

O mistério da encarnação na teologia de Karl Rahner

Diego Patricio Vera Vélez¹

Resumo: Esta pesquisa oferece uma interpretação atual sobre o mistério da Encarnação a partir da teologia de Karl Rahner. Nosso objetivo é realizar uma análise do pensamento rahneriano a partir de alguns traços gerais da sua antropologia. Rahner apresenta a *Encarnação do Verbo de Deus* como o caso singular e supremo da realização essencial do ser humano. Para o autor, a cristologia constitui o princípio e fim da antropologia, e toda antropologia é eternamente teologia. As conclusões da nossa pesquisa visam os desafios de compreender o que significa dizer hoje que o *Verbo de Deus se fez carne* (Jo 1,14), considerando essa *carne como lugar de salvação* e a plena humanidade de Cristo como princípio e fundamento do ser humano.

Palavras-chave: Mistério. Encarnação. Carne. Antropologia Teológica.

Abstract: This research offers a current interpretation of the mystery of the Incarnation based on Karl Rahner's theology. Our aim is to analyze Rahner's thought on the basis of some general features of his anthropology. Rahner presents the Incarnation of the Word of God as the singular and supreme case of the essential fulfillment of the human being. For the author, Christology constitutes the beginning and end of anthropology, and all anthropology is eternally theology. The conclusions of our research address the challenges of understanding what it means today to say that the Word of God became flesh (Jn 1:14), considering this flesh as a place of salvation and the full humanity of Christ as the principle and foundation of the human being.

Keywords: Mystery. Incarnation. Flesh. Theological anthropology.

INTRODUÇÃO

O mistério da Encarnação nos diz que *Cristo se fez carne* assumindo assim uma natureza humana. No entanto, que significa fazer-se *carne* e que implicações isso tem na atualidade? De acordo com Rahner, o ser humano é um mistério, não porque seja em si mesmo a plenitude infinita do mistério inesgotável de Deus, mas porque ele, em sua essência e natureza, é a referência mais próxima dessa plenitude. O mistério da Encarnação constitui o caso singular e supremo da realização essencial da condição humana porque na Encarnação Cristo tornou-se humano e assim inseriu eternamente a humanidade no mistério de Deus com a capacidade de prescrutar e ressignificar esse mistério em cada época.

1 Licenciado em Ciências da Educação e Filosofia da Universidade Politécnica Salesiana de Quito. Bacharel em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bolsista da FAPEMIG. diegocavanis2011@hotmail.com O presente texto é o resultado de uma pesquisa de Iniciação Científica, feito sob a orientação do Prof. Geraldo De Mori, com bolsa da FAPEMIG, tendo sido discutida no Grupo de Pesquisa "As interfaces da antropologia na teologia contemporânea", liderado pelo orientador da pesquisa.

A cristologia proposta por Rahner se fundamenta no conhecimento metafísico de uma autêntica ontologia e tenta formular a parte ontológica em oposição aos enunciados ônticos da tradição. Assim, Rahner apresenta a Encarnação sem a impressão mitológica de um deus que no disfarce de uma natureza humana se aderiu a ela (só extrinsecamente) e desceu à terra porque desde o céu estava distante da sua criação (RAHNER, 1964, p. 147).

Rahner considera que “a cristologia é fim e princípio da antropologia, e toda antropologia [...] é eternamente teologia” (RAHNER, 1964, p. 153), uma vez que, a partir da Encarnação a teologia assumiu um rosto humano, o rosto de Jesus de Nazaré. Para o autor, do Deus Criador podemos afirmar que está no céu, como diz a oração do *Pai Nosso*. Mas do mesmo Deus Criador, podemos também dizer que está exatamente onde nós nos encontramos e que somente aí é possível encontrá-lo. Essa proximidade não pretende sugerir que o ser humano seja infinito, assim como Deus, mas que ele na sua finitude “alcançou uma profundidade infinita, e que já não é mais contrário ao infinito, mas aquilo que o infinito mesmo se tornou para mostrar-nos o caminho de plena humanidade” (RAHNER, 1964, p. 154).

Os fundamentos teóricos da nossa pesquisa foram extraídos das obras clássicas de Karl Rahner através do método bibliográfico e está organizada sistematicamente em três partes. Na primeira parte, apresentamos uma reflexão sobre o mistério da Encarnação, a partir do conceito de *carne* nas Sagradas Escrituras, da teologia clássica da Igreja e das discussões atuais sobre a Encarnação. Na segunda parte, descrevemos o sentido da Encarnação na teologia de Karl Rahner, esclarecendo o que significa a Encarnação, como a *Palavra se fez carne* e em que consiste a *imutabilidade de Deus*. Na terceira parte, apresentamos as implicações atuais da Encarnação a partir do dogma da Igreja, da problemática mitológica e das novas perspectivas teológicas. As conclusões da nossa pesquisa visam os desafios de compreender o que significa dizer hoje que o *Verbo de Deus se fez carne* (Jo 1,14), considerando essa *carne como lugar de salvação* e a plena humanidade de Cristo como princípio e fundamento do ser humano.

1 O MISTÉRIO DA ENCARNÇÃO

A reflexão sobre o mistério da Encarnação proposta por Karl Rahner é sistemática e se fundamenta principalmente no dogma de Calcedônia (451 d.C.), no entanto, a origem da teologia da Encarnação é joanina. Por esta razão, consideramos necessário começar esta primeira parte percorrendo o caminho da Igreja na elaboração da teologia sobre o Verbo Encarnado, desde o Evangelho de João até o dogma calcedoniano, e como esta teologia é discutida na pesquisa contemporânea. Assim, dividimos esta primeira parte em três momentos. Inicialmente, abordamos o conceito de *carne* nas Sagradas Escrituras. Em seguida, refletimos sobre a teologia do Verbo Encarnado. E por último, apresentamos as discussões atuais sobre a Encarnação. Embora a teologia da Encarnação proposta por Rahner não seja explicitamente bíblica esta secção introdutória nos coloca adequadamente perante sua reflexão.

1.1 A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE CARNE NAS SAGRADAS ESCRITURAS

O mistério da Encarnação nos remete ao prólogo do Evangelho de João, no qual se diz que o *Verbo de Deus se fez carne* (Jo 1,14). A teologia joanina entrelaça os dois títulos de Cristo (*Verbo* e *Filho*) a partir do conceito de *carne*². Este conceito, no Antigo Testamento, refere-se de maneira geral ao conjunto das criaturas (Gn 6,17) e aos alimentos (Ex 21,10). Enquanto o sintagma *toda carne* (Kol-bâsâr) é utilizado para referir-se ao conjunto das criaturas: seres humanos e animais. No entanto, *carne* no AT é utilizado principalmente para referir-se ao ser humano como indivíduo ou como comunidade na sua totalidade, vitalidade e relação. Os autores sagrados, para exprimir a totalidade do ser humano, referem-se a ele a partir das diversas partes do seu corpo, seja seu espírito, seu sangue, seu coração, seus ossos, sua pele etc., que em diversas ocasiões acompanham a palavra *carne* e em outras a substituem. Essa particularidade da *carne* exprime também os laços de consanguinidade e a união dos esposos (Gn 2,23). Do mesmo modo, *carne* é utilizada para referir-se à *vitalidade* do ser humano (2Rs 5,10.14; Ez 37,6) e, principalmente, para assinalar sua *relação* com Deus e com as demais criaturas de carne (MORGEN, 2004, p. 352).

A passagem do hebraico para o grego da LXX implicou algumas diferenças terminológicas e conceituais importantes no campo antropológico, mas principalmente na compreensão teológica. A palavra *carne*, em hebraico *bâsâr*, foi traduzida por *sarx* em grego, e, em outras ocorrências, por *sôma* (corpo). O texto grego apresenta uma nova diferenciação entre carne, corpo e espírito, não explícita na língua hebraica. O *sôma* refere-se ao invólucro humano e distingue-se de *pneuma* que faz referência ao espírito. Assim também, à diferença do hebraico, o texto grego não coloca a ênfase na totalidade do ser humano de carne, mas exprime sua complexidade (MORGEN, 2004, p. 352).

No Novo Testamento, *carne* é um tema teológico principalmente na teologia paulina e nos Evangelhos. As epístolas de Paulo evidenciam uma importância gradual na *teologia da carne*. De fato, na primeira carta aos coríntios, a *carne* não é ainda um tema central da teologia paulina. Aí o Apóstolo refere-se a ela com acepções menos relevantes, mas que prefiguram sua teologia posterior, como por exemplo a afirmação *segundo a carne* (1Cor 1,26; 10,18). Na segunda carta aos coríntios, ele começa uma reflexão mais profunda sobre a *carne*, embora não apareça ainda como antagonista ao espírito. Na carta aos gálatas, Paulo apresenta diferentes sentidos para designar a *carne*, que aparece, sobretudo, relacionada ao tema do pecado (Gl 3-4). Na carta aos romanos, ele retoma e sistematiza a oposição da *vida segundo a carne* à *novidade do Espírito*, ideia já presente em 1 e 2 Cor. No entanto, nas suas cartas, o Apóstolo não desvaloriza a Encarnação de Cristo (Rm 9,5), pelo contrário, compreende que a salvação vem da *carne* (Rm 9,3.5.8; 11,14) e apresenta assim a importância da passagem da *carne* à promessa (Rm 9,8) (MORGEN, 2004, p. 353).

2 A palavra *carne* tem aproximadamente 270 ocorrências no AT, seja em hebraico *Basâr*, ou em grego *Sarx*.

Os Evangelhos apresentam o tema da *carne* de maneira distinta. Em Marcos e Mateus, a palavra *carne* é empregada em três ocasiões por Jesus: para referir-se à unidade entre o homem e a mulher e afirmar que ambos formam *uma só carne* (Gn 2,24; Mc 10,8; Mt 19,5); como sinônimo da vida (Mc 13,20; Mt 24,22); e, no momento de agonia de Jesus, para lembrar a *fraqueza da carne* (Mc 14,38; Mt 26,41). Além disso, Mateus retoma, na confissão de Pedro, a palavra hebraica *carne* para expressar os limites da condição humana perante o mistério de Deus (Mt 16,17). No Evangelho de Lucas, a expressão *carne* é original. O evangelista faz uma inclusão desta expressão no começo e no fim do seu Evangelho (Lc 3,6; 24,39) e nos Atos dos Apóstolos, refere-se novamente a ela em três ocasiões no meio de um discurso sobre *a esperança na ressurreição da carne* (At 2,17.26.31) (MORGEN, 2004, p. 354).

O Evangelho de João apresenta a palavra *carne* em duas ocasiões: no prólogo e no capítulo 6. Neste último, a palavra *carne* aparece em sete ocasiões no discurso do Senhor sobre o *Pão da vida*: em seis ocasiões para referir-se à *carne eucarística de Cristo como corpo entregue* (Jo 6,51.52.53.54.55.56); e em uma ocasião como contraponto das outras citações e para explicitar o papel do Espírito (Jo 6,63)³. João transmitiu à teologia cristã uma fé na Encarnação de Cristo que permanece ainda hoje no coração da Igreja como centro do mistério cristão; suas epístolas manifestam a importância da Encarnação e do corpo de Cristo como um dos lugares privilegiados para sua glória (2Jo 7) (MORGEN, 2004, p. 354). Seguiremos tratando da riqueza da teologia joanina deslumbrada no prólogo do Evangelho.

1.2 A TEOLOGIA DO VERBO ENCARNADO

As Sagradas Escrituras colocam o termo *verbo* em relação à *Palavra Profética* que caracteriza as intervenções e os desígnios de Deus na história (Hb 1,1). Do mesmo modo, refere-se à *sabedoria* que assistiu a Deus na criação do mundo (Eccl 24; Br 3,37; Sb 7,17; 10) e que Paulo vê realizada em Cristo (1Cor 1,30). Assim também, o *verbo* aparece próximo do desígnio de salvação de Deus, oculto desde a eternidade. A teologia joanina deu ao termo *verbo* uma significação que transpassou o horizonte bíblico. Em João, *verbo* é assumido pelo termo grego *logos*, utilizado no estoicismo para definir a razão. No entanto, entre o grego e o hebraico, continua presente uma interrelação utilizada por João para referir-se ao *Filho de Deus* (SESBOÛÉ, 2004, p. 606).

No prólogo do quarto Evangelho, João emprega uma paradoxal relação de diferença e identidade entre Deus e o *Verbo* num mesmo enunciado: “o Verbo *estava junto* a Deus” (diferença) e “o Verbo *era* Deus” (identidade) (Jo, 1,1). Esta relação de identidade e diferença evidencia-se no versículo 14, quando João afirma que *o Verbo de Deus se fez carne*. Aqui a palavra *carne* conota a situação de precariedade da humanidade sujeita à morte até o momento da Encarnação. Na teologia joanina, a Encarnação vai além da união do *Verbo* com a natureza humana, ela é a plena manifestação do Deus invisível (Jo 1,18) (SESBOÛÉ, 2004, p. 607).

3 Esta passagem remete ao diálogo de Jesus com Nicodemos (Jo 3,6).

O prólogo de João liga o *Logos* à pessoa de Jesus de Nazaré e faz alusão a Gênesis 1. Nessa narrativa, o *Logos* é apresentado como agente de toda a obra da criação e, portanto, objeto de estudo das elaborações trinitárias posteriores. João afirma que o *Verbo* se fez *carne* e com isso assumiu plenamente o destino de uma pessoa concreta. Para vários autores (como Loisy), o conjunto do prólogo joanino se refere ao Jesus histórico, enquanto para outros autores (como Dodd), o prólogo evoca o *Verbo* antes do seu advento histórico e a dupla menção de João Batista (Jo 1,6.15) assinala o enraizamento histórico deste evento. Por outra parte, o título cristológico de *Filho* refere-se a Jesus como o *Filho Unigênito do Pai* para diferenciá-lo dos *outros filhos de Deus* que se aderem a Ele através do *Filho* (Jo 1,12). Jesus Cristo é o *Filho* que está na glória do Pai e que o revela e dá a conhecer através da história humana (BLANCHARD, 2004, p. 1827).

No pensamento rabínico, a *Palavra (Dabar)* não é personificada, embora a sabedoria seja associada à Torá. Na época Patrística, Inácio de Antioquia concebia a Cristo como *Palavra que procede do silêncio* e como *Logos que cumpre a lei*. De acordo com Irineu, a eternidade do *Logos* se contrapõe ao mito gnóstico de uma queda da sabedoria; e, para Orígenes, o *Logos* revela quem é Deus e como os seres humanos participam d'Ele por natureza, mas não é possível afirmar que sejam consubstanciais ao Pai. Com efeito, só o *Logos* é o arquétipo da relação entre o ser humano e Deus. Ele não é uma criação da vontade do Pai, como afirmava Ário, mas a vontade mesma consubstancial ao Pai (EDWARDS, 2004, p. 1829).

Agostinho, define o *Verbo* como conhecimento acompanhado de amor. Para ele, o *Filho* é inteligência enquanto o Espírito é amor e vontade. O teólogo de Hipona percebe que Cristo é chamado *Verbo* em relação e não em si mesmo e que a sabedoria pertence às três pessoas. Assim também, afirma que a tradução de *logos* por *verbum* e não por *sermo* sublinha a intemporalidade do *Filho*. De acordo com João Escoto um reino de formas eternas subsiste no *Verbo* e Anselmo afirma que se Deus tem uma eterna concepção de si, Ele deve ter uma eterna expressão de si manifestada no *Verbo*. Para Tomás de Aquino, *Verbo* é um nome pessoal do *Filho* que designa uma maneira de ser própria e não um nome essencial designando uma propriedade da essência divina (EDWARDS, 2004, p. 1829).

Os Padres da Igreja privilegiaram a doutrina da salvação pelo conhecimento. O Verbo Encarnado revela a Deus porque Ele o tinha contemplado plenamente e porque Ele mesmo era Deus. Neste sentido, o Concílio de Calcedônia (451 d.C.) enfatiza que Cristo é um, consubstancial a Deus segundo a divindade e consubstancial ao ser humano segundo a sua humanidade. Conceber a divindade da humanidade na unidade de Cristo possibilita a salvação do ser humano pelo conhecimento verdadeiro. O trabalho começado pelos Padres da Igreja permitiu à teologia posterior reelaborar e ressignificar categorias filosóficas que representaram um bem conceitual comum para toda a teologia ocidental, tais como substância, relação, essência, natureza, faculdade etc. (SESBOÛÉ, 2004, p. 607).

Na Escolástica, a Encarnação tornou-se um conceito elaborado pela tradição e uma releitura dos textos conciliares. Nesse período, o centro de atenção era o *motivo* da Encarnação.

De fato, primava a preocupação sobre a necessidade da Encarnação sem a existência do pecado. Por trás dessa interrogante desenvolveram-se duas teologias. Por um lado, a teologia tomista centrada no tema da *criação*, para a qual a Encarnação não era necessária para revelar o ser mesmo de Deus, mas testemunha da sua eterna misericórdia. Por outro lado, a teologia de Boaventura centrada na história da salvação e na Trindade, que concebia a Encarnação como o momento central da manifestação de Deus no Verbo Encarnado (SESBOÛÉ, 2004, p. 608).

1.3 DISCUSSÕES ATUAIS SOBRE A ENCARNAÇÃO

A partir do século XX, os tratados de cristologia centraram sua reflexão no mistério do Verbo Encarnado a partir de alguns deslocamentos. De acordo com Pannenberg, a Encarnação e os fatos anteriores à Páscoa deviam ser relidos e interpretados à luz do reconhecimento pascal da divindade de Jesus. Para Moltmann, a teologia sobre a cruz absorve e condensa tudo para o tema da ressurreição, alheia à reflexão não histórica sobre a Encarnação. Schillebeeckx utiliza o método exegetico-crítico para interpretar a vida de Jesus desde sua Encarnação até a sua morte e compreender assim o sentido da ressurreição e a salvação definitiva. Bruno Forte, na sua obra *Jesus de Nazaré*, busca conciliar os acontecimentos anteriores e posteriores da Páscoa do Senhor através de uma hermenêutica estranha à do prólogo de João (SESBOÛÉ, 2004, p. 608).

Joseph Moingt, no seu livro *O homem que vinha de Deus*, afirma que desde o momento que Jesus instaura sua existência, Ele assume a humanidade por toda a eternidade. Para Moingt, Deus forma no seio de Maria a Jesus, colocando n'Ele sua própria identidade e comunicando-lhe seu Espírito. Deste modo, Cristo começou sua existência no tempo e na história como filho de Maria, com a mesma existência eterna do Pai, na qualidade de Filho de Deus. Nesta perspectiva, a Encarnação não deslegitima a eternidade do Deus Trinitário porque a origem eterna de Cristo e seu começo temporal se compreendem como a vinda do Pai à historicidade do seu Filho, guiada constantemente pela ação do Espírito. Deste modo, a preexistência de Cristo não busca simplesmente prescrutar sua divindade entendida como eternidade, mas compreender a verdade do Pai que se revela no Filho por amor à humanidade. O Verbo Encarnado é o projeto de Deus de doar-se ao mundo dando-se para si mesmo um mundo comum aos seres humanos (MOINGT, 2008, p. 568).

Essas perspectivas sobre o mistério da Encarnação apontam para uma *cristologia integral*, que durante muito tempo esteve contaminada pela oposição entre cristologias ascendentes e descendentes, e apresentam um diálogo recíproco contrário a toda pretensão unidimensional. O objeto das pesquisas contemporâneas é o *Evento Cristo* compreendido através da interpretação das nuances escritas sobre seu acontecimento e fundamentadas no prólogo de João (SESBOÛÉ, 2004, p. 610).

No entanto, nesse percurso também apareceram algumas críticas à teologia da Encarnação, como a realizada por John Hick e por diversos autores anglo-saxões, que afirmavam que a Encarnação não era a melhor teoria para explicar a divindade de Cristo e que

o cristianismo devia repensar sua divindade prescindindo dessa *metáfora*. De acordo com Hick, o Jesus histórico não reivindicou para si o atributo da divindade, nem se compreendeu como *Filho do Deus Eterno* ou teve a pretensão de ser o *Deus Encarnado*. De fato, é extremamente improvável que Jesus tivesse se entendido de maneira semelhante. Ele provavelmente teria rejeitado a ideia como blasfema, tal como aparece no Evangelho de Marcos quando afirma: “por que me chamas bom? ninguém é bom senão um só, que é Deus” (Mc 10,18). Para Hick, a reinvidicação sobre a divindade de Jesus foi assumida pelo pensamento cristão posterior e é bastante questionável porque se atribui o conhecimento de algo de tamanha importância que o próprio Jesus desconhecia (HICK, 2000, p. 43).

A teologia de Karl Rahner, que esboçaremos nas próximas duas partes, apresenta que, embora a cristologia tenha começado após a morte de Jesus, Ele tinha plena consciência da sua identidade, de modo que o querigma não unicamente é algo posterior à ressurreição, mas um momento da vida mesma de Cristo. Para Rahner,

a concepção que o Jesus histórico tinha de si mesmo coincide objetivamente com a fórmula da Encarnação. Embora seja evidente que a experiência da ressurreição de Cristo teve uma importância essencial para interpretar o testemunho de Jesus; não se pode duvidar que o relato sobre suas palavras e ações (nas que aparece sua autointerpretação), anteriores à Páscoa, esteja formulado desde o querigma do ressuscitado e como momento de Cristo. A ressurreição não deve entender-se simplesmente como uma milagrosa confirmação externa das palavras de Jesus, mas como o fundamental acontecimento escatológico da salvação, o qual, interpretado exata e adequadamente, faz aparecer a Jesus como o salvador absoluto e implica assim o que se entende por encarnação (RAHNER, 1972, p. 552).

2 O SENTIDO DA ENCARNAÇÃO NA TEOLOGIA DE KARL RAHNER

A teologia proposta por Rahner considera que em Cristo se manifesta a suprema dignidade do ser humano e sua essência última. Para o autor, a criação é dom de Deus para manifestar seu amor e alcançou seu clímax na aparição histórica e escatológica do *Filho*, de modo que a Encarnação é a maior e mais plena autocomunicação de Deus. Com efeito, a Encarnação e a autocomunicação são um mistério cuja liberdade está radicada na graça. De acordo com Rahner “na Encarnação, que implica a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, a história do mundo tornou-se história de salvação” (RAHNER, 1972, p. 551). Para abordar o sentido da Encarnação na teologia de Rahner apresentamos esta segunda parte em três momentos. Inicialmente esclarecemos o significado da *Encarnação de Deus*. Depois, refletimos como a *Palavra se fez homem*. E posteriormente, tratamos sobre a *imutabilidade de Deus*.

2.1 QUE SIGNIFICA A ENCARNAÇÃO DE DEUS?

Karl Rahner considera que “o cristianismo é o acontecimento histórico e escatológico da autocomunicação de Deus ao ser humano” (RAHNER, 1972, p. 550), de modo que a autêntica concepção do cristianismo sobre o mundo e sua relação com Deus não se fundamentam na doutrina da criação, mas na experiência salvífica realizada na história, na qual Deus, por livre vontade, quis comunicar-se com o *não-divino*. Para Rahner, o mundo é destinatário da autocomunicação de Deus tal como afirma a doutrina da Encarnação, segundo a qual, “Deus criou o exterior para comunicar o interior do seu amor. Esse exterior não é um pressuposto independente de Deus, mas é a possibilidade criada por sua vontade para autocomunicar-se” (RAHNER, 1972, p. 551).

A autocomunicação de Deus tem uma história e, embora ela sustente a própria história, alcançou seu ápice no momento escatológico da Encarnação do Filho de Deus. Na Encarnação, Deus manifestou a história do mundo como *história de salvação* e Jesus Cristo como sua plena autocomunicação, porque n’Ele Deus aceitou a humanidade inteira e por Ele a humanidade conheceu a Deus. Para Rahner “a Encarnação como mistério é a possibilidade da autocomunicação de Deus ao ser humano [...] a liberdade da Encarnação é a mesma liberdade da autocomunicação de Deus ao mundo pela graça” (RAHNER, 1972, p. 553). De fato, a essência da aceitação do mundo no mistério do Verbo Encarnado implica a fundamental vontade de Deus de santificar e redimir sua realidade.

Como lembra Rahner (1964, p. 139), o mistério da Encarnação do Verbo de Deus é o centro da realidade na qual vivem e acreditam os cristãos, já que o mistério da Trindade Divina só é evidente pela Encarnação. Do mesmo modo, só no mistério da Encarnação se revela o mistério da nossa participação na natureza divina. Esses mistérios abarcam a totalidade da fé da Igreja que, por sua vez, é a prolongação do mistério do Senhor. Embora o mistério seja sempre inesgotável, a verdade de fé sobre o mistério só pode conservar-se refletindo, sempre de novo, sobre ele. De fato, só possui o passado quem conquista o próprio presente. Nessa perspectiva, Rahner considera que “é necessário perguntar-nos com simplicidade o que pensamos nós cristãos quando na profissão de fé confessamos que o Verbo de Deus se fez homem?” (RAHNER, 1964, p. 139). Responder a essa questão, sempre com renovado esforço, é a tarefa constante da teologia.

O modo de entender o mistério da Encarnação não deve ser como uma simples aproximação a um fato empírico passado, mas como a resposta ao mistério divino em nós que nos impulsiona a conhecê-lo. Portanto, o verdadeiro entender é sempre um abrir-se ao interior do mistério, que nosso olhar não alcança, e a condição de possibilidade de entender nossa incompreensibilidade diante do mistério inabarcável. A Igreja e a fé são sempre as mesmas na sua história própria, mas “nenhuma história unitária da Igreja e da fé são idênticas. E precisamente porque a Igreja teve uma história e continua tendo-a, a fórmula antiga sobre a Encarnação não é só o fim, mas também o ponto de partida” (RAHNER, 1964, p. 140).

2.2 A PALAVRA SE FEZ HOMEM

No decorrer da história, acostumou-se a pensar que um dos três *não-numéricos*, a quem chamamos de *pessoas da mesma divindade*, podia encarnar-se por simples vontade. De acordo com Rahner (1964, p. 141), se isto fosse assim, o Verbo de Deus não significaria mais que um sujeito divino qualquer, uma hipóstase divina ou um da Trindade que se fez homem. Portanto, não se precisaria conhecer algo que especificamente pertença ao Verbo Divino para entender a Encarnação. Porém, se no sentido e na essência do Verbo de Deus está compreendido que Ele, e unicamente Ele, é quem começa e pode começar a história humana, só conhecendo sua especificidade é possível entender o sentido da Encarnação.

Embora o dogma da Encarnação esteja estabelecido, Rahner (1964, p. 142) considera que é necessário perguntar-se que significa dizer hoje que *o Verbo de Deus se fez homem*. Para isso, propõe fixar os olhos naquilo que o *Filho de Deus* se tornou na Encarnação. Para Rahner, o ser humano, na sua essência e natureza, é um mistério, não porque seja a plenitude infinita e inesgotável do mistério de Deus, mas porque nele o mistério divino é revelado. Portanto, vive sua existência na aceitação ou rejeição desse mistério de plenitude.

O mistério não é algo ainda não revelado, impenetrável, não conhecido nem descoberto. Pelo contrário, o mistério é aquilo que exatamente por ser impenetrável está aí, está dado. O mistério é o que não pode ser procurado. [...] O mistério não é o provisório que poderia existir também de outra maneira, mas a peculiaridade que caracteriza sempre e necessariamente a Deus e a nós desde Ele (RAHNER, 1964, p. 143).

Nesta perspectiva, a *visio beatifica*, que nos foi prometida como nossa perfeição, é a imediatez de nossa incompreensibilidade, ou seja, a desapareção da aparência de que ainda não temos chegado ao final. Nessa visão, veremos em Deus mesmo, e já não só na pobreza infinita de nossa transcendência, seu infinito mistério. “A visão do mistério em si mesmo, aceitado no amor, é a bem-aventurança do ser humano que torna o conhecido em mistério inefável de amor” (RAHNER, 1964, p. 143).

A partir destes pressupostos é possível entender com clareza o que significa dizer que Deus assumiu uma natureza humana como sua. Como lembra Rahner (1964, p. 146), essa natureza indefinível, cujo limite é o ilimitado, está orientada ao mistério infinito da plenitude. Quando é assumida por Deus, a natureza humana chega definitivamente ao ponto que em virtude do seu ser está sempre a caminho. Por essa razão, a Encarnação é o caso irrepetível da realização essencial da realidade humana. Deus assumiu uma natureza humana porque tal natureza é, em virtude da sua essência, aberta e assumível e porque só ela pode existir na plena entrega de si mesma até chegar à perfeição do seu próprio sentido incompreensível.

O ser humano pode autocompreender-se vazio diante da sua existência ou deixar-se encontrar pelo mistério de Deus e tornar-se aquilo que essencialmente é, sem esvaziar seu

sentido de mistério. A teologia da Encarnação estabelece que o finito só pode ser transcendido no interior da plenitude inabarcável de Deus. Nesta perspectiva, Rahner (1964, p. 147) considera que toda pessoa que busca *o mistério eterno da plenitude*, pode advertir que só é possível encontrá-lo na pessoa de Jesus de Nazaré, o qual, conhece e revela o mistério inesgotável e eterno de Deus Pai.

O Verbo Encarnado é a plena realização da autocomunicação de Deus na história. A humanidade de Cristo não é uma aparência de Deus sem nenhum valor próprio e independente. Ao contrário, pelo fato de Deus encarnar-se, sua existência adquiriu seu próprio valor, vigor e identidade da maneira mais radical, inclusive distinguindo-se do próprio Pai em sua majestade e esplendor. Para Rahner (1964, p. 149), “o que celebramos no mistério da Encarnação é que o *Verbo se fez homem*, que nossa história se tornou sua própria história, nosso tempo, o tempo do Eterno, e, a nossa morte, a morte do Deus imortal”.

2.3 A IMUTABILIDADE DE DEUS

A teologia da Encarnação proposta por Rahner (1964, p. 150) propõe que se contemplamos o fato da Encarnação como testemunho do dogma fundamental do cristianismo, podemos dizer com clareza que *Deus pode tornar-se algo* e que Ele mesmo, que é imutável, pode fazer-se mutável no outro. Assim como a afirmação formal da unidade de Deus não é negada pela Trindade, e tal unidade é um dogma; a imutabilidade de Deus no mistério da Encarnação é também um enunciado de fé, no mesmo sentido que o da unidade. Ambos enunciados, Encarnação e Trindade, conservam seu sentido exato sem a necessidade de pensar um subordinado ao outro.

Assim como na doutrina da Trindade compreendemos que a *unidade* não é um ideal absoluto, mas a perfeição autêntica; na doutrina da Encarnação compreendemos que a imutabilidade de Deus não é simplesmente o único que o caracteriza, mas que Ele, embora na sua imutabilidade, pode verdadeiramente *tornar-se algo*. Para Rahner, “essa possibilidade não pode conceber-se como sinal da sua indigência, mas como ápice da sua perfeição, a qual, seria menor se Ele não pudesse fazer-se menos do que permanentemente é” (RAHNER, 1964, p. 150). Deus ao sair de si mesmo, sem perder sua plenitude infinita, faz surgir o outro e o constitui na sua própria realidade.

De acordo com Rahner (1964, p. 151), *tornar-se algo* constitui a livre possibilidade de Deus e a causa pela qual Ele é definido nas Sagradas Escrituras como o *Amor*, cuja liberdade é o absolutamente indefinível. Por esta razão, a faculdade de constituir o totalmente outro e fazê-lo surgir é parte da sua natureza criadora. Para Rahner, Deus projeta sua criatura como a *gramática* de um possível *dizer-se a si mesmo* e ainda no silêncio não poderia projetá-la de outro modo, porque também esse calar-se supõe ouvidos que escutam o silêncio de Deus.

A partir desta perspectiva, é possível entender o que significa que o *Verbo Eterno de Deus se fez homem*. Quando Deus se humaniza, essa humanidade não é algo prévio, mas sua plena autocomunicação. Deus se revela justamente quando se faz outro, manifestando-se

assim como Amor. Se não fosse dessa forma, sua humanidade seria um disfarce, um sinal que aponta a existência de algo, mas que não revela nada dessa realidade. Para Rahner (1964, p. 152) “o fato que Deus mesmo revele como sua a nossa realidade, resgata o conteúdo da nossa essência e da nossa história. Revela que somos a proposição na qual Deus pode sair de si mesmo e dizer-se tal como Ele é” (RAHNER, 1964, p. 152).

Rahner (1964, p. 153) considera que no mistério da Encarnação o ser humano é introduzido no mistério sempre inabarcável de Deus e que, se Deus mesmo se fez humano e o continua sendo eternamente, toda teologia é eternamente antropologia. Portanto, o ser humano não pode abaixar-se quando se pensa a si mesmo, porque abaixaria o próprio Deus. Do mesmo modo, se Deus é eternamente mistério inabarcável e infinito, pela Encarnação do Verbo o ser humano participa antecipadamente desse *mistério eterno*.

3 IMPLICAÇÕES ATUAIS DA ENCARNAÇÃO

O esforço da teologia e do Magistério da Igreja em torno a uma verdade revelada por Deus culmina sempre em uma *formulação exata de fé*. Isto é necessário porque unicamente assim é possível traçar uma linha de demarcação diante dos erros doutrinários e da falsa inteligência da verdade divina. A *fórmula de fé* aparece como um fim que nos proporciona clareza e nos possibilita um ensinamento seguro. No entanto, esse fim é também um ponto de partida e não uma conclusão final. De acordo com Rahner, o conhecimento humano sobre uma *verdade de fé* só tem sentido como começo e promessa do conhecimento de Deus e inclui o reconhecimento da sua incompreensibilidade e limitação. Portanto, “toda verdade do Deus que se revela, por estar dada em forma de caminho e impulso à comunhão imediata com Ele, é abertura para o inabarcável e o começo do ilimitado” (RAHNER, 1963, p. 169). A fim de explicar adequadamente *as implicações atuais da Encarnação* dividimos esta parte em três momentos. Inicialmente, tratamos sobre o dogma da Encarnação na teologia de Karl Rahner. Em seguida, refletimos sobre a problemática de desmitologizar o cristianismo. E posteriormente, apresentamos as novas perspectivas para repensar a Encarnação.

3.1 O DOGMA DA ENCARNAÇÃO NA TEOLOGIA DE KARL RAHNER

A fórmula como o Concílio de Calcedônia (451d.C.) tem expressado o *mistério de Jesus Cristo* deve ser considerada um constante ponto de partida. De acordo com Rahner, devemos esforçar-nos para sair da fórmula calcedoniana, não para abandoná-la, mas, para compreendê-la com inteligência e coração e, assim, aproximarmo-nos, através dela, a Deus, que quis que o encontrássemos em seu *Filho* e através d’Ele o buscássemos. Com isso, Rahner busca afirmar que “sempre teremos que retornar à fórmula de Calcedônia porque somente chegaremos a ela, se para nós hoje, ela não é só um fim, mas um novo começo” (RAHNER, 1963, p. 171).

A história da teologia não é simplesmente a história da evolução do dogma, mas também a história dos seus esquecimentos. Assim, para Rahner (1963, p. 172), o historicamente

dado, atualizado sempre de novo, não constitui as premissas das quais devamos tirar novas conclusões, mas o objeto que deve ser sempre alcançado por nós, com nossas características que além de nós ninguém possui na história. O ponto de partida da cristologia é a consciência teológica atual e toda a teologia contemporânea, a partir do seu passado, deve oferecer respostas sempre novas às realidades presentes.

De acordo com Rahner (1963, p. 173), o ser humano entende o que escuta de maneira mais exata teoricamente e mais viva existencialmente na medida em que o compreende em relação com o conteúdo total da sua existência. Caso contrário, os Concílios não seriam celebrados na Igreja, nem as *fórmulas de fé* teriam sentido, já que as novas gerações teriam vivido da antiga clareza das fórmulas existentes, ou teríamos que pensar que os Concílios existiram unicamente pela existência de hereges que escureciam o que estava estabelecido de maneira suficientemente clara. Pelo contrário, o contexto histórico condiciona de maneira prévia e inevitável a perspectiva sob a qual o ser humano contempla as *verdades eternas de Deus* e unicamente quando as contextualiza pode convertê-las em realidades da sua própria existência.

Nesta perspectiva, a teologia sobre o Verbo Encarnado proposta por Rahner (1963, p. 176) busca apresentar uma hermenêutica transcendental a partir do dogma, compreendendo que o dogma cristológico da Igreja não pretende ser em absoluto uma condensação minuciosa da teologia bíblica. Desde o ponto de vista do dogma, sempre haverá espaço para continuar fazendo uma teologia cristológica. Assim, o dogma, seguindo as Sagradas Escrituras, afirma que o *Verbo de Deus tomou uma carne mortal no seio de Maria* e assim *tornou-se mediador entre Deus e a humanidade*, de maneira que é necessário considerar a plena autenticidade da humanidade de Jesus de Nazaré, porque de outro modo, a Encarnação simplesmente seria um *mito*, mas não uma verdade de fé.

As principais heresias sobre a Encarnação concebiam a natureza humana de Cristo como uma *roupagem* da qual Deus se serviu para fazer notar sua presença entre os seres humanos, sem que a humanidade alcance realmente sua radicalidade. Estas heresias cristológicas sobre o mistério da Encarnação não só fazem parte do passado da Igreja, mas também do seu presente e futuro. Para Rahner, “o fato de que esta concepção tenha uma vida vigorosa, ainda na formulação teórica, deve advertir-nos de que provavelmente, ainda hoje, inumeráveis cristãos concebiam miticamente a Encarnação do Filho de Deus” (RAHNER, 1963, p. 177).

3.2 DESMITOLOGIZAR O CRISTIANISMO?

A Encarnação do Filho de Deus é um acontecimento histórico e, portanto, único, que teve lugar no mundo e na história. De acordo com Rahner (1964, p. 154), na Encarnação, o *Logos* cria assumindo e assume tornando-se carne. Por isso, se aplica a premissa de distância e proximidade, disponibilidade e autonomia, a toda relação entre Deus e a criatura, de modo que Deus é todo o distinto, mas não o distante. O dogma calcedoniano estabelece que Cristo é homem do modo mais radical e sua humanidade é a mais livre e autônoma, porque é

assumida como *automanifestação de Deus*. Portanto, é herética toda ideia de encarnação em que a humanidade de Jesus seja unicamente uma aparência.

No seu decorrer histórico, a Igreja rejeitou e condenou as heresias cristológicas provenientes principalmente do docetismo, apolinarismo, monofisismo e monotelismo. No entanto, essa compreensão mitológica dos enunciados cristológicos da fé continuam presentes implicitamente em muitos cristãos sem que eles sejam plenamente conscientes disso. De fato, alguns cristãos acreditam que

é um mito pensar que Deus se transforma em um homem, por Ele mesmo ser invisível para fazer-se sensível com uma realidade humana, que por ser manipulada, deixa de ser verdadeira, dotada de liberdade e autonomia e torna-se uma marionete através da qual, Deus se manifesta (RAHNER, 1964, p. 155).

Essa compreensão mitológica contradiz as Sagradas Escrituras e o Magistério da Igreja, e conserva resquícios docetistas e monofisistas que se evidenciam quando muitos cristãos falam do mistério da Encarnação e da necessidade de *desmitologizar o cristianismo*. Porém, Rahner considera que “é necessário perguntar se os que pensam que se deve desmitologizar o cristianismo, não concebem a doutrina cristã exatamente igual que os piedosos cristãos mitológicos, embora ambos conheçam as fórmulas ortodoxas?” (RAHNER, 1964, p. 155).

Na teologia sobre a Encarnação, Rahner (1964, p. 156) busca mostrar que também os que rejeitam as fórmulas ortodoxas da cristologia, provavelmente por entendê-las erradamente, podem corroborar existencialmente e de maneira autêntica a fé na Encarnação. Uma vez que, quando alguém crê verdadeiramente que em Jesus Cristo, Deus tem pronunciado sua última palavra, acredita em algo que só é real se Jesus é tal como a fé da Igreja o professa, sem com isso negar o significado da verdadeira fórmula cristológica que é base do pensamento da fé. De acordo com Rahner, quem crê verdadeiramente em Jesus e o confessa como *Filho de Deus*, o aceita tal como diz a confissão de fé da Igreja.

Para Rahner (1964, p. 157) toda pessoa que, ainda longe da revelação explícita e verbalmente formulada, aceita com paciência silenciosa transformada em fé, esperança e amor a humanidade de Jesus, aceita também sua própria humanidade como mistério que se oculta no Mistério Santo de Deus. O Filho de Deus ao fazer-se carne tornou imensa a humanidade, de modo que, quem aceita sua carne, aceita também o *Filho de Deus*, porque n’Ele e por Ele, Deus assumiu a nossa condição. Se nas Sagradas Escrituras se diz *que quem ama ao próximo cumpre a lei* (Rm 13,8b), essa é a última verdade divina, uma vez que, Deus mesmo se fez próximo, para que em todo próximo se aceite e se ame o mistério de amor.

3.3 NOVAS PERSPECTIVAS PARA REPENSAR A ENCARNAÇÃO

Uma das principais novidades levantadas por Rahner (1963, p. 188) é a compreensão do conhecimento de Deus a partir do ser humano e do ser humano a partir do *Deus Encarnado*.

Para o autor, o Logos não só se fez homem esteticamente, mas tomou sobre si uma história humana. Essa história, no seu passado e futuro, forma parte da história total do mundo e da humanidade e constitui sua plenitude e consumação. No entanto, se se considera a unidade da história e sua gravitação para Cristo, entendemos que Ele esteve desde sempre dentro da história como sua *enteléquia prospectiva*, assim como afirma a carta aos Colossenses: “n’Ele foram criadas todas as coisas [...] tudo foi criado por Ele e para Ele. Ele é anterior a tudo e tudo n’Ele subsiste” (Cl 1,16-17).

De acordo com Rahner (1963, p. 195) conhecemos o que é o ser humano a partir das nossas experiências cotidianas, de modo que nossa compreensão se enriquece constantemente. Não obstante, conhecemos o que é Deus unicamente transcendendo tudo o que se pode dizer sobre Ele e seu mistério; é uma *docta ignorantia* e, justamente por isso, a essência desconhecida se distingue com clareza da natureza humana. Assim, a fórmula de Calcedônia nos convida, ainda hoje, a repensar a unidade das naturezas inconfusas, não como uma unidade qualquer entre a essência divina e humana de Cristo, mas como uma unidade substancial, permanente, indissolúvel, hipostática, de uma única pessoa em ambas as naturezas.

O mistério do *Verbo Encarnado* mostra como todo o gênero humano foi pensado em Cristo, e ao mesmo tempo, apresenta a solidariedade de Deus com a humanidade. Com efeito,

quantas pessoas que choravam se consolaram no seu pranto e enxergaram através das suas lágrimas os gozos eternos do seu amor e consolo; porque sabiam, pela fé, que Ele, o sentido eterno do mundo, o Verbo Encarnado, chorou com elas e bebeu do cálice da paixão. Quantas pessoas morreram piedosamente no Senhor, sabendo que essa morte universal e comum a todos os seres humanos tinha um sentido, porque o Homem extraordinário, o Filho do Deus imortal, também morreu. No entanto, afirmar que um da Santíssima Trindade sofreu realmente, ainda hoje provoca escândalo e confusão (RAHNER, 1963, p. 195).

Se compreendemos que o *finito* é bom e que não faz parte de uma antítese trágica da qual deve ser redimido, é válido perguntar-se: que necessidade tinha Deus de fazer-se carne? É a redenção algo mais que um remendo numa peça que estava em boas condições e que sempre foi boa? O Verbo Encarnado tem alguma função eterna se é a bondade prévia do mundo que o fundamenta e não Ele o verdadeiro sentido da sua perfeição? De acordo com Rahner, é verdade que o mundo, como toda a criação, é bom; e, de fato, poderia existir um mundo que fosse bom e, por isso, possível, ainda quando não se tivesse encarnado o *Logos*. Assim também, é verdade que aquilo que no mundo tem sentido e é bom não pode ser anulado pela escuridão, a morte, a culpa e a condenação (RAHNER, 1963, p. 199).

No entanto, distribuir de maneira quantitativa, por um lado, o sentido e a bondade do mundo e, por outro lado, sua necessidade de redenção, é de antemão errado. Para Rahner, o mundo é redimível porque é bom e tudo o que nele tem sentido precisa de redenção. Com

feito, tudo tem que ser redimido porque, ao ser bom, é capaz de redenção e porque fora de Cristo perde totalmente toda sua bondade. Mas, como isto é possível se Cristo compartilha a mesma realidade de perdição? Se Ele mesmo se torna aquilo que precisa ser redimido? A teologia da Encarnação manifesta que justamente porque Cristo tornou-se aquilo que precisava ser redimido aconteceu a redenção (RAHNER, 1963, p. 200).

Essa teologia sobre o Verbo Encarnado apresenta a humanidade de Cristo como diversa do *Logos* na medida em que está unida a Ele. Esta unidade precedente (na Trindade) é por si mesma o fundamento do diverso e, assim, permanecendo *imutável*, chega a ser verdadeiramente aquilo que Ele constitui. Rahner considera que para compreender de modo radical o que realmente somos, é preciso entender que existimos porque *Deus se quis homem*, ou seja, seres nos quais, Ele, como humano, se encontra a si mesmo ao amar-nos (RAHNER, 1963, p. 202).

Finalmente, se ainda hoje tentássemos compreender melhor o *ser da unidade*, Jesus Cristo, que torna a natureza humana em natureza do *Logos*, entenderíamos melhor o que é o ser humano e compreenderíamos que a cristologia é, ao mesmo tempo, a consumação e o começo da antropologia, e que tal antropologia é em verdade e eternamente teologia porque *Deus mesmo se fez homem*. Quando se conceber a humanidade não simplesmente como inserida em Deus, mas como sua mesma presença no mundo, se compreenderá melhor o mistério permanente da fé e se tornará a expressão da nossa própria existência (RAHNER, 1963, p. 206).

CONCLUSÕES

No decorrer dessas breves páginas percebemos como o pensamento de Karl Rahner é atual e como, apesar da sua complexidade, ajuda a esclarecer o mistério da Encarnação. De acordo com Rahner, “o ser humano é um mistério, ou melhor, o mistério; não simplesmente por ser a pobre abertura ao mistério da incompreensível plenitude de Deus, mas porque Deus mesmo escolheu esse mistério como próprio” (RAHNER, 1964, p. 157). Um mistério é o totalmente imprevisto, o incalculável que produz assombro e, ao mesmo tempo, o que se autocompreende. Neste sentido, a Encarnação é o mistério absoluto e inteligível por si mesmo, que aconteceu no tempo e na história na pessoa de Jesus de Nazaré, sobre o qual a estrela de Belém se detém para que a humanidade possa afirmar que o *Verbo de Deus se fez carne* (Jo 1,14).

A presente pesquisa, a partir da teologia de Karl Rahner, buscou mostrar a necessidade de repensar a teologia da Encarnação nos nossos dias. Para Rahner, a *atualização do dogma* ajuda a “esclarecer porque e como o que se anula a si mesmo, não somente continua sendo o que era, mas que confirmado no seu sentido mais radical, torna-se o que realmente é: uma realidade humana” (RAHNER, 1963, p. 191). A atualização suprema deste mistério une o ser humano ao Verbo Encarnado de Deus e mostra como sua *kénosis* no mistério da Encarnação envolve a toda a humanidade.

Comumente se pensa que *sarx* (*carne*) só se refere à natureza humana ou ao corpo de Cristo. No entanto, essa definição não esgota o sentido da palavra. Nas Sagradas Escrituras, *sarx* também expressa ao ser humano na sua corporeidade, enquanto possui uma peculiaridade totalmente determinada, realizada historicamente em uma história de salvação e condenação. “A carne é o débil, o descartável, o consagrado à morte, a aparição e manifestação do pecado. E precisamente essa carne de pecado é assumida pelo Logos para transformá-la em carne de salvação” (RAHNER, 1963, p. 217).

A reflexão de Rahner propõe levar a sério que Cristo assumiu uma *carne* como a nossa e que essa *carne* se tornou *lugar de salvação*. Para o autor, “uma teologia adequada não pode renunciar a exigir como fundamento uma teologia rigorosa do que a carne significa” (RAHNER, 1963, p. 218). Esta teologia da Encarnação proposta por Rahner nos lembra também que Cristo para ser nosso redentor, não só tinha que ser essencialmente igual a nós, mas ter nossa mesma ascendência e ser nosso irmão segundo a carne, de modo que Ele só podia encarnar-se se, nascido de uma mulher, compartilhasse conosco não só a essência, mas também a origem.

REFERÊNCIAS

- BLANCHARD, Yves-Marie. *Verbo*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 1826-1827.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. In: CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementados*. Madrid: Editorial Católica, 1965. p. 209-356.
- EDWARD, Mark J. *Verbo*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 1828-1829.
- HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MORGEN, Michèle *et al.* *Carne*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 352-353.
- RAHNER, Karl. *Problemas actuales de cristología*. In: *Escritos de Teología*. Tomo I. Madrid: Taurus, 1963. p. 169-222.
- RAHNER, Karl. *Para la Teología de la Encarnación*. In: RAHNER, Karl, *Escritos de Teología*. Tomo IV. Madrid: Taurus, 1964. p. 139-158.
- RAHNER, Karl. *Encarnación*. In: RAHNER, Karl *et al* (Orgs.). *Sacramentum Mundi: Enciclopédia Teológica*. Barcelona: Herder. 1972. v. 2. p. 549-567.
- SESBOÛÉ, Bernard *et al.* *Encarnação*. In: RAHNER, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 606-610.