teologia da Vocação – Temas Fundamentais**. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIMA, N.; TRUDEL, J. **Teologia em diálogo**. SIMPÓSIO TEOLÓGICO INTERNACIONAL DA UNICAP, 1., 2001, Recife. São Paulo: Paulinas, 2002.
- MAÇANEIRO, A. M. **As janelas do Vaticano II**. São Paulo: Santuário, 2013.
- MACKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- MESSORI, M. RATZINGER, J. **Relatório sobre fé**. Vittorio Messori conversa com Cardel Joseph Ratzinger. Tradução Fernando José Guimarães. Editora Escola Ratzinger, 2012.
- MEDEIROS, J. I. **Concílios: Breve história dos Concílios da Igreja**. Aparecida: Santuário, 2023.
- MÜLLER, G. L. **Dogmática: Teologia Católica para o Estudo e a Prática da Teologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- NOCKE, F. J. **Doutrina Geral dos Sacramentos**. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). Petrópolis: Vozes, 2001. v. II.
- NUNES, F. A. **Teologia moral e américa latina: A contribuição das conferências gerais**. São Paulo: Clube de autores, 2020.
- OLIVEIRA, R. A. **A dimensão teológico-cristã da pessoa humana**. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 557-605, abr./jun. 2016.
- POSSENTI, Vittorio. **Transcendência imanente: sobre a relação entre Deus e o mundo**. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, p. 311-334, 2007. Disponível

em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/161/285>. Acesso em: 25 ago. 2025.

RAMPAZZO, Lino. **Metodologia científica: para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação**. São Paulo: Pioneira, 1998.

RAMPAZZO, Lino. **Antropologia, religiões e valores cristãos**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2012.

RATZINGER, J. **A Caminho de Jesus Cristo**. Coimbra: Tenacitas, 2006.

RUGGIERI, Giuseppe. **Por uma releitura da Gaudium et Spes**. *Unisinos*, São Leopoldo, 15 dez. 2014. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/170-noticias-2014/538487-por-uma-releitura-da-gaudium-et-spes-artigo-de-giuseppe-ruggieri>. Acesso em: 14 abr. 2025.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristão**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

SARTO, P. B. **La teología de Joseph Ratzinger: una introducción**. Madrid: Palabra, 2011.

SESBOUÉ, Bernard, **O Homem e sua salvação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Frei José Maria de Santo Agostinho. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

TREVISOL, Vilson. **O ser humano em Karl Rahner: Do transcendental ao pessoal**. Dissertação de mestrado em Teologia Sistemática – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/5884/1/458431.pdf>. Acesso em: 19 maio 2025.

VALENTINI, Demétrio. **O Concílio Vaticano II visto a partir do jubileu dos seus 50 anos**. *Encontros Teológicos*, ano 28, n. 1, p. 11-23, 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/lepidus,+Encontros+Teologicos+64.compressed.11-23.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2025.

VITTORIO, Possenti. **Transcendência imanente: sobre a relação entre Deus e o mundo**. *Síntese*, Revista de Filosofia, v. 34, n. 110, p. 311-334, 2007. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/161/285>. Acesso em: 26 ago. 2025.