

Elias Fernandes Pinto

ACOLHIDA DA GRAÇA E HUMANIZAÇÃO INTEGRAL
PENSAR A GRAÇA HOJE EM DIÁLOGO COM J. L. SEGUNDO E J. I. GONZÁLEZ
FAUS

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio: PAPG-FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

Elias Fernandes Pinto

ACOLHIDA DA GRAÇA E HUMANIZAÇÃO INTEGRAL

PENSAR A GRAÇA HOJE EM DIÁLOGO COM J. L. SEGUNDO E J. I. GONZÁLEZ

FAUS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

P659a	Pinto, Elias Fernandes Acolhida da Graça e humanização integral: pensar a Graça hoje em diálogo com J. L. Segundo e J. I. González Faus / Elias Fernandes Pinto. - Belo Horizonte, 2024. 509 p. Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori. Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. 1. Graça (Teologia). 2. Espírito Santo. 3. Humanização integral. 4. Segundo, Juan Luis. 5. González Faus, José Ignacio. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título. CDU 234.1

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

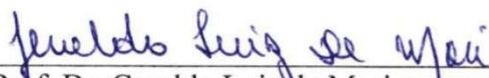
Elias Fernandes Pinto

ACOLHIDA DA GRAÇA E HUMANIZAÇÃO INTEGRAL
PENSAR A GRAÇA HOJE EM DIÁLOGO COM J. L. SEGUNDO E J. I. GONZÁLES
FAUS

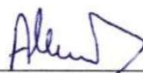
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 05 de novembro de 2024.

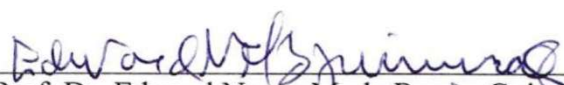
COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Francys Silvestrini Adão / FAJE


Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE


p/ Prof. Dra. Lúcia Pedrosa de Pádua / PUC Rio


Prof. Dr. Edward Neves M. de Barrôs Guimarães / PUC MG

AGRADECIMENTOS

A Deus Trindade, amor gratuito, potencializador e humanizador do ser humano.

Aos meus pais, José do Carmo Fernandes e Maria das Dores Aparecida Pinto Fernandes, e meus irmãos, Élide Fernandes de Oliveira e Hélio Fernandes Pinto, por ensinarem-me os primeiros passos da vida no amor.

Aos meus sobrinhos, Wallace, Aline e Livia, ao meu cunhado, Sebastião Dionísio, pela presença afetuosa.

Ao prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, grande incentivador desta pesquisa, que acompanhou este projeto desde a sua concepção e dirigiu esta tese com rigor científico, paciência no processo, com atitudes de estímulos acadêmicos, dedicação e organização.

A Diocese de Caratinga, particularmente, a Dom Emanuel Messias de Oliveira, pelo incentivo e apoio para este estudo; a Dom Juarez Delorto Secco, pelo apoio na continuidade desta pesquisa; aos irmãos presbíteros diocesanos, pela confiança e colaboração; aos irmãos e irmãs leigos e leigas, pelo carinho, colaboração e pela vida de fé.

Ao prof. Dr. Francys Silvestrine Adão e ao prof. Dr. Afonso Tadeu Murad, que colaboraram com correções e sugestões para esta tese no exame de qualificação.

Aos demais professores do programa de pós-graduação de FAJE, pelo incentivo e partilha de conhecimentos.

Ao Seminário Diocesano Nossa Senhora do Rosário, onde fiz o curso de Teologia e aprendi o gosto e o amor pela pesquisa em teologia.

Ao prof. Dr. Alfonso García Rubio, que com suas aulas de Antropologia Teológica Cristã no Seminário Diocesano de Caratinga, me inspirou a pesquisa neste tema no mestrado e agora continua no doutorado.

Aos funcionários FAJE, pela prestatividade e colaboração.

Ao amigo padre Marlene Pedrosa, pelas partilhas e encorajamentos durante a elaboração desta tese. A todos os amigos e amigas que ajudaram e incentivaram esta pesquisa.

À FAJE, pelo ambiente de excelência acadêmica nos diversos âmbitos, como: biblioteca, professores, publicações e infraestrutura.

À FAPEMIG, cujo financiamento contribuiu para tornar esta pesquisa possível.

¹²Nele [Cristo], e mediante a fé nele, temos coragem e acesso com confiança [a Deus].¹⁴Por essa razão, dobro os joelhos diante do Pai, ¹⁵de quem recebe o nome toda paternidade no céu e na terra. ¹⁶*Que por sua graça, segundo a riqueza de sua glória, sejais robustecidos, por meio do seu Espírito, no homem interior.* ¹⁷Que ele faça Cristo habitar em vossos corações pela fé, e que *estejais enraizados e bem firmados no amor.* ¹⁸Assim estareis capacitados a entender, com todos os santos, qual a *largura, o comprimento, a altura, a profundidade...* ¹⁹e conhecereis também o *amor de Cristo* que ultrapassa todo conhecimento, e *sereis repletos da plenitude de Deus* (Ef 3,12.14-19, *itálico nosso*).

RESUMO

Esta pesquisa bibliográfica oferece reflexões e propostas sobre a acolhida da Graça, o Espírito Santo, como humanização integral do ser humano, a partir do diálogo com J. L. Segundo e J. I. González Faus. Acolher a Graça, o Espírito Santo na interioridade humana (Rm 5,5), significa uma entrega confiante ao amor recebido gratuitamente, que resulta na conversão interior para corresponder às exigências do Amor recebido. Entretanto, no cenário cristão católico contemporâneo, percebemos uma compreensão *coisificada da Graça* que está na origem de interpretações unilaterais e equivocadas, como: a Graça como “coisa” que se pode possuir em maior ou menor grau; a linguagem sobre a perda e aquisição da Graça; e a mitificação da mesma. Ao converter a Graça em “coisa”, o ser humano, em uma atitude simplificadora, pode autoenganar-se, comprando-a, merecendo-a e até mesmo vendendo-a, ao invés de acolhê-la como Dom, que é a única relação possível com o Espírito Santo, que é Deus. Ainda mais grave, a coisificação da Graça levou a compreendê-la de forma desconectada da vida histórica, como um acréscimo posterior à vida natural, de modo que ela se tornou concorrente ou risco à liberdade humana. Propomos que J. L. Segundo, teólogo uruguaio, e J. I. González Faus, teólogo catalão, têm estudos relevantes e apresentam parâmetros fundamentais para a teologia da Graça. Nosso objetivo será, a partir do diálogo com eles, propor uma teologia da Graça como humanização integral do ser humano no contexto atual. O caminho para chegarmos a este escopo compreende quatro partes. Primeiro, localizaremos as principais questões suscitadas pela teologia da Graça ao longo de sua história, as quais influenciaram nossos autores. Outrossim, faremos o estado da questão, contextualizando os autores e nossa pesquisa, e mostraremos as principais interpelações para a teologia da Graça na atualidade. No segundo momento, apresentaremos e analisaremos a teologia da Graça de J. L. Segundo, seguindo uma abordagem diacrônica de suas principais obras. No terceiro momento, investigaremos as contribuições de González Faus para a temática. Na quarta parte, doravante os parâmetros emergidos, desenvolveremos uma proposta de acolhida da Graça, o Espírito Santo, como humanização integral. Em decorrência do primado da Graça, refletiremos sobre uma cristologia pneumatológica, como a plenitude do humano; uma antropologia pneumatológica, evidenciando as possibilidades e resistências do ser humano para acolher a Graça; e uma macroeclesiologia pneumatológica, demonstrando a fraternidade como caminho de agraciados, incluindo a ecologia integral. Acreditamos que a pesquisa contribuirá para a vivência da fé cristã em um caminho de maturidade e de resposta à Revelação de Deus, de forma que purifique a compreensão e a experiência da Graça. Conclui-se que o termo Graça refere-se essencialmente ao Espírito Santo, embora seja visível para nós em Jesus Cristo, o Verbo encarnado. Ademais, ele melhor nomeia a existência cristã, pois o cristão recebe o Espírito de filiação pela gratuidade e benevolência de Deus. A acolhida do amor gratuito de Deus possibilita ao ser humano libertar sua liberdade para a construção do amor na história e, assim, viver sua humanidade de forma integral.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Graça. Espírito Santo. Humanização Integral. Juan Luis Segundo. José Ignacio González Faus.

ABSTRACT

This bibliographic research offers reflections and proposals on the reception of Grace, the Holy Spirit, as the integral humanization of the human being, based on the dialogue with J. L. Segundo and J. I. González Faus. Welcoming Grace, the Holy Spirit within human interiority (Rm 5,5), signifies a confident surrender to the love received freely, resulting in an inner conversion to meet the demands of the Love received. However, in the contemporary Catholic Christian scenario, we perceive a reified understanding of Grace that is at the origin of unilateral and erroneous interpretations, such as: Grace as a “thing” that can be possessed to a greater or lesser degree; the language about the loss and acquisition of Grace; and the mythification of Grace. By converting Grace into a “thing,” the human being, in a simplifying manner, can deceive themselves, buying, deserving, and even selling it, instead of welcoming it as a Gift, which is the only possible relationship with the Holy Spirit, who is God. Even more seriously, the reification of Grace has led to an understanding of it disconnected from historical life, as an additional aspect to natural life, so it has become a competitor or risk to human freedom. We propose that J. L. Segundo, Uruguayan theologian, and J. I. González Faus, Catalan theologian, have relevant studies and present fundamental parameters for the theology of Grace. Our objective will be, from the dialogue with them, to propose a theology of Grace as the integral humanization of the human being in the current context. The path to reach this scope comprises four parts. First, we will locate the main issues raised by the theology of Grace throughout its history, which influenced our authors. Additionally, we will contextualize the authors and our research, and present today’s main challenges for the theology of Grace. In a second moment, we will present and analyze J. L. Segundo’s theology of Grace, following a diachronic approach to his main works. In the third moment, we will investigate González Faus’ contributions to the theme. In the fourth part, based on the emerging parameters, we will develop a proposal for the reception of Grace, the Holy Spirit, as integral humanization. As a result of the primacy of Grace, we will reflect on a pneumatological Christology, as the fullness of the human; a pneumatological anthropology, highlighting the possibilities and resistances of the human being welcoming Grace; and a pneumatological (macro)ecclesiology, demonstrating fraternity as the path of the graced, including integral ecology. We believe that the research will contribute to the living of the Christian faith on a path of maturity and response to God’s Revelation, in a way that purifies the understanding and experience of Grace. It is concluded that the term Grace essentially refers to the Holy Spirit, although it is visible to us in Jesus Christ, the incarnate Word. Furthermore, it best names Christian existence, as the Christian receives the Spirit of sonship through the gratuity and benevolence of God. The reception of God’s gratuitous love enables the human being to free their freedom for the construction of love in history and, thus live their humanity in an integral way.

KEYWORDS: Theology of Grace. Holy Spirit. Integral Humanization. Juan Luis Segundo. José Ignacio González Faus.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	21
1	TEOLOGIA DA GRAÇA: NOTAS HISTÓRICAS E QUESTÕES EMERGIDAS	31
	Introdução	31
1.1	Agostinho: a Graça, dom de Deus, como <i>auxilium</i>	33
1.1.1	Os antecedentes: padres gregos e a divinização e a humanização	33
1.1.2	Agostinho, o doutor da Graça.....	37
1.1.3	O semipelagianismo e o Segundo Concílio de Orange (529).....	48
1.2	A escolástica e Santo Tomás: a graça santificante, <i>habitus</i> ou virtude.....	50
1.3	A teologia da Graça na modernidade	55
1.3.1	A Reforma e o Concílio de Trento: a centralização na Graça como justificação do pecador.....	55
1.3.2	Controvérsias modernas da teologia da Graça e os tratados <i>De Gratia</i> e <i>De Deo creante et elevante</i>	61
1.3.2.1	Duas primeiras fases do <i>De Gratia</i>	62
1.3.2.2	A controvérsia <i>De auxiliis</i> : graça de Deus e liberdade humana.....	64
1.3.2.3	Baio e o jansenismo.....	65
1.3.2.4	<i>De Deo creante et elevante</i> e o Concílio Vaticano I: a hipótese da natureza pura e a teologia dualista	67
1.4	A teologia da Graça na teologia contemporânea	73
1.4.1	A reestruturação <i>De Gratia</i> : a Graça como <i>auxilium</i> , inabitação do Espírito e configuração a Cristo	73
1.4.2	A virada do Vaticano II: ponto de partida da teologia da Graça atualmente	77
1.4.3	A Declaração Conjunta Sobre a Justificação: mesma fé, com diferentes perspectivas	82
1.4.4	Situando a pesquisa: o ponto de partida de J. L. Segundo e J. I. González Faus.....	85
1.5	Questões emergidas na história da teologia da Graça com incidência em J. L. Segundo e J. I. González Faus	92
	Conclusão.....	97
2	A TEOLOGIA DA GRAÇA E A HUMANIZAÇÃO EM J. L. SEGUNDO	99
	Introdução	99
2.1	A teologia da Graça de J. L. Segundo: uma introdução	100

2.1.1	Principais obras sobre a Teologia da Graça.....	102
2.1.2	Conceitos imprescindíveis da teologia de J. L. Segundo em relação à Graça	114
2.1.2.1	Estrutura de valores, fé antropológica, ideologia e fé religiosa	114
2.1.2.2	Círculo hermenêutico	121
2.1.2.3	Entropia e neguentropia.....	122
2.1.2.4	Massas e minorias	125
2.1.2.5	Aprender a aprender	126
2.1.3	A teologia de J. L. Segundo: estilo literário e um testemunho	127
2.1.4	Os interlocutores de J. L. Segundo.....	131
2.2	<i>Teología abierta</i> : as dimensões da Graça e a humanização.....	135
2.2.1	Graça: nomenclatura da existência cristã, origem e significado.....	137
2.2.2	Longitude: o pré-humano ou a condição humana	146
2.2.3	Altura: a humanidade renovada, a nova terra, a vida eterna	154
2.2.4	A largura da Graça: a humanização integral, universal.....	165
2.2.5	Profundidade da Graça: o amor como força definitiva	176
2.3	Reflexões críticas: a Graça e humanização integral, liberdade em Cristo	183
2.3.1	O medo da liberdade e Graça	186
2.3.2	Graça: libertação da liberdade.....	190
2.4	Graça e cristologia em Paulo: a humanização como liberdade de filhos.....	197
2.4.1	O Ser humano em Cristo: salvação de quê?.....	198
2.4.2	Entre a Lei e a fé: o ser humano em busca da humanização	207
2.4.3	A fé justificante de Abraão: primeira síntese cristã	212
2.4.4	A Graça de Cristo como reconciliação: ponto de partida do processo de humanização	216
2.4.5	O cristão: livre do pecado?	220
2.4.6	A humanização do cristão: luta contra a Lei e a morte	224
2.4.7	A humanização integral: vida no Espírito e a vitória sobre a Morte.....	229
2.4.8	A humanização, liberdade dos filhos/as.....	233
2.5	Graça: Deus mesmo no ser humano e a humanização	238
2.5.1	Síntese madura da teologia paulina: a Graça, força da liberdade criadora	238
2.5.2	A redenção: a gratuidade do Dom de Deus em Cristo	242
2.5.3	A Graça incriada: uma nova fundamentação	247
2.5.4	O primado da Graça incriada: Deus é amor	249

2.5.5	Graça incriada e existência humana: filiação, humanização e vitória do Dom de Deus	253
	Conclusão.....	259
3	A TEOLOGIA DA GRAÇA E A HUMANIZAÇÃO EM J. I. GONZÁLEZ FAUS.....	263
	Introdução	263
3.1	J. I. González Faus: dados biográficos, principais obras, interlocutores	264
3.2	O olhar benevolente de Deus: características formais da Graça	279
3.2.1	O Dom de Deus é Deus mesmo: a humanização como potencialização ao divino ...	281
3.2.2	Graça e cristologia: a divinização como humanização.....	290
3.2.3	A Graça de Deus: historicidade e universalidade	294
3.3	A Graça como justificação, humanização: perdão, regeneração e valor humano...300	
3.3.1	O desmascaramento paulino da inumanidade, do pecado.....	303
3.3.2	A humanização: fruto do olhar benevolente de Deus.....	309
3.3.3	A fecundidade da justificação: mudança de situação, mudança do ser humano	311
3.3.4	A humanização, pela fé.....	314
3.4	Graça e humanização integral: libertação de si.....	322
3.4.1	A fecundidade da justificação: a humanização a partir da interioridade.....	322
3.4.2	A Graça como reestruturadora do ser humano.....	331
3.5	A Graça como libertação para os demais: humanização das relações	343
3.5.1	O dom de Deus na interioridade humana: fraternidade e filiação esperanças....	348
3.5.2	A humanidade nova: a Graça como filiação fraternal	352
3.5.3	A Graça como humanização integral: fraternidade e a opção pelos pobres.....	356
3.5.4	A Graça e humanização integral como Comunhão do Santo	361
3.5.5	O Espírito Santo, horizonte de compreensão: sobre a experiência da Graça.....	367
	Conclusão.....	370
4	ACOLHIDA DA GRAÇA E HUMANIZAÇÃO INTEGRAL: ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DO ESPÍRITO SANTO E PARA UMA PNEUMATOLOGIA	373
	Introdução	373
4.1	A humanização integral: anseio da teologia da Graça de J. L. Segundo e de J. I. González Faus	374
4.2	Graça Incriada, fundamento de toda Graça criada: uma teologia do Espírito Santo.....	382
4.2.1	Riscos atuais da negação do primado da Graça: falsificações da fé cristã.....	388

4.2.2	Para uma teologia do Espírito Santo, Dom e Amor	397
4.3	Cristologia pneumatológica: plenitude do humano.....	404
4.4	Antropologia pneumatológica.....	409
4.4.1	A vocação do ser humano: plenitude humana e comunhão com Deus	410
4.4.2	A condição humana e a inumanidade: a realidade do mal	413
4.4.3	Os ensinamentos da doutrina da justificação, humanização pela fé.....	422
4.4.4	Libertação do “medo” da Liberdade	428
4.4.5	Uma leitura integradora da realidade humana: a imagem da mescla e a libertação em forma de “combate”	434
4.5	Macroeclesiologia pneumatológica: a vida no Espírito	438
4.5.1	Filiação divina, no Filho, pelo Espírito: liberdade criadora.....	438
4.5.2	Fraternidade: acolhida da salvação, fruto do Espírito.....	442
4.5.3	Fraternidade “aberta”: interpelação do Espírito	447
4.5.4	Ecologia integral: urgência no processo de humanização.....	453
	Conclusão.....	460
	CONCLUSÃO GERAL.....	463
	REFERÊNCIAS.....	473
	ANEXO I: ENTREVISTA COM J. I. GONZÁLEZ FAUS - RELAÇÃO COM J. L. SEGUNDO, TEOLOGIA DA GRAÇA E ATUALIDADE	503

INTRODUÇÃO

A teologia da Graça e a humanização integral do ser humano ocuparão nosso trabalho teológico nesta tese. Na teologia da Graça estamos no âmago da relação entre Deus e o ser humano a qual transborda para relações com toda a criação. Ao longo da história da teologia, o tema da Graça ocupa um lugar importante, e, na teologia ocidental, podemos dizer um lugar nuclear. Ao se perguntar que nome dar à existência cristã, sobretudo a partir da teologia paulina, indubitavelmente o termo Graça é o que melhor a expressa por dizer aspectos fundamentais da fé cristã, como a relação entre Deus e o ser humano, a partir da dimensão da gratuidade¹.

A teologia da Graça não é senão uma explanação da asserção *Deus ama o ser humano*. O amor de Deus está no *começo* porque ele cria por amor; está no *fim* porque ele plenifica o criado; está no *trajeto* do começo ao fim de cada existência humana porque Ele a trata permanentemente com amorosa benevolência. Além disso, a afirmação tem valor absoluto: independentemente da resposta humana a Deus ou da atitude do ser humano, continua sendo verdade que Deus o ama com um amor eterno e eficaz². A humanidade é amada por Deus em Cristo e pelo Espírito. João disse com precisão o ser de Deus como amor (1Jo 4,8). Nesse sentido, deparar-nos-emos com a constante afirmação de González Faus: *o ser humano está sob o olhar benevolente de Deus*³. As dificuldades da teologia da Graça, hoje e sempre, versam sobre a realidade do amor, que só pode demonstrar-se, atestar-se e crer-se por fé.

De modo basilar, Graça é a essência mesma da solicitude divina para com o ser humano, tal como se encarna em Jesus Cristo e se comunica no mais íntimo da natureza humana como dom do Espírito Santo⁴. A despeito de a Graça estar relacionada com Jesus Cristo e tomar forma n'Ele, nesta tese, entendê-la-emos como intimamente ligada ao Espírito Santo, porque ser *dom* e *amor* são peculiaridades da Pessoa do Espírito⁵. A capacidade de ser Dom no coração humano é algo próprio do Espírito, embora sua presença comporte sempre, de algum modo, a presença do Pai e do Filho (Rm 8,9-11; Jo 14, 16-23).

¹ SEGUNDO, Juan Luis. Gracia y condición humana. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta I: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 198.

² RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios: antropología especial*. Santander: Sal Terrae, 1991. p. 201

³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad*. Maliaño: Sal Terrae; Cristianisme i justícia, 2022, p. 15.

⁴ FABER, Eva-Maria. Graça. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, p.777-784. Da mesma forma, diz Ladaria: a Graça radical é Cristo e a doação que em Jesus e o Espírito Santo, Deus nos faz de si mesmo (LADARIA, Luis Ferrer. *Teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 179).

⁵ LADARIA, Luis Ferrer. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 341.

Veremos que, ao longo da história, as reflexões sobre a Graça foram submetidas a interpretações unilaterais, como a ênfase na liberdade humana em detrimento da relação com Deus, ou, contrariamente, a ação de Deus no ser humano de modo a anular sua liberdade. Esclareceremos que Deus e o ser humano não são concorrentes. Hoje, a teologia da Graça procura entender a relação entre Deus e o ser humano tal como as Escrituras apresentam. A ênfase será a salvação comunicada gratuitamente por Deus ao ser humano, de forma a salvaguardar a gratuidade de Deus e, concomitantemente, a liberdade humana. Trata-se de entender a relação Deus-ser humano como relação pessoal, embora em sentido analógico ou simbólico⁶.

Os tratados tradicionais da Graça preocupavam-se em demonstrar que as ações do ser humano, enquanto conduzem à vida eterna, estão sob os influxos de Deus em todos os aspectos. Os temas agrupavam-se em torno da *Graça santificante* e da *Graça atual*⁷. A primeira era considerada um dom criado, distinto do Espírito Santo, bem como do amor de Deus, sendo seu resultado a participação do ser humano na natureza divina (1Pd 1,4). Seu efeito, a *graça criada*, era considerada fundamento de novas relações com Deus. A segunda, a *graça atual*, tratava-se da necessidade da mesma graça para a realização de atos morais bons, isto é, a necessidade da Graça para a justificação e para a perseverança do ser humano⁸.

Contudo, atualmente, a perspectiva tem mudado, embora como veremos, as bases da mudança estejam na Escritura e na Patrística. *Apresentaremos que a Graça Incriada, o Espírito Santo, é fundamento de toda graça criada*, sendo este o enfoque atual da teologia da Graça. A presença de Deus no ser humano tem primazia no Novo Testamento e na mais antiga Tradição da Igreja. É a presença de Deus que transforma o ser humano, que o humaniza e diviniza⁹. Também trataremos da Graça em conexão com o dom de Deus ao ser humano que funda a sua condição, o que nos possibilitará tratar da fecundidade do dom de Deus: a humanização integral.

Na relação entre Graça e humanização integral, partiremos do princípio de que a ação de Deus na vida humana não aliena nem diminui a pessoa, mas a plenifica. Por humanização integral, entenderemos o desenvolvimento completo da pessoa em todas as suas dimensões.

⁶ GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. Graça e justificação II: do concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003. v.2. p. 311.

⁷ A *graça santificante* significa o estado estável do ser humano que vive a comunhão com Deus: sua participação na vida trinitária; a *Graça atual* é uma ajuda temporária de Deus numa situação precisa, por exemplo, a graça preveniente que orienta o não batizado ou o pecador para a justificação; *Graça criada* refere-se a transformação do ser humano para o tornar apto para entrar em comunhão com Deus; a *Graça incriada* é a presença favorável de Deus, o Espírito Santo, dom de seu amor, que ele faz de si mesmo ao se comunicar com a criatura (GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. Graça e justificação I: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003, v. 2. 272-273). Nesta tese, quando nos referirmos à Graça incriada, utilizaremos a inicial maiúscula na palavra “Graça” para distingui-la da graça criada.

⁸ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 179-180.

⁹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 180-182.

Nesse sentido, ao falarmos de Graça e humanização integral, afirmaremos que a ação de Deus salva promovendo o ser humano em sua totalidade. Enfatizaremos que a salvação cristã não pode ser desvinculada da promoção da dignidade humana. Assim, a acolhida da Graça não diz respeito à apenas uma realidade espiritual e distante, mas se manifesta também na transformação das estruturas injustas e na construção de um mundo mais humano, fraterno e ecologicamente sustentável.

A teologia da Graça integra a disciplina Antropologia Teológica Cristã nos planejamentos de curso de teologia. Dessa forma, faz-se necessário esclarecer que entenderemos o fim do humano, segundo a Revelação: o próprio Deus, e somente Deus pode dar os meios para alcançá-lo. Reconhecer esse dado é reconhecer que Deus criou o ser humano dessa forma. Não se trata de negar a gratuidade da Graça, da salvação, tampouco de negar a grandeza e a liberdade humana. A Graça de Deus e a liberdade humana existem e cooperam na natureza humana¹⁰. Esses dados estarão presentes em nossas reflexões ulteriores.

Posto isso, podemos delimitar nossa pesquisa. O objeto material desta tese serão as contribuições da teologia da Graça de J. L. Segundo e J. I. González Faus, e, em diálogo com elas, uma proposta de reflexão sobre a acolhida da Graça, o Espírito Santo, como humanização integral do ser humano¹¹. A hipótese da pesquisa será que a relação entre as contribuições da teologia da Graça de J. L. Segundo, teólogo uruguaio, e J. I. González Faus, teólogo catalão, possibilitarão pensar e acolher a Graça de Deus hoje, como relação pessoal, que implica e possibilita a humanização integral do ser humano, bem como sua realização mais profunda e sua vocação à comunhão com Deus. O objeto formal da tese seguirá essa intuição primeira. Iniciaremos apresentando os principais elementos da história da teologia da Graça importantes para situar a temática. Em seguida, ouviremos e analisaremos os ensinamentos de J. L. Segundo e J. I. González Faus em relação à teologia da Graça. Após mergulharmos nas contribuições desses autores, em diálogo em eles, faremos uma proposta de releitura da acolhida da Graça de Deus, o Espírito Santo, como humanização integral do ser humano e potencialização à vida divina.

As mudanças culturais exigem que a teologia se renove para manter suas afirmações vivas e pertinentes diante dos homens e mulheres em cada tempo e lugar. Compete a ela também abrir novos horizontes para a reflexão sobre a Graça no mundo de hoje¹². O Concílio Vaticano II trouxe grandes aportes para se pensar o tema hoje, entre os quais destacamos: sua natureza

¹⁰ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 310-311.

¹¹ Trata-se de uma tese em teologia, e, portanto, em sentido estrito seu objeto primeiro é Deus e, em seguida, toda a realidade que se relaciona com ele no âmbito do sentido (BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 43). Nesta tese, trataremos do ser humano em sua relação com Deus.

¹² GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 310-311.

pastoral, que enfatiza as contribuições das questões de homens e mulheres de nosso tempo para a reflexão teológica, e vice-versa; o tratamento do ser humano na sua unidade e integralidade – corpo, alma, espírito, coração e consciência, vontade e inteligência (GS, n. 3); a sublime vocação do ser humano, pois nele está o germe divino (GS, n. 3); o Cristo, pelo Espírito Santo, como força e luz para realizar esta exímia vocação (GS, n. 10); a apresentação de Jesus Cristo como o parâmetro para se pensar o humano e sua realização plena (GS, n. 22)¹³.

No contexto de recepção do Vaticano II, é visível o esforço de teólogos para sistematizar a antropologia na perspectiva integral. O tema da Graça continua norteando a antropologia teológica de vários teólogos contemporâneos, entre os quais escolhemos dois para um diálogo, no qual acreditamos encontrar importantes elementos para pensarmos o tema hoje.

J. L. Segundo foi escolhido por ser um dos teólogos latino-americanos cuja antropologia teológica é a mais bem estruturada e consistente. De origem uruguaia, ele apresenta uma teologia da Graça em chave antropológica¹⁴ na qual a teologia da Revelação e da Graça são fundamentais para pensar a relação entre Deus e ser humano sem cair em dualismos e semipelagianismo¹⁵. Para ele, a Revelação possibilita ao ser humano conhecer o Dom de Deus que o insere na história e o humaniza de forma integral, libertando-o da falsificação do amor verdadeiro e da despersonalização, do poder da entropia¹⁶. A teologia de J. L. Segundo contribui para o processo educativo de maturação da fé dos cristãos, evidenciando que a fé cristã pode colaborar para o processo de humanização. Essa é uma das tarefas da reflexão teológica em todos os tempos.

J. I. González Faus o escolhemos por apresentar uma teologia da Graça em um esquema tradicional, porém com interpretações originais. O autor, de origem catalã, é um dos teólogos mais criativos da atualidade. Fundamentalmente ele nos ajudará a perceber a ação da Graça no ser humano como relação pessoal, superando os esquemas que a “coisificam” e convertem-na

¹³ LADARIA, Luis Ferrer. *Introdução à antropologia teológica*. 7.ed. São Paulo: Loyola, 2016, p. 22.

¹⁴ A palavra “clave”, em castelhano, entre as diversas possibilidades de significação, expressa o sinal que se coloca no início da pauta musical utilizado como referência para a identificação das notas escritas, determinando a altura que elas devem ser tocadas (PERDICES, Manuel Blecua Perdices. Clave. In: PERDICES, Manuel Blecua Perdices (Dir.). *Diccionario de la lengua española*. 23.ed. Barcelona: Real Academia Española, 2014). A tradução para a língua portuguesa da obra de J. L. Segundo optou por esse significado, fazendo uma analogia com o conceito do teólogo uruguaio (SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 2019, p. 167-175.363-383). Em nossa tese, decidimos seguir essa tradução padrão. Ressaltamos que “clave” possui significado mais dinâmico que “chave”; em virtude disso, expressa melhor a ideia de J. L. Segundo. Na apresentação do pensamento do teólogo uruguaio explicitaremos o que ele entende por clave. Vide: 2.1.2 Conceitos imprescindíveis da teologia de J. L. Segundo em relação à Graça.

¹⁵ MURAD, Afonso. A teologia inquieta de Juan Luis Segundo. *Perspectiva Teológica*, v. 26, n. 69, p. 155-186, maio/ago 1994, p. 159-160.

¹⁶ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 211-227.

em algo que se pode adquirir, comprar ou negociar¹⁷. Percebemos em seus escritos um importante método de fundamentação do que a tradição teológica cristã afirma sobre o ser humano, em suas diferentes experiências, atualizadas para o contexto atual. Isto possibilita uma teologia mais próxima da realidade, que busca dar sentido para os homens e mulheres de hoje, sem perder a profundidade e o riquíssimo conteúdo da tradição cristã. Ele apresenta a humanização do ser humano a partir do fulcro da filiação-fraternidade¹⁸.

Uma motivação importante para esta pesquisa é o testemunho do próprio González Faus de que Juan Luis Segundo foi um de seus mestres secretos, destacando, sobretudo, o rigor e a profundidade de seu pensamento e sua capacidade de formular, com notável honradez, as questões feitas pelas pessoas¹⁹. Durante o percurso da pesquisa e por meio de uma entrevista com o teólogo catalão, descobrimos que ele se inspirou em J. L. Segundo em relação à capacidade analítica de diversas temáticas, à relação entre história e escatologia de forma conectada²⁰. Outrossim, acreditamos que, a partir das contribuições de ambos os teólogos, será possível propor uma reflexão sobre a Graça e a humanização pertinente para a atualidade.

No cenário atual, percebemos no senso comum e na piedade popular, e em certas reflexões teológicas, uma compreensão da Graça não como o Dom de Deus que é Deus mesmo em nós, mas como “coisa”. O resultado é a mercantilização da religião, do sagrado. De modo geral, muitos procuram Deus para satisfazer seus desejos pessoais e resolver seus problemas subjetivos. Nesse sentido, percebemos uma fé que não humaniza as relações com os semelhantes e com o mundo. Também percebemos um fundamentalismo que pensa a relação do ser humano com Deus por meio de um divórcio entre o natural e o sobrenatural, vendo Deus como alguém que não pode ocupar-se das coisas “humanas” e “terrenas”. Soma-se a isso a falta de articulação entre oração e práxis, história e escatologia, teologia e espiritualidade, religião e construção de uma sociedade fraterna²¹.

No panorama cristão católico reacionário atual, percebemos em certas pregações, inclusive entre os jovens, o retorno da pedagogia do medo. Trata-se de uma ênfase no pecado, situando a Graça em um “lugar” quase invisível, como se o pecado dominasse o mundo e a

¹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 143.

¹⁸ Em ordem cronológica, J. L. Segundo (1925-1996), e J. I. González Faus (1933), vivo e atuante aos 90 anos, apresentaremos primeiro as contribuições do teólogo uruguaio e, seguida, as de J. I. González Faus.

¹⁹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Un prólogo que tampoco lo es*. In: SEGUNDO, Juan Luis. El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático. Santander: Sal Terrae, 1989, p. 13-23.

²⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Entrevista* - relação com J. L. Segundo, teologia da Graça e atualidade, não paginado

²¹ GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: O ser humano a luz da fé e da reflexão cristas*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2014, p. 23.

Graça fosse uma réstia de luz.²² Dessa forma, ignora-se o ensinamento de Paulo: “Onde avultou o pecado, a Graça superabundou” (Rm 5,20). O mundo está iluminado pelo maravilhoso amor de Deus. Faz-se necessário entender a realidade humana banhada e sustentada pela Graça e sempre aberta a novas e melhores possibilidades. Contra esse cenário, evidenciaremos a Graça como personalizadora, em contraste com o pecado, que é desumanização.

Pelas razões elencadas faz-se necessária uma reflexão mais profunda sobre a antropologia cristã, especialmente sobre a Graça, que seja capaz de superar essas visões limitadas e unilaterais. A seriedade e a profundidade das reflexões teológicas desses autores para um diálogo nos ajudarão nessa empreitada. Impulsionados pelo Vaticano II e com produções teológicas durante e logo após o Concílio, ambos apresentam uma antropologia integral e uma teologia da Graça que proporcionam fecundidade libertadora para a comunhão e a fraternidade. Assim, as interpelações conciliares são evidentes em seus escritos e projetos teológicos.

Nas Instituições de Pós-graduação Brasileiras, encontram-se oito teses sobre o teólogo uruguaio, sendo sete na área da teologia e uma na área da ciência da religião; dezoito dissertações de mestrado, sendo quinze na área da teologia e três na área da ciência da religião. Quanto a González Faus, por sua vez, há seis dissertações sobre ele, todas na área da teologia. Já teses de doutorado a partir de suas obras ainda não foram produzidas no Brasil²³. Ressaltamos que, embora haja pesquisas atuais sobre esses autores, em diversos assuntos, um diálogo com o pensamento de ambos sobre tema da Graça é inédito. A questão motivadora desta pesquisa foi: como o ser humano pode viver sua humanidade de forma integral, embora de modo processual, e realizar sua vocação e anseios, segundo a Revelação bíblico-cristã? O caminho para a resposta está dito no título da tese: *Acolhida da Graça e humanização integral*: pensar a Graça hoje em diálogo com J. L. Segundo e J. I. González Faus. O ser humano, criado pelo amor de Deus e no amor de Deus, tendo as possibilidades de se construir na liberdade, ao acolher o Amor de Deus, o Espírito Santo, é potencializado para viver o amor em todas as suas relações: com os seus irmãos, com toda a criação, e com o próprio Deus. Trata-se de amar como Deus ama, realizando a vocação de filho, no Filho, e de irmão.

Trata-se de uma tese em teologia. Desta forma, o autor pensa, pesquisa e reflete a partir da vivência da fé, desde dentro do cristianismo. O interesse pela investigação nasce de dentro da vivência da fé cristã, em contato com as pessoas de fé, em suas respectivas comunidades e

²² LIBANIO, João Batista. *Liberdade, Graça e Pecado*, I/IV. Centro Loyola BH. 24 jan. 2014, Vídeo Youtube (14 min.03). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wYNsTg4rqYA>. Acesso em: 12 jun. 2024, min. 2-6.

²³ CAPES. *Catálogo de Teses e Dissertações*. Brasil, 2024. Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acesso em: 10 maio. 2024.

Igrejas. O método será a pesquisa bibliográfica, porém, seguindo as intuições de nossos autores, jamais desvinculada das questões existenciais de nosso tempo. A pesquisa quer ter sabor de vida, ajudar a viver a fé cristã de forma amadurecida e integrada com a realidade.

A tese situa-se no grupo de pesquisa, *As Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea*²⁴, da na linha de pesquisa II, *Interpretação da Tradição Cristã no Horizonte Atual* a qual, por sua vez, pertence à área de concentração *Teologia Sistemática*, da FAJE²⁵. Nosso objetivo geral inicial foi desenvolver um diálogo com J. L. Segundo e José Ignacio González Faus em relação ao tema da Graça como humanização integral do ser humano. Nesse diálogo, evidenciar a contribuição de cada autor e os parâmetros que ambos estabelecem para se pensar o tema, em vista de uma releitura da teologia da Graça para nossos dias, no contexto latino-americano. No entanto, no decorrer da pesquisa, percebemos o grande parâmetro deixado por J. L. Segundo e González Faus: a teologia da Graça, em última análise, refere-se à teologia do Espírito Santo. Dessa forma, a partir do diálogo com nossos autores, objetivaremos propor uma releitura da teologia da Graça numa dimensão pneumatológica na qual evidenciaremos sua fecundidade: a humanização integral do ser humano.

Para alcançar esse objetivo geral, nosso percurso terá quatro capítulos, cada um com seus respectivos objetivos específicos, nos quais perguntaremos: quais as principais questões suscitadas na história da teologia da Graça no Ocidente que têm reverberações no pensamento de J. L. Segundo, de J. I. González Faus e atualmente? Quais as principais contribuições de J. L. Segundo, teólogo latino-americano e mais próximo de nossa realidade, para nossa temática? Quais os aportes de J. I. González Faus, teólogo europeu, para se pensar o tema da Graça hoje como humanização integral? Quais os parâmetros emergidos tendo em vista a recontextualização da teologia da Graça e como apresentá-la hoje, a partir do primado do Espírito Santo, de forma a incluir a humanização integral do ser humano?

O primeiro capítulo consistirá em apresentar as principais discussões em relação à Teologia da Graça ao longo da história, que incidiram no pensamento de J. L. Segundo e J. I. González Faus. Entre elas, evidenciaremos a relação entre Graça e liberdade, natural e sobrenatural, que também diz respeito à relação entre história e escatologia, salvação e vida histórica, bem como a reversão da inversão: graça criada como condição para a inabituação do Espírito, Graça Incriada. Recortaremos os principais temas da teologia da Graça em Agostinho,

²⁴ FAJE. *Grupos de Pesquisa*. Belo Horizonte, 2024. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/grupo-de-pesquisa/>. Acesso em: 13 jun. 2024.

²⁵ FAJE. *Áreas de concentração e linhas de pesquisa*. Belo Horizonte, 2024. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/areas-e-linhas-de-pesquisa/>. Acesso em: 13 jun. 2024.

na Escolástica, na modernidade e na contemporaneidade. Também apresentaremos um panorama das pesquisas atuais sobre a Graça, com base nas propostas normativas do Concílio Vaticano II. Além disso, apontaremos as interpelações do papa Francisco para pensar o tema da Graça hoje, visando a uma recontextualização da abordagem de nossos autores nos capítulos ulteriores.

No segundo capítulo ouviremos e analisaremos os ensinamentos de J. L. Segundo sobre a Graça²⁶. Utilizaremos o método da abordagem diacrônica, seguindo a cronologia de suas obras. Dessa forma, como descoberto na pesquisa, poderemos evidenciar o amadurecimento do teólogo uruguaio ao tratar a nossa temática. Embora próximo das questões existenciais do ser humano, J. L. Segundo é um autor complexo, com conceitos e abordagens peculiares. Por essas razões, consideramos necessário apresentá-lo bem ao leitor, mesmo que sem a pretensão de fazer uma introdução exhaustiva à teologia segundiana. Isso, junto com a abordagem diacrônica de suas obras, justifica a razão da parte II da tese ser relativamente mais extensa que as demais.

Iniciaremos mostrando como a teologia da Graça de J. L. Segundo está enraizada nas questões vitais de pessoas concretas que procuram dar as razões de sua fé. Ao mesmo tempo, ele pretende dialogar com pessoas não religiosas e com os que ele chama de *ateus em potencial*²⁷. Numa abordagem instigante, J. L. Segundo apresenta as dimensões da Graça, a partir de Ef 3,18, tendo como referência as dimensões geométricas: largura, altura, comprimento e profundidade. No segundo momento, trataremos do medo da liberdade e de sua libertação. Em seguida, evidenciaremos a relação entre Graça e Cristologia em chave antropológica, a partir Paulo, em Rm 1-8. Interessa-nos fundamentalmente nesta seção a relação história e escatologia de forma integrada. Por fim, mostraremos o resgate do primado da Graça a partir da teologia joanina, sobretudo na afirmação fundamental: “Deus é amor” (1Jo 4,8). O teólogo uruguaio defenderá a concepção de que a fé cristã ajuda o ser humano no processo de maturidade. A partir disso, poderemos dizer o processo de humanização integral.

No terceiro capítulo ouviremos e analisaremos os ensinamentos de J. I. Gonzalez Faus sobre a Graça. Faremos uma breve apresentação do autor e de suas obras relacionadas com o nosso tema, bem como seus principais interlocutores²⁸. O teólogo catalão evidencia a necessidade de renovação do ser humano, tendo em vista a realidade da inumanidade, e a potencialização do

²⁶ Em alguns momentos, quando julgarmos importante, estaremos atentos às discussões que outros autores introduziram nos mesmos assuntos, seja como confirmação ou contraponto com o pensamento de J. L. Segundo.

²⁷ São aqueles que estão dispostos a colocar os valores humanos como anteriores e superiores aos valores religiosos (SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terae, 1991, p. 15). Na realidade, eles não se contrapõem.

²⁸ Da mesma forma como fizemos ao apresentar o pensamento de J. L. Segundo, estaremos atentos em menor grau, quando necessário, às contribuições complementares de outros autores. No entanto, os elementos introdutórios ao pensamento do teólogo catalão puderam ser desenvolvidos de forma mais breve, visto que seus termos e definições são mais conhecidos, embora ele tenha contribuições originais e pertinentes, como veremos no decorrer da tese.

ser humano à vida divina. Trata-se de uma obra que somente Deus poderá realizar, porém não sem a colaboração, a parceria com a própria pessoa humana. A abordagem terá duas perspectivas: a) as características formais da Graça – o Dom de Deus é Deus mesmo, é universal e sua ação é histórica e na história; b) a Graça a partir do ser humano – trata-se de uma narração da obra de Deus na interioridade humana, embora essa dimensão não possa ser medida e calculada. A ênfase do teólogo catalão será a justificação, a filiação e, sobretudo, a fraternidade como caminho do ser humano na Graça de Deus. Esse enfoque na fraternidade que nasce da filiação, no Filho, pelo Espírito Santo, abrirá as portas para adentrarmos no tema da humanização integral.

No quarto capítulo, após termos rememorado as questões suscitadas pela teologia da Graça no Ocidente, ao longo de sua história, e termos ouvido e analisado as contribuições de J. L. Segundo e J. I. Gonzalez Faus sobre a Graça, em diálogo com eles, proporemos uma síntese da teologia da Graça para o contexto atual, a partir do parâmetro emergido em nossas pesquisas: a teologia da Graça, em última análise, é uma teologia do Espírito Santo. Nessa proposta, as interpelações do papa Francisco nos acompanharão, na medida em que nos ajudarem a recontextualizar o tema e propor ações e reflexões que a teologia da Graça hoje precisa contemplar. Mostraremos como nossos teólogos nos ajudam a pensar a Graça como humanização integral do ser humano. Em seguida, refletiremos sobre o parâmetro do primado da Graça e os riscos de negá-lo, pois culminam na negação da essência da vida cristã e no esvaziamento soteriológico da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

A proposta terá o seguinte caminho: uma teologia da Graça como teologia do Espírito Santo e uma pneumatologia²⁹, com destaque na primazia da Graça incriada; uma cristologia pneumatológica, na qual apresentaremos Jesus como a plenitude humana da acolhida da Graça e suas consequências, a graça criada; uma antropologia pneumatológica, abordando as possibilidades e as resistências do ser humano concreto diante da oferta gratuita da Graça; e uma macroeclesiologia pneumatológica³⁰, enfatizando a possível construção da fraternidade

²⁹ Seguiremos a distinção de Congar: “por pneumatologia entendemos algo diferente de uma simples dogmática a respeito da terceira Pessoa [*teologia do Espírito Santo*]; entendemos algo mais e, nesse sentido, outra coisa que uma exposição aprofundada da habitação e da ação santificadora do Espírito nas almas. Entendemos que seja o impacto, na visão que se faz da Igreja, do fato de o Espírito aí distribuir seus dons como ele quer e, assim, construir a Igreja. Isso implica não apenas uma consideração sobre seus dons e carismas, mas uma teologia da Igreja. [...] Uma pneumatologia completa certamente não separa a ação do Espírito da obra de Cristo” (CONGAR, Yves Maria Joseph. *Creio no Espírito Santo 1: revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 183). Desta forma, refletiremos sobre os temas da cristologia, da antropologia cristã e da eclesiologia à luz da relação com o Espírito Santo.

³⁰ Por *macroeclesiologia pneumatológica*, entenderemos, nesta tese, uma visão ampla da Igreja, que vai além das estruturas institucionais, considerando todos os cristãos e cristãs, seguidores e seguidoras de Jesus Cristo, enquanto guiados pelo Espírito Santo. Em última análise, refere-se à vida no Espírito, que abrange tanto a dimensão espiritual do ser humano quanto suas relações com os outros e com a criação de Deus, ou seja, à relação com a Trindade e à humanização integral.

como caminho do ser humano agraciado. Nesta proposta, salientaremos o cuidado ecológico, promovendo uma ecologia integral, à luz da teologia da Graça e da situação de degradação ambiental atual, que nos fazem refletir e, sobretudo, demandam caminhos concretos de conversão.

Posto isso, o caminho das reflexões nos permitirá defender a tese de que, no diálogo com J. L. Segundo e J. I. González Faus, encontraremos parâmetros essenciais da teologia da Graça, o dom de Deus no ser humano que o regenera e o potencializa, para pensarmos e acolhermos a Graça como humanização integral do ser humano na atualidade. A recuperação do primado da Graça Incrriada agindo na história e como história, libertando o ser humano de seu egoísmo, o fechamento em si mesmo. Essa percepção nos ajudará a ver a fé cristã relacionada com as questões existenciais de nosso tempo. O ser humano, fruto do amor de Deus e sustentado pelo amor de Deus, está sempre aberto às possibilidades que somente o amor essencialmente oferece. Exatamente por isso, e confiando nesse amor recebido, o ser humano poderá construir o amor na história com sua liberdade, a partir de suas relações fundamentais. Isso significa, ao mesmo tempo, sua humanização integral e a vivência da comunhão com a Trindade. Desta forma, o ser humano poderá realizar sua vocação humana e divina, não por si só, mas acolhendo livremente o amor gratuito de Deus.

1 TEOLOGIA DA GRAÇA: NOTAS HISTÓRICAS E QUESTÕES EMERGIDAS

Introdução

Neste capítulo traremos breves notas históricas do complexo percurso da teologia da Graça no Ocidente. O nosso objetivo não é narrar uma história dos dogmas, mas apontar as principais questões da teologia da Graça ao longo da História, com incidência nas obras de nossos autores, J. L. Segundo e J. I. González Faus, e com pertinência para se pensar o tema hoje. O capítulo toma forma como *status quaestionis* da teologia da Graça e será dividido em cinco seções.

Na primeira seção objetiva-se mostrar as principais contribuições de Agostinho, considerado o primeiro a sistematizar um estudo sobre a Graça. Ele abordou a temática de forma predominantemente em confronto com a doutrina de Pelágio e os pelagianos. Agostinho defenderá a necessidade humana absoluta da Graça no processo de justificação. Além disso, inaugurará a linguagem sobre a Graça em relação à liberdade humana: a Graça será entendida como auxílio à liberdade ferida pelo pecado. Desta forma, a Graça se torna libertadora da liberdade e necessária para que o ser humano faça o bem e evite o mal. Assim, Agostinho abordará a questão da resposta humana ao Dom de Deus. Observaremos no decorrer desta tese que a postura do bispo de Hipona marcará as obras de J. L. Segundo e de J. I. González Faus.

Mostraremos que, no contexto de confronto com os chamados neopelagianos, o Magistério, no segundo Concílio de Orange, elaborou um dos documentos mais importantes sobre o primado da Graça. Trata-se do esforço de entender a primazia da Graça de Deus, pois ela se faz imprescindível desde o início da fé, fundamental para a justificação.

Na segunda seção evidenciaremos uma significativa mudança de perspectiva na teologia da Graça na escolástica. A concepção agostiniana da Graça como *auxilium*, de ordem *psicológica*, lentamente passará à concepção da Graça como *habitus* sobrenatural, que transforma e eleva a natureza humana, de ordem *ontológica*. Observaremos que a reflexão sobre a Graça na escolástica tardia irá centrar-se cada vez mais na transformação do ser humano: a *graça criada*. Neste contexto, acontecerá a inversão que está na raiz de diversas concepções degradadas da Graça: a *graça criada* como condição para a presença de Deus no ser humano. Perceberemos que lentamente surgirá uma concepção *coisificada da Graça*, com incidências ainda hoje.

Na terceira seção mostraremos as reflexões sobre a Graça nos tempos modernos. Iniciaremos apresentando as leituras luterana e tridentina da Graça, centradas na justificação. Após Trento, nasce o tratado *De Gratia* que, no seu primeiro momento, seguindo o Concílio,

refletiu sobre a justificação, a *graça criada* ou santificante. No seu segundo momento, o tratado debruçou-se sobre a relação entre Graça e liberdade e tomou forma nas controvérsias *De Auxiliis*, *baianismo* e o *jansenismo*. Nestas controvérsias, perceberemos o processo no qual a natureza humana será entendida de forma cada vez mais autônoma e a Graça sobrenatural cada vez mais desconectada da vida histórica. Neste equívoco está a origem do divórcio entre fé e vida, religião e construção de uma humanidade justa e fraterna, e, em última análise, história e escatologia.

Essas ideias deram origem ao breve tratado *De Deo creante et elevante*, na neoescolástica do final do século XIX. Trata-se de uma teologia de ordem dualista: a parte sobre o Deus criador, *De Deo creante*, fala da ordem natural e a segunda parte, *De Deo elevante*, aborda a ordem sobrenatural: a Graça e a Revelação. Mostraremos a inevitável impressão de que a elevação à ordem sobrenatural seja um acréscimo extrínseco à natureza humana, pois falta unidade interna ao tratado. Esta teologia culminou na sistematização da Constituição *Dei Filius*, documento importante do Concílio Vaticano I.

Na quarta seção, explicitaremos as reflexões sobre a Graça na contemporaneidade. Iniciaremos pela terceira fase do *De Gratia*, no século XX, que privilegia a *Graça Incriada* como ponto de partida das reflexões. Isso levou à reestruturação interna do tratado: a dom criado passou a ser visto como consequência do Espírito Santo na interioridade humana. Contudo, ao relacionar a *habitação* do Espírito na interioridade humana com a compreensão da Graça como *auxilium* de Agostinho, percebeu-se a carência da referência à cristologia. Consequentemente, a teologia da Graça passou a ser entendida como configuração a Cristo, por meio do Espírito. Assim, refletiremos sobre a teologia da Graça no Vaticano II que mostra Jesus Cristo como a plenitude humana e como parâmetro da antropologia cristã (GS, n. 22). Essa segunda perspectiva levou à reestruturação radical do *De Gratia*. De fato, após o Vaticano II, o tema da Graça é inserido na recente disciplina *Antropologia teológica* dos Cursos de Teologia. Fundamentalmente, o ser humano é predestinado a ser salvo em Cristo, pelo Espírito. Dessa forma, os temas da teologia da Graça serão vistos de forma mais integrada.

Por fim, na quinta seção, a partir das questões que a história da teologia da Graça suscitou, evidenciaremos as que exigem aprofundamentos. Isso nos possibilitará, nos capítulos seguintes, mostrar como nossos autores interpretam essas problemáticas e como apresentam caminhos para a solução de equívocos emergidos dessas questões em torno da teologia da Graça. Também mostraremos as interpelações do Papa Francisco para uma teologia da Graça hoje, bem como os temas que ele nos propõe, a *fraternidade aberta* e a *ecologia integral*, dos quais não podemos nos esquivar, devido à importância basilar para o processo de humanização integral.

1.1 Agostinho: a Graça, dom de Deus, como *auxilium*

Agostinho foi o primeiro a colocar a questão antropológica, depois de transcorridos os sete séculos após os pensadores Gregos¹. Ele foi pioneiro em sistematizar as reflexões sobre a Graça no Ocidente, e aprofundou a questão da liberdade humana. No entanto, podemos encontrar elementos da temática em reflexões anteriores a ele.

1.1.1 Os antecedentes: padres gregos e a divinização e a humanização

Embora a sistematização da doutrina da Graça, no Ocidente, seja inaugurada por Agostinho, elementos para se pensar o tema podem ser encontrados nos Padres gregos. Para isso, não se pode fixar só no substantivo *χαρις*, *charis*, utilizado no Novo Testamento, principalmente por Paulo². Por exemplo, em Justino de Roma, a Graça se relaciona com a Revelação e os ensinamentos de Jesus (JUSTINO DE ROMA, *Diálogo com Trifão*, 32,5; 92,1; 100,2).

A Patrística grega localizou a chave da salvação do ser humano na participação no ser de Cristo, e mediante Ele, no mistério da comunhão Trinitária. Neste ponto de partida, a categoria da divinização, *theopoiésis*, ocupa um lugar central, pois o ser humano chega a ser, por Graça, o que as pessoas da Trindade são por natureza³. A categoria da divinização privilegia o “caráter descendente” da salvação, e parte da visão mais otimista do ser humano, marcado pelo pecado, porém feito à imagem divina e destinado a assemelhar-se ao seu criador⁴. Percebe-se que dois dados bíblicos iluminam essa categoria: o conceito veterotestamentário do ser humano, imagem de Deus, e a mensagem joanina da encarnação do Verbo.

Irineu de Lion foi o primeiro, e talvez o mais importante, expositor da corrente ligada à encarnação do Verbo⁵. A compreensão de que o filho de Deus se encarnou para que o ser humano fosse divinizado aparece com frequência nos seus escritos (IRINEU, *Contra as heresias*, 3,18.19;4,34)⁶ e encontra eco na Patrística posterior. A encarnação é entendida como comunhão

¹ MONDIN, Battista. L’antropologia cristiana di S. Agostino. *Sapienza: rivista di filosofia e di teologia*, Milano, v. 54, n. 1, jan./mar. 2001, p. 3-16.

² LADARIA, Luis Ferrer. *Teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 150.

³ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios: antropología especial*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 268.

⁴ LADARIA, Luis Ferrer. O homem criado à imagem de Deus. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII)*. São Paulo: Loyola, 2003. v.2, p. 86-102.

⁵ ORBE, Antonio. *Antropologia de San Ireneo*. Madrid: BAC, 1969. (BAC, 286). De La Peña cita especialmente os capítulos 4 e 5 desta obra. Ladaria ressalta que os autores que se viram obrigados a lutar contra o gnosticismo a graça se coloca em relação com a encarnação (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 150).

⁶ O termo divinização explicitamente não aparece na obra do Bispo de Lião. Parece que foi utilizado pela primeira vez por Clemente de Alexandria (BAUMGARTNER, Charles. *La grace du Christ*. 2.ed. Tournai: Desclee, 1963, p. 49).

da pessoa divina do Filho com a condição humana e recapitulação de toda a humanidade na divinização do Logos encarnado. Assim, o ser humano cumpre o desígnio primordial que presidiu sua criação: tornar-se imagem e semelhança de Deus (IRINEU, *Contra as heresias*, 3,18, 1,7).

Segundo Irineu, com a vinda de Jesus na carne veio a maior abundância da Graça paterna, embora desde o início o Logos divino seja fonte de vida para o ser humano (IRINEU, *Contra as heresias*, 4,36,4). A finalidade da encarnação é que o ser humano se torne filho de Deus. Dessa forma, ele entende que o Filho se fez o que somos para que pudéssemos tornar-nos perfeitos em sua perfeição (IRINEU, *Contra as heresias*, V. IV,33,4).

Também para os Padres, fundamental para esta tese, nossa filiação é Graça, pois só o amor de Deus nos faz “*deuses*”⁷. No entanto, esta gratuidade radical não significa que se adiciona algo alheio e exterior ao ser humano. “ ‘Divinizar’ o ser humano não é para os Padres o contrário de ‘humanizá-lo’, mas fazer com que chegue à sua vocação definitiva”⁸. Portanto, nada é mais estranho a esta concepção que uma compreensão antinômica da relação Deus-ser humano⁹.

Além disso, é importante situar que não somente o Filho tem papel importante na vida do ser humano como filho de Deus. *O Espírito, dom de Jesus Ressuscitado, nos possibilita a salvação em Cristo* (IRINEU, *Contra as heresias*, III, 9,3). Somente em virtude do Espírito Santo o ser humano pode ser santificado e divinizado, e participar da vida eterna¹⁰. Basílio de Cesaréia afirma que o Espírito Santo torna o ser humano *deus* (BASÍLIO, *De Sp. Sancto*, 9,23), no sentido de divinizá-lo. Isto posto, a questão teológica do ser humano se contempla à luz da Trindade. As pessoas da Trindade não podem ser consideradas de forma isolada, mas de forma interrelacionada e como fundamento de toda salvação. Na divinização, do ser humano há um dinamismo trinitário¹¹: “começa este com o movimento de ‘descida’ do Pai, que envia o Filho e com este

⁷ Para Ladaria, trata-se da seguinte intuição: “Só o amor de Deus nos faz ‘deuses’ depois de nos termos feito homens” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 154). “Sólo el amor de Dios nos hace ‘dioses’ después de habernos hecho hombres”.

⁸ “ ‘Divinizar’ al hombre no es para los Padres lo contrario de ‘humanizarlo’, sino hacer que llegue a su vocación definitiva” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 154, *itálico nosso, tradução nossa*). Esclarecemos, para efeitos metodológicos, que os textos em línguas estrangeiras serão citados em *tradução nossa*, com reprodução do texto na língua original do autor. Desta forma, dispensa-se o uso de *tradução nossa* em cada citação. Elucidamos também que, conforme as *Orientações para elaboração de trabalhos científicos*, em caso de citações seguidas de mesmo documento ou autor, não usaremos as expressões latinas, *Idem* ou *Id.* *Ibidem* ou *Ibid.* *Loco citato* ou *Loc. cit.* *Op. cit.* (FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. *Orientações para elaboração de trabalhos científicos*: trabalhos acadêmicos, monografias, projetos de pesquisa, dissertações, teses, conforme a ABNT e especificações da Faculdade Jesuíta. 5.ed. Belo Horizonte, 2022. v. 2, p. 20).

⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 272.

¹⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 153.

¹¹ *Vide*: RIUS-CAMPS, Josep. *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales segun Origenes*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970. (*Orientalia christiana analecta*, 188).

o Espírito Santo, e continua no movimento de ‘ascensão’ do ser humano que, em virtude do Espírito dado por Jesus, se une a este para se dirigir ao Pai”¹².

A partir da encarnação é que se pode falar realmente da vocação divina do ser humano, pois divinizar significa filiação divina em Jesus. Por isso, a antropologia se coloca em íntima relação com a doutrina cristológica e trinitária. Não se entende a teologia dos Padres sem essa referência fundamental¹³. Acrescenta-se que “contra o caráter natural da divinização, próprio à filosofia grega, os Padres buscaram pensá-la à luz da misericordiosa e gratuita ação de Deus na história pela imitação (*mimésis*) de Cristo”¹⁴.

Nestes primórdios da reflexão sobre a Graça, percebemos a tensão entre a constituição do ser humano, criatura, e o caráter gratuito e transcendente ao qual ele é chamado: a comunhão com Deus, a divinização¹⁵. Por exemplo, Irineu defende que o ser humano não é perfeito se não recebe o Espírito de Deus, que não é, em sentido estrito, um elemento antropológico. Contudo, o Bispo de Lião não se propõe a pensar o ser humano sem Cristo, pois, para ele, o ser humano é criatura feita por Deus para ser coberta por seus benefícios (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, I). Na condição de criatura e de beneficiário, pode-se ver alguma tensão, mas o ponto de partida da reflexão é Cristo e o destino do ser humano é a configuração a Ele. Portanto, a configuração a Cristo é a finalidade do ser humano, segundo Irineu e, de modo geral, segundo os primeiros autores cristãos¹⁶.

Orígenes, influenciado pela antropologia dualista neoplatônica, afasta-se do caráter carnal da Graça tão presente em Irineu¹⁷. Mas, o pensador alexandrino não deixou de destacar a função própria de Deus feito homem como fonte e princípio da filiação com a qual Deus gratifica o ser humano (ORÍGENES, *Contra Celso*, 1.57; 3,28)¹⁸. Entretanto, o tema da encarnação volta a ser relevante nos escritos de Atanásio de Alexandria: o Verbo se fez carne para que o ser humano pudesse ser idôneo receptor da divindade (ATANÁSIO de Alexandria, *Contra Ario*, 1,42).

¹² “Empieza éste con el movimiento de ‘descenso’ del Padre, que envía al Hijo y con éste al Espíritu Santo, y sigue en el movimiento de ‘ascenso’ del hombre que, en virtud del Espíritu dado por Jesús, se une a éste para dirigirse al Padre” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 154).

¹³ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 154.

¹⁴ DE MORI, Geraldo Luiz. Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça. *Revista Convergência*, Rio de Janeiro. v. 42, n. 408, p. 604 – 615, dez. 2007, p. 605.

¹⁵ Nesta tensão inicia-se uma longa questão para se pensar e viver a relação entre o ser humano e Deus. Trata-se da problemática do natural e do sobrenatural sobre a qual nossos autores de pesquisa, J. L. Segundo e González Faus, apresentaram propostas para se pensar o tema de forma que supere uma visão dualista. Portanto, esta tensão perpassará toda a nossa tese: graça e humanização integral.

¹⁶ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 314.

¹⁷ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. España: Sal Terae, 1988, p. 98.

¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 269. Sobre Orígenes, merece destaque seu comentário sobre a Carta aos Romanos. Este comentário desenvolve mais que os temas futuros de graça e justificação, os temas da redenção gratuita em Cristo, da justificação de Abrão, pela fé; do pecado de Adão; da filiação divina e filiação adotiva (GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. *Graça e justificação I: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média*. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII): antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos*. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2. p. 238.

As considerações feitas pelo bispo alexandrino, no contexto da luta contra o arianismo, ressaltam uma antropologia em função da cristologia, como também estava em Irineu e Orígenes. Isso explica que, ao falar da salvação, não se tem como referência básica a pecaminosidade humana, mas a condição criatural¹⁹.

Outro aprofundamento do tema da Graça nos Padres Gregos, embora não com a mesma relevância, está relacionado com o pecado de Adão, que terá grande influência no pensamento de Agostinho²⁰. Por este pecado, o ser humano perdeu o estatuto original de imagem do Verbo, que lhe dava o conhecimento de Deus e a imortalidade. Graças ao Verbo encarnado o conhecimento e a imortalidade voltaram a fazer parte das possibilidades humanas (ATANASIO, *A encarnação do Verbo*, 5,11,54).

Entretanto, Gregório de Nissa foi o primeiro a pôr o problema da Graça na perspectiva próxima a que assumirá Agostinho. Ele fala da cooperação, *synergeia*, entre a Graça, a força divina, comunicada no Batismo, e a liberdade humana. Na mesma linha, João Crisóstomo via a Graça como força que impulsiona a alma a fazer o bem. Além disso, Máximo Confessor defende que o Verbo encarnado se torna o modelo de toda gratuidade divina, e a Graça é o sobrenatural que aperfeiçoa a natureza (MÁXIMO CONFESSOR, *Questões a Talássios*, 59)²¹.

Na tradição latina, Tertuliano segue a distinção de Irineu entre a imagem e a semelhança de Deus. A primeira está vinculada ao Verbo, a segunda ao Espírito Santo. Esta distinção lançou bases para o desenvolvimento da teologia da Graça no meio latino. Em sua polêmica com Marcião, sobre a antítese de um Deus bom e de um Deus justo, ele consagra um capítulo especial à liberdade humana e às suas possibilidades de mérito e satisfação (TERTULIANO. *Contre Marcion*, II,6). Ele liga a justiça ou a Graça à predestinação ou à bondade de Deus. Suas questões referentes à liberdade foram as principais fontes de Agostinho²².

Ambrósio, que exerceu grande influência sobre Santo Agostinho, chegou ao que será o esquema da evolução da doutrina da Graça: todo ser humano nasce com a herança de Adão, a falta que o priva da justiça original (AMBROSIO, *Apologie de David*, 11,56; 14,71). O ser humano tem, pois, necessidade de redenção a qual ele só pode receber. Ambrósio chama essa redenção, a propósito do Batismo, de a graça da conversão inicial²³.

Destes primórdios da reflexão sobre a Graça percebemos assegurada a perspectiva da divinização, que não é contrária a humanização, e a iniciativa divina em tornar o ser humano

¹⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 270.

²⁰ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 238-239.

²¹ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 239.

²² GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 241-242.

²³ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 242.

partícipe de sua divindade, conformando-o a Cristo, pelo Espírito²⁴. Ao mesmo tempo, percebemos elementos da condição pecadora do ser humano que serão assumidos e ampliados por Agostinho. Apresentadas estas orientações iniciais, adentraremos na perspectiva de Agostinho, considerado o doutor da Graça.

1.1.2 Agostinho, o doutor da Graça²⁵

Agostinho, o doutor da Graça e bispo de Hipona, foi um incansável defensor da primazia absoluta da iniciativa divina na salvação do ser humano. Contudo, ele foi muito mais sensível à problemática do mal e suas consequências no mundo, por meio do pecado. Sua reflexão foi gestada em contexto de oposição a Pelágio e, mais tarde, aos chamados neopelagianos. Ele fez da teologia da Graça um dos principais pilares da antropologia e da teologia latinas²⁶.

O bispo de Hipona concentrou seus escritos sobretudo nos termos *justiça de Deus* e *justiça do ser humano*, estabelecendo o problema da correlação da Graça de Deus com o livre-arbítrio e a liberdade humana²⁷. Ao entrar na controvérsia pelagiana, na verdade, Agostinho “transformou profundamente a perspectiva herdada da patrística grega, ao conferir à centralidade que esta dava ao teológico um caráter mais antropológico, onde não só a iniciativa divina é fundamental, mas também a resposta humana”²⁸. Assim, ele mostrou o estatuto desta resposta humana no confronto com a proposta divina de salvação. Decerto não é possível adentrar na teologia da Graça de Agostinho sem as noções do contexto pelagiano.

No tempo da polêmica entre Agostinho e Pelágio, o substantivo Graça recebeu numerosas elucidações. De modo geral, o termo graça tinha uma conotação pejorativa, pois era sinônimo de corrupção, pelo abuso que dela se fazia passando por cima de qualquer respeito pela justiça²⁹. Por isso, exigia-se a justiça e a honestidade de vida, que Pelágio afirmava possível e acessível pela força da vontade humana³⁰.

A intenção de Pelágio, influenciado pela antropologia otimista da patrística grega, parece ser, antes de tudo, lutar contra o maniqueísmo. Sua concentração fixa-se em afirmar a

²⁴ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, 605.

²⁵ Agostinho, o primeiro a escrever de forma sistematizada sobre a Graça no Ocidente, deixou-nos uma herança que de uma forma ou outra, foi e será referência (GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação I*, p. 243).

²⁶ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, 605-607.

²⁷ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação I*, p. 243.

²⁸ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, 605, itálico nosso.

²⁹ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação I*, p. 243-244.

³⁰ MYRES, John. Pelagius and the End of Roman Rule in Britain. *The Journal of Roman Studies*, v. 50, n. 1-2, p. 21-36, 1960. DOI: <https://doi.org/10.2307/298284>. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-roman-studies/article/abs/pelagius-and-the-end-of-roman-rule-in-britain/39A47619573496E1998BE53E1A526A6A>. Acesso em: 12 abr. 2024.

bondade da criação e da natureza³¹. Por isso, ele afirmava a possibilidade e acessibilidade da justiça e da honestidade de vida para todos somente pela força de vontade³². Em consequência, o monge irlandês deu início à polêmica sobre a compreensão da justiça do ser humano: esta depende da Graça de Deus ou da vontade humana? Mais tarde, a partir de 426, surge a questão da justiça de Deus e da justiça do ser humano em relação à predestinação³³. Pelágio, por sua vez, propunha uma noção de Graça e justificação em pontos precisos:

- A graça é, antes de tudo, a criação do homem dotado de livre-arbítrio e de uma ‘saúde’ que lhe permite discernir o bem e o mal³⁴. A natureza do homem, criada livre, é, com efeito, uma graça, pois é dada gratuitamente.
- A graça é, além disso, a doutrina do Antigo e do Novo Testamento (Lei antiga e Lei nova). A Revelação divina ajuda o homem a conhecer a vontade de Deus e a observar seus preceitos; é, pois, uma “graça de salvação”.
- A graça consiste ainda, nos exemplos dos santos, mesmo que pagãos³⁵, pois sempre houve homens que não pecaram ou não permaneceram no pecado. Nas escolhas, a graça é, pois uma ajuda externa da liberdade humana para que ela decida com retidão, mas não age no cerne do livre-arbítrio.
- Há, enfim, uma graça dos sacramentos, especialmente do batismo, que nos liberta dos “atos” de nossos pecados anteriores e também da concupiscência. A graça sacramental era vista pelos pelagianos como uma remissão dos pecados passados; quando muito como uma santificação, no caso do batismo das crianças, mas tendo em vista uma simples agregação ao povo de Deus³⁶.

Para Pelágio, o “valor da redenção de Cristo limita-se à formação (*doctrina*) e ao exemplo (*exemplum*) que ele contrapôs ao mau exemplo de Adão, de modo que a natureza é capaz de vencer o pecado e ganhar a vida eterna sem a ajuda da graça”³⁷. González Faus destaca no pensamento de Pelágio o poder real da liberdade humana para fazer o bem e, derivadamente, a capacidade da liberdade humana para presumir de si mesma. Em um contexto de polêmica, é difícil separar os temas entre aquilo que é correto e aquilo que é equivocado. A preocupação pastoral de Pelágio em relação ao Batismo merece consideração. Ele percebeu que, no contexto

³¹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 155.

³² Pelágio é contra o arianismo, defende a divindade de Jesus e é contra o maniqueísmo. A base de sua teologia se encontra na concepção de criação: o ser humano, criado à imagem de Deus, é compreendido de forma dinâmica. O ser imagem de Deus significa que o ser humano deve ser justo, santo e verdadeiro como Deus. Portanto, ele possui a justiça, a santidade e a verdade (MEIS, Anneliese W. *Antropología teológica: acercamientos a la paradoja del hombre*. 3. ed. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile; Ediciones UC, 2013, p. 436-437).

³³ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 244.

³⁴ Não se trata que Pelágio seja adversário total da graça de Deus ou que ele queira afirmar a total autonomia do ser humano em relação a Deus. Precisamente na possibilidade da ação livre o monge irlandês vê a graça (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 156).

³⁵ No entanto, os cristãos auxiliados pela graça podem chegar mais longe, pois com a graça se pode fazer o bem com mais facilidade (PELÁGIO *apud* AGOSTINHO, *A Graça de Cristo e o pecado original*, I,29,30).

³⁶ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 244.

³⁷ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, 604.

em que se atribuía uma generalização da eficácia perdoadora do Batismo, pretendia, na realidade, substituir a conversão do ser humano ao invés de expressá-la e realizá-la³⁸.

J. L. Segundo afirma que Pelágio escreveu um dos textos mais importantes do cristianismo³⁹. De dentro da atmosfera cristã o monge irlandês expressou a tentativa máxima, também última, de ver a condição humana como limitada, mas perfeita e completa nesta limitação. Trata-se de uma carta, enviada à jovem romana Demetriades⁴⁰, que é um hino à natureza humana. Inicialmente, Pelágio fala da importância de conhecer a força da natureza humana na vida espiritual. Em seguida, ele diz:

A primeira coisa que deve fazer é medir o bem da natureza humana segundo o seu autor, isto é, Deus, de quem se diz que fez o universo e tudo o que ele contém, não somente bom, mas sumamente bom. [...] Em segundo lugar, tendo Deus submetido a ele, como senhor, todos os animais [...], com isso declarou a superior formosura do homem, e forçando-o a admirar a sujeição de tais animais, fez-lhe compreender a dignidade da sua natureza. [...] Deus quis que o ser humano cumprisse voluntariamente essa justiça. Por isso o deixou nas mãos do seu próprio arbítrio e pôs diante dele a vida e a morte, o bem e o mal. O que ele escolhesse, isso lhe seria dado⁴¹.

Na interpretação de J. L. Segundo, a visão de Pelágio quer ser realista: a natureza não se identifica com o bem, mas com a liberdade. Além disso, uma liberdade que, como o braço da balança equilibrado, permanece invariavelmente a idêntica distância de ambas as possibilidades: o bem e o mal. Pelágio não defende a bondade da natureza a ponto de suprimir a possibilidade do mal, somente inocenta-a da acusação de ser impelida sempre ao mal⁴².

A visão de Pelágio encontrou uma forte oposição nos bispos do norte da África que, em 411, reuniram-se em um sínodo, em Cartago, e condenaram as teses de Celéstio⁴³, um dos principais discípulos do monge irlandês. Entretanto, essas condenações deram uma solução temporária ao problema, visto que as evoluções posteriores da controvérsia levaram à convocação de um outro sínodo, em 418, de novo em Cartago, do qual Agostinho participou⁴⁴.

³⁸ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. 2.ed. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 546.

³⁹ SEGUNDO, Juan Luis. Gracia y condición humana. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta I: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 214. 216.

⁴⁰ Esta jovem tinha acabado de tomar o véu de virgem e procurava se orientar-se na vida espiritual.

⁴¹ PELÁGIO, *Ad Demetriadem apud* SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 215.

⁴² SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 215-216.

⁴³ Seis pontos das ideias de Celéstio, agrupados em quatro artigos, foram questionadas no Sínodo do Cartago, em 411: a) Adão tinha sido criado com natureza mortal e não a adquiriu pelo pecado (ponto 1); b) Seu pecado não teve influência sobre todo o gênero humano: as crianças nascem, pois, na condição em que estava Adão antes do pecado, e a morte não é para ninguém consequência do pecado de Adão (pontos 2-3-4); c) Cada ser humano tem a possibilidade de não pecar, possibilidade que sempre existiu, porque podemos ganhar a vida eterna pela observância da Lei, bem como pelo seguimento do Evangelho (ponto 5); d) Sempre houve ser humano sem pecado (ponto 6) (GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. Pecado Original e pecado das origens: in: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII)*. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2, p. 140).

⁴⁴ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, 606.

Apresentado o contexto pelagiano⁴⁵, podemos adentrar no pensamento de Agostinho. Não pretendemos fazer uma síntese do pensamento do bispo de Hipona. Ele escreveu inúmeras obras cujo tema central é a Graça⁴⁶. Nosso objetivo se limita a apresentar os pontos essenciais de seu pensamento sobre a Graça, a relação Deus-ser humano, que são essenciais para o desenvolvimento das reflexões teológicas posteriores. Focaremos nos pontos essenciais para a evolução do pensamento de nossos autores de pesquisa, J. L. Segundo e J. I. González Faus: a relação entre Graça e natureza, Graça, livre-arbítrio e liberdade e, embora com menor incidência, o tema da predestinação. Em última análise, será importante em nossa tese a compreensão da Graça como *auxilium*, ajuda à vontade para fazer o bem, *concepção psicológica*, de Agostinho.

a) Não é completamente exata a oposição entre a doutrina da divinização dos padres gregos e o conceito de Graça como ajuda para o bem ou libertação do pecado de Agostinho, embora haja uma clara mudança de acento. Os escritos do bispo de Hipona resumem muitos temas da teologia anterior, como: o favor gratuito de Deus, a Graça que se manifesta na encarnação do Verbo; a união de todo ser humano em Cristo; a teologia do *christus totus* na base da eclesiologia e da antropologia (AGOSTINHO, *Comentários a São João*, 28,1); a presença de Deus no mais íntimo do ser humano (AGOSTINHO, *Confissões*, 6,11); a inabituação da Trindade, especialmente do Espírito Santo (AGOSTINHO, *Sobre o Espírito e a letra*, 32,56); a doutrina da divinização também aparece como consequência do amor a Deus, pois cada um é o que é seu amor (AGOSTINHO, *Comentários a São João*, 2,14)⁴⁷.

Contudo, não se pode ignorar a mudança de perspectiva na teologia da Graça de Agostinho. A questão pelagiana e sua própria experiência espiritual lhe obrigaram a insistir na relação entre Graça e liberdade, na necessidade da ajuda de Deus para que o ser humano possa fazer o bem⁴⁸. Contra Pelágio, Agostinho parte da escravidão na qual o ser humano se encontra sob o pecado⁴⁹. Desta forma, toda pessoa humana se encontra imersa na massa de condenados

⁴⁵ Nesta breve apresentação focamos nos pontos principais das afirmações pelagianas em torno da graça. Contudo, a crise pelagiana na história da Igreja é ampla e complexa. O caráter breve desta seção não nos permite entrar nos pormenores do tema. *Vide*: GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. Santo Agostinho, doutor do pecado original, por ocasião da crise pelagiana. In: SESBOÜÉ, Bernard (ed.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação* (séculos V-XVII). São Paulo: Loyola, 2003. v.2, p. 134-140.

⁴⁶ *Os dois livros a Simplicio sobre diversas questões* (397); *Sobre o espírito e a letra* (412); *A natureza e a graça* (415); *A graça de Cristo e o pecado original* (418); *Sobre a graça e o livre-arbítrio* (426); *Sobre a predestinação dos santos* *Sobre o dom da perseverança* (428). Para uma exposição sobre os temas de cada um destes escritos, *vide*: GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 245-256).

⁴⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 158.

⁴⁸ Esta relação entre Graça e liberdade será fundamental nos escritos de J. L. Segundo.

⁴⁹ Santo Agostinho aborda, pela primeira vez, a questão pelagiana na obra *De peccatorum meritis et remissione* no ano 412 (RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 277). No entanto, nosso doutor já tinha uma teologia da graça

da qual somente Cristo pode libertar, sem nenhum mérito por sua parte. O Batismo retira o ser humano desta situação e o incorpora à Igreja (AGOSTINHO, *Sobre os Méritos e Remissão dos Pecados e o Batismo das Crianças*, III,47). Portanto, a Graça de Deus é libertadora e só Cristo dá ao ser humano a liberdade para o bem, pois por si mesmo o ser humano não tem mais que mentira e pecado (AGOSTINHO, *Comentários a São João*, 5,1).

Na obra, *Sobre o espírito e a letra*⁵⁰, a Graça é apresentada em relação com a caridade difundida nos corações pelo Espírito Santo, por meio de Jesus Cristo⁵¹. Essencialmente, o bispo de Hipona defende a Graça como auxílio à vontade humana para fazer o bem:

Nós, ao contrário, dizemos que a vontade humana é ajudada por Deus a cumprir a justiça da seguinte maneira: não somente o homem foi criado com o livre-arbítrio da vontade, não só dispõe ele da doutrina que lhe ordena como deve viver, mas recebe o Santo Espírito que suscita em sua alma o prazer e o amor desse soberano bem que é Deus (AGOSTINHO, *Sobre o espírito e a letra*, 3,5).

A Graça de Deus, revelada no Evangelho de Cristo, justifica gratuitamente o ser humano (AGOSTINHO, *Sobre o espírito e a letra*, 15,27). Não o faz sem a vontade humana, mas de tal forma que revela a fraqueza dessa mesma vontade, por meio da lei, para que a Graça a sane (AGOSTINHO, *Sobre o espírito e a letra*, 15,27). A justificação acontece pela Graça, Caridade de Deus, derramada no coração humano (AGOSTINHO, *Sobre o espírito e a letra*, 5,7).

Contudo, não se trata da caridade com a qual Deus ama a si mesmo, mas daquela que torna o ser humano amante seu (AGOSTINHO, *Sobre o espírito e a letra*, 32,56). Este amor nasce de um coração circunscrito, uma vontade livre da concupiscência ilícita. Por meio da fé, o ser humano começa a deleitar-se na lei de Deus, segundo a sua interioridade. Esta *delectatio* não é fruto da letra, nem da suficiência das próprias forças, mas é dom do Espírito Santo (AGOSTINHO, *Sobre o espírito e a letra*, 14, 26). *A Graça é, pois, a infusão do amor de Deus pelo Espírito Santo*⁵². Dessa forma, a Graça não pode ser resumida à doutrina do mandamento porque a doutrina instrui ou exorta, mas não sana; ordena, mas não ajuda.

contra as posições do maniqueísmo. Por isso, para Pesch, o pelagianismo serviu para Agostinho não para elaborar uma nova teologia da Graça, mas para colocá-la à prova e refiná-la (PESCH, Otto Hermann. *Frei Sein aus Gnade: theologische Anthropologie*. Freiburg: Herder, 1983, p. 89, *apud* RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 277).

⁵⁰ Agostinho assume como tema de sua obra 2Cor 3,6: “A letra mata, mas o Espírito vivifica”. Contudo, ele desenvolve um comentário dos primeiros capítulos da Carta aos Romanos, na qual, como ele diz, Paulo se mostra um exímio defensor da Graça (AGOSTINHO, *Sobre o Espírito e a letra*, 13,22).

⁵¹ O texto de Rm 5,5 é citado catorze vezes no texto. Também aparecem outras expressões próximas, como: “caridade de Deus”, “salvação do Senhor”; Fé de Jesus Cristo (AGOSTINHO, *Sobre o Espírito e a letra*, 9,15. 11,18. 18,31. 32,56).

⁵² MEIS, *Antropología teológica*, p. 451.

*A lei cristã é diferente da antiga lei, porque ao dom do mandato se une um dom superior, o dom do Espírito Santo*⁵³, que desce sobre o ser humano, abre-lhe o seu “estar-fechado-em si” e dá-lhe a força para cumprir a lei, fazendo-o amar. Entretanto, como todo amor é origem de alegria, de deleite, o Espírito Santo transforma em atrativo o que não gostávamos antes. Dessa forma, o ser humano sem a Graça interior não pode praticar os mandamentos e viver sem pecado. Mesmo depois de ser justificado, ele precisa ser ajudado pelo Espírito Santo⁵⁴.

A confrontação direta de Agostinho com Pelágio se encontra na obra *De Natura et Gratia*, que representa uma correção à obra pelagiana *De natura*⁵⁵. O bispo de Hipona põe em evidência duas interpretações opostas da antropologia cristã fundamentadas nos conceitos de natureza e Graça. Pelágio dizia que a natureza humana não mudou de condição após o pecado das origens, mas permaneceu íntegra. Desta forma, ele entendia que Adão prejudicou a humanidade na medida em que dera um *mau exemplo*, não por ter infectado uma natureza que propagaria a partir da ferida pelo pecado dele.

Agostinho, ao contrário, entende Deus como criador e salvador da natureza humana. Ele entende a natureza humana concreta tal como existe, herdeira de Adão. A partir disso é que ele desenvolve os conceitos de livre-arbítrio e de liberdade, e acentua o de *Graça do salvador*. O bispo de Hipona diz com ênfase, contrapondo-se a Pelágio: “em vez de pensar que a natureza humana não pode ser corrompida pelo pecado, cremos que ela o foi, reportando-nos às divinas Escrituras” (AGOSTINHO, *Natureza e Graça*, 20,22). “Embora não seja possível evitarmos [os pecados] sem o concurso da vontade, ela sozinha não é suficiente para conseguir isso” (AGOSTINHO, *Natureza e Graça*, 18,20).

Agostinho cita São Paulo, adaptando-o: se a justiça vem da natureza, foi para nada que Cristo morreu (Gl 2,21)⁵⁶. “Eis reduzida a nada a cruz de Cristo” (cf. 1Cor 1,17) se sustentarmos que qualquer um pode ser justificado sem ela, graças à lei natural e à livre escolha de sua vontade” (AGOSTINHO, *Natureza e Graça*, 9,10).

A Graça não é a possibilidade de não pecar, recebida com o livre-arbítrio; não é apenas a ajuda que constitui a revelação de uma lei; ela não é apenas a remissão dos pecados, mas a ajuda para não os cometer (AGOSTINHO, *Natureza e Graça*, 18,20. 34,49)⁵⁷. Portanto, para o bispo de Hipona, não é certo que a Graça que recebemos seja simplesmente a natureza por

⁵³ La ley cristiana es distinta a la antigua ley, porque al don del mandato se une un don superior, el don del Espíritu Santo (MEIS, *Antropología teológica*, p. 457, itálico nosso).

⁵⁴ MEIS, *Antropología teológica*, p. 457.

⁵⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 278. Agostinho acrescenta ao título da obra de Pelágio, *De Natura*, a palavra graça, sinalizando o nascimento de uma grande questão (GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação I*, p. 247).

⁵⁶ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação I*, p. 248.

⁵⁷ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação I*, p. 248.

criação⁵⁸, pois entre a criação e a existência atual há a fratura da queda. A partir dela, somente a Graça de Cristo pode sanar a natureza (AGOSTINHO, *Natureza e Graça*, 3). Dessa forma, Agostinho inaugura o vocabulário técnico que fala da natureza humana, herdeira de Adão, ferida pelo pecado, e da Graça de Cristo evocada diretamente pelo conceito de natureza ferida⁵⁹.

Os textos paulinos Gl 2,21 e 1Cor 1,17, que falam da necessidade de Cristo para a salvação, são citados por Agostinho precisamente para expressar a diferença entre o ensinamento pelagiano e o seu. Conclui-se que, para o bispo de Hipona, a necessidade da Graça é a expressão da necessidade de Cristo (AGOSTINHO, *Sobre o Espírito e a letra*, 29,50). Por isso, sem a Graça, o ser humano não pode evitar o pecado, não pode viver retamente, não pode realizar obras autenticamente virtuosas⁶⁰.

Nas explicações antipelagianas, observa-se que a Graça em sentido estrito não é lei, não é a natureza e não é apenas a remissão dos pecados⁶¹. Assim, vai se revelando o conceito de Graça em Agostinho, o qual aparece inúmeras vezes nos seus escritos: o *adiutorium*, a ajuda necessária para o ser humano fazer o bem (AGOSTINHO, *Natureza e Graça*, 53,62; 58,68; 60,70)⁶². A Graça, neste novo conceito, é a presença de Deus no ser humano, o Espírito Santo, que lhe possibilita fazer o bem, que lhe dá forças para fazer o que sua natureza não pode fazer sozinha. Esta ajuda é necessária em todos os momentos, pois também o justo precisa da Graça para permanecer justo. A presença de Deus, a Graça, significa a perfeição do ser humano (AGOSTINHO, *A graça de Cristo*, I 23,24; 31,34)⁶³. A inspiração de Agostinho é indubitavelmente paulina.

O tema da gratuidade do Dom de Deus se apresenta constantemente nas obras de Agostinho. Graça significa o amor salvador de Deus, que é contraposto ao mérito, pois ninguém pode se salvar. O ser humano não pode invocar o mérito diante de Deus porque Dele recebe tudo (AGOSTINHO, *Graça e liberdade*, 6,15; 22,44). A Graça é o Espírito de Deus no ser humano (AGOSTINHO, *Natureza e Graça*, 60,70; 64,77; 70,84)⁶⁴. É essa presença de Deus

⁵⁸ Agostinho distingue a graça de Adão da graça de Cristo. A de Adão era o auxílio sem o qual Adão não podia perseverar no bem em que fora criado; Agostinho a chama de o *adiutorium sine quo non* (AGOSTINHO, *Sobre a correção e a graça*, 12,34); a graça de Cristo, ao contrário, dá não apenas o poder perseverar, mas a própria perseverança; Agostinho a chama de o auxílio pelo qual se persevera, o *adiutorium quo* (GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 252).

⁵⁹ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 248.

⁶⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 159.

⁶¹ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 250.

⁶² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 159, nota 55, acrescenta outros textos do bispo de Hipona onde a mesma ideia aparece: AGOSTINHO, *Contra duas ep. pel.* I 3,7; IV 12,33; AGOSTINHO, *De corr. et gratia*, 11,32; AGOSTINHO, *Contra Jul.* II 4,9; AGOSTINHO, *De spir. et lit.* 29,51.

⁶³ AGOSTINHO, *De praed. sanct.* 21,43; *Ep.* 194,5,19; *De grat. et lib. arb.* 8,20.

⁶⁴ Entre outras citações, vide: AGOSTINHO, *De spir. et lit.* 29,51 AGOSTINHO, *Contra Julianum*, V 8,32 AGOSTINHO, *De grat. et lib. arb.* 4,8; 11,23. O Espírito Santo é o dom por excelência. Em certo sentido, este é seu nome pessoal. Este tema foi desenvolvido pelo bispo de Hipona na doutrina da Trindade (AGOSTINHO, *De Trin.* V) (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 159, nota 58).

que faz com que o ser humano seja bom e faça o bem. Em nenhum momento nas obras de Agostinho aparece a Graça como qualidade humana⁶⁵.

No tema da relação entre natureza e Graça estamos no âmago da questão do natural e do sobrenatural em Agostinho⁶⁶. O bispo de Hipona reconhece um duplo plano de nossa relação com Deus: um se relaciona com a criação; o outro com a Graça. De uma parte, Deus nos criou, mas, de outra, nos gerou para que fôssemos seus filhos e filhas. “Esse modo pelo qual Deus - não quando nascemos, mas quando fomos criados e constituídos por ele – nos gerou por sua Palavra e por sua Graça para que fôssemos seus filhos, é chamado de adoção” (AGOSTINHO, *Contra Fausto*, III,3). No entanto, a natureza humana e o Dom de Deus não se opõem. Entre eles há, na grande diferença, uma grande harmonia (AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, XII, 1,3).

Agostinho parece ter uma real concepção de natureza como distinta da Graça. Ele afirma que poder ter a fé e a caridade é próprio da natureza humana, mas concretizá-las é próprio da Graça (AGOSTINHO, *La predestinación de los santos*, V, 10). O ser humano recebeu de Deus os bens naturais, a estrutura de seu ser. Depois do pecado, estes bens encontram-se enfraquecidos no ser humano, mas não desaparecem (AGOSTINHO, *Natureza e graça*, 3,3). “Agostinho reconhece, então, certo quadro da natureza que está integrado na história concreta marcada pelo Dom inicial da Graça de Deus e pelo pecado do homem⁶⁷”. Deste modo, ele distinguiu os dons que o ser humano recebe em decorrência da criação e os que Deus lhe outorga por uma gratuidade superior⁶⁸.

b) A Graça não elimina o livre arbítrio do ser humano⁶⁹. Pelo contrário, o próprio da liberdade é se libertar do mal, do pecado (AGOSTINHO, *Graça e liberdade*, 4,6)⁷⁰. A liberdade mais plena é a de não poder pecar (AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, 22,30,2). “A liberdade é fruto de uma libertação, e a graça, longe de aboli-la, é seu mecanismo libertador”⁷¹. O bispo de Hipona, neste contexto, usa com frequência alguns textos fundamentais do Novo

⁶⁵ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 160.

⁶⁶ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 313-316.

⁶⁷ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 315.

⁶⁸ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 315-316.

⁶⁹ Neste sentido, é preciso ter clara a distinção agostiniana entre livre-arbítrio e liberdade. Livre-arbítrio é a faculdade de escolha com a qual todo ser humano nasce. Liberdade não é poder de escolha, mas é o amor ao bem, o estado da liberdade orientado para o bem, que é Deus. A liberdade não pode existir sem a graça: Deus é sempre o primeiro a amar e a se doar. Se o ser humano perde essa direção, perde a liberdade, mas não o livre-arbítrio. Mas, claramente há uma articulação entre livre-arbítrio e a liberdade: o primeiro serve de meio para a segunda (GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 257).

⁷⁰ Vide também: AGOSTINHO, *De pec. meritis et rem*, II,18,28.

⁷¹ “la libertad es fruto de una liberación, y que la gracia, lejos de abolirla, es su mecanismo liberador” (RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 279).

Testamento, como: “A verdade vos libertará” (Jo 8,32); “Se, pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres (Jo 8,36); “Livra-nos do Maligno” (Mt 6,13).

Agostinho observa que as Escrituras revelam o nome próprio de Deus e do redentor como *misericórdia*. *A Graça, por sua vez, é auxílio ao livre arbítrio dando-lhe a possibilidade de se tornar liberdade*⁷². Pois, com o pecado, o ser humano não perde o livre-arbítrio, mas perde a liberdade. Contudo, a Graça recupera a liberdade sem eliminar o livre-arbítrio:

É preciso, pois, reconhecer que temos um livre-arbítrio para fazer o mal e o bem; mas, para fazer o mal, cada qual é livre a respeito da justiça e escravo do pecado, ao passo que para o bem ninguém pode ser livre, a menos que tenha sido libertado por aquele que diz: “Se é o Filho que vos liberta, sereis realmente homens livres” (Jo 8,36) [...]. Se são filhos de Deus, são guiados pelo Espírito de Deus para fazer o que devem fazer, e, quando o fizerem, que deem graças àquele que sobre eles agiu: eles, com efeito, recebem essa ação para agir, não para nada fazer (AGOSTINHO, *Sobre a correção e a graça*, 1,2. 2,4)⁷³.

A Graça possibilita a liberdade humana; Deus age no ser humano não por impulso físico, mas pela atração do amor que pede resposta (AGOSTINHO, *Comentários a São João*, 26,4). A atração amorosa faz com que o amor seja amado, e não apenas conhecido. Seguir o amor se torna prazeroso, de tal forma que a Graça não nos mostra só a verdade, mas também a caridade (AGOSTINHO, *A graça de Cristo e o pecado original*, I,13,14). Desta forma, a *delectatio*, o deleite e o gosto pelo bem vencem a ignorância e a debilidade humana; essa função libertadora da Graça, a *delectatio*, supera a concupiscência, que é ignorada pelos pelagianos. Por isso, para Agostinho, a concepção de liberdade deles é abstrata e irreal. A pulsão para o mal, denunciada por Rm 7, é desprezada por eles. Ao contrário, segundo Agostinho, a Graça sana a vontade para conseguir que a justiça seja amada⁷⁴.

Para o bispo de Hipona, a Graça não anula a liberdade, mas internamente a potencializa para o bem. “A graça, enquanto *delectatio*, não é *victrix* contra a liberdade, mas contra sua mais temível inimiga, a concupiscência nascida do pecado”⁷⁵. Como diz a afirmação clássica de Agostinho: “Destruímos o livre arbítrio mediante a graça? Ao contrário, o estabelecemos” (AGOSTINHO, *O espírito e a letra*, 30,52). Dessa forma, como o ser humano tudo recebe de Deus, não há possibilidade de se gloriar diante Dele. Em última análise, tudo o que o ser humano bom faz, Deus mesmo é que faz nele e por ele.

⁷² GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 257.

⁷³ Este é um pensamento recorrente em Agostinho (GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 258).

⁷⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 279.

⁷⁵ “la gracia, en cuanto *delectatio*, no es *victrix* contra la libertad, sino contra su más temible enemiga, la concupiscencia nacida del pecado” (RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 279-280).

O pensamento paulino e joanino nutrem abundantemente os escritos agostinianos. Mas, sua experiência pessoal de convertido se torna essencial na formação de sua teologia da Graça. Quando Agostinho fala de *delectatio*, provavelmente está falando também de sua profunda e intensa experiência religiosa testemunhada na obra *Confissões*. A sua obra intelectual está enriquecida por percepção espiritual do que Deus realiza no interior do ser humano⁷⁶, que ele mesmo é uma eminente testemunha.

Neste aspecto, Agostinho tem o mérito de ser mais existencial, não ontológico, mais antropológico, não cósmico. Entretanto, é também mais pessimista, e menos pascal, ao dar ênfase à situação humana escrava do pecado. O ponto de partida do bispo de Hipona é a cruz restaurativa de Cristo e não a encarnação. Ele reduz a ação salvífica de Deus a uma ajuda interna para o ser humano viver corretamente. Esta ajuda é necessária devido a impotência humana experimentada no uso da liberdade. Desta forma, aspectos importantes, como a dimensão social, política e histórica da humanidade ficam de fora. Portanto, o pensamento de Agostinho, para Miranda, faz uma leitura jurídica da morte de Jesus, que também esvazia a vida de Jesus⁷⁷.

c) Por fim, abordaremos alguns elementos sobre o complexo tema da predestinação em Agostinho⁷⁸. Em alguns momentos de seus escritos dá-se a impressão de que ele limita a vontade universal salvífica de Deus. Somente alguns eleitos que se libertariam da massa de condenados em que se encontra a humanidade por causa do pecado. A questão sobre a predestinação centra na harmonização da misericórdia e da justiça. E parece que para Agostinho não é fácil conciliar a Graça e a misericórdia com a justiça. A Graça se dá não pelos méritos, pois Deus é misericordioso; Ela não é dada a todos porque Deus é juiz. Por isso, Ela é dada a alguns gratuitamente; ao mesmo tempo, o juiz justo mostra o bem que a Graça faz àqueles a quem foi dada⁷⁹.

O bispo de Hipona interpreta com variação a afirmação de 1Tm 2,3-4: “Eis o que é bom e aceitável diante de Deus, nosso salvador, que quer que todos os homens sejam salvos”. Nas últimas obras, ele parece orientar-se por um sentido restritivo da vontade salvífica de Deus. Para ele, não se salva ninguém senão aqueles que Deus quer que se salvem. E estes se salvam infalivelmente.

⁷⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 280. RONDET, Henri. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Estela, 1966, p. 480-484. FRANSEN, Piet. *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*. In: MYSTERIUM Salutis: La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidade cristiana. Madrid: Cristiandad, 1973, v. 4/1, p. 611-731.

⁷⁷ MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 26.

⁷⁸ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 260-263. Embora o tema da predestinação não tenha a mesma relevância em nossos autores de pesquisa quanto os abordados anteriormente ele é citado com frequência por eles. Portanto, justifica-se abordá-lo aqui de forma sucinta.

⁷⁹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 161.

Ao apresentar alguns elementos do pensamento de Agostinho percebe-se a complexidade de sua doutrina. A questão pelagiana o obriga a apresentar uma profunda reflexão sobre a Graça e a liberdade, e a necessidade do impulso interno do Espírito para que o ser humano possa fazer o bem. Esta necessidade do impulso do Espírito que sustenta a liberdade humana é um dos aspectos antropológicos da Graça.

Mas, na raiz da controvérsia pelagiana, se tem perdido a visão da Graça como a globalidade da salvação cristã, o dom de si que Deus nos faz em Jesus Cristo e o Espírito Santo. Assim, a Graça começa a ser considerada como um meio para se chegar à salvação. Produziu-se certo estreitamento ao centrar-se na *adiutorium*, a ajuda divina para fazer aquilo que o ser humano não pode fazer por si mesmo. O grande mérito de Agostinho foi salvar a abertura radical do ser humano a Deus e ter evidenciado que ambos não são concorrentes nem incompatíveis. A presença de Deus constitui o mais íntimo do ser humano e a Graça significa a plenitude da liberdade⁸⁰.

O ponto que merece destaque no pensamento de Santo Agostinho para nossa tese é que a Graça exprime sempre uma relação. Ela não é somente um ponto instrumental na relação de Deus com o ser humano, mas é sempre a benevolência de alguém que se dá. Não é um intermediário, mas a relação do ser humano com Deus, *a Graça de Deus*, e, particularmente, do ser humano com seu redentor, *Graça de Cristo*, por meio da caridade derramada no coração humano pelo Espírito Santo, *inspiratio caritatis*⁸¹. A Graça é santificante. Não é a natureza e tampouco a Lei, mas *spiritus vivificans*⁸².

González Faus enumera alguns pontos problemáticos que um leitor moderno encontra no pensamento de Agostinho: a) Condenar ao inferno as crianças mortas sem o batismo; b) a explicação da transmissão do pecado original; c) a negação da vontade salvífica universal de Deus; d) uma vinculação demasiado estreita entre Graça e Igreja⁸³.

A doutrina agostiniana da Graça não se resume à problemática antipelagiana⁸⁴. O doutor da Graça se ocupou de outras dimensões: a função do Espírito na renovação do ser humano interior, a inabitação trinitária no justo, a filiação adotiva e a divinização do cristão⁸⁵. Para o bispo de Hipona, a justificação conduz à filiação e à inabitação da Trindade. Chegamos a ser filhos,

⁸⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 162.

⁸¹ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 257.

⁸² MEIS, *Antropología teológica*, p. 458.

⁸³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 546. Outro texto crítico ao pensamento de Agostinho, *vide*: HAIGHT, Roger. *The experience and language of grace*. New York: Paulist Press, 1979. p. 45-46.

⁸⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 258.

⁸⁵ PHILIPS, Gérard. *Inhabitación trinitaria y gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1980, p. 45-70. Por razões metodológicas e pelo caráter sintético desta seção não podemos adentrar nos pormenores destas dimensões

graças à caridade mediada por Cristo e, pneumatologicamente, a santidade de Deus habita no ser humano. A teóloga Anneliese W. Meis destaca três aspectos desta verdade: a) Para Agostinho, a inabitação de Deus nos justos é outra e diferente da presença universal de Deus na sua criatura. Deus está presente em todos os seres, mas não habita em todos; b) Esta inabitação divina, em nós, ainda que a Escritura frequentemente a apresente como inabitação do Espírito Santo, é, em realidade, uma inabitação das três pessoas divinas; c) A presença da santíssima Trindade no ser humano em Graça chega a ser para ele uma certa experiência do Deus escondido. O justificado chega a entender as coisas divinas de modo mais elevado que pela simples fé, sob a atração de certa doçura interior, ele recebe uma percepção real, embora obscura do inefável⁸⁶.

Desta análise da teologia da Graça de Agostinho quatro pontos ficam claros para a consciência eclesial⁸⁷ e para o desenvolver de nossa tese: a) o ser humano não pode se salvar por si só, mas tem absoluta necessidade de ser salvo por Deus; b) essa salvação é Graça que liberta a liberdade e suscita no ser humano a atração e o deleite do bem; c) tudo isto remonta à iniciativa divina; é a Deus que compete o primado irrestrito na obra da salvação; d) a liberdade e a Graça não podem ser concebidas antinomicamente. Contudo, o primado da Graça será colocado em risco no *semipelagianismo*, em suas considerações sobre o início da justificação.

1.1.3 O semipelagianismo e o Segundo Concílio de Orange (529)

No século V surge o semipelagianismo em ambientes monásticos do sul da França⁸⁸. Neste sistema, Deus quer a salvação de todos e oferece a todos a Graça da conversão. Mas, o ser humano responde a esta oferta por suas próprias forças, aceitando-a ou negando-a. Logo, o começo da salvação, o *initium fidei*⁸⁹, é obra própria do ser humano. Exatamente neste ponto que o semipelagianismo reedita as teses de Pelágio com o objetivo de preservar o livre-arbítrio⁹⁰.

Os seguidores desta doutrina não querem negar a necessidade da Graça, mas creem que o primado que Agostinho deu a ela é excessivo. Eles pensam que o bispo de Hipona não deu espaço suficiente para o livre-arbítrio. Dessa forma, no esquema apresentado, os semipelagianos tentam combinar a necessidade da Graça com a função da liberdade humana na salvação.

⁸⁶ MEIS, *Antropología teológica*, p. 458-459.

⁸⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *O Don de Deus*, p. 259.

⁸⁸ O principal expoente foi o monge Juan Caciao que distingue a *graça externa*, o envio de Cristo, e a *graça interna*, a que transforma o ser humano. Para ele, o *initium fidei* é protagonismo humano (MEIS, *Antropología teológica*, p. 479).

⁸⁹ Por *initium fidei* é preciso entender todas as disposições preparatórias da justificação; entre elas, o ato de fé informe, isto é, o consentimento à verdade do evangelho ainda não informado pela caridade. Deus espera que o ser humano dê esse primeiro passo para lhe conferir a graça, de modo semelhante à como é o doente quem tem que decidir ir ao médico para poder ser curado (RUIZ DE LA PEÑA, *O Don de Deus*, p. 260; RONDET, *La gracia de Cristo*, p. 121-135).

⁹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *O Don de Deus*, p. 259-260.

Com o objetivo de ilustrar a iniciativa humana na salvação, o semipelagianismo usa o exemplo de Zaqueu, que teve que subir na árvore para que o Senhor o visse (Lc 19,1-10). Os semipelagianos têm o objetivo de evitar as dificuldades da doutrina agostiniana sobre a predestinação. Para eles, Deus quer salvar a todos, mas falta o primeiro impulso da parte humana para que ele conceda a sua Graça. Neste sentido, toda a humanidade tem as mesmas oportunidades diante de Deus e a salvação é obra da Graça⁹¹.

Não obstante, mais uma vez vê-se o mal-entendido de afirmar o ser humano e seu livre arbítrio à margem da Graça de Deus como se houvesse incompatibilidade entre eles. Com efeito, eliminar a iniciativa divina significa pensar que o ser humano, por suas próprias forças, pode ascender-se até Deus. A solução correta é manter o primado do amor de Deus (Jo 6,44). A reação da Igreja aos semipelagianos se encontra na *Indiculus Caelestini* e nos cânones do Segundo Concílio de Orange⁹². A afirmação mais importante do *Indiculus*⁹³ está no cân 9:

Professamos ser Deus autor de todos os bons sentimentos e obras e de todos os esforços e de todas as virtudes com as quais, desde o começo da fé, se tende para Deus; e não duvidamos que todos os méritos do homem são prevenidos pela Graça daquele por meio de quem acontece que comecemos tanto a querer como a fazer algo de bom [cf. Fl 2,13]. Certamente, por este auxílio e dom de Deus não é suspenso o livre-arbítrio, mas liberado, para que, de tenebroso, se torne luminoso, de doente, são, de imprudente, sábio (DH, 248, itálico nosso).

O segundo Concílio de Orange, de 529⁹⁴, a respeito da Graça, retoma os mesmos textos da Escritura utilizados pelo Concílio de Cartago, de 418, bem como sua doutrina com inspiração em Agostinho. Geralmente se julga que Orange consagrou na Igreja um agostinismo moderado⁹⁵. O Concílio concentrou-se na função da Graça *previniente*, isto é, aquela que intervém antes da justificação e é necessária após o pecado original: ela precede todo esforço humano; suscita a oração (Cân. 3); e muda o querer humano para sua conversão (Cân. 4). A originalidade de Orange é mostrar a incondicionalidade da Graça de Deus em relação ao *initium fidei* (Cân 4-6)⁹⁶.

Se alguém diz que, como o crescimento, assim também o início da fé e a própria inclinação para crer, pela qual cremos naquele que justifica o ímpio e chegamos à [re]geração do sagrado batismo, está em nós, não pelo dom da graça – isto é, pela inspiração do Espírito Santo que corrige a nossa vontade da incredulidade à fé, da impiedade à piedade –, mas pela natureza, se mostra adversário dos ensinamentos apostólicos, já que o bem-aventurado Paulo diz: [...] “Pela graça fostes salvos mediante a fé, e isto não vem de vós, pois é dom de Deus” [cf. Ef 2,8] (DH 375).

⁹¹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 163-164.

⁹² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 164.

⁹³ Capítulos pseudo-celestinos, ou “*Indiculus*” (DH 238-249).

⁹⁴ A edição atual do Denzinger chama de *II Sínodo de ORANGE, iniciado 3 jul. 529* (DH 370-397).

⁹⁵ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 268.

⁹⁶ MEIS, *Antropología teológica*, p. 479.

A conclusão acrescentada aos documentos de Orange por Cesário, bispo de Arles, põe em evidência a cooperação do ser humano após a conversão, pois ela e o livre-arbítrio não são retirados ao afirmar a prioridade da Graça, segundo o espírito agostiniano. Também rejeita formalmente a doutrina da predestinação à condenação, a *reprobatio*⁹⁷:

Segundo a fé católica cremos também que, depois de ter recebido a graça pelo batismo, todos os batizados, com o auxílio e a cooperação de Cristo, podem e devem cumprir quanto diz respeito à salvação da alma, se quiserem se comportar segundo a fé. Ao contrário, não só não acreditamos que pelo divino poder alguns tenham sido predestinados ao mal, mas, se há alguns que querem crer em tamanho mal, com toda a reprovação lhes dizemos: anátema! (DH 397).

A influência de Agostinho é inegável em Orange: usa-se a noção de Graça como auxílio, força de Deus para fazer o bem; destaca-se o único princípio da renovação do ser humano: o Espírito Santo; ressalta-se que Graça e liberdade não são contraditórias; insiste-se nos efeitos sanantes da Graça (DH 383.385.391) e na Graça como favor, misericórdia de Deus (DH 385); igualmente, acentua-se a gratuidade da Graça (DH 388.391). Como consequência do agostinismo, o poder da Graça se considera especialmente em relação ao ser humano depois da queda. Mas, a salvação de Deus não acontece à margem do ser humano. É a presença do Espírito Santo que possibilita a liberdade, a resposta ao amor de Deus⁹⁸. Importante ressaltar que Orange não assume a doutrina da concupiscência e da predestinação agostinianas⁹⁹.

O percurso até aqui mostra-nos a importância de Agostinho como o primeiro a sistematizar a reflexão sobre a Graça no Ocidente. Para nossa tese, é importante reforçar no pensamento do bispo de Hipona a compreensão da Graça como *auxilium*, e como relação do ser humano com Deus. Trata-se do Espírito Santo que torna o ser humano amante do amor de forma livre, pois a Graça não elimina o livre arbítrio, tampouco, a liberdade, mas a plenifica.

1.2 A escolástica e Santo Tomás: a graça santificante, *habitus* ou virtude

No Ocidente, após a crise pelagiana, o termo graça estará associado ao esquema hamartiacêntrico (DH 370-397¹⁰⁰). A compreensão da Graça como inabitação do Espírito no

⁹⁷ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação I*, p. 269.

⁹⁸ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 165-166.

⁹⁹ MEIS, *Antropología teológica*, p. 479.

¹⁰⁰ “De *hamartia*, termo que designa o pecado enquanto potência contrária a Deus, e não enquanto transgressões. O esquema hamartiacêntrico põe no início a criação boa e perfeita que, com a queda de Adão, necessita de salvação, o que será feito pela obra da encarnação. O evento Cristo e a graça do Cristo estão relacionados sobretudo com o

processo de divinização do ser humano, dominante na patrística grega e presente nos escritos agostinianos, não marcados pela controvérsia anti-pelagiana, entrou na teologia latina, sobretudo na Idade Média. É desta época a passagem da perspectiva agostiniana da Graça como *auxilium*, à compreensão escolástica da graça como *habitus* ou virtude.

De fato, enquanto Agostinho entendia a graça como auxílio à vontade para fazer o bem (*concepção psicológica*), os escolásticos, baseados em Aristóteles, vão pensá-la como *habitus* ou virtude, mostrando que na alma é infundido o *habitus* sobrenatural da graça que “transforma” e “eleva” a natureza humana (*concepção ontológica*)¹⁰¹

A teologia da Graça na escolástica compreendeu duas orientações principais: a orientação platônico-agostiniana e a orientação aristotélico-tomista¹⁰². A primeira, foi cultivada sobretudo por Hugo de São Vítor (1096-1141), quem desenvolveu a reflexão em torno do tema da Teologia e da mística com viés agostiniano. Sua concepção mística, efeito da Graça, bem como a finalidade de seu estudo desembocam na caridade, o principal elemento da inspiração agostiniana.

A tradição agostiniana dos Vitorinos continuou particularmente na teologia franciscana, de São Boaventura e nos teólogos eremitas de Santo Agostinho, e no que se chamou *devotio moderna*. Neste contexto, teologia e Graça tornaram-se uma espiritualidade, contribuindo para a redução da distância entre teologia acadêmica e piedade cristã.

A orientação aristotélico-tomista desenvolveu a doutrina da Graça com uma conceituação precisa: *graça sanante* e *graça elevante*; *graça atual* e *graça habitual*; *Graça incriada* e *graça criada*¹⁰³. *A principal novidade dos pensadores medievais em relação ao nosso tema é a preocupação por determinar o que significa a presença da Graça para o ser humano. Isso dará lugar exatamente ao conceito de graça criada*¹⁰⁴.

Na compreensão da Graça no ser humano e na passagem de sua compreensão psicológica à ontológica, Pedro Lombardo deu um importante passo: identificou *a virtude da caridade* com o Espírito que inabita no fiel e na Igreja. “Com isso ele pôs em evidência a relação entre Graça e

perdão dos pecados e a recuperação do estado original, do que com a experiência de filiação (DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, nota de rodapé, n. 7, p. 607).

¹⁰¹ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, p. 607.

¹⁰² Trata-se da interpretação da filosofia aristotélica introduzida na Europa pelos pensadores árabes (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 166).

¹⁰³ a) *Graça sanante e graça elevante*: é necessária uma graça que cura, *gratia sanans*, a natureza ferida pelo pecado e uma graça que eleva a natureza humana, *gratia elevans*, para que ela possa entrar em comunhão com Deus; b) *graça atual e graça habitual*: a graça atual é uma ajuda temporária de Deus numa situação precisa, por exemplo a graça preveniente que orienta o não batizado ou o pecador para a justificação. A graça habitual é a santificante que significa o estado estável do ser humano que vive a comunhão com Deus: sua participação na vida trinitária; c) *Graça criada e graça incriada*: A graça criada é a transformação do ser humano para o tornar apto para entrar em comunhão com Deus enquanto a Graça incriada é a presença favorável de Deus, o dom de seu amor que ele faz de si mesmo ao se comunicar com a criatura (GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação I*, p. 272-273).

¹⁰⁴ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 166.

virtude, o que levará à compreensão da graça como *habitus infusus* ou qualidade inerente ao ser humano, que o modifica ontologicamente e o habilita aos atos virtuosos sobrenaturais”¹⁰⁵. Contudo, a orientação aristotélico-tomista tem como principal expoente Santo Tomás¹⁰⁶, que define a Graça de forma bem fundamentada. Três aspectos apontam para este conceito: amor, favor, agradecimento. Primeiro, um rei pode manifestar benevolência aos seus soldados; estes possuem seu favor, ou graça. O segundo aspecto ressalta o favor, o dom que se recebe. O terceiro, a resposta a este favor que é o agradecer: *gratiarum actio*. Significa uma relação fundamental: temos o favor, no sentido de amor, que produz um efeito no agraciado, e, conseqüentemente, a resposta agradecida. Assim, Santo Tomás define a Graça como *amicitia Dei*: Deus quer ser bom para com o ser humano, quer ser ele mesmo a felicidade humana. Para isso, ele se doa¹⁰⁷.

O ponto de partida de Santo Tomás é o ser humano chamado à comunhão com Deus. Este não tem outra possibilidade para chegar à sua plenitude senão nesta mesma comunhão. Mas, tal fim transcende às possibilidades naturais do ser humano. Logo, ele necessita de um auxílio que o eleve, isto é, da Graça (TOMÁS, *Sth I-II*, q.109, a.2). Além da insuficiência da natureza, adiciona-se que o ser humano experimenta as conseqüências do pecado. Por isso, ele necessita da graça sanante (TOMÁS, *Sth I-II*, q.109, a.2;5)¹⁰⁸.

A Graça não é outra coisa senão o amor divino e sua benevolência. O amor de Deus tem um efeito criado em nós, causa uma modificação em nosso ser. A alma é transformada, elevada e recebe a participação na natureza de Deus de modo que o ser humano possa ter e realizar as virtudes teologais: fé, esperança e caridade¹⁰⁹. O sujeito destas virtudes é o ser humano justificado (TOMÁS, *Sth. I-II*, q.110, a.2-4). Contudo, esta qualidade não é substancial, mas é accidental no sentido que dá ao sujeito uma nova perfeição, todavia a pessoa continua sendo a mesma. Deus atua de uma forma criada porque o ser humano precisa continuar sendo tal¹¹⁰. “O amor não só existe em Deus, mas também em nós; a graça é a presença do amor criador de Deus no próprio ser do ser humano que o renova no mais profundo do seu ser”¹¹¹.

¹⁰⁵ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, p. 607.

¹⁰⁶ Não temos como expor toda a teologia da graça de São Tomás devido ao caráter breve desta seção. Para uma exposição completa sobre a teologia da graça de São Tomás, vide: MEIS, *Antropología teológica*, p. 489-560.

¹⁰⁷ MEIS, *Antropología teológica*, p. 494.

¹⁰⁸ RONDET, *La gracia de Cristo*, p. 217.

¹⁰⁹ O ser humano alcança sua perfeição como *imago recreationis* por meio das virtudes teologais: fé, esperança, caridade, enquanto caminho de comunhão e regresso a Deus (TOMÁS, *Sth. II-II*, q. 1-44. Para uma síntese da posição de São Tomás, vide: MEIS, *Antropología teológica*, p. 534-536.

¹¹⁰ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Teología y antropología: el hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás*, p. 77 *apud* LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 168.

¹¹¹ “El amor no sólo existe en Dios, sino también en nosotros; la gracia es la presencia del amor creador de Dios en el mismo ser del hombre, que lo renueva desde lo más hondo de su ser” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 168).

A insistência de Santo Tomás e de outros autores de seu tempo na transformação intrínseca do ser humano precisa ser entendida como reação à tese de Pedro Lombardo, segundo a qual o amor de Deus, a caridade, se identifica com o Espírito Santo¹¹². Ao contrário, para Tomás, não se pode dizer que a graça habitual pode chegar a ser algo do ser humano, no sentido de independente de sua fonte, o amor de Deus. O amor de Deus é princípio permanente da transformação humana. É em virtude deste amor transformador de Deus e de seu efeito que o ser humano participa do ser de Deus. Somente Deus deifica¹¹³ (TOMAS, *Sth. I-II*, q.112, a.1). Não se trata de criar a graça como coisa, *mas de mostrar que por ela se opera uma transformação total no ser humano que a recebe* (TOMAS, *Sth. I-II*, q.110, a.2)¹¹⁴.

Tomás designa ordinariamente a Graça como dom criado e não o amor de Deus. Isso não significa que ele é responsável pela coisificação da Graça como algo no ser humano, mas que ele insiste na radicalidade com que o amor e o dom de Deus transformam o mais íntimo do ser humano: Graça é a chegada do amor de Deus no “eu” humano¹¹⁵.

A transformação do “eu” humano é obra da Graça de forma gratuita. Contudo, Tomás, herdeiro de seu tempo¹¹⁶, entende uma dupla ordem dessa gratuidade (TOMAS DE AQUINO, *Sth Ia-IIae*, q.111, a.1). Às perfeições que correspondem ao ser humano por natureza, os dons naturais, acrescentam-se outras pelo favor de Deus. As primeiras são gratuitas pelo fato de que Deus criou não por necessidade, mas gratuitamente. As segundas, contam-se, em primeiro lugar, a graça santificante: a imortalidade e a integridade. Santo Tomás não diz que Deus poderia ter criado o ser humano sem o elevar à ordem sobrenatural, mas sua insistência sobre o caráter deste dom ser gratuito faz pensar que essa decisão de criar o ser humano não deva acarretar a decisão de comunicar as perfeições de ordem sobrenatural¹¹⁷. “Se o homem fosse criado, desde o primeiro instante, mortal e sujeito à concupiscência, nada seria destruído da

¹¹² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 168.

¹¹³ É impossível que uma criatura cause a Graça, por isso somente Deus pode deificar. Se exclui qualquer possibilidade de co-causa humana da Graça. Ao se perguntar pela preparação para a graça, *initium fidei*, São Tomás responde na q.112, a.1-4. Esta não é possível nem necessária, pois todo ato da vontade é movido por Deus (MEIS, *Antropología teológica*, p. 530-531).

¹¹⁴ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 168.

¹¹⁵ MEIS, *Antropología teológica*, p. 529.

¹¹⁶ A distinção da primeira escolástica entre bens naturais, que correspondem ao ser humano em razão da criação, os quais não se perde com o pecado, e a amizade com Deus que o pecado destrói, dará lugar às discussões ulteriores sobre natureza e Graça. A discussão será cada vez mais explícita sobre a ordem das gratuidades: primeiro, a criação, e, segundo, a amizade com Deus que é um presente divino. Esta distinção encontra apoio na carta de Tiago: “todo bem precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto” (Tg 1,17). Na segunda metade do século XII já se tinha uma síntese bastante clara: há uma dupla ordem de gratuidade, mas Deus é a única finalidade da criatura humana. Estas ideias parecem coincidir em Pedro Lombardo e Hugo de São Vitor. A questão sobre natureza e Graça cristalizou-se em torno do estado original e dos bens perdidos pelo pecado. Assim se desenvolveu gradualmente a questão do natural e do sobrenatural (LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 316-318).

¹¹⁷ ALFARO, Juan. *Lo natural y lo sobrenatural: Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cajetano* (1274-1534), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, p. 245.

natureza, porque os dons da integridade e da imortalidade provêm da Graça e não são consequências da criação como tal¹¹⁸”. Assim, começa-se a distinguir o que Deus fez e o que poderia ter feito; começa-se a trabalhar com uma base abstrata de ser humano que pode abarcar o que existe e o que poderia existir. O sobrenatural pode ser pensado como algo que pode ser acrescentado ao que o ser humano é “e poderia estar na ordem natural, com a natureza humana não corrompida e no estado de corrupção não total na qual ela se encontra após o pecado” (SANTO TOMÁS, *Sth*, I. II, q. 109, a. 2).

Outro tema de relevância nas discussões posteriores, muito presente em Santo Tomás, é o desejo natural de ver a Deus, que corresponde à problemática da imanência e transcendência do sobrenatural. Mas, esse desejo tem uma característica especial: não pode ser atingido pelas forças naturais do ser humano; o ser humano deseja algo que só pode atingir com a ajuda da Graça (SANTO TOMÁS, *Suma contra os gentios*, III, 50-51). Por um lado, o desejo de Deus está enraizado no mais profundo do ser humano, de tal modo que seu fim é a visão de Deus. Por outro, a obtenção desta visão de Deus ultrapassa suas forças humanas naturais¹¹⁹.

O tema da filiação adotiva também está presente em Santo Tomás. O sujeito desta filiação é sempre a Trindade (TOMÁS, *Sth*, III, q.23, a.3; q.32, a.1; q.45, a.4). Está claro em Santo Tomás que todo dom da Graça vem de Cristo, no qual se encontra a plenitude do Espírito do qual participa o ser humano. A humanidade de Jesus é o instrumento do qual se serve Deus para a comunicação de sua Graça (TOMÁS, *Sth*, III, q.19, a.4; q. 48, a.2)¹²⁰. O tema da adoção filial, pelo Espírito, Tomás desenvolve a partir dos aportes de Rm 8,14-17: A filiação se manifesta nos dons do Espírito, pela confissão do Pai e pelo testemunho do Espírito, por meio da justificação pela fé, que opera pela caridade. O Espírito faz seus beneficiários filhos de Deus (Rm 8,15)¹²¹.

Na evolução da escolástica, a possessão da *graça habitual* tende a separar-se da presença do amor criador de Deus no ser humano. De alguma forma, converte-se no pressuposto da aceitação da criatura por parte de Deus. A graça criada chega a ser considerada pressuposto para a presença de Deus no ser humano¹²². Nesta inversão estão as raízes dos equívocos posteriores da doutrina da graça. Sobretudo, observam-se os mal-entendidos que esta noção pode dar aos reformadores¹²³. Esta inversão será profundamente combatida por nossos autores de pesquisa: J. L. Segundo e J. I. González Faus.

¹¹⁸ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 320.

¹¹⁹ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 321-324.

¹²⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 169-170.

¹²¹ MEIS, *Antropología teológica*, p. 539.

¹²² Ladaria indica sobre este tema: RONDET, *La gracia de Cristo*, p. 199-228; FRANSEN, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, p. 683-693.

¹²³ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 170.

1.3 A teologia da Graça na modernidade

A doutrina da Graça nos tempos modernos até os dias atuais passou por diversas etapas. Pode-se destacar a influência agostiniana na tardia escolástica sobre a leitura luterana da justificação; a valorização da doutrina da justificação dos reformadores; o decreto de Trento sobre a justificação; e as questões após o Concílio, em especial em relação às doutrinas de Baio e Jansênio e a controvérsia *De Auxiliis*¹²⁴. Estas perspectivas estão na origem do tratado moderno sobre a Graça, *De Gratia*, e fizeram uma revisão do deslocamento escolástico da concepção da Graça como *auxilium* para *habitus*¹²⁵. Particularmente, também veremos elementos da história da questão do natural e sobrenatural, inerente ao tema da Graça, tendo em vista a visão dualista da trama que culminou no tratado *De Deo creante et elevante*.

1.3.1 A Reforma e o Concílio de Trento: a centralização na Graça como justificação do pecador

A posição do Magistério em Trento é particularmente importante para nossa tese. Para adentrar na teologia da Graça deste Concílio, seu contexto de resposta às questões polêmicas da Reforma é imprescindível. Observa-se que um acontecimento de tão grande alcance como a Reforma e a resposta do Concílio de Trento, ao contrário do que se costuma pensar, não pode ter sua origem em somente um homem, Lutero, embora tenha tido um papel determinante.

As causas imediatas da reforma se encontram na conduta escandalosa do clero e do povo, na falta de clareza dogmática e na exteriorização da vida religiosa. A teologia se identificava com o nominalismo¹²⁶ proveniente de William de Ockham e Gabriel Biel, mestre e moralista de Lutero. “A causa decisiva da Reforma é a falta de força interna e de vida que facilmente se concilia com retidão e legalismo”¹²⁷.

¹²⁴ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 275.

¹²⁵ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, p. 608.

¹²⁶ O nominalismo é uma corrente epistemológica, metafísica e teológica da escolástica tardia no final da Idade Média. “O alcance propriamente teológico do nominalismo reside no seguinte: a onipotência e a misericórdia de Deus não têm mais regra que sua vontade soberanamente independente. [...] A remissão dos pecados só se liga ao Dom da Graça em virtude de uma livre decisão de Deus. Uma decisão arbitrária de Deus dá razão à nossa adoção sobrenatural. Se os justos merecem a vida eterna é, sobretudo, em consequência de um decreto divino. A construção tomista será perturbada pela identificação da Graça e da caridade, ou pelo olhar inútil das virtudes morais infusas. Sobre tudo se deu, cada vez mais, uma consistência absoluta à ordem natural e às obras naturais do ser humano [...] o nominalismo é decisivo em sua influência sobre o Reformador” (MEIS, *Antropologia teológica*, p. 562).

¹²⁷ “La causa decisiva de la Reforma es la falta de fuerza interna y vida que fácilmente se concilia con rectitud y legalismo” (MEIS, *Antropologia teológica*, p. 561)

Devido à importância de Lutero para a Reforma, precisamos buscar compreender o mínimo de sua proposta, sem cair em uma postura condenatória, já superada em nível ecumênico¹²⁸. A doutrina da justificação pela fé sem as obras é central na teologia de Lutero. Ela está ligada à sua experiência íntima, à sua descoberta do tema na Carta aos Romanos e à interpretação de Agostinho da Carta, na obra *Sobre o espírito e a letra*. O reformador fundamenta-se, então, em uma visão paulino-agostiniana. Ele se opõe a muitas práticas eclesiais, como indulgências, missas estipendiadas pelos defuntos, que ele considerava uma forma de justificação pelas obras, portanto, de pelagianismo.

A situação que provoca crise e iluminação em Lutero é a compreensão do sentido autêntico da expressão paulina *justiça de Deus*. Ela denota a iniciativa salvífica de Deus que reconcilia gratuitamente o pecador, não ação vindicativa de um juiz que castiga¹²⁹. O objetivo do reformador era compreender a situação do ser humano pecador, justificado somente pela fé em Cristo, entendida como fé-confiança na misericórdia divina que perdoa os pecados. Entretanto, esta justificação imputada não anula a culpabilidade humana. O ser humano justificado é, ao mesmo tempo, justo e pecador, *simul iustus et peccator*¹³⁰. Esta fórmula permite ver a distância de Lutero, influenciado por Ockham do neoplatonismo, em relação a Agostinho e Santo Tomás, para os quais a justificação perdoa o pecado¹³¹.

As obras não contribuem em nada para a justificação, mas não são inúteis. A despeito das afirmações polêmicas e incisivas, Lutero estima que a fé deve ser ativa e acompanhada pelas obras. Para Melanchton, colaborador de Lutero, as obras são o fruto e o testemunho da fé, pois a fé que justifica traduz-se por uma vida nova: a observação da Lei se torna possível¹³².

A questão chave na antropologia de Lutero em relação à justificação é: ou Deus ou o ser humano. A opção do reformador pelo primeiro não deixa dúvidas: *Sola fides, sola gratia, solus Christus, solus Deus*¹³³. Na ordem da salvação, como o ser humano se encontra corrompido pelo pecado e identificado com a concupiscência, resta-lhe a *sola fides*. É importante ressaltar que a justificação pela fé não é um tema teológico a mais, mas constitui o centro da pregação

¹²⁸ MEIS, *Antropología teológica*, p. 563.

¹²⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 286.

¹³⁰ Para Grossi e Sesboüé, pesquisa como a de RÜCKERT, H. *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*. Bonn: Markus und Weber, 1925, p. 105, mostra que a questão da justificação forense deve ser mais bem entendida. Deve-se estabelecer a diferença entre Lutero e Melanchton. A doutrina que Trento visava era a deste último, e não a de Lutero (GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 279).

¹³¹ MEIS, Anneliese. W. El hombre justo y pecador a la vez. In: *Eología y Vida*. Santiago de Chile: Facultad de Teología da Universidad Católica de Chile, v. 24, n. 4, 1983, p. 287-304. Sobre a fórmula *simul*, Ladaria afirma numa compreensão atualizada: significa que a justificação é um processo continuado, pois o ser humano precisa de um constante perdão de Deus (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 204).

¹³² GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 279.

¹³³ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 286.

cristã. Ela é consequência da cristologia, pois na ação de Jesus Cristo atua Deus, que é quem nos justifica ao imputar-nos a justiça de Cristo¹³⁴.

A fé, para Lutero é, antes de tudo, *fé fiducial*: a certeza de que Deus olha o pecador com misericórdia e benevolência, apesar do seu pecado. Espera-se tudo da bondade divina e nada da condição humana. Comumente se tem entendido a função da fé fiducial na justificação, em Lutero, como simples pré-texto, ocasião para Deus não imputar o pecado. Mas, seu pensamento é mais complexo: a fé fiducial seria princípio conformador, *causa formal*, princípio agente, *causa eficiente*, princípio condicionante, *conditio sine qua non*, da justificação. De toda forma, a fé é entendida como instrumental, por ela o pecador é alcançado pela justiça de Cristo¹³⁵.

Este ser alcançado pela justiça divina, a justificação, consiste na ação de Deus que, ao invés de imputar ao ser humano seu pecado, lhe imputa a justiça de Cristo. Se trata de uma declaração, em virtude da qual Deus tem por justo o que era, e continua sendo, pecador. A misericórdia divina retira o poder do pecado de acusar, condenar e ferir. Estamos, pois, diante de uma concepção *forense* da justificação¹³⁶. Mas, Lutero pensa uma justificação exclusivamente forense, unilateral por parte de Deus, que não produz nenhuma transformação na interioridade humana?¹³⁷ Mesmo com suas expressões radicais, Lutero não sustenta exclusivamente a interpretação *extrinsecista* que comentaristas católicos geralmente atribuem a ele. Certamente, esse extrinsecismo pertence a formas de luteranismo ortodoxo.

Lutero sempre acentua a obra de Deus. A Graça é mais que uma qualidade do ser humano: é uma nova relação com Deus. O perdão dos pecados e a imputação da justiça só acontecem em virtude da obra de Cristo. *Solus Christus*, *Sola fide* são expressões que destacam os aspectos subjetivos e objetivos da justificação. Se se aceita, pela fé, a palavra de Deus que é Cristo, se aceita o juízo sobre o pecado que Cristo põe manifesto. Esta fé é obra de Cristo e do Espírito suscitada no coração humano; é um acontecimento de Graça. Por isso, *sola gratia* ocupa o terceiro lugar nas expressões de Lutero¹³⁸.

Além da ideia de justificação, o reformador emprega a ideia de santificação, ou a segunda parte da justificação. Na santificação se incluem as características da regeneração ética, graças aos dons do Espírito que permitem ao convertido participar dos atributos morais divinos. Lutero fala de uma extinção gradual do pecado, mas nunca total, antes do término da existência

¹³⁴ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 204.

¹³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 289.

¹³⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 289-290.

¹³⁷ Para Ruiz De La Peña, Lutero tem posições claramente favoráveis ao caráter forense da justificação. Mas, nem sempre a questão aparece com esse matiz em seus escritos. Essa questão causa divergências tanto no meio católico como entre os próprios luteranos (RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 291-292).

¹³⁸ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 205.

humana. Portanto, não se pode descartar a hipótese de que o próprio Lutero não tenha chegado a uma síntese satisfatória entre os aspectos forense e efetivo da justificação. Contudo, precisa-se considerar que a Palavra declarativa de Deus é sempre efetiva. Faz o que significa¹³⁹.

A justificação pela fé, em Lutero, supõe uma renovação do ser humano anterior aos frutos que produzem na vida a acolhida da Palavra de Deus. Significa uma mudança na orientação da existência do *homem velho*. É um processo que nunca terá fim neste mundo. Desta mudança, nascem as boas obras que nunca são anteriores à fé. Por isso, não podem constituir nenhum mérito na ordem da justificação¹⁴⁰.

As obras para Lutero, mesmo não tendo nenhum valor justificante, não são descartadas. Elas são sinais inequívocos da santificação e, ao mesmo tempo, o cumprimento dos mandamentos serve ao bem comum dos irmãos. São garantias da autenticidade da fé¹⁴¹. Neste sentido, alguns autores falam a propósito da fé luterana: “*fē sola nunca sola*”¹⁴², *fē só nunca só*. A partir de Lutero¹⁴³, a teologia da justificação dos reformadores oscila entre a compreensão efetiva, como Zwinglio, e no endurecimento da concepção puramente forense, em círculos rigoristas.

Neste breve percurso percebemos a complexidade do pensamento de Lutero e como é difícil entendê-lo fora de suas categorias. Passaremos, agora, à reação da Igreja católica à Reforma, no Concílio de Trento¹⁴⁴. Entretanto, a teologia católica tem variado sua posição em relação à teologia da justificação de Lutero não só por razões ecumênicas, mas também pelo esforço de entender melhor seu pensamento¹⁴⁵. Contudo, isso não significa anular as diferenças.

O Concílio de Trento, 19º ecumênico, de 3 dez. de 1545 a 4 dez. de 1563, após o decreto sobre o pecado original (DH 1510-1516), produziu seu documento mais importante: o *Decreto sobre a justificação* (DH 1520-1583). Este documento, aprovado em 1547, foi o mais discutido, cerca de seis meses de análise, devido à complexidade e dificuldade do assunto. Foi a primeira vez que o magistério elaborou uma doutrina sobre a justificação. O decreto contém 16 capítulos e 33 cânones¹⁴⁶. O texto teve grande influência dos agostinianos, pois Agostinho foi

¹³⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 292-293.

¹⁴⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 206.

¹⁴¹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 293-294; LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 206.

¹⁴² ALTHAUS, Paul. *Sola Fide Numquam Sola: Glaube und Werke in ihrer Bedeutung für das Heil bei Martin Luther. Una Sancta*, v. 16, 1961, p. 227.

¹⁴³ Calvino coincidirá com Lutero, mas adotará um determinismo soteriológico que endurece a doutrina da predestinação agostiniana e terá relação com o jansenismo católico.

¹⁴⁴ Embora o concílio não faça menção direta aos reformadores (DH 1520) nem os tem como objeto de uma declaração de condenação (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 207).

¹⁴⁵ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 206. Veremos, nesta tese, alguns elementos da declaração conjunta sobre a justificação. Vide, seção: 1.4.3 *A declaração conjunta sobre a justificação*.

¹⁴⁶ Hans Küng afirma que o texto conheceu vários projetos sucessivos, sempre revisto até a promulgação, a exemplo dos reformadores, um tratado autônomo (KÜNG, Hans. *La justification: la doctrine de Karl Barth réflexion catholique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1965. 439 p. (Textes et études théologiques), p. 134.

considerado um fiel intérprete de Paulo. Entretanto, os padres conciliares buscaram diferenciarse dos reformadores, sobretudo de Lutero¹⁴⁷. O decreto sobre a justificação é, em muitos aspectos, excelente. Isso leva alguns autores a colocarem a hipótese de que se ele tivesse sido produzido antes, no concílio de Latrão, por exemplo, a reforma não teria acontecido¹⁴⁸.

Trento, no decreto sobre a justificação, retoma o ponto central da necessidade absoluta da Graça no processo de justificação do pecador que o Magistério já havia dito em Orange, e deu ênfase maior à perspectiva otimista e escolástica da Graça como *habitus* ou virtude¹⁴⁹. O decreto está estruturado em três partes: a primeira, capítulos 1 a 6, trata do ser humano ainda não justificado; a segunda, capítulos 7 a 9, da justificação em si; a terceira, capítulos 10 a 16, da situação do ser humano justificado. Devido ao caráter breve desta seção, focaremos na compreensão do Concílio sobre justificação, a segunda parte.

O capítulo 7 (DH 1528-1531) consiste na questão, como expressou Lutero: em que consiste a justificação e quais são suas causas¹⁵⁰? Compreende-se que a justificação divina possui duplo aspecto: a remissão dos pecados, aspecto negativo; a santificação e renovação interior do ser humano, aspecto positivo. O texto toca no ponto sensível da polêmica: a justificação é efetiva, produz uma transformação real e interna no pecador. Caso contrário, a Graça seria inferior ao pecado e não uma potência recriadora e sanadora, como revela a Escritura.

Ao tratar das causas da justificação, Trento inspira-se na escolástica, e enumera cinco fatores: a *causa final*, a glória de Deus e de Cristo e a vida eterna; a *causa eficiente*, Deus misericordioso; a causa *meritória*, Jesus Cristo; a *causa instrumental*, o sacramento do Batismo, o sacramento da fé; a *causa formal* que o texto estipula como única: a justiça de Deus (DH 1529)¹⁵¹. O texto diz com precisão, citando Agostinho: “não aquela [justiça] pela qual ele [Deus] mesmo é justo, mas aquela pela qual nos torna justos” (AGOSTINHO, *De Trinitate* XIV 12, 15).

Isso significa que o ser humano não pode justificar-se sem a justiça divina. Nega que o ser humano se faça justo por uma justiça divina imputada, não apropriada. A Graça justificante, mais que mero favor pontual, é um dom estável no interior do ser humano que implica uma realidade ontológica, de forma que o justificado seja verdadeiramente justo. Os verbos empregados indicam essa realidade: *infundere*, *diffundere*, *inhaerere* (DH 1561)¹⁵². No final do

¹⁴⁷ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 281-283.

¹⁴⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 303; LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 207.

¹⁴⁹ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, p. 608.

¹⁵⁰ É um dos mais importantes, a peça mestre do decreto (MEIS, *Antropologia teológica*, p. 573).

¹⁵¹ A única causa não mencionada é a *causa material*, ou seja, o próprio ser humano. Ressaltam-se todas as causas que têm, de uma maneira ou de outra, Deus como sujeito (GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 292).

¹⁵² “As expressões sobre a ‘inerência’ e a ‘infusão’ da graça recolhem a tradição da graça como ‘hábito’ ou da ‘graça criada’ ” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 213).

capítulo, ao afirmar a causa formal única, o Concílio se posiciona de forma contrária à ideia da dupla justiça de Seripando, teólogo agostiniano¹⁵³.

A justificação se dá quando o amor de Deus é derramado no coração; ao mesmo tempo, se recebe a remissão dos pecados e os dons infusos, isto é:

a justificação se dá no momento em que a fé se torna amor [...] A trilogia da fé, da esperança e do amor, posta em destaque na preparação para a justificação sob a forma dos atos, encontra-se sob a forma dos três dons infusos após a transformação radical operada pelo instante da justificação¹⁵⁴.

Os capítulos 8 e 9 (DH 1532-1534) tratam da relação entre a fé e a justificação. A fé é afirmada como início, fundamento e raiz da justificação¹⁵⁵. A justificação gratuita significa que nada a precede no sentido de merecimento: nem a própria fé, tampouco as obras (DH 1532). O Concílio não entende por fé a presumida certeza subjetiva da própria salvação (DH 1534). Quando se afirma: *só a fé justifica*, entende-a como confiança, *fidúcia*, na misericórdia divina.

Nega-se a necessidade, junto à fé, de um movimento da vontade que coopere com a consecução da Graça (DH 1559, 1562, 1563-1564). Para Ruiz de la Peña, não era possível ir além deste caráter negativo da fé justificante e determinar em que consiste a fé que justifica. Em todo caso, o Concílio não aceita o subjetivismo da *sola fide fiduciali*¹⁵⁶. O que se condena em Trento não é a identificação de *fides* e *fiducia*, mas a forma excessivamente subjetivista de entender essa *fiducia*, isto é, o fechamento psicologizante que assume então o conceito de fé¹⁵⁷.

A única afirmação positiva do Concílio sobre a fé é que esta, na linguagem do apóstolo (Gl 5,6; 6,15), opera pela caridade (DH 1531). Em suma, nem a mera confiança, tampouco o mero assentimento intelectual, tem virtude justificante. A fé que salva compreende algo mais: a conversão do ser humano inteiro a Deus. E este algo mais pode ser expresso como amor, e em nossa tese, como humanização. Outrossim, os padres entendem uma fé histórica: *adesão a Cristo*.

Também importante, o decreto conciliar fala brevemente da questão do mérito que horrorizava os reformadores. Estes o viam como uma forma de retorno do pelagianismo e uma tácita negação da soberania da gratuidade da salvação. Trento, gradualmente, chega à definição da ideia de mérito: o cristão, justificado, pode e deve crescer em santidade, no cumprimento dos mandamentos (DH 1535-1539), e rejeita a ideia de que toda obra boa é pecado (DH 1575).

¹⁵³ O teólogo agostiniano sustentava, com efeito, que a justiça própria do ser humano é insuficiente; além disso, é preciso a justiça de Cristo que lhe é imputada, e que é afinal a que o justifica quando comparece diante do mesmo Cristo para ser julgado (RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 299).

¹⁵⁴ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 294.

¹⁵⁵ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 214.

¹⁵⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 300-301.

¹⁵⁷ ROVIRA BELLOSO, José María. *Trento: una interpretación teológica*. Barcelona: Herder, 1979, p. 204-206.

Em Trento, mérito significa que “Cristo Jesus [...] transmite continuamente a sua força àqueles que são justificados, força que sempre precede, acompanha e segue as suas boas obras e sem a qual estas não poderiam, de modo algum, agradar a Deus e ser meritórias” (DH 1546). O mérito não é justiça das obras, mas santidade real e o resultado do crescimento da nova vida¹⁵⁸.

Desse modo nem se exalta a nossa justiça como se viesse de nós [cf. 2Cor 3,5], nem se ignora ou se recusa a justiça de Deus [cf. Rm 10,3]. Pois esta mesma justiça, que é chamada nossa porque, inerente a nós, nos justifica [cân. 10 e 11], é de Deus, porque infusa em nós por Deus por causa dos méritos de Cristo (DH 1547).

A doutrina do mérito é a consequência da afirmação central do cap. 7º sobre a causa formal da justificação. Essa realidade do mérito é atestada na Escritura sob outra linguagem: recompensa, salário, que Deus dará a cada um segundo suas obras. As obras não devem encher o cristão de vanglória: é no Senhor que ele deve se glorificar (2Cor 10,17), pois são os próprios dons dele que se tornam nossos méritos¹⁵⁹. Por fim, *o fundamental em Trento é a rejeição da ideia de um pecado dotado de força devastadora capaz de corromper incuravelmente a criação de Deus*. Em última análise, o Concílio não faz nada mais que glosar a tese paulina: na qual o pecado abundou, superabundou a Graça (Rm 5,20)¹⁶⁰.

O decreto tridentino revalidou dois integrantes básicos do processo da justificação: a Graça de Deus e a liberdade humana. No entanto, não tratou de como ambas operam no acontecimento justificador. Este será o problema da teologia católica após Trento, que se expressará, especialmente, na controvérsia *De Auxiliis*.

1.3.2 Controvérsias modernas da teologia da Graça e os tratados *De Gratia* e *De Deo creante et elevante*

Os três séculos de reflexão pós-tridentina significam um período cheio de mal-entendidos, discussões parciais, apaixonadas e intensas. A questão se apresenta a partir da autonomia do ser humano moderno e dos desdobramentos da teologia da Graça em litígio na perspectiva da Reforma e de Trento. Observa-se que a reflexão teológica, mais que iluminar o surgir da racionalidade moderna, se posiciona contra ela, e assume, no que se refere ao tema da Graça, uma perspectiva antropocêntrica que se caracteriza tanto pelo racionalismo como pelo moralismo¹⁶¹.

¹⁵⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 302.

¹⁵⁹ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 298.

¹⁶⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 304.

¹⁶¹ MEIS, *Antropología teológica*, p. 587.

A recepção de Trento foi parcial e unilateral. A proibição de Pio IV¹⁶² de comentar quaisquer textos tridentinos fomentou uma leitura jurídicista das afirmações conciliares. Se limitou a mensagem de Trento na simples afirmação da *graça criada* que potencializa a liberdade do ser humano e que deixa no esquecimento a dimensão da *Graça incriada*¹⁶³. As questões relacionadas ao tema da Graça que foram objeto de grandes discussões na época da reforma, reverberaram nas controvérsias que se seguiram ao Concílio de Trento: Baio, *De Auxiliis*, Jansenismo. Merece destaque em nossa reflexão o fato que desde o Concílio de Trento, os estudos sobre a Graça se tornaram independentes¹⁶⁴.

Por volta de 1680, o gênero da controvérsia e da disputa deu forma aos tratados *Do sobrenatural*, *De ente supernaturali* e *Da Graça, De Gratia*, cujo esquema permaneceu até o Vaticano II: preparação para a Graça, justificação, vida de Graça e mérito. “Para salvaguardar a transcendência e a gratuidade da Graça de Deus, a teologia de controvérsia procedia com método, começando por precisar os conceitos de ‘natural’ e de ‘sobrenatural’, comparando-os, depois”¹⁶⁵. Tendo em vista o contexto após a controvérsia *De auxiliis* e especialmente em consequência das polêmicas suscitadas por Baio e Jansênio, no final do século XIX, após o Concílio Vaticano I, formou-se e desenvolveu-se o breve tratado *O Deus que cria e eleva o ser humano, De Deo creante e elevante*¹⁶⁶.

1.3.2.1 Duas primeiras fases do *De Gratia*

Nascido após Trento, o *De Gratia*, centrado na graça criada ou santificante, organiza o passado da Graça em torno da inabituação do Espírito e do desenvolvimento da vida na Graça. No primeiro momento, a partir do tema da justificação, o tratado focará na modificação real, mas acidental, gratuita, na natureza humana frente à perspectiva da justificação forense¹⁶⁷. Esta polêmica dá origem à reflexão sobre a Graça como tratado autônomo¹⁶⁸.

¹⁶² Vide, bula: “*Benedictus Deus*” de confirmação do Concílio de Trento, 26 jan. 1564 (DH, 1847-1850).

¹⁶³ MEIS, *Antropologia teológica*, p. 587-588.

¹⁶⁴ Como exemplo, Ladaria cita a obra: DE SOTO, Domingo. *De Natura et Gratia*. Gregg Publishing: US, 1965. Entretanto, de certa forma, foi em 415, com a obra *A natureza e a Graça*, de Agostinho que começou a formar um tratado sobre a Graça. O bispo de Hipona entendia o conceito de natureza humana no sentido existencial e histórico de nascimento. O segundo momento do tratado pode ser visto nos textos de Agostinho (426-427) aos monges de Adrumeto sobre a necessidade da Graça para o começo da fé, para a prática do bem e a obtenção da vida eterna. Destaca-se que a tradição agostiniana sempre respeitou o conceito de natureza como categoria de nascimento.

¹⁶⁵ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 301.

¹⁶⁶ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 300-301.

¹⁶⁷ A noção da Graça como *habitus* desenha a arquitetura do primeiro momento do tratado *De Gratia*, no qual aparecem os temas: 1) existência; 2) natureza; 3) propriedade da justificação cristã; 4) preparação para a justificação; 5) desenvolvimento da vida de graça. Estes são os capítulos do tratado, que registra o ensino do Magistério Tridentino (BRAMBILLA, *Antropologia teológica*, p. 71).

¹⁶⁸ BRAMBILLA, *Antropologia teológica*, p. 66.

Frente à questão protestante, Trento recuperará a Teologia Medieval que entende a Graça como *qualitas* dada à natureza humana, que produz uma modificação accidental real da natureza do ser humano. Assim, percebe-se que a história do *De Gratia* acompanha o processo pelo qual o sobrenatural¹⁶⁹ foi submetido a uma compreensão cada vez mais accidental da natureza humana. Para entender esta questão é necessário voltarmos ao Século XIII, período em que a presença da Graça no ser humano encontrara uma interpretação diferente na escola franciscana e na escola dominicana.

A escola franciscana, fiel à tradição agostiniana, colocara a nova realidade na vontade, que se torna capaz de fazer o bem por meio do *habitus*, da caridade sobrenatural. A linha dominicana, especialmente Santo Tomás, recebendo a distinção aristotélica entre natureza humana e suas faculdades, coloca a transformação efetuada pela Graça no nível da natureza na qual é infundido o *habitus* sobrenatural, a Graça, que transforma a vida da alma elevando-a à amizade com Deus. Além desta transformação,

acontece quase sem perceber a passagem de uma concepção “moral psicológica” da graça (Deus que compartilha sua bondade com o homem para fazer o bem) para uma concepção “ontológica” da graça (A graça é uma elevação da natureza que é habilitada para o fim sobrenatural)¹⁷⁰.

Esta é a noção de Graça que Trento retoma. Depois de Trento, a concepção da Graça como *habitus* forma a primeira parte do *De Gratia*, mas com uma diferença: *a noção de graça que eleva a natureza humana não será mais, como na Idade Média, um momento da ação do Espírito no ser humano, mas torna-se o ponto de partida do curso*, contra a negação protestante.

No contexto pós-tridentino surge o problema da relação entre o primado da Graça, e a autonomia e o sentido da liberdade humana. A questão decisiva será: “que lugar tem a liberdade dentro do primado salvífico de Deus (*sola gratia*) que na cruz de Cristo (*solus Christus*) alcança o ser humano na pregação (*solo Verbo*) justificando o ser humano somente por meio da fé (*sola fide*)?”¹⁷¹ A tradição católica julgou inaceitável a negação da liberdade humana que parece proposta pela reforma, porque a resolve na fé e confiança. Para a resposta católica, o mesmo

¹⁶⁹ “O termo entra uma primeira vez no vocabulário teológico, numa tradução de Isidoro de Pelúcio, no século VI, mas fez sua verdadeira entrada no século IX, nas traduções carolíngias do Pseudo-Dionísio, de Hiluino e de João Escoto Erígena. Ele é ignorado no século XII, mas se espalhará a partir de Santo Tomás. Entra no vocabulário do magistério no século XVI com a condenação de Baio (DH 1021.1023)” (SESBOÜÉ, Bernard. *O homem, maravilha de Deus*: ensaio de antropologia cristológica. São Paulo: Paulinas, 2021. p. 122).

¹⁷⁰ “avviene quasi senza accorgersi il passaggio da una concezione ‘psicologico morale’ della grazia (Dio che partecipa la sua bontà all'uomo per fare il bene) a una concezione ‘ontologica’ della grazia (la grazia è una elevazione della natura che viene abilitata al fine soprannaturale)” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 69).

¹⁷¹ “Che posto ha la libertà all'interno del primato salvifico di Dio (*sola gratia*) che nella croce di Cristo (*solus Christus*) raggiunge l'uomo nella predicazione (*solo Verbo*) giustificando l'uomo per mezzo della fede soltanto (*sola fide*)?” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 71).

Dom gratuito, a Graça, pressupõe que, mesmo no ser humano pecador, o livre arbítrio permanece. Assim, o conflito entre Graça e liberdade surge a partir do debate com os reformadores e dá origem à típica controvérsia *De Auxiliis* e ao *Jansenismo*¹⁷².

Neste contexto, deve-se ter presente na reflexão a experiência da autonomia do sujeito imperante na modernidade, a qual a primazia da Graça não pode suprimir. “É o problema da coerência do homem no desígnio de Deus, da autonomia e do sentido da liberdade diante do primado absoluto da iniciativa salvífica de Deus (Graça)”¹⁷³.

Portanto, na primeira etapa, o tratado *De Gratia* centrou-se no tema da justificação do pecador e teve como ponto de partida a *graça criada*¹⁷⁴. Na segunda etapa, que abrange as controvérsias seguintes e retoma o pensamento de Agostinho da *Graça como auxilium*, os temas da predestinação e da liberdade humana nortearão as reflexões¹⁷⁵.

1.3.2.2 A controvérsia *De auxiliis*: Graça de Deus e liberdade humana

Na controvérsia *De Auxillis*, as posturas em litígio giram em torno de Domingo Báñez, dominicano, e Luiz Molina, jesuíta¹⁷⁶. Para Báñez, o ponto de partida de toda afirmação é que Deus tem que ser causa primeira de tudo. Resulta que em toda ação da criatura, em concreto no ser humano, intervém necessariamente uma ação prévia de Deus que a torna possível metafisicamente. Para que o ser humano possa agir, Deus lhe dá uma espécie de *premoção física*, uma espécie de empurrão.

As objeções a este pensamento são claras: o ser humano não é livre e Deus se torna o primeiro responsável pelo mal no mundo e pela condenação do ser humano. Molina, angustiado com essas consequências práticas, elabora a seguinte explicação: Deus conhece o que cada ser humano faria livremente em cada circunstância ou situação. Por razões de governo do mundo, Deus coloca cada ser humano nas circunstâncias que Ele já sabe as consequências de suas atitudes. Desta forma, Molina crê ter salvado o domínio supremo de Deus e a liberdade humana. Como resposta, os bañezianos dizem que esse conhecimento futurível não tem entidade à

¹⁷² BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 71.

¹⁷³ “È il problema della consistenza dell’uomo nel piano di Dio, la questione dell’autonomia e del significato della libertà di fronte all’assoluto primato dell’iniziativa salvifica di Dio (grazia)” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 71).

¹⁷⁴ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 66.

¹⁷⁵ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 72.

¹⁷⁶ A obra do teólogo jesuíta Luis Molina (1536-1600) ensaiara a elaboração de um sistema teológico de relação entre a Graça e a liberdade humana. Em duas edições sucessivas, Molina publicara sua obra discutida: concordância do livre-arbítrio com os dons da Graça, com a divina presciência, a providência, a predestinação e a condenação (GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 301).

margem da causalidade suprema de Deus, e se tivesse não seria possível salvar o senhorio supremo de Deus dessa causalidade, resultando que Deus não conheceria esses futuríveis¹⁷⁷.

Brambilla, em sua análise estrutural da controvérsia *De Auxillis*, afirma que em ambas as posturas a relação entre Graça e liberdade foi tratada na mesma premissa: a externalidade. A Graça foi pensada como extrínseca e alternativa à resposta humana. Portanto, se a Graça é afirmada, a liberdade humana de alguma forma é reprimida. Nessa perspectiva, a Graça não poderia ser dada a todos na mesma medida, uma vez que todos seriam salvos. Esta é a orientação agostiniana, em todas as suas variantes, denominada *ante praevisa merita*. Se, ao contrário, afirma a liberdade humana, a Graça se torna condicionada à resposta humana e o primado do Dom de Deus fica em risco¹⁷⁸.

1.3.2.3 Baio e o jansenismo

O pensamento antropológico de Baio, fundamentado nos textos antropológicos antipelagianos de Agostinho, foi considerado um pródromo do jansenismo¹⁷⁹. A questão de Baio se desenvolveu a partir da concepção da retidão e da integridade, isto é, a presença do Espírito Santo e a ausência da concupiscência que o ser humano possuía no paraíso antes do pecado original. Para ele, a condição original de Adão correspondia à natural do ser humano. O fato de experienciarmos o mal atualmente significa a carência de um bem recebido. O natural, neste sentido, correspondia à integridade de uma coisa. Sem essa integridade, o ser humano pode existir, mas não isento do mal¹⁸⁰.

No estado de justiça original, o ser humano podia cumprir os mandamentos e a vida eterna era quase que um direito seu. A essa visão otimista corresponde, paradoxalmente, uma concepção pessimista do ser humano após o pecado, pois, após a queda, ele permanece corrompido em sua totalidade. Para Baio, o *habito*, a Graça santificante e a vida de Graça não têm valor, pois Deus premia apenas as obras humanas. A justiça consiste que as obras sejam conforme a vontade de Deus. As boas obras não são consequência da justificação e da transformação do ser humano. Na realidade, a justificação parece identificar-se com as obras movidas pela Graça de Deus. Com efeito, o ser humano faz o bem pela ação do Espírito Santo a qual, para Baio, lhe é extrínseca. Contudo, essa posição abre espaço para haver caridade e

¹⁷⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 607-608.

¹⁷⁸ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 72.

¹⁷⁹ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 303.

¹⁸⁰ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 332.

boas obras, sem a remissão dos pecados. A ação de Deus se reduz, portanto, a um impulso externo que não transforma a interioridade humana. Para obtenção das boas obras a liberdade não tem muita importância¹⁸¹.

A questão do sobrenatural, para Baio, não seria colocada caso Adão não tivesse pecado. Com a perda da justiça pelo pecado e a reparação por Cristo põe-se o problema do que o ser humano perdeu, conservou e o que Cristo lhe concede. “Como, de fato, a justiça que nos dá Cristo de novo não deriva do curso normal dos acontecimentos, Deus a concedeu segundo seu bel-prazer, e nesse sentido ela é sobrenatural¹⁸²”. Observa-se que nesta perspectiva, a novidade de Jesus Cristo não é reconhecida, pois Ele se torna apenas um simples reparador que conduz o ser humano de volta à integridade original¹⁸³.

Uma série de proposições de Baio foi condenada pelo papa Pio V na bula *Ex omnibus afflictionibus*, de 1º de outubro de 1567 (DH 1901-1980). Entre elas, merece destaque em relação ao nosso tema a proposição número 26¹⁸⁴: “A integridade da primeira criação não foi uma exaltação indevida da natureza humana, mas sua condição natural¹⁸⁵” (DH 1926).

A posição de Cornélio Jansen, Jansênio, sobre a questão que nos ocupa, é oposta à de Baio. Seu pensamento está exposto na obra, *Augustinus*, de 1640. Ele exalta a Graça, a ponto de a natureza humana ficar quase aniquilada. Ambos procuraram voltar a Agostinho, mas, em rigor, falsificaram o pensamento do bispo de Hipona. Jansênio traduziu em graça eficaz, à qual a vontade humana não pode resistir, o que Agostinho chamava de Graça de Cristo, ou *auxilium quo*, no tratado *Sobre a correção e a graça*. Essa graça eficaz é infalível e necessitante; ela domina o livre-arbítrio, que só permanece como tal porque não está submisso a nenhuma coação¹⁸⁶.

O Jansenismo, segundo González Faus, pensa a Graça como privilégio anti-fraterno. A liberdade, para Jansênio, consiste em seguir o prazer maior. Para ele, a Graça só é eficaz quando proporciona o deleite maior que o pecado. Neste sentido, a Graça não é fundamento da liberdade humana, pois esta não é sanada pela Graça, mas manejada. González Faus interpreta o sistema jansenista da seguinte forma: a) a liberdade humana é insuficiente, pois, mesmo quando se é livre de coação exterior, permanece necessitada interiormente do indeliberado deleite maior; b) a moral é impossível ao ser humano, pois, após o pecado, o ser humano só pode sentir ou não

¹⁸¹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, P. 174-175.

¹⁸² LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 333.

¹⁸³ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 333.

¹⁸⁴ Nesta mesma linha, pode-se destacar a proposição 21, embora os termos latinos empregados, *exaltatio et sublimatio* não correspondam ao vocabulário de Baio. Trata-se de uma tradução do pensamento de Baio nas categorias de época. “A elevação da natureza humana e sua exaltação à participação da natureza divina foi devida à integridade da primeira condição e, por isso, deve-se dizer que é natural e não sobrenatural” (DH 1921, itálico nosso).

¹⁸⁵ “Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius condicio (DH 1926).

¹⁸⁶ SESBOÜÉ, GROSSI, *Graça e justificação II*, p. 303.

sentir deleite para o bem ou o mal de forma independente dele; c) se Deus decidir ajudar o ser humano interiormente, nem sequer o ser humano pode se opor a esta ajuda. Por fim, a grande consequência que Cristo não viveu e entregou a sua vida por todos, pois, as ações perversas humanas mostram que Deus não decide ajudar interiormente a todos. Com isso, se entende os eleitos como privilegiados, rompendo, assim, os laços de fraternidade¹⁸⁷.

O jansenismo foi condenado em 1653, pelo papa Inocêncio X¹⁸⁸. Ladaria resume as censuras em três pontos principais: não se podem observar os mandamentos de Deus sem a ajuda da Graça; o ser humano não pode opor-se à Graça, pois ela é irresistível; Cristo não morreu por todos. Particularmente, esta última contradizia a soteriologia continuamente sustentada na Igreja. Além destas graves questões, o jansenismo se distinguia por um forte rigorismo moral, unido a um grande pessimismo antropológico e a uma espiritualidade marcada pelo medo¹⁸⁹. Estas discussões mostram-nos que na Controvérsia *De Auxilis*, Baio e Jansênio o que estava em jogo era a interpretação do pensamento de Agostinho. Este dado é importante para as discussões posteriores e a reestruturação do *De Gratia*.

1.3.2.4 *De Deo creante et elevante* e o Concílio Vaticano I: a hipótese da natureza pura e a teologia dualista

Na neoescolástica do século XIX, aparece o tratado *De Deo creante et elevante*. O primeiro a dar este título a uma obra foi Palmieri, em 1878¹⁹⁰. O tema da *natureza pura* acompanha a história do tratado. Ao contrário do *De Gratia*, que tem longa história de constituição e renovação, a história do *De Deo creante et elevante* mostra que ele foi criado mais rapidamente e posto em crise em um curto espaço de tempo¹⁹¹.

No prólogo, já aparece claramente o método utilizado na obra, em cada uma de suas partes. A parte sobre o Deus criador, *De Deo creante*, na qual se fala da ordem natural, pressupõe os estudos da filosofia. A segunda parte, *De Deo elevante*, trata da ordem sobrenatural: a Graça e a Revelação. Portanto, é inevitável a impressão de que a elevação à ordem sobrenatural seja um acréscimo extrínseco à natureza humana, pois falta unidade interna ao tratado¹⁹².

¹⁸⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 606-644.

¹⁸⁸ Constituição *Cum occasione*, de 1653, referente aos erros de Jansênio sobre a Graça (DH 2001-2007).

¹⁸⁹ SESBOÜÉ, GROSSI, *Graça e justificação II*, p. 304.

¹⁹⁰ PALMIERI, Dominico. *Tractatus de Deo Creante et Elevante*. Roma: Typographia Polyglota S. C. Propaganda Fide, 1878. 800 p.

¹⁹¹ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 85.

¹⁹² LADARIA, *Introdução a antropologia teológica*, p. 22-23.

Brambilla percebe bem essa falta de unidade no tratado a qual pode ser sintetizada da seguinte forma: O *De Deo creante* reúne as teses dos teólogos sobre a atividade criadora de Deus e seus efeitos, os quais são acessíveis à razão, enquanto o *De Deo elevante* recolhe as teses sobre o sobrenatural formado após a controvérsia baiana e as teses fornecidas pela Revelação. A justaposição das duas partes alude às duas considerações separadas do ser humano: uma de acordo com a razão, a outra com a Revelação¹⁹³.

Na estruturação do tratado, notam-se sucessivamente duas necessidades concretas: primeiro, a de uma definição mais clara dos terrenos da filosofia e da teologia nas questões protológicas, pois falta uma orientação mais histórico-salvífica no tema da criação; segundo, a urgência de uma maior interação entre o Deus criador e o Deus salvador, uno e Trino. Em perspectiva mais unitária, o Deus que criou o mundo para nele colocar o ser humano elevado à ordem sobrenatural. Por sua vez, Jesus Cristo, o Verbo encarnado, faz parte da humanidade e, portanto, a criação também se orienta a este fim¹⁹⁴. Por essas razões, M. Flick propunha substituir o nome habitual do tratado por *De primordiis salutis humanae*¹⁹⁵.

A forma moderna de se pensar as relações entre razão e fé, natural e sobrenatural constitui o pano de fundo da discussão do *De Deo creante et elevante*. Esta forma de pensar está tematizada de tal forma que exige dizer que algumas verdades da Revelação são acessíveis puramente pela razão, como a criação. Mas, há outras verdades não acessíveis à razão, embora não sejam repugnantes a ela. O caráter puramente filosófico do tratado está em harmonia com o ensino do Vaticano I. Este esquema está presente na *Dei Filius*, no capítulo sobre a Revelação:

A mesma santa mãe Igreja sustenta e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela *luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas*; “pois o invisível dele é percebido, entendido a partir da criação do mundo, por meio do que foi feito” [Rm 1,20]; mas “ensina” que aprova à sua misericórdia e bondade *revelar-se à humanidade a si mesmo, bem como os eternos decretos da sua vontade, por outra via, e esta sobrenatural*, conforme diz o Apóstolo: “Havendo Deus outrora em muitas ocasiões e de muitos modos falado aos pais pelos profetas, ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho” [Hb 1,1s; cân. 1] (DH 3004, *itálico nosso*).

O *De Deo creante* trata do tema da criação em duas etapas: a) considera Deus como causa e origem das coisas. O *ser criador* é um atributo de Deus, considerado não em sua ação salvífica na história, mas em seu ser absoluto e necessário, comparado com a contingência dos seres criados; b) descreve os efeitos da criação: o mundo, o ser humano e os anjos.

¹⁹³ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 87.

¹⁹⁴ LADARIA, *Introdução a antropologia teológica*, p. 23.

¹⁹⁵ FLICK, M. *La struttura del trattato De Deo Creante et Elevante*. Gregorianum. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, n. 2, 1955. p. 289.

O *De Deo elevante* retoma os argumentos que surgiram na disputa baiana e é marcado pela hipótese da natureza pura. Na realidade, mais do que Baio, refere-se a uma tradição teológica que certamente começa a partir da controvérsia baiana, mas depois é enriquecida com novos elementos relacionados com a maneira moderna de definir a relação razão e fé¹⁹⁶. Essa sistematização, que deu origem à hipótese da “natureza pura”, foi descrita por H. de Lubac¹⁹⁷.

A reflexão medieval ao procurar compreender a criação e o mistério do ser humano criado renovou as categorias de referência, sob a influência de Aristóteles. Em síntese, *o conceito de natureza substituiu o conceito de criatura*¹⁹⁸. O sentido fundamental aristotélico de natureza é a ideia de uma existência que se produz, ou ao menos determina a si mesma, sem a necessidade de uma causa desconhecida¹⁹⁹. Desta forma, a natureza é perfeitamente acabada e se fecha em si mesma. Enquanto o ser humano criatura era pensado em relação com o Deus criador, agora o ser humano natureza é pensado em sua autonomia²⁰⁰.

Para Ladaria, a hipótese da natureza pura tomou forma com Tomás de Vio, conhecido como Cajetano, nos primeiros anos do século XVI, ao negar a tese da escolástica do desejo natural de ver a Deus²⁰¹. Cajetano baseia-se no fato já reconhecido de que Deus quis se comunicar de duas formas com os seres criados: ao criá-los, e, ao dar às criaturas racionais a capacidade da visão divina. Para ele, a visão de Deus é sobrenatural. Por essa razão, ela não pode ser conhecida naturalmente. Na natureza não se dá o desejo do sobrenatural, porque o apetite natural não pode ir além do que é capaz de atingir naturalmente. Na natureza humana há somente a capacidade passiva de receber as perfeições sobrenaturais.

Cajetano, para conciliar com Santo Tomás, seu mestre, introduz uma distinção que terá grandes consequências²⁰². A criatura racional, nesta distinção, pode ser entendida em duas perspectivas: segundo o que ela é em si mesma, e, segundo sua ordenação à beatitude. O ser humano “em si mesmo, não deseja naturalmente a visão de Deus. Mas, conforme o segundo ponto de vista, ele deseja naturalmente a visão, uma vez conhecidas pela revelação, a graça e a glória”²⁰³.

Notemos a distinção sutil introduzida por Cajetano; há uma definição do ser humano em si mesmo, e outra que podemos chamar de histórica ou a única que, de fato, existe: o ser humano

¹⁹⁶ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 82-95.

¹⁹⁷ LUBAC, Henri de. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier, 1946. (Théologie, 8).

¹⁹⁸ SESBOÜÉ, *O homem, maravilha de Deus*, p. 120.

¹⁹⁹ LACHELIER, Jules. Natureza. In: LALANDE, Andre. *Vocabulario tecnico e critico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 720-721.

²⁰⁰ SESBOÜÉ, *O homem, maravilha de Deus*, p. 120.

²⁰¹ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 327-330.

²⁰² LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 330.

²⁰³ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 330.

ordenado por Deus à visão beatífica. Mais tarde essas ideias tiveram grande repercussões, pois chegou-se até a discutir que o ser humano poderia ser criado sem a Graça.

Ao se negar o desejo natural de ver a Deus abriu-se o caminho para introduzir a doutrina dos dois fins do ser humano: um natural e outro sobrenatural. O primeiro é o ser humano que poderia ter existido, e o segundo é o que conhecemos. Com a introdução dessa dupla finalidade, “o caminho está igualmente aberto à consideração explícita da possibilidade da ‘natureza pura’, ou seja, da existência do homem sem a elevação à ordem sobrenatural”²⁰⁴.

Baio, por sua vez, afirma que *no estado original*²⁰⁵ *os dons da graça são naturais*. A correta exegese de seu pensamento é controversa, mas é importante saber como a teologia da época o entendia, pois é a partir desse entendimento, ou equívoco, que os teólogos reagiram a ele²⁰⁶. Assim surge a peculiaridade de Baio: ele entende o sobrenatural no sentido de milagroso, e, nesta perspectiva, a Graça, após o pecado, deve ser chamada de sobrenatural, enquanto os dons dados no estado de natureza inocente eram naturais²⁰⁷. As posições de Baio foram condenadas pelo Magistério na Bula de Pio V *Ex omnibus afflictionibus* de 1567²⁰⁸. No entanto, na teologia anti-baiana constata-se uma mudança no percurso histórico do tema da natureza. A oposição às doutrinas de Baio levou a teologia católica cada vez mais a tornar rígida a distinção entre natural e sobrenatural na perspectiva já delineada de Cajetano.

Para melhor sublinhar que os dons da graça e da integridade concedidos a Adão antes do pecado não eram devidos à natureza humana, a teologia será tentada a projetar num real possível o que não era até então senão uma análise estrutural da relação do homem com Deus. Propagou-se a hipótese da possibilidade da criação do homem na natureza pura, cuja existência teria uma consistência própria e um sentido²⁰⁹.

A distinção entre natural e sobrenatural se tornou separação concreta. Consequentemente, o desejo natural de ver a Deus ficou cada vez mais recusado. Francisco Suárez é um dos principais expoentes desta argumentação²¹⁰:

Deve-se dizer que no homem não existe desejo inato de ver a Deus claramente e como ele é em si mesmo, e, por conseguinte, tampouco existe [o desejo inato] da beatitude

²⁰⁴ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 331.

²⁰⁵ Baio parte da definição clássica: na condição original Adão é caracterizado pela *integritas* ou *rectitudo* (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 90).

²⁰⁶ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 89.

²⁰⁷ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 90. Na linguagem escolástica, natural significava devido à natureza a partir de seus elementos constitutivos ou de suas necessidades ontológicas ou moral. Baio, ao contrário, manteve-se em uma perspectiva histórica, e pretendia descrever o fato revelado da criação do ser humano dotado livremente dos dons da Graça, concomitantemente concedidos à natureza criada (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 91).

²⁰⁸ “*Ex omnibus afflictionibus*”, 1 out. 15: Erros de Miguel Baio sobre a natureza humana e a graça (DH 1901-1980).

²⁰⁹ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 335.

²¹⁰ Soarez segue Cajetano, ciente da oposição: a teologia separa em duas ordens justapostas as estruturas de inteligibilidade do ser humano (SESBOÜÉ, *O homem, maravilha de Deus*, p. 128).

sobrenatural [...]. O desejo inato se fundamenta na potência natural; mas no homem não existe a potência natural à beatitude sobrenatural; tampouco existe o desejo inato²¹¹.

No entanto, para Suárez, o ser humano pode desejar a beatitude sobrenatural com a ajuda da Graça, pois ele sabe por revelação que a visão de Deus é seu fim e que este fim não pode ser realizado sem o Dom de Deus. Nesta perspectiva, se vê claramente a transformação da distinção das duas ordens que outrora serviram para salvaguardar e explicar a gratuidade da ordem sobrenatural. No entanto, a tendência de rejeitar o desejo natural de ver a Deus não foi uniforme. A escola escotista manteve a tese do desejo natural de ver a Deus em consonância com seu mestre Duns Scotus, que coincidia com Santo Tomás²¹².

Os séculos XVIII e XIX sinalizam um fenômeno curioso e decisivo para o desenvolvimento da antropologia teológica. Lentamente ocorre uma mudança de mentalidade na qual o discurso sobre a natureza pura, inserido como hipótese para explicar a gratuidade do sobrenatural, o único historicamente reconhecido, passa a ser entendido como entidade histórica realizada²¹³. Essa historização da hipótese da natureza pura terá como consequência relegar, cada vez mais, ao campo do possível, do hipotético e, portanto, irrelevante, o sobrenatural. Dois fenômenos contribuíram para isso²¹⁴. O primeiro, interno à teologia, centra na tendência de se opor ao pessimismo antropológico agostiniano ressurgido em suas versões pós-tridentina e ao pessimismo antropológico protestante centrado na reflexão sobre o ser humano pecador.

A teologia agostiniana, para falar da diferença entre o ser humano original e o pecador, usou a seguinte imagem: *o ser humano após o pecado é ferido, enquanto antes do pecado era saudável*. A escola jesuíta, cunhou outra imagem a partir desta ideia agostiniana: *o ser humano depois do pecado é despojado da veste da graça*. Portanto, a condição do ser humano pecador, para a escola agostiniana, era descrita em termos de liberdade ferida que necessita da Graça para curá-la pela raiz. Já a escola jesuíta, a descreve em termos de liberdade despojada da Graça, mas disposta a recebê-la novamente. À luz desta imagem da escola jesuíta, a natureza pura foi historicizada por uma identificação inconsciente com o estado histórico do homem pecador.

O segundo fenômeno é externo à teologia e está relacionado com o confronto com o modernismo. Inscreve-se na tendência da cultura moderna para interpretar o ser humano e seus planos, suas relações, suas instituições, seu futuro, no sentido de autonomia radical. O mundo

²¹¹ SUÁREZ, Francisco. *La fin ultime de l'homme*. Paris, Vivès, 1856, v. IV, pp. 152-153. *Apud* LADARIA, Natural e sobrenatural, p. 335-336.

²¹² LADARIA, Natural e sobrenatural, p. 337.

²¹³ BRAMBILLA, Antropologia teologica, p. 82-95.

²¹⁴ COLOMBO, Giuseppe. *Il soprannaturale*. In COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996. 370 p. (Questio 5), p. 339-340.

da Renascença, com a descoberta de um novo humanismo e o surgimento de uma reivindicação de certa autonomia diante da Revelação divina e da Igreja por parte de uma ordem profana. Grande exemplo deste amplo contexto cultural foi a Revolução Francesa, na qual se percebe claramente um esforço de laicização, isto é, a separação entre Igreja e Estado²¹⁵.

O Iluminismo é a execução gramatical dessa tendência no campo do conhecimento científico e da ação social. A consequência deste fenômeno no discurso teológico foi grande:

O discurso sobre o ser humano teve que confrontar o discurso da “natureza” (humana), relegando o discurso sobre o sobrenatural para segundo plano. Assim nasce a antropologia do duplo fim, mas com o resultado de conceber para o ser humano a possibilidade de um destino puramente “natural” - em paralelo com a teologia “natural” - porque a visão beatífica (a Trindade) não era necessária a partir da consideração do ser humano como “natureza”, se ele não tivesse sido elevado pela graça sobrenatural²¹⁶.

O *De Deo creante et elevante* segue esse modelo em sua estrutura: primeiro trata o ser humano em seu estado original. Em um segundo momento, trata o pecado original como a perda da justiça original. Essa estrutura aparece consagrada no magistério do Vaticano I, particularmente na *Dei Filius*, de 1870, como citamos acima, pela Encíclica de Leão XIII, *Aeterni Patris*, de 4 ago. de 1879 (DH 3135-3140). A desintegração e a superação do tratado vêm da intervenção da redescoberta da *historia salutis*, devido à renovação bíblica, e da virada antropológica na teologia. A antropologia teológica buscou recuperar sua derivação original de Jesus Cristo, ao invés de ser definida a partir de um conceito anterior de natureza. As etapas da problematização do Tratado só podem ser mencionadas aqui. Pode-se dizer que eles representam a história da renovação teológica no século XX²¹⁷.

O retorno à Bíblia permitiu uma reinterpretação dos textos cristãos sobre o ser humano. Assim, houve um repensar da criação, da unidade do ser humano, da corporeidade, da relação entre imortalidade e ressurreição, em um contexto bíblico. Aprofundando-se nesta linha, entendeu-se que se tratava de redescobrir o próprio significado da Revelação sobre o ser humano. Esta não é um depósito de verdade, definições, dogmas, mas a autocomunicação de

²¹⁵ SABORIT, IT. *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. SciELO Books. Disponível em: <https://static.scielo.org/x9qvt/pdf/saborit-9788599662984.pdf>. Acesso em: 15 Set. 2022.

²¹⁶ “il discorso sull'uomo dovette confrontarsi con il discorso della ‘natura’ (umana), relegando in secondo piano il discorso sul soprannaturale. Nasce così l'antropologia del duplice fine, ma con l'esito di concepire per l'uomo la possibilità di un destino puramente ‘naturale’ - in parallelo con la teologia ‘naturale’ - in quanto la visione beatifica (la Trinità) non era necessaria a partire dalla considerazione dell'uomo come ‘natura’, se questi non fosse stato sopraelevato dalla grazia soprannaturale” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 98).

²¹⁷ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 100.

Deus na história. Essa visão permitiu pensar os dois polos do diálogo salvífico: Jesus Cristo como ápice da autocomunicação divina, e o ser humano como seu destinatário.

“A conclusão que emerge desta revisão radical é a seguinte: fazer antropologia segundo a Revelação (e não partir de um conceito anterior de natureza) significa elaborar a antropologia segundo a cristologia²¹⁸”. Evidentemente, elaborar a cristologia, a partir da gênese da fé cristã no Novo Testamento, trazendo à luz a revelação que Jesus faz de Deus e da verdade do ser humano é determinante para a antropologia cristã. Essas perspectivas estarão presentes nas reflexões sobre a Graça na teologia contemporânea.

1.4 A teologia da Graça na teologia contemporânea

Na teologia contemporânea percebemos a reestruturação do *De gratia*, em torno da recuperação do Espírito Santo na reflexão teológica no Ocidente, e a sua rápida dissolução no quadro mais amplo da *antropologia teológica cristã*, após o Concílio Vaticano II. Fundamentalmente, o Concílio apresenta o ser humano em uma visão integral; e Jesus Cristo como a referência para a compreensão do que o ser humano é em sua essência (GS, n. 22). Acreditamos que a perspectiva do Vaticano II será o parâmetro para as reflexões atuais sobre a Graça, na qual inserem-se nossos autores, J. L. Segundo e J. I. González Faus²¹⁹.

1.4.1 A reestruturação do *De Gratia*: a Graça como *auxilium*, inabituação do Espírito e configuração a Cristo

A teologia da Graça no século XX está marcada pela recuperação do Espírito Santo na reflexão teológica e eclesial do Ocidente e pela renovação dos estudos bíblicos. Com isso, ocorre a reestruturação do *De Gratia*.

As duas perspectivas que predominaram na história da teologia da graça até então, a saber, a da graça como *habitus* e a da graça como *auxilium*, serão profundamente fecundadas e transformadas pela renovada percepção do Espírito no processo de justificação e na conversão dos fiéis e pela historicização da compreensão da graça a partir do mistério pascal de Cristo²²⁰.

²¹⁸ “La conclusione e mergente da questa revisione radicale è la seguente: fare l'antropologia secondo la Rivelazione (e non a partire da un concetto previo di natura) significa elaborare l'antropologia secondo la cristologia” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 100).

²¹⁹ Apresentaremos nos capítulos seguintes desta tese que nossos autores, J. L. Segundo e J. I. González Faus, tiveram suas produções teológicas exatamente no momento em que as novidades conciliares eram efervescentes.

²²⁰ DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, 610.

Desta forma, o tratado *De Gratia*, que nasceu depois de Trento, centrado na justificação e polarizado na graça criada e/ou santificante é reestruturado a partir da perspectiva da habitação do Espírito e no desenvolvimento da *vida de graça* e deificação²²¹. Todo o passado das reflexões ganha novos alcances. Contudo, este passado é importante também para essa nova estruturação do tema da Graça. Para Brambilla, o importante em relação à história do tratado *De Gratia*, é que as discussões, incluindo a controvérsia *De Auxiliis*, Baio e Jansênio, estavam ligadas ao pensamento de Agostinho, que também estava na origem do pensamento dos reformadores. Na teologia agostiniana, a Graça é auxílio livre concedido por Deus à liberdade pecadora. A Graça como *Auxilium* constitui o segundo momento de *De Gratia*, enfocando nos temas da predestinação e da relação entre Graça e liberdade, como vimos²²².

Junto à recuperação de Agostinho, o *De Gratia* recupera a tradição grega da Graça como habitação do Espírito na qual Agostinho está inserido. Especialmente no comentário à Primeira Carta de João, de Agostinho, essa doutrina recebe um tom particular com destaque à função da caridade na obra de santificação. Deus habita em nós e nos convida à caridade, pois Ele mesmo é caridade (AGOSTINHO, *Comentario a la primera carta de San Juan*, 22). O outro tema que Agostinho herda da tradição grega é a união com Cristo, que ele desenvolve na linha do *Christus Totus*, isto é, do corpo místico de Cristo, a Igreja.

A busca por um melhor conhecimento de Agostinho levou à recuperação dos Padres Gregos. “Assim ocorre a recuperação da tradição patrística grega, apresentando a Graça na perspectiva da ‘divinização’, isto é, como a presença do Espírito Santo que habita no cristão e o coloca em comunhão com Deus²²³”. *A consideração da Graça como “divinização” ou Espírito Santo constitui o terceiro momento da discussão em torno do De Gratia, recuperado da tradição patrística integral*. Aqui parecia concluir uma longa história, com a reconquista do princípio da vida da Graça: o Espírito Santo e sua habitação no justificado²²⁴.

A partir da redescoberta do Espírito e dos avanços da exegese, as razões para a mudança vão surgindo. Não se pretende apenas reorganizar o discurso sobre o ser humano, mas colocá-lo em estreita relação com os Sacramentos e a eclesiologia. A relação entre cristologia e antropologia aparece no contexto em que se insere o tratamento sobre o Dom do Espírito que, mediante os sacramentos, forma o ser humano novo na Igreja. O *De Gratia*, então, serve como

²²¹ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 66.

²²² BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 72.

²²³ “Avviene così il ricupero della tradizione patristica greca che presenta la grazia in prospettiva di ‘divinizzazione’, cioè come la presenza dello Spirito Santo che dimora nel cristiano e lo mette in comunione con Dio” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 75).

²²⁴ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 77.

elo entre muitos temas teológicos, sem perder sua consistência como tema específico. Assim, as mudanças no tratado devem ser mantidas por razões ecumênicas, bíblicas e, sobretudo, teológicas²²⁵. No entanto, a situação atual é diversa; a sensibilidade que procura ligar os temas de *De Gratia* com a pneumatologia, a sacramentologia e a eclesiologia, bem como a antropologia, é mais difundida do que a reestruturação do tratado²²⁶.

As razões bíblicas reconduzem ao tema da justificação pela fé, como um momento da centralidade de Cristo em Paulo, superando, assim, a alternativa entre o valor teológico e as implicações antropológicas/eclesiológicas do tema. “Razões teológicas pressionam a colocar o discurso sobre a justificação na estrutura do ser humano de acordo com a predestinação, como um elemento de incorporação em Cristo, em virtude do seu Espírito”²²⁷. As razões ecumênicas levam não apenas à superação das polêmicas, mas a encontrar consensos teológicos²²⁸.

A perspectiva derivada da história possibilita a superação da abordagem dicotômica entre *De Deo creante et elevante* e o *De Gratia*, e, especialmente, o repensar sistemático de todos os temas antropológicos a partir de Jesus Cristo, em particular, a tese da predestinação de todos os homens n’Ele. Isso implica não apenas a dissolução de *De Gratia* na antropologia teológica, mas também a superação da importante posição dualista do *De Deo creante et elevante*²²⁹. A mudança aconteceu em duas perspectivas que terão importantes consequências:

Por um lado, aprofunda o tema da graça como o Espírito Santo (em linguagem técnica é chamado de “dom criado”) em relação ao tema da graça como modificação ontológica (graça como *habitus*: também chamado de “dom criado”); por outro lado, relaciona a habitação do Espírito com o tema da graça como ajuda psicológica (graça como *Auxilium*)²³⁰.

A primeira perspectiva, levou à reestruturação interna do tratado; a segunda levou à sua reestruturação radical. Quanto à reestruturação interna, observa-se a seguinte mudança: antes, a abordagem tinha como ponto de partida o dom criado: a graça como *habitus*, isto é, a justificação e suas características. Os outros aspectos da vida na Graça, como a habitação do Espírito, a remissão dos pecados, a filiação adotiva, a participação na natureza divina e a

²²⁵ Branbilla acentua o aspecto puramente teológico (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 66. Contudo, ao lermos a história da reflexão sobre a Graça e as abordagens contemporâneas a razão bíblica se impõe.

²²⁶ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 67-68.

²²⁷ “Le ragioni teologiche premono per collocare il discorso sulla giustificazione nella struttura dell’uomo secondo la predestinazione, come un elemento dell’incorporazione a Cristo, in virtù del suo Spirito” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 76, itálico nosso).

²²⁸ Vide, consenso sobre fé, in: CONIC. *Declaração Conjunta sobre a justificação*, n. 13.

²²⁹ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 67.

²³⁰ “Pertanto, da un lato, approfondisce il tema della grazia come Spirito Santo (in linguaggio tecnico si dice ‘dono increato’) in rapporto al tema della grazia come modificazione ontologica (la grazia come *habitus*: detta anche ‘dono creato’); dall’altro, pone in relazione l’abitazione dello Spirito al tema della grazia come aiuto psicologico (la grazia come *auxilium*)” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 77).

incorporação em Cristo foram tratados a partir da justificação, do dom criado. Durante o século XX, a orientação gradualmente foi se revertendo para se ter o Dom incriado, o Espírito Santo, como ponto de partida.

Considerando a desproporção entre a finitude do dom criado e a infinitude do dom incriado, agora se prefere colocar como ponto de partida a ação do Espírito Santo, ao qual os outros aspectos da vida de Graça estão ligados. [...] a consideração da ação do Espírito Santo move na direção da recuperação da Páscoa de Jesus (dimensão cristológica), à qual o Espírito introduz e faz participar os homens (dimensão pneumatológica)²³¹.

No século XX, a recuperação do Espírito Santo torna-se pedra angular do tratado sobre a Graça. A partir dos anos 1970 e 1980, o discurso sobre a Graça tem sido localizado na direção que vai da cristologia à antropologia. Com o desejo de construir uma ligação entre estes tratados se percebeu a necessidade de uma pneumatologia. Reitera-se que, nos anos 1980 e 1990, registra-se o fenômeno da redescoberta do Espírito que vem preencher o lamentável esquecimento do Espírito atribuído à tradição ocidental²³².

Quanto à segunda perspectiva, que conduziu à reestruturação radical do *De Gratia*, a mudança veio da abordagem da relação entre o Dom incriado e a Graça como *Auxilium*. Ao se aprofundar a relação entre o Espírito Santo e a ajuda psicológica, mostra o caráter a-histórico do tratado e a carente referência ao evento de Jesus Cristo.

O discurso sobre a Graça não pode deixar de conduzir ao discurso sobre a economia da salvação, no qual a relação da liberdade se refere a Jesus Cristo. Somente a consideração da predestinação de Cristo e da humanidade n'Ele nos permite retirar a oscilação e oposição entre a vontade salvífica universal de Deus e a liberdade do ser humano. A noção do Espírito Santo como o Espírito de Jesus derramado pelo Ressuscitado, princípio de toda a criação, introduz uma nova orientação sobre o tema da predestinação e, de modo geral, sobre a vida na Graça²³³.

A Graça descreve a situação do ser humano a partir de Cristo (não, portanto, imediatamente a partir do homem pecador ou da natureza humana e nem mesmo para si mesmo a partir de um conceito genérico de vontade universal de salvação)²³⁴.

²³¹ Considerando la sproporzione tra la fini tezza del dono creato e l'infinitezza del dono increato, ora si preferisce porre come punto di partenza l'azione dello Spirito Santo, alla quale vengono collegati gli altri aspetti della vita di grazia. [...] la considerazione dell'azione dello Spirito Santo spinge nella direzione del ricupero della pasqua di Gesù (dimensione cristologica), a cui lo Spirito introduce e fa partecipare gli uomini (dimensione pneumatologica) (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 77).

²³² BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 79-81.

²³³ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 83.

²³⁴ “La grazia descrive la situazione dell'uomo a partire da Cristo (non, dunque, immediatamente a partire dall'uomo peccatore o dalla natura umana e neppure per sé da un generico concetto di volontà salvifica universale) (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 83).

A incorporação a Cristo torna-se o caminho da teologia da Graça. Nesta perspectiva, a predestinação deve ser abordada e os temas da habitação do Espírito, da justificação, da filiação divina, da remissão dos pecados, da modificação real assumem novo significado. Assim, os momentos da teologia da Graça se tornam centrados no evento da Páscoa de Cristo e são reunidos de forma ordenada²³⁵. Este é um dos ganhos de nossa reconstrução histórica da teologia da Graça, o qual possibilitará compreender e fazer uma releitura da teologia de nossos autores de pesquisa, J. L. Segundo e J. I. González Faus.

A “redescoberta do Espírito” é um interesse verdadeiro e especial no qual se insere a encíclica de João Paulo II, *Dominum et vivificam*. A função da pneumatologia é dupla: a) a de encontrar o nexos entre o tratamento trinitário e estudos cristológicos com a doutrina sacramental, antropologia, incluso a criação, e eclesiologia; b) a de orientar a prática eclesial e ecumênica ligada aos novos fenômenos do reavivamento do Espírito, tão difundido e, às vezes, selvagem, e o movimento ecumênico com uma concepção diferente de *communio*²³⁶.

Nesta nova estruturação, o *De Gratia* dissolve-se, uma vez que a sua condensação em um tratado separado é vista como fruto da concepção *cosificada* da Graça, separada de seus contextos reais²³⁷. Contudo, a nova perspectiva está presente no desenvolvimento teológico do Concílio Vaticano II, que estabelece diretrizes para as reflexões contemporâneas.

1.4.2 A virada do Vaticano II: ponto de partida da teologia da Graça atualmente

O Concílio Vaticano II não elaborou um documento específico sobre o tema da Graça, mas seus principais textos a deixa transparecer de alguma forma²³⁸. A Graça é descrita preferencialmente com as categorias relacionais da patrística, de forma atenta, sobretudo, ao *Dom Incriado*: ela é participação na vida divina (LG, n. 2); filiação adotiva (LG, n. 3); habitação do Espírito (LG, n. 4). De suma importância, o Vaticano II orientou a pesquisa teológica para uma visão integral e unitária do ser humano tal como surge da Revelação divina (LG, n. 22; GS n, 1-2).

As considerações antropológicas do Concílio Vaticano II, especialmente em relação ao tema da Graça, são resultado da natureza pastoral do Concílio, da abertura ao mundo e da leitura dos sinais dos tempos. As temáticas principais do Concílio são a Revelação e a Igreja. A Revelação, que se realiza por meio de *ações* e *palavras* (DV, n. 2), para ser transmitida na vida

²³⁵ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 83.

²³⁶ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 81-82.

²³⁷ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 82-84.

²³⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 309-310.

da Igreja exige que a Palavra, o evento singular Cristo, seja continuamente interpretado em relação à nova compreensão da época. Exatamente nesta perspectiva que se abrem as portas para a reflexão antropológica.

A *Gaudium et Spes* propôs as primeiras características da antropologia cristã. O ponto de partida vem de H. de Lubac, que assume Mouroux. Ela é apreciada pelo valor sintomático da abertura da Igreja à transição civil, cultural e temas conexos: a relação Igreja-mundo; o confronto crítico com o secularismo; a relação dialética com os humanismos culturais; a retomada da teologia da história; os grandes temas da paz e das guerras entre nações²³⁹.

Diante dessa abertura, a teologia pós-conciliar imediata, segundo o posicionamento crítico de Brambilla, deixou-se arrastar pela abordagem otimista em relação às exigências do mundo contemporâneo, quase transpondo os sinais dos tempos para a reflexão teológica. Devido à falta de uma crítica específica da figura antropológico-social, correu-se o risco de uma concórdia apressada e uma sujeição ao espírito da época²⁴⁰.

Já no início, a *Gaudium et Spes* nos fornece uma síntese antropológica afirmando que o ser humano é uno e integral, ou seja, “corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade, será o fulcro da exposição” (GS, n. 3). A Constituição proclama a sublime vocação do ser humano ao dizer que nele está depositado um germe divino (GS, n. 3). Apresenta Cristo, pelo Espírito Santo, como força e luz para realizar esta exímia vocação (GS, n. 10). Com isso, a Constituição quer oferecer ao gênero humano a sincera cooperação da Igreja para instaurar a fraternidade universal, a *humanização integral*, que corresponde à vocação à vida em Deus²⁴¹.

A Constituição Pastoral constata profundas mudanças, desequilíbrios, aspirações e interrogações em nosso mundo (GS, n. 4-10). Para responder a esses anseios e questões apresenta-se Cristo, morto e ressuscitado, como chave, centro e fim de toda história humana e fundamento das realidades mutáveis. “Quer, portanto, o Concílio, à luz de Cristo, imagem de Deus invisível e 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, n. 10).

A primeira parte da constituição tem como título, a *dignidade da pessoa humana*. Nesta seção, é exposta de forma sintetizada as verdades fundamentais sobre o ser humano na perspectiva teológica. Sua criação à imagem de Deus; sua condição de pecador; sua constituição na unidade corpo e alma; a dignidade de sua consciência moral e inteligência; a grandeza de

²³⁹ BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica: chi e l'uomo perche te ne curi?* Brescia: Queriniana, 2005. 636 p. (Nuovo corso di teologia sistematica; 12), p. 24.

²⁴⁰ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 25.

²⁴¹ LADARIA, Luis Ferrer. *Introdução a antropologia teológica*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2016. 150 p. (Introdução às disciplinas teológicas), p. 22.

sua liberdade; o mistério da morte e sua iluminação na ressurreição de Cristo; sua vocação ao diálogo com Deus como aspecto mais sublime de sua dignidade, que permite a abordagem de temas como o ateísmo e a atitude da Igreja em relação a ele (GS, n. 12-21)²⁴². São basicamente questões protológicas com algumas referências às questões últimas, a escatologia. No entanto, a contribuição mais significativa da *Gaudium et spes* para a antropologia cristã situa-se no início do parágrafo 22, em conexão o que já estava indicado no parágrafo 10²⁴³.

Na realidade, só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura daquele futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham nele a sua fonte e nele atinjam a plenitude. “Imagem de Deus invisível” (Cl 1,15; 2Cor 4,4.), ele é o homem perfeito, que restituiu aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, nele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo, também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. Porque, pela sua encarnação, ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano (GS, n. 22).

Trata-se de um princípio fundamental do desenvolvimento da antropologia cristã. Jesus, o revelador do Pai e de seu amor e, justamente por isso, manifesta-se como o Filho. Nessa mesma revelação, Ele mostra-nos o que realmente somos e a dignidade de nossa vocação. Em Jesus aparece a humanidade perfeita, pois, Adão/humanidade é a figura daquele que devia vir, isto é, Jesus Cristo. N’Ele, o segundo Adão, manifesta o plano de Deus para o ser humano. Neste sentido, o mistério do ser humano se esclarece no mistério do Verbo encarnado. A afirmação: *Jesus é o homem perfeito*, “não se trata apenas do fato de que seja ‘perfeito homem’, no sentido de homem completo, como afirmou a Tradição [...]. O Concílio Vaticano II acrescentou, creio, uma nova ênfase: essa humanidade completa é perfeita, ou seja, é exemplar, paradigmática”²⁴⁴. Em outras ocasiões esta mesma ideia de Cristo, homem perfeito, é repetida (GS, n. 38, 41, 45).

A *Gaudium et spes* descreveu o ser humano integral, individual e coletivo, historicamente inserido no mundo. Destacou que, em sua constituição, ele tende a Deus. A constituição o tratou na perspectiva da comum criação e elevação ao sobrenatural; comum lei do pecado, e uma comum

²⁴² Essa tematização de temas da antropologia cristã servirá de base para a segunda parte da constituição: “*Alguns problemas mais urgentes*”, que apontam as questões que mais preocupavam a Igreja então: matrimônio e família, cultura, economia e sociedade, política, promoção da paz e construção da comunidade dos povos (DE MORI, Geraldo Luiz. *Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição Gaudium et Spes*. Cadernos Teologia Pública, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Ano XII, v. 12, n. 99, 2015. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/099_cadernosteologiapublica. Acesso em: 22 abr. 2024. p. 3-4.

²⁴³ LADARIA, *Introdução a antropologia teológica*, p. 26-27.

²⁴⁴ LADARIA, *Introdução a antropologia teológica*, p. 28.

vocação à redenção em Cristo. Neste sentido, pode-se reconhecer uma inspiração agostiniana levada ao Concílio por grandes teólogos modernos, como Y. Congar, H. De Lubac e A. Trapè²⁴⁵. Pode-se acrescentar que, na análise dos elementos constitutivos do ser humano – corpo, interioridade, inteligência, verdade e sabedoria, consciência moral, grandeza da liberdade –, ouve-se claramente Agostinho falar não somente no pensamento, mas também nas expressões²⁴⁶.

Para situar nosso tema, ponderando o impulso da *Gaudium et spes* para a antropologia teológica e sobretudo para a teologia da Graça, vamos tomar a abordagem sistematizada por Brambilla que sugere três linhas de interpretação do documento que são aportes críticos e situam o texto conciliar nas abordagens mais recentes. A primeira linha que ele apresenta é a de E. Schillebeeckx²⁴⁷, que situa a antropologia da *Gaudium et spes* no contexto mais amplo da Revelação. Seu argumento principal é que a Bíblia não nos dá nenhuma antropologia ou cosmologia, mas nos diz que o ser humano é amado incondicionalmente por Deus.

A tese de Schillebeeckx sobre a antropologia é que a Revelação fornece uma nova dimensão à experiência humana com a afirmação da presença absoluta do amor de Deus em Jesus. No entanto, o conteúdo determinado do ser-homem-no-mundo não vem da Revelação, mas das experiências terrenas da humanidade, dos cristãos e não-cristãos²⁴⁸. Assim, o teólogo belga vai além não só do teor literal da primeira parte da *Gaudium et spes*, mas até mesmo da intenção do Concílio²⁴⁹. Schillebeeckx recupera o princípio cristocêntrico da Revelação, mas o interpreta em seu significado escatológico, isto é, Cristo representa o ser humano novo porque abre um novo horizonte às visões antropológicas elaboradas pela cultura.

A segunda linha é central em relação ao tema da Graça, trata-se da reflexão de Henri de Lubac, o qual possui afinidade com J. Mouroux²⁵⁰. Ele tenta situar a antropologia cristã da *Gaudium et spes* na perspectiva do desenvolvimento da questão do *sobrenatural* e da superação do dualismo inerente ao tema. Henri de Lubac propõe, a partir da Constituição, duas tarefas fundamentais para a teologia: a primeira é a passagem da abertura constitutiva do ser humano para a meta última, isto é, Deus, à conexão com a vocação divina do ser humano, revelada em

²⁴⁵ GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. *Graça e justificação II: do concílio de Trento à época contemporânea*. In: SESBOÜÉ, Bernard (ed.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII): antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos*. A ética cristã: das 'autoridades' ao magistério. São Paulo: Loyola, 2003. v.2. p. 306.

²⁴⁶ GALEOTA, Gustavo. *Bellarmino contro Baio a Lovanio*. Roma: Herder, 1966, p. 114-115.

²⁴⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. *Fede cristiana ed aspettative terrene*. In: AMMANCHERI, Enzo (org.) *La Chiesa nel mondo contemporaneo: commento alla costituzione pastorale "Gaudium et spes"*. Brescia: Queriniana, 1966, p. 103-135.

²⁴⁸ SCHILLEBEECKX, Edward. *Fede cristiana ed aspettative terrene*, p. 127.

²⁴⁹ BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica*, p. 28-29.

²⁵⁰ LUBAC, Henri de. *Ateismo e senso dell'uomo: una doppia richiesta della costituzione conciliare Gaudium et spes*. In: DE LUBAC, Henri. *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*. Jaca Book: Milano, 1985, 197-290, *apud* BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica*, p. 29-30.

Jesus Cristo. A segunda tarefa é dar uma motivação racional, a partir da fé, para o interesse do cristão no mundo. Ele afirma com evidente satisfação que a antropologia teológica da GS alcançou uma posição importante superando a teologia das duas ordens, o natural e o sobrenatural da *Dei Filius*, com o dualismo e o extrinsecismo que o Concílio Vaticano I trouxe consigo²⁵¹.

A terceira linha é a investigação emblemática de G. Colombo²⁵². Destacam-se duas de suas observações em relação à constituição *Gaudium et spes*: a primeira trata-se da tensão entre a introdução do documento, (GS, n. 4-10) que apresenta um discurso sobre o ser humano na perspectiva existencial e histórica, e a primeira parte do documento (GS, n. 11-45), com um discurso sobre o ser humano em uma perspectiva centrada em seus elementos essenciais e abstratos²⁵³. Colombo observa, neste sentido, uma renúncia da Constituição Pastoral de desenvolver sua antropologia na perspectiva aberta pela premissa introdutória.

O resultado da análise de Colombo é que a antropologia teológica da Constituição, apesar da exclusão positiva da teologia das duas ordens, repropõe, sem superá-la, a antropologia dos manuais. O princípio cristocêntrico fica no vácuo e vem de forma extrínseca ao texto, pois a referência a Cristo vem no final da ilustração dos temas abordados (GS, n. 22.32.38-39.45)²⁵⁴. Esta posição de Colombo foi criticada de várias maneiras, sobretudo por aqueles que pretendem assumir o espírito do documento, abandonando facilmente a sua letra e a lógica do sistema. Pode-se dizer que construir o discurso antropológico sobre a Revelação, não sobre os enunciados diretos do magistério, superando a modelo da apologética do século XIX é, sem dúvida, o método que Colombo aprova no imediato pós-concílio²⁵⁵.

As três “recepções” da articulação antropologia e cristologia da GS apresentadas são muito diferentes e até contraditórias. O importante é percebermos que o período pós-conciliar privilegia uma reflexão antropológica grandemente marcada pela Revelação, em particular a partir da cristologia²⁵⁶. A antropologia pós-conciliar é o fruto da reconsideração crítica da

²⁵¹ De Lubac mostra como o primeiro sentido da noção de sobrenatural entra na linguagem teológica através de expressões que indicam extrinsecismo: “excedentário” e “acima da natureza”, que convergem na expressão “miraculoso” (DE LUBAC, Henri. *Surnaturel: études historiques*. 2.ed. Paris: Desclée, 1991. p. 353-373).

²⁵² COLOMBO, G. La teologia della “*Gaudium et spes*” e l’esercizio del magistero ecclesiastico. In Scatt, n. 98, 1970, p. 477-511, apud BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica*, p. 30-31.

²⁵³ Essa crítica também está em: DE LUBAC, H. *Il mistero del soprannaturale*, p. 253.

²⁵⁴ Corroborar com essa afirmação a análise de Alberigo que vê uma ligação muito fraca da *Gaudium et spes* com o restante dos textos conciliares, especialmente com a *Dei Verbum* e a *Lumen Gentium*. Para ele, a principal diferença está em relação à escassa fundamentação bíblica da *Gaudium et spes*. Os números (n. 22.32.38-39.45) em que se pretende remediar esta deficiência, colocados respectivamente no final dos quatro capítulos em que se articula a primeira parte. Isso permite Alberigo afirmar que o desejo e a intenção de dar ao documento uma estrutura cristocêntrica parece ter permanecido predominantemente afetivo (ALBERIGO, Giuseppe. *La Costituzione in rapporto al magistero globale del Concilio*, in: BARAÚNA, G. (Ed.). *La Chiesa nel mondo di oggi: studi e commenti intorno alla costituzione pastorale ‘Gaudium et spes’*. Firenze: Vallecchi, 1966, p. 172-195).

²⁵⁵ BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica*, p. 30-31.

²⁵⁶ DE MORI, *Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição Gaudium et Spes*, p. 21.

própria tradição, da introdução da teologia na virada antropológica e do que isso provocou no discurso daí derivado, que explica a pluralidade da reflexão na atualidade²⁵⁷.

Segundo Brambilla, para se compreender a situação ainda imatura da antropologia teológica da *Gaudium et spes*, especialmente em relação ao tema da Graça, é importante a memória histórica da questão e perceber o atraso da teologia católica em relação à cultura contemporânea. Um aspecto importante deste quadro é que a teologia moderna propôs uma concepção da natureza e, respectivamente, da história, à qual vem, apenas em um segundo momento ou medida, o Dom da Graça em Jesus Cristo, o Espírito Santo. Desta forma,

A superação do esquema dualista natural-sobrenatural, correspondente à separação razão-fé que marcou o tempo da neoescolástica. No entanto, não pode levar a formas de confusão e imanentismo entre liberdade e Graça, entre criação e redenção. A reconstrução desta história parece particularmente delicada. Relembra-la é muito instrutivo porque nos permite explorar os fundamentos sobre os quais repousa a modernidade e, ao mesmo tempo, revisitar o confronto decisivo que a opôs ao cristianismo²⁵⁸.

Por isso, este capítulo, que retoma as principais questões da história da teologia da Graça, é importante para situar as reflexões de nossos autores, J. L. Segundo e J. I. González Faus. Ambos tiveram suas principais produções teológicas no contexto pós Vaticano II imediato. Além do diálogo da Igreja com o mundo, o Concílio nos ajudou a viver melhor o ecumenismo. Por essa razão, na próxima seção, apontaremos as principais contribuições de um dos grandes avanços nesta área, em relação ao sensível tema da justificação: *a Declaração conjunta sobre a justificação*, assinada em 1999.

1.4.3 A Declaração Conjunta Sobre a Justificação: mesma fé, com diferentes perspectivas

Católicos e luteranos assinaram, em Augsburg, Alemanha, em 31 de outubro de 1999²⁵⁹, a *Declaração Conjunta Luterano-Católica sobre a Doutrina da Justificação por Graça e Fé* (DC)²⁶⁰. Posteriormente, o Conselho Metodista Mundial, em 2006, a Comunhão Anglicana e a

²⁵⁷ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 33.

²⁵⁸ “Il superamento dello schema dualistico natura-soprannatura, corrispondente alla separazione di ragione-fede che ha contrassegnato la stagione della neoscolastica, non può però portare a forme di confusione e di immanentismo tra libertà e grazia, tra creazione e redenzione. La ricostruzione di questa vicenda appare particolarmente delicata. Ripercorrerla è assai istruttivo perché consente di sondare i fondamenti su cui riposa la modernità e, insieme, di rivisitare il confronto decisivo che l’ha opposta al cristianesimo” (BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 34).

²⁵⁹ Trata-se de uma data simbólica que remete ao dia em que Lutero expôs suas teses na porta da Igreja do castelo de Wittenberg: 31 out. 1517 (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 159).

²⁶⁰ ROMANA, Igreja Católica; MUNDIAL, Federação Luterana. *Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação*. Augsburg, 31 de outubro de 1999. Disponível em: https://www.conic.org.br/portal/files/DOUTRINA_DA_JUSTIFICACAO.pdf. Acesso em: 15 fev. 2023.

Comunhão Mundial das Igrejas Reformadas, em 2017, também assinaram a mesma Declaração²⁶¹. O documento estabelece que as confissões católica e luterana professam a mesma doutrina sobre a justificação pela fé, embora com diferentes desdobramentos. O consenso é expresso, como confissão de fé, no parágrafo 15 da Declaração:

É nossa fé comum que *a justificação é obra do Deus uno e trino*. O Pai enviou seu Filho ao mundo para a salvação dos pecadores. A encarnação, a morte e a ressurreição de Cristo são fundamento e pressuposto da justificação. Por isso *justificação significa que o próprio Cristo é nossa justiça*, da qual nos tornamos participantes através do Espírito Santo segundo a vontade do Pai. Confessamos juntos: *somente por graça, na fé na obra salvífica de Cristo, e não por causa de nosso mérito, somos aceitos por Deus e recebemos o Espírito Santo, que nos renova os corações e nos capacita e chama para as boas obras* (DC, n. 15, *itálico nosso*).

Para González Faus, o resumo da declaração está neste parágrafo que fala em termos de profissão de fé e não de ensinamento doutrinal: “*É nossa fé comum*” (DC, n. 15, *itálico nosso*). Desta forma, embora haja matiz ou acentos diferentes, não existe divisão entre católicos e protestantes neste tema. No substancial, o acordo é pleno²⁶².

Nos parágrafos seguintes, a declaração continua afirmando a universalidade da salvação em Cristo, pois o ser humano é justificado por meio d’Ele. Entende-se a fé como presente de Deus por meio do Espírito Santo (DC, n. 16). Ressalta, de forma ainda mais contundente, que o pecador deve sua vida nova “unicamente à misericórdia perdoadora e renovadora de Deus, misericórdia esta com a qual só podemos ser presenteados e que só podemos receber na fé, mas que nunca – de qualquer forma que seja – podemos fazer por merecer” (DC, n. 17). Contudo, o texto evita citar a expressão *sola fidei*, definida como anátema em Trento (DH 1559), para não se confundir a fé justificante com alguma orgulhosa pretensão humana de confiança.

A doutrina da justificação, para a *Declaração Conjunta*, não é um aspecto marginal na doutrina cristã, mas constitui uma relação essencial com todas as verdades da fé, as quais devem ser vistas em uma conexão interna entre si. Ela é um critério indispensável que visa orientar toda a doutrina e prática da Igreja incessantemente para Cristo (DC, n. 18). Destaca-se o alvo comum do consenso: “em tudo a Cristo, ao qual unicamente importa confiar, acima de todas as coisas, como mediador uno (cf. 1 Tm 2, 5 s.) pelo qual Deus, no Espírito Santo, dá a si mesmo e derrama seus dons renovadores” (DC, n. 18).

²⁶¹ FRANCISCO, Dom Manoel João. *20 anos da Declaração da Doutrina da Justificação*. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/declaracao-conjunta-entre-igrejas-catolica-e-luterana-sobre-a-doutrina-da-justificacao-completara-20-anos/>. Acesso em: 20 fev. 2023.

²⁶² GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 160.

Todavia, em alguns desdobramentos da doutrina da justificação, católicos e luteranos não coincidem totalmente: a transformação do ser humano interior; o conceito de concupiscência, a fórmula *simul iustus et peccator*; e a cooperação do ser humano com a Graça²⁶³. Estas diferenças que permanecem são vistas pela *Declaração Conjunta* como legítimas e complementares (DC n. 19-39).

O Anexo à Declaração Conjunta (ADC)²⁶⁴ apresenta novas luzes para estas questões em aberto. Reitera que a justificação é por Graça e por meio da fé. A pessoa é justificada “independentemente das obras” (Rm 3, 28). A Graça cria a fé não somente quando a fé começa em uma pessoa, mas enquanto dura a fé (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II/II 4,4 a.3). Só no Espírito Santo que a pessoa pode e deve colaborar com a sua justificação (ADC, n. 2c).

Católicos e luteranos confessam juntos que a justificação é perdão e libertação do poder escravizador do pecado. Ser justificado é ser feito justo, renovado pela presença do Espírito Santo; se alguém está em Cristo é nova criatura. Neste sentido, as pessoas justificadas não permanecem pecadoras. É verdade que somos renovados interiormente pelo Espírito Santo e somos dependentes d’Ele. Entretanto, a afirmação que o justificado não tem pecado constitui um erro. “Todos tropeçamos em muitas coisas” (Tg 3, 2). Dessa forma, o texto lembra-nos da constante ameaça proveniente do poder do pecado e de sua ação nos cristãos. Quanto a isso, luteranos e católicos, conjuntamente, compreendem o cristão como *simul iustus et peccator* (DCA, n. 2a).

O conceito da concupiscência é usado em sentidos diferentes: para os luteranos, é “entendida como cobiça da pessoa em busca de si mesma e que, à luz da lei entendida espiritualmente, é considerada pecado. Na compreensão católica, [...] é uma inclinação, que permanece nas pessoas também após o batismo, que provém do pecado e tende para o pecado” (DCA, n. 2b).

Por fim, reitera-se que a doutrina da justificação constitui uma verdade essencial da fé cristã (DCA, n. 3) e um critério indispensável que visa orientar toda a doutrina e prática da Igreja para Cristo (DC, n. 18). Para González Faus, o acordo mostra que, com tempo, paciência e diálogo respeitoso, mais atento a entender o outro do que a impor o pensamento próprio, podemos chegar a uma convivência fraterna, embora não com um pensamento único. E isso vale para a teologia bem como para política, economia e cultura. Em última análise, trata-se do velho princípio atribuído à Agostinho: “*no necessário, unidade; no duvidoso, liberdade; em tudo, caridade*”²⁶⁵.

²⁶³ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 230.

²⁶⁴ DICASTERY FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY. *Anexo à Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação*. Disponível em: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazion/en4/pt.html>. Acesso em: 30 abr. 2024.

²⁶⁵ “*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 160).

1.4.4 Situando a pesquisa: o ponto de partida de J. L. Segundo e J. I. González Faus

No período que se seguiu o Concílio Vaticano II, o tratado *De Gratia* entrou em crise profunda²⁶⁶. O tratado nascido em 1680, como esforço para sistematizar a teologia de Trento, a partir da Graça como justificação, e aprofundou, nos últimos séculos, o tema do Dom incriado, o Espírito Santo, foi colocado em xeque na recepção do Concílio Vaticano II. O *De Gratia* não só perdeu sua relevância pré-conciliar, como sua coerência interna e seu nome próprio, pois foi integrado na disciplina antropologia teológica, recente como ciência independente²⁶⁷.

Os sintomas da crise aparecem nas abordagens diferentes dos tratados pós-conciliares²⁶⁸. Ressalta-se, fundamentalmente, a virada antropológica do Concílio Vaticano II, que orientou a pesquisa teológica para uma visão integral e unitária do ser humano tal como surge da Revelação divina (LG 22; GS 1-2). O tema da Graça, no pós Vaticano II, ligado à antropologia teológica, contou com a colaboração volumosa de *Mysterium Salutis*, de 1974, dedicada aos antigos temas do *De Gratia*, com nova estruturação. Este se define como manual de teologia enquanto história da salvação²⁶⁹.

Em 1970, os professores da Pontificia Universidade Gregoriana, M. Flick e Z. Alszeghy publicaram a importante obra *Fundamenti di un'antropologia teológica*. Como os próprios autores indicam na apresentação, trata-se de uma reelaboração dos temas presentes em seus livros: *Il Creatore: L'inizio della salvezza* (1961) e *Il vangelo delle grazie* (1964). O mais importante desse esforço foi tratar da antropologia em um único volume buscando a visão integral do ser humano na esteira do Vaticano II. Trata-se do esforço de reunir perspectivas teológicas das quais o Concílio Vaticano II foi eco e promotor²⁷⁰.

Nos anos 1980, a crise da teologia da Graça se agravou. Nos estudos relativos ao tema, influenciados pela avalanche de textos eclesiológicos e cristológicos, percebe-se uma forte tendência em substituir o termo Graça por outros com maior ressonância atual, tais como: felicidade, solidariedade, misericórdia, entre outros²⁷¹. Destaca-se que, a partir de 1985 acentua-se a ênfase no dom de Deus, no Espírito Santo, no amor do Pai e do Filho em sua autodoação ao ser humano e à história. A pneumatologia vai se tornando um princípio

²⁶⁶ LADARIA, *Teologia de pecado y gracia*, p. 137; RUIZ DE LA PEÑA, *El Don de Dios*, p. 11.

²⁶⁷ MEIS, *Antropología teológica*, p. 60-61.

²⁶⁸ “A diversidade e ambiguidade interna da Antropologia Teológica é fácil de constatar se se compara a Antropologia teológica de M. Flick.; Z. Alszeghy; a *Antropología teológica* de L. F. Ladaria; a *Anthropologie in theologischer Perspektive* de W. Pannenberg; o *Frei sein aus Gnade: theologische Anthropologie*, de O. H. Pesch; e, finalmente, a *Antropologia Cristã* de J. Comblin” (MEIS, *Antropología teológica*, p. 61)

²⁶⁹ LADARIA, *Introdução a antropologia teológica*, p. 29.

²⁷⁰ LADARIA, *Introdução a antropologia teológica*, p. 30-31

²⁷¹ MEIS, *Antropología teológica*, p. 61.

estruturante da teologia da Graça. Diversos autores se debruçaram sobre o tema da Graça, com enfoques diferentes. Nos últimos anos, a reflexão se concentrou nos temas da liberdade.

Numerosos teólogos começaram a elaborar visões de sínteses tipo manual, que se caracterizam pela fluidez linguística. Destacam-se algumas das obras de elaboração teológica mais recentes: entre elas, *Antropología teológica*²⁷², com a reedição em *Teología del pecado original e de la gracia*, de Luis F. Ladaria²⁷³. O texto será uma de nossas referências complementares, que relaciona a Graça com a criação e o pecado. Ele ressalta o caráter unitário do desígnio divino sobre o ser humano: este foi pensado desde a eternidade como criatura capaz de ser elevada à filiação divina por meio da cristificação realizada pelo Espírito²⁷⁴.

Salvación como humanización: Esbozo de una teología de la gracia, de M. Gelabert Ballester²⁷⁵. Este manual consta de três partes: bíblica, histórica e sistemática. Na parte sistemática, o autor apresenta uma estrutura inovadora: começa pela iniciativa divina da salvação, seguida pelo ser humano orientado para Deus e a realização da Graça no ser humano.

El don de Dios, de Juan L. Ruiz de la Peña, com uma abordagem muito bem sistematizada e sintética. A obra completa a trilogia da antropologia teológica do autor. Começa com o tema do sobrenatural para ocupar-se com as partes principais, o pecado e a Graça. Apresenta o *status questionis* dos diferentes problemas da antropologia teológica católica com posturas bem equilibradas²⁷⁶.

As três edições da obra de Anneliese Meis W, *Antropología teológica: acercamientos a la paradoja del hombre*. A autora apresenta com grande profundidade o tema da Graça em uma perspectiva histórico-sistemática e bíblica²⁷⁷. A obra de Brambilla, *Antropologia teologica: chi e l'uomo perche te ne curi?* na qual percebe-se a busca de uma reflexão unitária do ser humano, na esteira do Vaticano II, tendo como ponto de partida a Graça.

No Brasil, temos as obras de L. Boff, *A Graça libertadora do mundo*²⁷⁸, que segundo Ladaria²⁷⁹, é uma das obras mais representativas na linha da teologia da libertação. O clássico *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e reflexão cristãs*, de Alfonso Garcia Rúbio,

²⁷² LADARIA, Luis Ferrer. *Antropología teológica*. Madrid: UPCM, 1983. (Analecta gregoriana; 233).

²⁷³ LADARIA, Luis Ferrer. *Teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. 315 p. (Sapientia fidei: manuales de teología; 10).

²⁷⁴ LADARIA, Luis Ferrer. *Antropologia teologica*. Madrid: UPCM, 1983. 425 p. (Analecta gregoriana, 233).

²⁷⁵ GELABERT BALLESTER, Martín. *Salvación como humanización: esbozo de una teología de la gracia*. Ed. Paulinas, 1985.

²⁷⁶ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios: antropología especial*. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica, 63).

²⁷⁷ MEIS, Anneliese W. *Antropología teológica: acercamientos a la paradoja del hombre*. 3. ed. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile: Ediciones UC, 2013, 771 p.

²⁷⁸ BOFF, Leonardo. *A graça libertadora do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976. 273 p.

²⁷⁹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 12.

que busca superar uma visão dualista do ser humano e trata das questões fundamentais da antropologia a partir de uma contextualização da realidade brasileira na primeira parte da obra. As obras de Mário de França Miranda, *Libertados para a praxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano* e *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*²⁸⁰. Estas obras tratam do ser humano, enquanto interlocutor de Deus, das implicações do acontecimento Cristo, das dimensões do compromisso cristão e da existência cristã no Espírito.

A teóloga Meis enfatiza que, na teologia atual, particularmente, nas últimas décadas, a questão da liberdade volta a estar no centro das reflexões sobre a Graça. Como fundamento, ela cita a obra monumental de Pröpper, intitulada *Theologische Anthropologie*²⁸¹. O autor oferece uma dogmática orientada pela teologia fundamental, na qual os conteúdos teológicos são abordados com a mediação da ideia moderna do pensar a liberdade e a busca da aceitação responsável do conteúdo da fé hoje. A obra aponta a verificação de uma aceitação teológica da liberdade e da autonomia humana teoricamente fundadas, e sinaliza possibilidades e potencialidades que outras épocas não tinham²⁸². Fundamentalmente, demonstra que sobre a base do pensar transcendental da liberdade pode abrir-se, hermeneuticamente, os enunciados centrais da antropologia teológica e verificar as implicações filosóficas. O desenvolvimento histórico da relação entre Graça e liberdade aponta para maturação do tema²⁸³.

Outros importantes autores se debruçaram sobre o tema da Graça em diferentes perspectivas²⁸⁴. Nosso objetivo não é apresentar toda produção teológica em torno da Graça, mas mostrar alguns exemplos de como os autores escolhidos estruturaram suas reflexões.

Brambilla critica, com razão, que as produções teológicas nos pós Vaticano II não conseguiram superar o modelo manualístico. Por isso, diz ele, a posição do Magistério na *Gaudium et Spes* não pode ser vista como o fim do modelo manual anterior, nem como o início de um novo paradigma antropológico. Ele sugere abordar a centralidade do mistério de Cristo para a iluminação do destino humano, a tarefa de uma visão integrada do ser humano, a tentativa de uma interpretação crítica da modernidade²⁸⁵. Contudo, percebe-se ainda nos tratados

²⁸⁰ MIRANDA, Mario de Franca. *Libertados para a praxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano*. São Paulo: Loyola, 1980. (Fe e realidade; 8); MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011. (Theologica; 12).

²⁸¹ PRÖPPER, Thomas. *Theologische Anthropologie*. Freiburg: Basel; Wien, 2011, v. 1; PRÖPPER, Thomas. *Theologische Anthropologie*. Freiburg: Basel; Wien, 2011, v. 2. A obra aborda os diversos temas da antropologia teológica, embora restringido ao âmbito germânico e centro-europeu. Contudo, para Meis, trata-se de uma obra monumental orientadora para os estudos futuros sobre a teologia da Graça (MEIS, *Antropología teológica*, p. 81).

²⁸² PRÖPPER, Thomas. *Theologische Anthropologie*. Freiburg, v. 1, p. 42.

²⁸³ MEIS, *Antropología teológica*, p. 81.

²⁸⁴ MEIS, *Antropología teológica*, p. 55-81. MEIS, Anneleise W. El rostro del otro: Acercamientos recientes a la Antropología Teológica. In: *Teología y vida*. Santiago de Chile, v. 39, n. 1-2, 1998, p 13-38.

²⁸⁵ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, p. 33.

recentes, os vários percursos da teologia da criação, do ser humano, do pecado, incluso o original, e da Graça. Particularmente, em alguns a pneumatologia é inserida nas temáticas²⁸⁶.

Nossos autores de pesquisa, J. L. Segundo (1925-1996) e J. I. González Faus (1933), se situam no panorama de busca de elaboração da reflexão sobre o ser humano a partir da Cristologia. Ambos tiveram suas produções teológicas no limiar do Concílio Vaticano II (1961-1965), que buscou interpretar o ser humano de forma integral à luz de Jesus Cristo, o revelador de Deus e de quem é o ser humano (GS, n. 22). Com isso, os temas da realização humana na história, da liberdade e da salvação ganham novos alcances, como veremos nos próximos capítulos desta tese.

Merece elucidação o fato de que a teologia da Graça de J. L. Segundo e J. I. González Faus dialoga com a questão do natural e do sobrenatural, propondo superar o esquema dualista que apareceu na história e culminou no tratado *De Deo creante et elevante*. Como ponto de partida para a reflexão sobre o natural e o sobrenatural na teologia contemporânea, Ladaria²⁸⁷ cita dois autores de fundamental importância: H. de Lubac e K. Rahner, os quais, como já evidente em nossa reflexão, tiveram grande influência no Vaticano II e são importantes para os nossos autores.

Para Henri de Lubac, a teoria da natureza pura se refere a uma ordem possível das coisas, a partir da qual se desdobram a natureza e o sobrenatural em duas finalidades paralelas e justapostas. A finalidade pela qual Deus nos criou é parte essencial de nosso ser e não algo que pode ser mudado arbitrariamente. O apelo à visão de Deus é constitutivo de nosso ser, assim como o fato de sermos criatura²⁸⁸. O duplo dom de Deus e a dupla gratuidade encontram unidade no ser de cada pessoa humana.

Henri de Lubac propõe uma reviravolta na questão em estudo: ele se opõe à ideia de que Deus primeiro nos dá o ser e somente depois imprimiu neste uma finalidade sobrenatural. Para ele, o problema é insolúvel se vai do natural para o sobrenatural, mas se torna possível se vai do sobrenatural à natureza. Nesta visão, a dupla gratuidade do sobrenatural e da natureza permanece respeitada²⁸⁹. “Não é o sobrenatural que se explica pela natureza, ao menos como postulado por ela; é a natureza que se explica, aos olhos da fé, pelo sobrenatural, como solicitado por ele”²⁹⁰. Quanto ao desejo de ver a Deus, ele afirma que o ser humano é um ser espiritual, portanto, nele há um paradoxo: ser, ao mesmo tempo, natureza e espírito. A criatura espiritual possui uma relação com Deus que lhe vem de sua origem, não como um acréscimo ao seu ser²⁹¹.

²⁸⁶ DE MORI, *Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição Gaudium et Spes*, p. 21.

²⁸⁷ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 340-342.

²⁸⁸ LUBAC, *Le mystere du surnaturel*, p. 106.

²⁸⁹ LUBAC, Henri de. *Le mystere du surnaturel*. Paris: Aubier, 1965, p. 105.

²⁹⁰ LUBAC, *Le mystere du surnaturel*, p. 105 apud LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 340.

²⁹¹ LUBAC, *Le mystere du surnaturel*, p. 107.

Rahner, por sua vez, diz que o ponto de partida da antropologia teológica, especialmente da teologia da Graça, é o ser humano real, não o hipotético no qual não há a vocação à comunhão com Deus. Ele reagiu contra a explicação de uma determinada Escolástica, que só encontrava na experiência de criatura humana certa possibilidade de ser destinada a um fim divino²⁹².

O ser humano se encontra na ordem da Graça, e essa ordem não pode deixar de ter influência sobre o modo de ele compreender a si mesmo. No entanto, o desejo de ver a Deus e a capacidade de o acolher não são dons sobre os quais o ser humano tem direito, mas dons gratuitos. Assim, Rahner mantém a distinção entre a natureza como tal e a vocação gratuita ao sobrenatural que afeta o ser humano concretamente. Ele chama essa vocação de *existencial sobrenatural*²⁹³; “É um existencial, ou seja, um dado que, sem pertencer de modo algum à natureza como tal, afeta-a de modo original, intrínseco e necessário em sua existência²⁹⁴”.

A tese de Rahner, segundo a interpretação de González Faus²⁹⁵, pode ser descrita da seguinte forma: se o ser humano foi agraciado com um destino divino; este destino não só o fará distinto no dia que o consiga, mas já o faz distinto agora, em sua experiência atual de si mesmo. Assim, este destino não é só reconhecido pela Revelação divina, mas de alguma forma confusa e sem nome, pode ser experimentado já agora nas formas de vocação e necessidade²⁹⁶.

Como esta vocação e necessidade pertencem à realidade histórica de todo ser humano, Rahner qualifica esta característica como *existencial*²⁹⁷. E a nominação de sobrenatural, advém do fato de esta característica não pertencer à definição abstrata da natureza humana. Portanto, esse destino humano pode ser nomeado como existencial sobrenatural. E ainda, Rahner concebe que o existencial sobrenatural, mesmo que experimentado de forma confusa e sem nome, não tem por que ser conhecido de forma reflexiva, e menos ainda como sobrenatural, antes de escutar o chamado concreto da Revelação e da Promessa na história humana. Pode-se dizer que o ser humano, ainda sem conhecer a Revelação divina, é conduzido por um impulso que careceria de sentido se não levasse à vida eterna, à intimidade com Deus e à divinização. Para González Faus, esta tese é fundamental para sua concepção de ser humano e da fraternidade.

²⁹² RAHNER, Karl. *Sobre la relación entre naturaleza y gracia*. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. 3.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1967. p. 327-350.

²⁹³ RAHNER, Karl. *Sobre la relación entre naturaleza y gracia*. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. 3.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1967. p. 327-350.

²⁹⁴ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 341-342.

²⁹⁵ PINTO, Elias Fernandes. A imagem de Deus como existencial sobrenatural. In: PINTO, Elias Fernandes. *A acolhida do dom de Deus: a justificação como humanização pela fé em Jesus Cristo na perspectiva de J. I. González Faus*. 2020. 158 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2020, p. 42-45.

²⁹⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 145-149.

²⁹⁷ Este termo provém da analítica heideggeriana do existente humano. São características de todos os seres humanos que de fato existem, portanto, elas são existenciais (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 145).

Portanto, alguns resultados dessa análise histórica nos acompanharão no estudo do pensamento de nossos autores: J. L. Segundo e J. I. González Faus: a) no ser humano que existe e conhecemos, há uma unidade profunda entre as dimensões natural e sobrenatural; b) o ser humano é criatura, por conseguinte, distinto de Deus. Mas, ao mesmo tempo, é vocacionado à vida divina; c) a gratuidade do sobrenatural fundamenta-se na gratuidade da encarnação do Filho e do Dom do Espírito. O ser humano foi escolhido em Jesus Cristo, antes da criação do mundo, de modo que há somente uma vocação e um fim: a vida divina (GS, n. 22). Essa vocação não pode deixar de determinar nossa forma de ser; d) precisamos afirmar a dupla ordem de gratuidade nos dons de Deus concedidos ao ser humano, tendo em vista a autodoação de Deus em Jesus Cristo, a qual não se deduz da criação. Mas, isso não pode levar a pensarmos que há uma dupla finalidade contraposta para o ser humano: uma *natural* e outra *sobrenatural*²⁹⁸.

J. L. Segundo e J. I. González Faus são teólogos com incidência na pesquisa acadêmica no Brasil. Nas instituições de pós-graduação brasileiras encontram-se oito teses sobre o teólogo uruguaio, sendo sete na área da teologia²⁹⁹ e uma na área da ciência da religião³⁰⁰; dezoito dissertações de mestrado, sendo quinze na área da teologia³⁰¹ e três na área da ciência da

²⁹⁸ LADARIA, *Natural e sobrenatural*, p. 342-343.

²⁹⁹ AZEVEDO, Josimar da Silva. *Cirio de Nazaré: a festa da fé como comunhão solidária, uma análise teológica a partir da concepção de fé de Juan Luis Segundo*. Belo Horizonte, 377 p. Tese (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

BARROSO, Nilton Alves. *Graça e cristologia em Juan Luis Segundo: o acontecido com Jesus Cristo como estrutura da existência humana*. 190 p. Doutorado (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016.

BONELLI, Marco Antônio Gusmão. *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo: confronto entre duas visões da liberdade e suas implicações para a vida cristã nos dias de hoje*. Tese (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

CORDEIRO, Valdecir Luiz. *A fonte e as margens: fé e ciência como estrutura da liberdade no pensamento de Juan Luis Segundo*. Belo Horizonte, 279 p. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2015.

FERARI FONTECILLA, José Manuel de. *Método y contenido de la cristologia de Juan Luis Segundo*. Belo Horizonte, 406 p. Tese (Teologia) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1993.

GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo, 1997. 431 p. Tese (Doutorado) - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 1997.

SANTA BÁRBARA, Júlio Cesar da Costa. *O mistério da pessoa humana no mistério de Cristo: recepção e interpretação da Gaudium et Spes nas antropologias latino-americanas*. 351 p. Doutorado (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2020.

³⁰⁰ SOARES, Afonso Maria Ligório. *Sincretismo e inculturação: Pressupostos para uma aproximação teológico-pastoral às religiões afro-brasileiras, buscados na epistemologia de Juan Luis Segundo*. 286 p. Doutorado (Ciências da religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.

³⁰¹ ALMEIDA, Pedro Nunes. *O amor e suas mediações: uma reflexão teológico pastoral sobre o pensamento de J. L. Segundo*. 128 f. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.

AMARAL, Julio Cesar Goncalves. *Deus e o homem e seus projetos de amor: graça, liberdade e salvação em J. L. Segundo*. 97 p. Mestrado (Teologia) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1999.

BASTIANI, Jorge Luis De. *A recepção dos dogmas cristológicos conciliares na obra cristológica de Juan Luis Segundo*. 103 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2003.

BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Juan Luis Segundo: A Teologia pedagógica do aprender a aprender*. 166 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

religião³⁰². González Faus, por sua vez, possui seis dissertações³⁰³ sobre ele, todas na área da teologia. Teses de doutorado a partir de suas obras ainda não foram produzidas no Brasil.

CARVALHO, Jose Martins. *Convém resgatar: A concepção cristã de Deus e da pessoa humana em Juan Luis Segundo*. 200 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 1990.

CORDEIRO, Valdecir Luiz. *Diálogo e reflexão cristológica no pensamento de Juan Luis Segundo: uma abordagem a partir do método*. Belo Horizonte, 122 p. dissertação (Teologia) - Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2007.

ARAUJO FILHO, Paulo Verissimo de. *Transumanismo e teologia estabelecendo um diálogo possível a partir do pensamento de Juan Luis Segundo*. 181 p. Mestrado (Teologia) - Faculdade jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2023.

GARCÍA QUINTANA, José Antonio. *Los arduos del amor por ser eficaz: de la liberación de la teología a la teología de la liberación: una lectura de la cristología de Juan Luis Segundo desde sus presupuestos epistemológicos*. 125 p. Dissertação (Teologia), Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1997.

JOSEPH, Kurian Melayathu. *A experiencia de encontro com Jesus ressuscitado na cristologia latino-americana: um estudo sobre a ressurreição de Jesus em algumas obras de Leonardo Boff, Juan Luis Segundo e Jon Sobrino*. Belo Horizonte, 156 p. Dissertação (Teologia) - Faculdade jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2006.

MURAD, Afonso Tadeu. *Revelação e história em Juan Luis Segundo*. 131 p. dissertação (Teologia) - Faculdade de teologia - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1989.

NAJARRO REYES, Eduardo José. *El modelo de las etapas precristianas de Juan Luis Segundo: significación teología*. 183 p. Dissertação (Teologia) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1991.

PINTO, Valmir Flores. *O ser humano entre o sagrado e o secular: uma concepção cristã do ser humano em Juan Luis Segundo*. 118 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2005.

SANTANA, Jose Horácio. *A proposta pastoral de Juan Luis Segundo para a América Latina: estudo em algumas obras pastorais*. 152 p. Dissertação (Mestrado) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1991.

SILVA, Noêmia dos Santos. *Amor e revelação na pedagogia dialógica: diálogo entre Paulo Freire E Juan Luis Segundo*. 139 p. Mestrado (Ciências Da Religião) - Universidade Metodista De São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

VIDAL, Kreti Soledad Sanhueza. *Jesús de Nazaret como el Cristo libertador para América Latina: Algunos trazos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino*. 394 p. Doutorado (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia E Teologia, Belo Horizonte, 2011.

SALLES, Alexandre Cordeiro. *Graça e liberdade humana em Juan Luis Segundo: contribuições para vivência da liberdade cristã nos dias atuais*. Dissertação (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

³⁰² DANELUZ, Abigail Albuquerque de Souza. *Pressupostos Pedagógicos e Teológicos da EBD da Igreja Batista: Uma Leitura Crítica da Proposta de Lécio Dornas a partir de Paulo Freire e Juan Luis Segundo*. 160 p. Mestrado (Ciências da Religião) - Universidade Metodista De São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

SILVA, Clademilson F. Paulino da. *Liberdade e Sofrimento: o Grande Sertão Veredas de João Guimarães Rosa em diálogo com a teologia de Juan Luis Segundo*. 133 p. Mestrado (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015.

JUNIOR, Elienai Cabral. *A verdade é a conversa: Aproximações inesperadas entre o neo-pragmatismo de Richard Rorty e a Teologia da Libertação em Juan Luis Segundo*. 139 p. Mestrado (Ciências da Religião) - Universidade Metodista De São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

³⁰³ BONNIN, Isabel Pomar. *Omnis Homo Adam, omnis homo Christus: a dimensão antropológica da salvação em J. I. Gonzalez Faus*. 212 p. Dissertação (Teologia), Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1995.

FELIPE, Francisco Georgelanio de Brito. *Jesus, o rosto da religião, do culto e da moral: perspectiva cristológica de González Faus*. 120 p. Dissertação (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018.

MENDONÇA, Paulo Roberto Moraes de. *Agraciados por Deus para a fraternidade: uma abordagem crítico-teológica do individualismo narcísico contemporâneo à luz do pensamento de J. I. González Faus*. 131 p. Dissertação (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

NASCIMENTO, Helena Celia Vianna Do. *Jesus Cristo e o homem de hoje. Estudo sobre a cristologia de Jose Ignacio Gonzalez Faus*. 196 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.

PEIXOTO, Cacilda Mendes. *A encarnação na perspectiva da solidariedade em José Ignacio González Faus*. 116 p. Dissertação (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011.

PINTO, Elias Fernandes. *A acolhida do dom de Deus: a justificação como humanização pela fé em Jesus Cristo na perspectiva de J. I. González Faus*. 158 p. Dissertação (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2020.

SOUZA, Waldir. *A antropologia teológica em Jose Ignacio Gonzalez Faus na obra: Proyecto de Hermano vision creyente del hombre*. 138 p. Dissertação (Teologia) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 2001.

Portanto, esta tese será a primeira. Além disso, destacamos que relacionar os dois autores para buscar elementos para fazer teologia hoje é um trabalho inédito.

1.5 Questões emergidas na história da teologia da Graça com incidência em J. L. Segundo e J. I. González Faus

No final dessas notas históricas, que muito corroboram com a compreensão de nossos autores, bem como os situam no amplo debate da teologia da Graça, nos propomos, nesta seção, nomear as principais questões emergidas nessa trama histórica que interpelam tanto J. L. Segundo, como González Faus de tal forma que eles propõem possíveis respostas a elas e possibilidades de compreensão das temáticas suscitadas aos seus interlocutores.

A primeira questão importante será a perspectiva da divinização dos Padres gregos unida à perspectiva da humanização. Não se trata de eliminar as diferenças e tampouco fazer a justaposição dos temas, mas de compreender que elas não se contrapõem. A salvação cristã se apresentará como a mais plena realização humana e potencialização desta humanidade à vida de Deus. Isso possibilitará vivenciar a relação entre escatologia e história de forma conectada.

A relação entre a natureza humana e a Graça constitui uma problemática que atravessou séculos e ainda precisa ser melhor integrada atualmente. A problemática acentua-se com Agostinho e Pelágio e renasce na questão da predestinação, na controvérsia *De Auxiliis*, Baio e o jansenismo. A questão ganha corpo e litígio ao se relacionar a Graça de Deus com a liberdade humana. As duas realidades foram pensadas de forma concorrentes. Contudo, a Graça é a possibilitação da liberdade plena. Dessa forma, questiona-se: como propor uma reflexão que considere a autonomia da liberdade humana e a gratuidade da Graça e tenha sentido para o ser humano de hoje?

Nossos autores assumirão uma perspectiva agostiniana, *Graça como auxilium*, para se pensar a relação entre Graça e liberdade. A teologia contemporânea faz diversos questionamentos ao bispo de Hipona que precisamos considerar ao ler nossos autores. Primeiro, a questão de sempre: considerar a Graça um dom sem apelação, sem outra condição, parece a muitos pôr em Deus uma nota de injustiça. Aliás, esta foi a acusação constante dos pelagianos a Agostinho. Contudo, o doutor da Graça era ciente que dada a grandeza do mistério da liberdade humana e da Graça poder-se-ia apenas estabelecer o problema. Não obstante, salvaguardar a liberdade humana, inscrita na relação do ser humano com Deus, reaparece constantemente contra Agostinho³⁰⁴.

Após a polêmica de Agostinho com Pelágio o termo graça, no Ocidente, estará associado

³⁰⁴ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 310.

ao esquema hamartiacêntrico. Agostinho defende a tese da Graça como auxílio à liberdade para fazer o bem. De modo geral, percebemos que os escolásticos retomam as questões deixadas por Agostinho. A *graça criada* é vista como consequência da ação salvífica de Deus, *Graça incriada* no ser humano, possibilitando-lhe responder ao amor de Deus. Essa Graça é absolutamente necessária por questões salvíficas que elevam o ser humano à vida eterna, *graça elevante*, e não é apenas uma ajuda para não sucumbir ao pecado.

A concepção escolástica da Graça é um tanto “*atualística*” pela inserção da categoria aristotélica de *habitus*³⁰⁵. Assim, a Graça passa a ser chamada de *santificante*. Entretanto, lentamente surge uma compreensão errônea da *graça santificante*: passou a compreender que sem ela o ser humano não seria amado por Deus e, assim, estaria condenado. A boa nova do evangelho, ou, a alegria do Evangelho, converte-se em uma proclamação inquietante, ocasionando uma reviravolta na consciência cristã: o medo da perdição torna-se a raiz do agir cristão ocupando o lugar do amor de Deus³⁰⁶. Neste esquema, a liberdade humana torna-se um risco de pecar, esvaziando-se de sua perspectiva profunda: a construção da própria vida.

Nessa época acontece a passagem da perspectiva agostiniana da graça como *auxilium*, à compreensão escolástica da graça como *habitus* ou virtude³⁰⁷. Com o passar do tempo, a reflexão sobre a Graça foi focando cada vez mais na transformação do ser humano: a *graça criada*. Chegou-se até a pensar que a graça criada é causa da Graça incriada no ser humano. Essa inversão está na raiz dos diversos equívocos sobre a teologia da Graça: a linguagem sobre a perda e aquisição da Graça, a eliminação do primado da Graça incriada que gera uma relação do ser humano com Deus na forma de troca e mercantilizada. Sobretudo, tal visão elimina a principal característica do dom de Deus: a gratuidade. Em última análise, estamos diante da concepção *coisificada da Graça* que não possibilita a humanização e regeneração do ser humano. O como reverter essa inversão se apresenta como uma das grandes questões de nossos autores, bem como continua sendo um desafio para a vida cristã atualmente.

Além disso, Santo Tomás estuda a Graça antes da cristologia integrando-a em uma moral de cunho filosófico. Isso resulta em uma separação entre cristologia e soteriologia, embora se reconheça Jesus Cristo como fonte de toda Graça. Jesus acaba tendo sua importância reduzida no relacionamento entre Deus e o ser humano³⁰⁸.

³⁰⁵ Neste sentido, há uma aproximação da concepção oriental de nova criatura em que a Graça aparece como a raiz do agir cristão (MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 26).

³⁰⁶ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 26-27.

³⁰⁷ Na alma é infundido o *habitus* sobrenatural da Graça que “transforma” e “eleva” a natureza humana (concepção ontológica) (DE MORI, *Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça*, 607).

³⁰⁸ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 27.

No período da reforma surge a questão da centralização da teologia da Graça na perspectiva da justificação. Lutero, enfatizando a visão pessimista do ser humano de Agostinho, cuja noção de pecado é predominante. Esse ser humano pecador é glorificado pela misericórdia divina que, gratuitamente, o justifica, por meio da morte de Jesus. A concepção de pecado é radicalizada, pois o ser humano é escravo do pecado. Por sua vez, o Concílio de Trento segue a mesma ótica, pois não pretende elaborar uma teologia da Graça mais completa. O Decreto sobre a justificação discorda em muitos aspectos dos reformadores, mas segue tendo a justificação como eixo central da fé cristã³⁰⁹.

Entretanto, o tema da justificação pela fé diz muito sobre a verdade do ser humano como objeto do amor gratuito de Deus. O tema é relevante para a vida cristã, pois enfatiza tanto a obra do Espírito Santo no ser humano, como a centralidade da configuração a Cristo na perspectiva da confiança em Deus que se traduz no amor-serviço aos irmãos. Dessa forma, a questão principal que nos ocuparemos será apresentá-lo em uma linguagem crível e acessível ao ser humano dos dias atuais.

O surgimento dos termos natural e sobrenatural são objeto de ávidos debates. Sobretudo, pode-se questionar a teologia pós-tridentina que se ateve com muita frequência a defender o caráter sobrenatural e transcendente da Graça, seu caráter gratuito e a santidade interior inerente a ela. Para Ladaria, os dois primeiros pontos, sobrenatureza e gratuidade, visam essencialmente ao jansenismo e ao protestantismo. A ligação entre os conceitos de natural e sobrenatural foi elaborada de forma clara e dominou a teologia até a segunda metade do século XX. Contudo, a censura que se faz a essa posição teológica versa sobre a sua raiz conceitual que trata a Graça e a liberdade humana mais como conceitos do que como história viva da relação Deus-ser humano³¹⁰.

O sobrenatural foi pensado sob uma perspectiva extrínseca, desvinculado da história e como um acréscimo à natureza humana. Tal leitura acarretou a interpretação da fé cristã desvinculada da vida concreta. Dessa forma, o cristão passou a se preocupar com os assuntos da vida eterna e desprezar os assuntos relacionados à história. A história do ser humano concreto não era valorizada para a compreensão da vida eterna. Esta interpretação se apresenta como risco para a vida cristã e fez emergir a grande questão: como relacionar a Graça de Deus e a natureza humana, a escatologia e a história de forma integrada?

Atualmente, a grande questão para a teologia da Graça é buscar compreender a relação Deus-ser humano tal como a Escritura nos apresenta. Contudo, faz-se necessário advertir que os limites da linguagem analítica nos levam a dar um caráter menos absoluto à expressão teológica

³⁰⁹ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 28.

³¹⁰ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 310.

e adotar a linguagem simbólica no domínio da antropologia teológica. O ponto de partida poderá ser a salvação comunicada gratuitamente por Deus. “Chega-se, então, aos caminhos para a salvação, que são o dom do Verbo encarnado e do Espírito Santo na Igreja de Cristo, na qual se encontram a ‘comunhão dos santos, a remissão dos pecados, a vida eterna’ ”³¹¹

Deus quer que todo ser humano se salve (1Tm 2,4). A partir de Jesus Cristo, o fim do ser humano é o próprio Deus (GS, n. 22), e somente Deus pode dar ao ser humano os meios para alcançá-lo. “Pois vós sois salvos pela graça, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus” (Ef 2,8). Reconhecer esta verdade da Revelação cristã não significa diminuir a gratuidade da Graça e tampouco a liberdade e a grandeza do ser humano. É apenas reconhecer que Deus nos criou dessa forma e nessa situação. A Graça e a liberdade cooperam na natureza humana. Essa é a fé cristã e os dados fundamentais para nossas reflexões posteriores³¹².

A experiência humana mostra-nos a realidade do mal, a inumanidade na nossa história pessoal e da humanidade. A salvação cristã não pode se limitar à remissão dos pecados. Contudo, não podemos negar a condição pecadora do ser humano e o pecado no mundo. Isso nos mostra a necessidade de uma renovação do ser humano e que a salvação, de alguma forma, precisa ser entendida como libertação do pecado. A libertação da liberdade para amar e a vida nova oferecida por Jesus Cristo levam-nos a considerar o significado da escravidão do pecado e seu poder mortífero³¹³. O pecado, em última análise, é desumanização e despersonalização. Nesta perspectiva, o tema da justificação, humanização, pela fé, objeto de ávida discussão na reforma e em Trento, se apresenta como fundamental. Qual a atualidade deste tema dorsal da doutrina cristã? Como apresentá-lo em uma linguagem crível ao ser humano de hoje?

No desenvolver de nossa tese, além das questões emergidas destas notas históricas, as interpelações do magistério do Papa Francisco em relação ao tema da Graça nos acompanharão, especialmente no último capítulo, no qual buscaremos uma síntese atualizadora das reflexões de nossos autores, estruturada em torno de uma teologia do Espírito Santo e de uma pneumatologia. Particularmente, nos deteremos em tópicos de textos nos quais a temática da Graça ocupa um lugar proeminente:

Primeiro, a Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*³¹⁴, na qual Francisco escreve sobre o chamado à santidade nos dias atuais. A questão discutida será em torno do primado da

³¹¹ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 310.

³¹² GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 311.

³¹³ GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Elementos de antropologia teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?* 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 278-289. (Iniciação à teologia).

³¹⁴ FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate: sobre o chamado à santidade no mundo atual*. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019 (Documento Pontifício, 33).

Graça. Francisco alerta-nos sobre dois inimigos da fé cristã que corrompem sua essência: o neopelagianismo e o gnosticismo³¹⁵. Trata-se de heresias antigas, mas que sobrevivem atualmente com novas roupagens. Fundamentalmente, elas *negam a iniciativa absoluta da Graça* e, com isso, o centro da mensagem cristã: o amor de Deus, pelo qual somos criados, e que sempre nos alcança primeiro. O Papa reitera os ensinamentos da Igreja, hoje frequentemente esquecidos, de que só a partir do Dom de Deus, livremente acolhido e humildemente recebido, é que o ser humano pode cooperar com os seus esforços e deixar-se transformar cada vez mais³¹⁶.

Focaremos nas questões que a negação do primado da Graça atualmente nos coloca: o esvaziamento do relacionamento com Deus, o qual passa da confiança à mercantilização; a coisificação da Graça, pois ela passa a ser entendida como favor, “coisas” recebidas e não o próprio Espírito Santo na interioridade humana; com isso, a Graça é entendida como coisa a se possuir e a negociar, comparar.

Além disso, na Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*³¹⁷, Francisco diz que a negação do primado da Graça acarreta a entrada do mundanismo espiritual na Igreja, que se refere a um modo de vida que reduz a espiritualidade à aparência. Ele se esconde por detrás de aparências de religiosidade e até mesmo de amor à Igreja. Trata-se da atitude de buscar, ao invés da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal³¹⁸.

Na *Carta Encíclica Fratelli Tutti*³¹⁹, Francisco toca na grande questão de nosso tempo: a superação da estrutura de um mundo fechado, o egoísmo³²⁰, e a proposta de um mundo aberto, a fraternidade³²¹. Trata-se do esforço de propor um novo paradigma para orientar e estruturar as relações pessoais e humanitárias: o amor fraterno, coração do Evangelho. Ressalta-se que a fraternidade aberta, proposta por Francisco está em sintonia com o tema da Graça e com as propostas de nossos autores, como veremos adiante. Em última análise, Francisco está interessado em colaborar com o processo de um *desenvolvimento humano integral autêntico e genuíno para todos*³²².

³¹⁵ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 35-62.

³¹⁶ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 52-56.

³¹⁷ FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2015. (Documento Pontifício, 17).

³¹⁸ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 93.

³¹⁹ FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: CNBB, 2020. (Documento Pontifício, 44).

³²⁰ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 9-55.

³²¹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 87-127.

³²² FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 21.107.113.118.129.133.138.167.169.235.257.276.285.

Em conexão com a proposta da fraternidade aberta, na *Carta Encíclica Laudato Si* ³²³, Francisco coloca a questão ambiental, a qual deve integrar as grandes temáticas de nosso tempo. A destruição acelerada da natureza nos faz temer pelas condições de vida das gerações futuras e na sobrevivência das espécies. Resulta evidente que a salvação cristã tem uma dimensão ecológica como consequência do imperativo evangélico do amor ao próximo ³²⁴. A proposta de Francisco é de uma ecologia integral ³²⁵, na qual pensa-se a criação, incluso o ser humano, de forma conectada: trata-se de *um desenvolvimento humano integral*. E a fé cristã possui grandes potencialidades para a colaboração nesse processo de desenvolvimento em sua completude. São questões que a nossa tese, *Graça e humanização integral*, precisa contemplar, tal como veremos no decorrer das reflexões.

Conclusão

Apresentamos, neste capítulo, notas históricas da teologia da Graça com o objetivo de recolher as questões emergidas nas discussões ao longo do tempo que terão incidência nas obras de J. L. Segundo e J. I. González Faus. Desta forma, fizemos o *status quaestionis* da teologia da Graça evidenciando, em cinco seções, as características principais dos períodos antigo, moderno e contemporâneo em torno de nossa temática.

Na primeira seção, vimos a sistematização da teologia da Graça por Agostinho. O fundamental é que o bispo de Hipona marcou profundamente toda a reflexão posterior com a compreensão da Graça como *auxilium*, ajuda ao livre arbítrio para que o ser humano, escravo pelo pecado, possa fazer o bem. Outrossim, Agostinho diante das questões suscitadas por Pelágio defendeu a necessidade da Graça no processo de justificação. Sua leitura influenciou a posição do Magistério no Segundo Concílio de Orange, que afirmou a exigência da Graça no *initium fidei*. Devido às diversas contribuições, Agostinho é chamado, com razão, de o doutor da Graça.

A temática da Graça na escolástica foi o objeto de estudo na segunda seção. Destacamos que os escolásticos seguem a linha de reflexão de Agostinho ao relacionar natureza e Graça. Entretanto, eles corrigiram a perspectiva “*atualística*” do bispo de Hipona ao introduzir a categoria aristotélica *habitus*. Dessa forma, a Graça passou a ser chamada de *santificante*. No decorrer do tempo, lentamente, surge a compreensão errônea da Graça: a *graça criada* passa a

³²³ FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. 3.ed. Brasília: CNBB, 2020. (Documentos Pontifícios, 22).

³²⁴ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 28.

³²⁵ FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si*, n. 124.

ser condição para o ser humano ser amado por Deus. Reverter essa inversão, que está na raiz da concepção *coisificada* da Graça, será um dos objetivos de nossos autores de pesquisa.

A terceira seção objetivou apresentar os principais pontos da teologia da Graça na modernidade. Na reforma e na resposta católica no Concílio de Trento, a temática da Graça foi reduzida à questão da justificação do pecador, embora com pontos divergentes. Enfatizou-se a visão agostiniana pessimista do ser humano, contudo, glorificada pela misericórdia divina que não condena o pecador, mas o justifica e salva. Logo após Trento, observamos o nascimento do Tratado *De Gratia* e seu desenvolvimento em duas fases: a primeira, centrada na justificação e, a segunda, na questão da relação entre Graça e liberdade. Além disso, vimos o processo do nascimento do breve tratado *De Deo creante et elevante*, na neo-escolástica do século XIX. O próprio título já nos diz a realidade de uma teologia de ordem dual: a parte sobre o Deus criador, *De Deo creante*, fala da ordem natural, e a segunda parte, *De Deo elevante*, aborda a ordem sobrenatural: a Graça e a Revelação. Nesse esquema, a elevação à ordem sobrenatural torna-se um acréscimo extrínseco à natureza humana. Esta teologia está presente na Constituição *Dei Filius* do Concílio Vaticano I. A teologia dual tem como consequência grave o divórcio entre natural e sobrenatural, fé e vida, história e escatologia, Igreja e mundo.

Na quarta seção apontamos os desafios para a teologia da Graça na contemporaneidade. O primeiro aspecto apresentado foi a reestruturação do *De Gratia* em torno da recuperação do Espírito Santo no Ocidente. A Graça incriada voltou a ser o ponto de partida das reflexões. Ademais, a relação entre a inabituação do Espírito e a perspectiva da Graça como *auxilium* levou a relacionar cada vez mais a teologia da Graça com a cristologia, sem perder de vista a pneumatologia. Isso levou à integração do *De Gratia* nos temas da antropologia teológica. Essa perspectiva está no Vaticano II, que apresenta Jesus Cristo como modelo e parâmetro para a humanidade plena (GS, n. 22). Dessa forma, a teologia da Graça está relacionada com a configuração a Cristo, pelo Espírito.

Por fim, na quinta seção, evidenciamos as principais questões que a teologia da Graça suscitou na história que estarão presentes nas reflexões de J. L. Segundo e J. I. González Faus, como veremos nos dois capítulos seguintes desta tese. Fundamentalmente, eles trabalham a questão da relação entre natureza e Graça e Graça e liberdade humana. Salientamos ainda as interpelações do Papa Francisco para pensarmos o tema da Graça hoje: os riscos de se negar o primado da Graça, a proposta da fraternidade aberta e da ecologia integral. Deter-nos-emos nestes aportes de Francisco no quarto capítulo desta tese. Trata-se de temas fundamentais para pensarmos hoje a Graça e a humanização integral do ser humano.

2 A TEOLOGIA DA GRAÇA E A HUMANIZAÇÃO EM J. L. SEGUNDO

Introdução

Apresentam-se, neste capítulo, as principais contribuições de J. L. Segundo à teologia da Graça. Ele é um dos principais teólogos da América Latina e possui uma antropologia teológica cristã consistente e coerente. Por isso, o escolhemos como aporte teórico desta tese. No cristianismo, a Graça é central, pois o termo graça nomeia a existência do ser humano em Cristo, pelo Espírito. A teologia do autor parte do plano humanizador de Deus para o ser humano. Ele entende a Graça, o Dom de Deus que é sua própria vida doada ao ser humano, nessa perspectiva humanizadora.

A primeira parte deste capítulo constituirá em uma introdução geral à teologia da Graça de J. L. Segundo, em quatro tópicos: elementos biográficos e principais obras sobre a Graça, que aparecerão no decorrer deste capítulo, de acordo com a cronologia em que foram escritas para melhor evidenciar a evolução do pensamento de nosso teólogo; os conceitos-chave da teologia de J. L. Segundo em torno da Graça, como: estrutura de valores, fé antropológica, ideologia, fé religiosa, círculo hermenêutico, entropia, neguentropia, massas e minorias, aprender a aprender; o estilo literário e o valor da teologia segundiana; e, por fim, seus principais interlocutores. Para fins metodológicos, esclarece-se que a teologia da Graça de J. L. Segundo recebeu contribuições de diversos autores, particularmente, de Rahner e Teilhard de Chardin. Estas contribuições aparecerão situadas no decorrer do texto. Em razão dessa apresentação mais detalhada do autor este capítulo será relativamente maior em relação aos demais desta tese.

As quatro partes seguintes do capítulo constituirão a apresentação das contribuições de J. L. Segundo para a teologia da Graça e, sobretudo, para a vida cristã na Graça de Deus. A abordagem seguirá a cronologia das obras do autor com o objetivo de evidenciar o seu amadurecimento e as novas questões que foram surgindo para a reflexão no decorrer do tempo de sua elaboração teológica. O leitor poderá observar a seguinte estrutura:

A segunda e a terceira partes deste capítulo apresentarão as “primeiras” reflexões de J. L. Segundo em torno da Graça. Elas possuem um sabor especial, pois foram gestadas a partir das questões existenciais de grupos específicos de cristãos com os quais J. L. Segundo se colocou em contato. Não obstante, essa característica marcará também as outras obras do autor. A segunda parte tratará do primeiro escrito sistematizado de J. L. Segundo sobre a Graça, estruturado a partir das quatro dimensões geométricas – largura, altura, comprimento e profundidade – por meio das quais ele descreve as experiências da Graça de Deus. A terceira parte evidenciará a reflexão crítica

do próprio autor sobre o mesmo escrito transcorridos vinte anos. O leitor poderá perceber a incorporação de novos elementos no estudo feito pelo autor, como o diagnóstico do medo da liberdade no catolicismo e, em vista disso, uma proposta para a libertação da liberdade.

Na quarta parte, a reflexão do autor ganhará um enfoque maior na teologia paulina e em sua chave antropológica. A partir de Paulo, ele apresentará o que o Dom de Deus, em Jesus Cristo, particularmente em sua morte e ressurreição, contribui para ser humano. A Graça se apresentará como central para essa resposta, pois resume a teologia paulina a este respeito. Neste tópico, a teologia da Graça do autor terá relação com a cristologia de Paulo. Destacam-se os temas da vida no Espírito e a filiação como construção da fraternidade na história.

Na quinta parte, apresentaremos a reflexão de J. L. Segundo em torno do primado da Graça. O dom de Deus é Deus mesmo, a Graça incriada. A fundamentação bíblica basilar mudará para a teologia joanina que mais explicita a Graça de Deus como ponto de partida. João nos mostrará em que consiste a realidade incriada: Deus é *amor* (1Jo 4,8.16). Com essa reflexão, o autor retoma os temas, como: pecado, Graça, vida eterna de forma mais coerente. Destarte, J. L. Segundo corrigirá um grande erro da teologia ocidental que vimos no primeiro capítulo desta tese. Trata-se da inversão da prioridade à graça criada, ao invés da Graça incriada.

Perceberemos, no desenvolver deste capítulo, que a teologia da Graça perpassa todo o pensamento de J. L. Segundo dando-lhe conexão e coerência. A partir do diálogo com a ciência, ele entende o ser humano no processo evolutivo do universo. Destarte, os temas libertação da liberdade, da superação da dicotomia entre fé e história, e a vitória qualitativa da Graça na história ecoa em todas as abordagens. A Graça de Deus é Dom e, ao mesmo tempo, constitutiva do ser humano, pela bondade de Deus, e lhe possibilita assumir a função de cocriador, isto é, em cada situação concreta ser construtor de amor na história. Pois Deus é amor e, quando o ser humano age no amor é Deus mesmo agindo nele, pelo Espírito Santo.

2.1 A teologia da Graça de J. L. Segundo: uma introdução

A teologia da Graça de J. L. Segundo possui características originais e, por isso, exige uma apresentação mais detalhada. Sua biografia já nos ajuda a situar seu pensamento; nosso teólogo, nascido em Montevideu, Uruguai, em 1925, é um dos pioneiros em elaborar a teologia da Graça de forma estruturada a partir do contexto latino-americano. Sua influência sobre toda uma geração de teólogos é decisiva, embora a teologia latino-americana seja ampla e tenha

percorrido diversos caminhos¹. O tema da Graça norteia toda a obra de J. L. Segundo, no entanto, em nossa pesquisa, focaremos nas obras em que o autor trata do assunto de forma mais sistematizada. Isso nos possibilitará perceber com mais evidência os avanços que o teólogo uruguaio realiza no conjunto de sua própria obra. Utilizaremos outros textos do autor, como artigos e textos de opinião, de forma complementar.

Juan Luis Segundo ingressou na Companhia de Jesus em 12 de março de 1941. Ele estudou Filosofia em San Miguel, nos anos de 1946 a 1948. Nesta mesma cidade, iniciou o curso de Teologia, em 1952, mas o concluiu em Eegenhoven, na Bélgica, no ano de 1956. Em 15 de agosto de 1955, foi ordenado presbítero em Lovaina. Em 1963, doutorou-se em Letras pela Universidade de Paris, com a tese: *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*², obtendo igualmente, com a tese complementar, *La cristiandad: una utopia*³, doutorado de Estado, sob orientação de Paul Ricoeur

A tese de doutorado de J. L. Segundo sobre Berdiaeff levou-o a incursões sobre o caráter essencialmente dramático do processo de personalização consciente da experiência cristã. Este tema influenciou todas suas obras posteriores. O leitor atento pode verificar que nelas J. L. Segundo retoma, sempre de novo, a falácia da dicotomia entre pessoa e sociedade. Em termos mais evidentes, do ponto de vista religioso, o mal-entendido fatal da dicotomia entre conversão do coração e mudanças estruturais⁴.

J. L. Segundo teve uma atividade rica e variada ao longo de sua vida; foi fundador e diretor do CIAS: *Centro de Investigación e Ação Social Pedro Fabro*, de Montevideu, colaborou com a revista *Perspectiva de Diálogo*, dirigiu seminário para Leigos, acompanhou grupos de reflexão, ministrou cursos semestrais em diversas faculdades e muitas outras atividades acadêmicas em diferentes lugares e públicos. O volume e a qualidade de suas obras escritas são testemunhos vivos da sua entrega e fé. Nelas encontramos um pensamento sério, rigoroso e atrevido. J. L. Segundo faleceu no dia 17 de janeiro de 1996, aos 70 anos de idade e 54 anos como jesuíta⁵.

¹ COSTADOAT, Jorge. *El Dios de la vida: El “discurso sobre Dios” en América latina*. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo. Tese (Doutorado em Teologia). Pontificia Universidade Gregoriana, Roma, 1993, p. 99.

² SEGUNDO, Juan Luis. *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: Aubier, 1963. (Théologie, 53).

³ SOARES, Afonso Maria Ligorio (org.). Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida. São Paulo, Paulinas, 1997, pp. 11-13.

⁴ ASSMANN, Hugo. *Os ardis do amor em busca de sua eficácia: as reflexões de Juan Luis Segundo sobre “O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré”*. *Perspectiva Teológica*, v. 15, n. 36, p. 223-259, 1983. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1998>. Acesso em: 11 ago. 2023, p. 225.

⁵ RAFFO, Armando. *A figura de J. L. Segundo*. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 11-13.

Os três qualificativos de J. L. Segundo, *sério, rigoroso e atrevido*, merecem atenção especial: trata-se de adjetivações do provincial da Companhia de Jesus no Uruguai, padre Armando Raffo, na ocasião do falecimento de nosso teólogo. *Sério* porque abordava temas importantes para homens e mulheres de seu tempo sem se esquivar de nenhuma pergunta objetiva, certo que a verdade é libertadora. *Rigoroso* porque sabia que a mente humana se desenvolve por meio de caminhos lógicos e que a complexidade da realidade exige mais do que loquacidade. *Rigoroso* ainda porque vai até o fundo e, em última instância, confia na existência do descanso, do sentido e do possível para a humanidade. *Atrevido* porque não teve medo de buscar novas interpretações ao que se vinha dando como seguro e imutável. *Atrevido* também por ir além do bem-visto e do aplaudido. *Atrevido*, enfim, porque preferia se equivocar a permanecer quieto com cataplasmas intelectuais⁶.

2.1.1 Principais obras sobre a Teologia da Graça

O primeiro escrito sistematizado de J. L. Segundo sobre o tema da Graça foi *Gracia y condición humana*⁷, na coleção *Teología abierta para el laico adulto*, a partir do final da década de 1960. A coleção possui, inicialmente, cinco volumes. Trata, além do tema da Graça, de outros quatro temas: Igreja⁸, Deus⁹, Sacramentos¹⁰ e Culpa¹¹.

O autor ressalta que os cinco temas de *Teología Abierta* são núcleos em torno dos quais foram se constituindo sua teologia comunitária. Essa reflexão foi elaborada com a colaboração de leigos e leigas do Centro Pedro Fabro¹² e está marcada pelas principais questões de pessoas concretas para se pensar e viver a fé. Portanto, o objetivo da coleção não foi sugerir uma teologia sistemática, no sentido de global ou enciclopédico¹³, mas ajudar os cristãos, de forma crítica, a amadurecer a fé. Para o teólogo uruguaio, a teologia sistemática, na medida em que precede e

⁶ RAFFO, *A figura de J. L. Segundo*, p. 12-13.

⁷ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto: gracia y condición humana*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1969.

⁸ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto: esa comunidad llamada Iglesia*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1968.

⁹ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto: nuestra idea de Dios*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1970.

¹⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto: los sacramentos hoy*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1971.

¹¹ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto: evolución y culpa*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1972.

¹² O Centro Pedro Fabro, em Montevideu, foi fundado por J. L. Segundo, em 1965, e por ele dirigido. O instituto dedicou-se ao aprofundamento teológico de leigos/as. A ideia original era impulsionar e promover o conhecimento e a prática da Doutrina Social da Igreja, mas logo se viu como mais urgente e conveniente, na segunda parte da década de sessenta, o acompanhamento e a transformação da mentalidade e estruturas sociais num sentido de justiça social juntamente com o empenho educativo. Em 1975, o centro foi fechado por pressão do regime ditatorial que assumiu o poder no Uruguai (CASTILLO CORONADO, Jesus (org.). *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*. Entrevista a Jesús Castillo Coronado. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 48-56).

¹³ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 24.

não acompanha a problemática concreta que vivem os cristãos, possui sua própria *ordem*. Ela se desenvolve a partir do que considera logicamente premissas até o terreno das consequências. O autor reconhece que pode coincidir essa lógica com os problemas reais da comunidade cristã. Mas, em seu projeto teológico, a ordem da reflexão está condicionada mais pelo interesse vital do que por um encadeamento lógico¹⁴.

J. L. Segundo se propôs a elaborar uma teologia que somente deixaria marcas se tivesse sabor de vida¹⁵. Este sabor de vida fez com que a reflexão do teólogo uruguaio perpassasse gerações. O interessante é que descobramos na teologia de J. L. Segundo sugestões e pistas para as questões que realmente importam ao ser humano de hoje. A obra *Teología abierta* está marcada pelo frescor das renovações teológicas do Concílio Vaticano II, de 1962 a 1965, convocado pelo papa João XXIII, no dia 25 de dezembro de 1961, por meio da bula *Humanae Salutis*¹⁶. As reflexões explicitam experiências que tiveram lugar antes, durante e depois do término do Concílio¹⁷.

Durante seis anos, a Comunidade do Centro Pedro Fabro se debruçou sobre os Evangelhos Sinóticos e depois sobre as cartas de Paulo, com o objetivo de encontrar, no mais profundo da mensagem de Jesus, um novo horizonte de compromisso e ação. Deste esforço, nasceu a obra de J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, em três volumes. O primeiro, mais metodológico, *Fe e Ideología*¹⁸, e os outros dois, diretamente cristológicos: *Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo*¹⁹ e *Historia y actualidad: las cristologías en la espiritualidad*²⁰. Esta extensa obra, de certa forma, é uma continuidade e um complemento à obra *Teología abierta*, pois a completa em pontos essenciais, como a cristologia explícita. Este texto muito nos interessa devido ao enfoque cristológico e à caracterização do significado de Jesus para o ser humano contemporâneo. A obra apresenta a caracterização da vida cristã, a qual J. L. Segundo nomeia como Graça.

A afirmação da obra como uma *cristologia explícita* precisa ser muito bem entendida dentro do plano teológico de nosso autor. Para ele, não existe um Jesus que não seja

¹⁴ SEGUNDO, Juan Luis. *Prólogo a la segunda edición*. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta*: Iglesia-Gracia. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 25

¹⁵ SOARES, *Dialogando com Juan Luis Segundo*, 17.

¹⁶ JOÃO XXIII, Papa. *Humanae Salutis*: Constituição Apostólica para a Convocação do Concílio Vaticano II. Roma, 25 dez. 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acesso em: 03 nov. 2022.

¹⁷ SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 19.

¹⁸ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*: fe e ideología. Madrid: Cristiandad, 1982, v. I.

¹⁹ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*: historia y actualidad: Sinópticos y Pablo. Madrid: Cristiandad, 1982. v. II/1.

²⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*: historia y actualidad: las cristologías en la espiritualidad. Madrid: Cristiandad, 1982, v. II/2.

interpretado. O seu objetivo é libertar Jesus do aprisionamento nas “cristologias” do Novo Testamento e, especialmente, das posteriores, uma vez que uma cristologia acabada, que busca sintetizar em uma única leitura todo o material bíblico e dogmático que se refere a Jesus de Nazaré, parece uma tarefa sem saída e, na verdade, não cristã²¹. A expressão *libertar Jesus das cristologias que o aprisionam* supõe a tarefa incessante de *criar evangelhos*. Estes precisam ser, efetivamente, boa nova para os contemporâneos, e coerentes com o evangelho pregado historicamente por Jesus de Nazaré²². As expressões de J. L. Segundo, *criar evangelhos* ou *voltar a escrever evangelhos* não são meras metáforas, mas profunda e criativa fidelidade a Jesus e a sua mensagem²³.

J. L. Segundo não se propõe somente a elaborar uma cristologia para o ser humano de seu tempo, mas a esboçar algumas colocações objetivas que ele acredita serem novas e que qualquer humanismo pode considerar. Fundamentalmente, ele objetiva mostrar de maneira muito esquemática, que elementos da “fé de Jesus” podem enriquecer essas colocações²⁴. A questão de fundo que o ilumina é: o que contribui – na hipótese que sim – Jesus de Nazaré e a tradição que vem com Ele ao processo de humanização do ser humano²⁵? Essa questão se apresenta como essencial em nossa tese sobre a humanização integral do ser humano, como veremos neste capítulo. O primeiro objetivo da obra é dialogar com o “ateu em potencial”, que é uma condição hermenêutica irrevogável para os seus leitores²⁶, sobre o que significou e pode significar para a compreensão e realização do ser humano, o personagem que fez uma fugaz aparição pública na Palestina do Século I, enquadrado em uma longa tradição que o antecede e em outra que o segue²⁷. J. L. Segundo caracteriza seu trabalho como anti-cristologia:

nossa tentativa [...] se definiria melhor como anti-cristologia que como uma cristologia a mais. Nem sequer a definiríamos como a cristologia correspondente à teologia da libertação latino-americana. Pretende ser uma fala sobre Jesus que abra caminho para considerá-lo como *testemunha de uma vida humana, ainda mais humana e libertada*²⁸.

²¹ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 64.

²² SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 65.

²³ TORRES QUEIRUGA, Andrés. Uma teologia verdadeira. In: SOARES, Afonso Maria Ligório (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 217-228. (Dialogando com). p. 223.

²⁴ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 803.

²⁵ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 23.

²⁶ Trataremos deste conceito na seção 2.1.4 *Os interlocutores de J. L. Segundo*.

²⁷ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 26.

²⁸ “Nuestra tentativa [...] se definiría mejor como anti-cristología que como una más. Ni siquiera la definiríamos como la cristología correspondiente a la teología de la liberación latinoamericana. Pretende ser un hablar sobre Jesús que abra camino para considerarlo como testigo de una vida humana más humana y liberada aún (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 29, *itálico nosso*).

A originalidade e a maior contribuição da obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* consiste na elaboração de um novo método para penetrar tanto nas questões significativas de hoje, como na significação de Jesus, dom de Deus, para a nossa situação²⁹. Conforme já citado, o primeiro volume da coleção trata da explicitação do novo método. Na quarta parte do terceiro volume, o autor também busca elaborar um marco categorial para penetrar questões relativas à chave evolutiva do cosmos³⁰. Trataremos deste método mais adiante ao abordarmos os conceitos fundamentais do teólogo uruguaio que nos ajudam a adentrar no tema da Graça³¹.

Dando um passo nesta reflexão com o objetivo de apresentar as principais obras do teólogo uruguaio sobre a teologia da Graça, percebemos um avanço importante no autor; a partir de 1983, vinte anos depois do lançamento de *Teología abierta para el laico adulto*, ele fez uma nova edição revisada desta obra, desta vez pelas *Ediciones Cristiandad*. Na nova edição, ele opta por estruturar os escritos em três volumes: *Teología abierta I: Iglesia – Gracia*; *Teología abierta II: Dios – sacramentos – culpa*, e por fim, uma reflexão crítica: *Teología abierta III: reflexiones críticas*³².

O próprio autor esclarece que os textos da primeira edição estão reproduzidos de forma integral nos dois primeiros volumes da segunda edição, sem nenhuma modificação de importância³³. A descontinuidade entre as edições é a não colaboração do Centro Pedro Fabro na edição revisada, pois este já estava extinto em 1983. Neste sentido, a segunda edição está sob responsabilidade pessoal de J. L. Segundo. No entanto, ele adverte que continua devedor das contribuições dos leigos/as do Centro Pedro Fabro, especialmente em relação às notas e aos anexos nos finais dos capítulos, que surgiram das questões levantadas por eles/as.

A obra *Teología abierta III: reflexiones críticas* será de grande importância em nossa pesquisa. Nela perceberemos avanços no pensamento de J. L. Segundo. Outro aspecto importante é que ela incorpora novos elementos da teologia latino-americana, fundamentados no plano de Deus da plena humanização do ser humano³⁴. Ao se perguntar como fazer uma revisão das primeiras edições diante de uma nova realidade, J. L. Segundo opta por uma

²⁹ ASSMANN, *Os ardis do amor em busca de sua eficácia*, p. 231.

³⁰ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 787-959.

³¹ Vide, seção: 2.1.2.1 *Estrutura de valores, fé antropológica, ideologia e fé religiosa*

³² SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta I: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983; SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta II: Dios, sacramentos, culpa*. Madrid: Cristiandad, 1983; SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta III: reflexiones críticas*. Madrid: Cristiandad, 1984. (Senda Abierta, 5).

³³ SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 17. Por este motivo, esclarecemos, para fins metodológicos, que em relação ao texto da obra *Teología abierta para el laico adulto* citaremos, de agora em diante, somente a versão da segunda edição.

³⁴ Este método teológico está explicitado por Segundo em outra obra: SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1975. (Cuadernos Latinoamericanos, 17).

abordagem diacrônica³⁵. Este método consistiu em manter o texto integral da primeira edição ajustado aos sinais que indicam seu contexto. O autor também manteve os anexos nos finais dos capítulos, verdadeiros diálogos comunitários, que podem expressar questões semelhantes para grupos posteriores, por isso, eles possuem validade para reflexões futuras³⁶.

Ainda mais, estes diálogos comunitários podem ser um *status quaestionis* no sentido de pensar com eles, em uma viagem para trás e de volta ao presente, como, em que medida e por que causas, a problemática tinha evoluído³⁷. Esta segunda reflexão foi plasmada no terceiro volume: *Teología abierta III: Reflexiones críticas*. O próprio autor adverte que este volume não é um trabalho teológico de laboratório. O texto foi redigido com o auxílio de amigos e amigas, presbíteros, agentes de pastoral, leigos e leigas comprometidos/as³⁸.

Nessa obra, duas questões nos interessam de modo fundamental: a primeira, uma nova abordagem do tema da Graça devido a uma nova concepção da função da Igreja no mundo³⁹; a segunda, o aprofundamento cristológico, ou melhor dizendo, do significado de Jesus para o ser humano contemporâneo. Este tema se apresenta como um traço notório na obra e na própria disposição dos escritos de J. L. Segundo, pois entre *Teología abierta para el laico adulto* e *Reflexiones críticas* está o seu “trabalho cristológico”: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*.

A normatividade e o fundamento no Vaticano II continuam sendo fatores importantes para J. L. Segundo na edição de *Teología abierta*, vinte anos depois. Ele mesmo sentiu a necessidade de voltar ao Concílio Vaticano II após constatar que a constituição *Gaudium et Spes*, texto conciliar que considera mais original, parecia, em muitos aspectos, esquecido ou quase sepultado. Em sua percepção, com o nome Vaticano II, nesse contexto próximo do Concílio, se aludia quase sempre ao vigente no Pré-Vaticano II.

³⁵ A estruturação *sincrônica*, rechaçada por J. L. Segundo, consistiria na supressão de algumas ideias que foram válidas no passado, mas que perderam a validade no tempo transcorrido e acrescentar novos dados. No julgamento do autor, esta metodologia confundiria o leitor e levaria à infidelidade ao caminho percorrido na primeira edição (SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 17).

³⁶ Esclarece-se para fins metodológicos que para expressar o pensamento de Segundo em relação ao tema da Graça na obra *Teología Abierta* focaremos nos textos dos capítulos onde o autor expõe seu pensamento. As notas complementares surgidas no diálogo comunitário serão importantes, mas tratadas como bibliografias secundárias.

³⁷ SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 27-28.

³⁸ SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 29.

³⁹ J. L. Segundo, partindo da GS, n. 11 busca compreender o que o mundo oferece para a Igreja e o que a Igreja oferece para o mundo. A Igreja não dialoga com o mundo pela simples razão de que ela pertence a ele. Ela dialoga com os demais seres humanos, os não cristãos, já que ela é parte da humanidade (SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 116). Neste sentido, ele desenvolverá a hipótese da Igreja como sinal do Reino de Deus à medida em que ela é fiel a Jesus e sua mensagem (SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 129-135). Essa questão levará nosso autor a pensar com ainda mais seriedade a universalidade da Graça.

Como exemplo, ele cita a afirmação da GS, n. 19⁴⁰ que explicita a causa do ateísmo contemporâneo, pelo menos parcialmente, identificada com a forma teórica e prática que os cristãos apresentam um falso rosto de Deus que, com razão, deve ser negado. O autor questiona-se: como pode a Igreja continuar lutando contra o ateísmo como se ele não tivesse relação com a realidade da própria Igreja? Percebe-se que os temas do falso rosto de Deus e, conseqüentemente, da falsa compreensão da Graça de Deus, são de fundamental importância na teologia de J. L. Segundo, visto que ele se propõe a elaborar uma teologia para ajudar as pessoas no amadurecimento da fé e no diálogo com o mundo contemporâneo, tema que está na esteira do Vaticano II (GS, n. 44)⁴¹.

Interessam-nos de modo especial duas obras que podemos dizer de maturidade de J. L. Segundo: *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinópticos a Pablo*⁴² e *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*⁴³. A primeira retoma os temas fundamentais dos três volumes de *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Por essa razão, em nossa abordagem, trataremos as duas obras em conjunto. Os três primeiros capítulos de *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret* tratam da questão do Jesus histórico e do recurso metodológico usado. Em seguida, temos duas partes: 1) *Jesus, antes da Páscoa: a história perdida*, com cinco capítulos nos quais o autor analisa a vida de Jesus a partir dos Evangelhos Sinóticos, com a chave⁴⁴ política; 2) *Jesus no pensamento de Paulo: a história recuperada*, com oito capítulos. Esta parte é a que nos interessa na tese pela interpretação do significado de Jesus para o ser humano atual a partir de Paulo, sobretudo Rm 1-8, na chave antropológica na qual evidencia-se o tema da Graça. A seção trata do ser humano em Cristo, pelo Espírito Santo, o Dom de Deus e das conseqüências desta vida nova que nasce na inserção em Cristo.

Sobre a chave política, J. L. Segundo esclarece que não se trata de entender Jesus como um político revolucionário, o subversivo de Nazaré que busca o poder político, um lutador

⁴⁰ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2012, p. 537-661.

⁴¹ SEGUNDO, Juan Luis. *Prólogo a la segunda edición*, p. 19-20.

⁴² SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica, 65). Destaca-se que esta obra ao ser lançada na França recebeu o prêmio de melhor livro teológico do ano.

⁴³ SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Miliaño: Sal Terrae, 1993.

⁴⁴ J. L. segundo descreve o que ele entende por chave com os seguintes elementos: quando se pretende expressar ou compreender uma fé – a estrutura de valores que todos e cada um dá à sua existência – é necessário lançar mão de imagens, pois os termos abstratos são débeis e infecundos. Por sua vez, as imagens possuem organização própria, lógica e coerência interna. Por isso, elas precisam ser vistas em cada caso de um campo determinado da existência, isto é, aquele onde a pessoa em questão colocou maior ênfase. Por exemplo, ao tratar da chave política a propósito de Jesus nos Sinóticos, J. L. Segundo afirma que o nazareno organizou os valores de sua vida em torno das imagens de um Deus que vem reinar em Israel (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 391).

contra a dominação romana e contra os poderes incluindo a luta de classes⁴⁵. Este sentido, que não corresponde à catequese da Igreja, foi constatado pelo Papa João Paulo II no discurso de abertura da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla, citado por nosso autor (DPueb, n. 1,4)⁴⁶.

Para o teólogo uruguaio, a questão trata da chave de vida usada por Jesus⁴⁷. Embora Jesus tenha sido condenado como um agitador político, para muitos ele não foi um agitador contra os romanos. Os evangelhos dizem que a verdadeira causa da entrega de Jesus aos romanos foi a inveja do Sinédrio (Mc 15,10; Mt 27,18). J. L. Segundo prefere manter esta questão aberta, mas mostra que o profeta Jesus denuncia, não o que os romanos faziam na Palestina, mas uma estrutura sociopolítica criada e mantida pela teocracia. Ele acusa as autoridades religiosas e, ao mesmo tempo, políticas por usar o nome de YHWH para fazer de Israel um tipo de sociedade inumana que aborrece o próprio YHWH⁴⁸.

Jesus se posicionou contra a forma de administração política do sinédrio, que era uma espécie de parlamento religioso-político que compreendia o clero religioso e as grandes famílias de Israel; este é o poder político que Jesus questiona. Se perdermos de vista esta realidade da mensagem profética de Jesus, sua condenação à morte de cruz se torna um destino estúpido, nas palavras de Bultmann, ou o resultado de uma interpretação política de sua mensagem⁴⁹. A tese de J. L. Segundo é que os Evangelhos Sinóticos mostram Jesus como um personagem histórico em que religião e política se encontram individualmente conectadas⁵⁰. Importante

⁴⁵ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 179.

⁴⁶ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Puebla: a evangelização no presente e no futuro da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1979.

⁴⁷ E isso é política, isto é, uma ideologia política, porque constitui um sistema de eficácia posto a serviço de um plano para reestruturar a sociedade de Israel de acordo com a escala de valores que Jesus atribui ao coração de Deus. Daí que seja insensato supor que declarar Jesus político é tirar-lhe a sua qualidade de homem religioso, revelador de Deus (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 185). “Y eso es política, esto es, una ideología política, porque constituye un sistema de eficacia puesto al servicio de un plan para estructurar de nuevo la sociedad de Israel de acuerdo con la escala de valores que Jesús atribuye al corazón de Dios. De ahí que sea insensato suponer que declarar político a Jesús es quitarle su calidad de hombre religioso, revelador de Dios”.

⁴⁸ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 181.

⁴⁹ LEON-DUFOUR, Xavier. Jésus face à la mort menaçante. In : *Nouvelle Revue Theologique*, Bruxelas, v.100, n.6, p. 802-821, nov./Dez. 1978, p. 806.

⁵⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 184. A tese está em sintonia com a *Gaudium et Spes* (GS, n. 42), texto que J. L. Segundo cita e considera o mais inovador do Vaticano II. O parágrafo pretende mostrar como a Igreja pode contribuir com toda a família humana. No início temos uma afirmação reducionista de conflitividade: a missão que Cristo confiou à sua Igreja não é de ordem política, econômica e social, mas se insere no plano religioso. Mas, acrescenta-se: precisamente desta ordem religiosa derivam tarefas, luzes e energias que podem e devem servir para estabelecer e consolidar a comunidade humana. A missão da Igreja deve criar obras a serviço de todos. Neste contexto, ter em mente o que a Constituição disse sobre a fé é fundamental: “a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do ser humano e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas” (GS, n. 11). A Igreja que não se identifica com nenhum regime político, econômico e social pode constituir um vínculo entre as

esclarecer que J. L. Segundo não elege a chave política por estar na América-Latina ou outro *locus* teológico ou por ser melhor que as outras. Ele a escolhe na leitura histórica da vida de Jesus, a partir dos Sinóticos, porque foi a chave usada pelo nazareno⁵¹.

Na segunda parte da obra, J. L. Segundo, com o objetivo de apresentar Jesus de Nazaré ao ser humano de hoje, recorre à chave antropológica de Paulo. Esta seção é um esforço de *tradução*, no sentido etimológico do termo que significa transladação. Este empenho consiste em tirar Jesus de seu contexto preservando seu “sentido”, seus valores, sua fé. Paulo foi um gênio nesta tarefa. No entanto, o teólogo uruguaio o escolhe como referência por outra razão: o apóstolo dos gentios soube relacionar história e escatologia na mensagem e na vida de Jesus. Diante do quadro do atraso da Parusia, que não levou as comunidades cristãs ao compromisso com a história, Paulo propõe uma nova e rica relação entre escatologia e história “unindo numa síntese mais profunda as construções temporais do amor na história e na meta-história, onde aquelas alcançam ou culminam a sua transcendência”⁵². Nesse plano teológico, perceberemos o lugar central da teologia da Graça.

Essa síntese entre escatologia e história será fundamental na obra de J. L. Segundo e em nossa tese sobre a humanização integral do ser humano. Nosso autor está propondo uma reflexão teológica sobre o significado de Jesus e, conseqüentemente, da Graça, o dom de Deus, capaz de interferir na estrutura significativa de cada pessoa. Isso significa uma teologia da Graça e uma fé que sejam verdadeiramente conectadas com a história concreta e capazes de humanizar integralmente as relações humanas.

Paulo é um exemplo do que J. L. Segundo chama de *criador de cristologias*⁵³. Os Evangelhos Sinóticos certamente possuem cada um sua cristologia própria. Mas, em Paulo, estamos em cheio neste conceito, uma vez que nele encontramos um conjunto de alusões, às vezes abstratas, ao significado de Jesus morto e ressuscitado para o ser humano ou para a comunidade com a qual o apóstolo se colocou em diálogo epistolar.

Paulo lê o testemunho de Jesus na chave política, mas usa a chave antropológica para transmitir a pessoa do nazareno e seus valores. Menos de trinta anos dos acontecimentos que narram os Sinóticos sobre a vida, pregação, morte e ressurreição de Jesus, Paulo se permite

diferentes nações e comunidades humanas. Certamente, essa unidade não é fruto de uma neutralidade indiferente, mas de optar pelas soluções humanas. Destaca-se que é no plano histórico que Deus humaniza o ser humano (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 183-184).

⁵¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 186.

⁵² “uniendo en una síntesis más profunda las construcciones temporales del amor en la historia y la meta-historia, donde aquéllas alcanzan o culminan su trascendencia” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 373).

⁵³ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II, 1, p. 302.

analisar somente os pontos finais da vida do nazareno: o significado de sua morte e ressurreição. Nos textos de Paulo pode-se observar que a categoria “*Reinado de Deus*”, que era central para Jesus e para os Sinóticos, desaparece para dar lugar à categoria “*Graça*” como ponto fulcral⁵⁴. Essa afirmação, o teólogo uruguaio a retira de Schillebeeckx, que se interessou por explorar as experiências neotestamentárias da Graça de Deus. O termo Graça, fundamental para a teologia Paulina, está como que personificado em Romanos. Schillebeeckx se refere a essa personificação usando a expressão “*Senhora Graça*”⁵⁵, assim como São Francisco falava de *Senhora Pobreza*. A centralidade da Graça no cristianismo primevo pode ser vista na *Didaqué*. Nesta obra da catequese cristã posterior a Paulo, o termo Graça tende a recapitular e substituir outros termos centrais, como paz, misericórdia, salvação, luz, vida, alegria⁵⁶. Em uma alusão clara ao “venha a nós o Vosso Reino” da oração do Senhor, a *Didaqué* diz: Venha a nós tua *charis*, Graça (DIDAQUÉ, 10,6)⁵⁷.

Em nossa tese, a centralidade da categoria Graça na chave antropológica paulina se apresenta como fundamental. Em última análise, trata-se da nomeação da existência cristã, isto é, do ser humano na vida nova, ou na humanidade nova de Cristo, pelo Espírito Santo, como Graça. Nisto consiste a humanização integral do ser humano na perspectiva cristã.

Paulo realiza uma “virada” nos instrumentos teóricos para comunicar a mensagem de Jesus. Nas categorias abstratas de Paulo, aquilo que Hb 5,12 e 6,1 chama de “ensinamentos elementares”, que são os primeiros rudimentos acerca de Cristo, não aparecem. Ao contrário, Paulo se refere a um Jesus despojado dos acontecimentos, milagres e ensinamentos que os sinóticos tomam grandes trabalhos em consignar e explicar. Mas, ambos tratam do mesmo Cristo⁵⁸.

A passagem da chave política para a antropológica não é fácil. Na realidade, ela é um anacronismo. Os documentos atestam que a ordem é inversa: no Novo Testamento, primeiro aparece a interpretação que Paulo fez do Ressuscitado e, posteriormente, aparece a recordação do Jesus terrestre consignada pelos Evangelhos Sinóticos. Quando se entra no mundo cristológico de Paulo, mormente na Carta aos Romanos que se assemelha a um tratado, tem-se

⁵⁴ Igualmente, o lugar central dos pobres nos sinóticos desaparece nos textos Paulinos. Os pecadores, no contexto de Paulo, já não apontam para um grupo social e marginalizado. Por isso, o sentido favorável que esta categoria tinha em Jesus desaparece completamente em Paulo (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 391). A designação que Jesus deu a si mesmo, “filho do homem”, também desaparece em Paulo (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 375).

⁵⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *Christ: the experience of Jesus as Lord*. New York: Crossroad, 1983, p. 150.

⁵⁶ SCHILLEBEECKX, *Christ*, p. 106.

⁵⁷ DIDAQUÉ: catecismo dos primeiros cristãos. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁵⁸ Paulo não inventou um cristianismo à sua maneira, mas outro plano de instrumentos mentais e literários para comunicar a mesma mensagem à diferentes interlocutores (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II, 1, p. 301).

a impressão de estar separado dos Sinóticos por um século de reflexão posterior. Entretanto, o Corpus Paulino foi composto entre dez e quinze anos antes da última redação dos Sinóticos⁵⁹.

Mesmo com as abstrações, Paulo não é um teórico, uma vez que construir um tratado nunca foi seu objetivo. Quando teoriza, ele o faz à medida em que os problemas das comunidades o obrigam a procurar soluções eficazes. O pensamento paulino não é caótico. No desenvolvimento das suas argumentações há lógica e sequência nas unidades temáticas. Diferente dos Sinóticos, nos quais o leitor encontra um material *recordado* fragmentariamente correspondendo aos objetivos do redator, em Paulo encontramos um pensamento que procede segundo o ritmo próprio com o qual se vai criando. Se os sinóticos precisaram proceder com círculos concêntricos para reunir o material em torno de um sentido histórico cabal, Paulo segue o processo de sua argumentação. Na Carta Romanos, a argumentação de Paulo está mais desenvolvida e apresentada de forma mais universal. Por isso, J. L. Segundo a escolhe como fio condutor da segunda parte da obra, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, com paralelos complementares em Gálatas e Coríntios, quando necessário.

O recorte de Rm 1-8 se justifica por duas razões importantes: primeiro, por ser onde Paulo trata das problemáticas humanas de forma mais universal. Segundo, porque esses oito capítulos constituem a síntese mais acabada e complexa de Paulo sobre a significação de Jesus de Nazaré para o ser humano. Estes capítulos interessaram grandes pensadores cristãos, como: Agostinho e Lutero⁶⁰. Sobre o estilo literário de Romanos, J. L. Segundo discorda de Karl Barth que pôs acento na forma de pensar dialética. Para o teólogo uruguaio, seria melhor falar de simples contradições. Se Paulo às vezes se contradiz não é porque ele usa um determinado modo de pensar, mas porque, seguindo a fundo seus argumentos, chega a direções demasiadamente distantes que posteriormente não pode e nem deve sustentar⁶¹.

As cartas de Paulo são *um novo tipo de discurso escatológico*. A significação de Jesus de Nazaré para o ser humano está unida ao plano de Deus, pois sua reflexão é teocêntrica. O plano salvador, humanizador do ser humano é do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Esta visão está bem formulada em 1Cor 15,24-25 “quando ele entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder. Pois é preciso que ele reine, até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés”. Este discurso escatológico está no contexto do gênero *apocalipse*, que se caracteriza pela ideia de inimigos finalmente submetidos.

⁵⁹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 375.

⁶⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 383-385.

⁶¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 386.

Os adversários se personificam, multiplicam e diversificam em imagens de elementos e animais. O procedimento mais importante de Paulo é *personificar conceitos abstratos*, como: Morte, Pecado, Lei, Carne, Espírito, Vida, Graça e outros. Essa personificação literária, no dizer de Schillebeeckx, são entidades vivas. Isso tem grandes consequências para a exegese. Esses conceitos, como entidades vivas que pretendem ser, têm mais autonomia histórica e liberdade para variações. Por isso a necessidade de Paulo de analisar a lógica interna na qual as personagens ou elementos personificados atuam e se definem.

Paulo, de modo geral, personifica as forças que intervêm significativamente na estruturação de cada existência humana. Aquelas que cada pessoa observa em si mesma quando dirige o seu olhar para a profundidade da sua própria existência e para as principais realidades que a afetam. “Assim, o decisivo de termos como pecado, graça, obras da lei, lei dos membros, justificação, eu, homem interior, e muitos mais ou menos semelhantes a estes, obriga a ensaiar, para abrir o pensamento de Paulo, uma ‘*clave*’ *antropológica ou existencial*”⁶².

Seguir Jesus significa, em hermenêutica, levar ao Jesus da história a rede de problemas que Paulo tem diante de si, oriundos de seu contato com as comunidades. Por isso, ele parte de um Jesus recordado, mas deixa a rede de imagens ligada ao contexto de Israel, que não eram mais operantes da mesma forma no contexto do paganismo greco-romano e da diáspora judia no tempo em que ele viveu. Portanto, a *clave antropológica ou existencial* de Paulo é marcada por uma referência constante à vida concreta das pessoas ou das comunidades que ele fundou e com as quais se coloca em contato.

A *clave antropológica* parece ter um caráter universal, com critérios e reflexões válidos para o ser humano nas diversas situações e épocas⁶³. Mas, J. L. Segundo observa que ela foi construída a partir de um contexto determinado para mostrar o significado de Jesus de Nazaré ao ser humano situado no tempo de Paulo. Por isso, também ela deve ser interpretada e reelaborada para os diversos contextos em que se quer aplicá-la. Mas, adverte-se que as *claves* não são equivalentes; algumas são mais superficiais e pobres, enquanto outras são mais complexas e ricas. A tarefa de J. L. Segundo na segunda parte da obra, e a nossa nesta tese, consistem em atender a essa difícil fidelidade que supõe a criação cristológica de Paulo com a centralidade na Graça⁶⁴.

⁶² “Así, lo decisivo de términos como pecado, gracia, obras de la ley, ley de los miembros, justificación, yo, hombre interior, y muchos más o menos semejantes a éstos, obliga a ensayar, para abrir el pensamiento de Pablo, una ‘clave’ antropológica o existencial” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 390).

⁶³ BARROSO, Nilton Alves. *Graça e cristologia em Juan Luis Segundo: o acontecido com Jesus Cristo como estrutura da existência humana*. 2016. 190 p. Tese (Doutorado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2016, p. 122-123.

⁶⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 391.

O interesse de J. L. Segundo ao indicar que Paulo aplica ao testemunho vivo de Jesus uma chave antropológica não é reduzir a teologia de Paulo a uma antropologia, como fez Bultmann. A explicação de Käsemann parece ao nosso autor suficiente: Bultmann pensou poder deduzir que a teologia paulina fosse essencialmente antropologia. Não somente enquanto cada teologia engloba uma antropologia, mas de forma exclusiva. É mais que duvidoso que seja possível chegar efetivamente a esta conclusão e parece que o apóstolo também não chegou a ela. Käsemann propõe não considerar a antropologia de Paulo, que indubitavelmente o caracteriza, nem como suma, nem como centro, mas como uma função definitiva e de maior importância teológica: serve para expressar a realidade e o caráter radical de Cristo como *Cosmocrator*⁶⁵.

Nesse sentido, diz o teólogo uruguaio: o Senhor do cosmo, Jesus ressuscitado, aparece transformando a existência humana segundo a mesma estrutura de valores que precedeu a sua história concreta até a cruz. Exatamente dessa forma que Ele manifesta plenamente o ser humano ao próprio ser humano (GS, n. 22)⁶⁶. Paulo, ao utilizar a chave antropológica ou existencial, coloca a existência concreta das pessoas e comunidades em encontro com Jesus.

A segunda obra da maturidade teológica de J. L. Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, tem como característica essencial o diálogo entre humanismo filosófico, ciência e cristianismo, como indica seu próprio subtítulo na edição brasileira: aproximações entre *ciência, filosofia e teologia*⁶⁷. Dessa obra, destacaremos a elaboração de uma síntese madura da teologia paulina, o desenvolvimento do conceito de redenção, a relação entre Graça e liberdade e, sobretudo, a reestruturação da teologia da Graça em torno da *Graça Incrída*, o Espírito Santo⁶⁸. Esta reestruturação está em sintonia com a GS, n. 38 que afirma que Cristo, constituído Senhor pela ressurreição, já atua pela força do Espírito Santo nos corações humanos.

A referência bíblica primeira de J. L. Segundo mudará para expressar melhor o primado do Dom de Deus. A mudança consistirá na passagem da teologia paulina para a teologia joanina:

Embora seja Paulo quem deu à “Graça” – ou dom de Deus em Jesus – o lugar central que merece na mensagem cristã, talvez seja a teologia de João a que, sem utilizar o termo “graça”, melhor a mostre, fazendo-a surgir de seu próprio foco divino: o ser que Deus se dá a si próprio. Aí é que se a deve buscar. Até para compreender – de maneira retrospectiva, mas hermeneuticamente válida – o que Paulo quer dizer com a “graça” (e sua relação vivencial com a fé em Deus, com o existir em Cristo e com a vida do Espírito em nosso espírito)⁶⁹.

⁶⁵ KASEMANN, Ernst. *Essais exégétiques*. Neuchâtel: Delachaux & Nestlé, 1972, p. 135-136.

⁶⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 392.

⁶⁷ SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995. (Teologia Hoje).

⁶⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 475.

⁶⁹ “aunque sea Pablo el que le ha dado a la ‘gracia’, o don de Dios en Jesús, el lugar central que merece en el mensaje cristiano, tal vez sea la teología de Juan la que, sin utilizar el término ‘gracia’, la muestre mejor surgiendo

A teologia da *Graça Incrriada* de J. L. Segundo, assim como a da *Constituição Gaudium et Spes*, está fundamentada na teologia joanina, sobretudo a Primeira Carta de João que diz a realidade incrriada em uma única palavra: Deus é *amor* (1Jo 4,8.16)⁷⁰. Pela encarnação, Jesus Cristo manifestou o amor de Deus (1Jo 4,8-9.10.14). E o ser humano, sabe se ama a Deus ou se passou da morte para a vida se ama o seu irmão (1Jo 3,16-17.15). Desta forma, J. L. Segundo apresenta uma relação entre amor a Deus e compromisso histórico. O Deus eterno chama o ser humano para dialogar com Ele dentro da história. Não se pode pensar a Graça de Deus como alternativa à história.

Na apresentação das obras de J. L. Segundo referentes à teologia da Graça percebemos que seu universo conceitual é amplo e possui peculiaridades importantes. Na próxima seção, esclareceremos os mais importantes para nosso tema. Isto nos possibilitará adentrar com mais segurança na teologia da Graça do autor.

2.1.2 Conceitos imprescindíveis da teologia de J. L. Segundo em relação à Graça

O plano teológico de J. L. Segundo, que integra sua teologia da Graça, é complexo e desafiador para os leitores, embora convidativo e pertinente. Para adentrarmos em seu pensamento faz-se necessário o esclarecimento de conceitos-chave, como: estrutura de valores, fé antropológica, ideologia, fé religiosa, círculo hermenêutico, entropia e neguentropia, massas e minorias, e aprender a aprender. Não obstante, estes conceitos nem sempre são fáceis de serem delimitados, pois descrevem dinamismos humanos que são subjetivos e complexos⁷¹ e derivam da linguagem de outras ciências, como veremos. No conjunto da obra do teólogo, estes conceitos encontram-se mesclados. Mas, a sistematização aqui facilitará o trabalho do leitor/a.

2.1.2.1 Estrutura de valores, fé antropológica, ideologia e fé religiosa

Nosso objetivo nesta tese não é analisar exaustivamente o método de J. L. Segundo. Entretanto, quatro conceitos-chave pelos quais seu percurso teológico transita se apresentam

de su mismo foco divino: el ser que Dios se da a sí mismo. Allí habrá que buscarla, aun para comprender – de una manera retrospectiva, pero hermenéuticamente válida – lo que quiere decir Pablo con la ‘gracia’ (y su relación con la fe en Dios, con el existir en Cristo y con la vida del Espíritu en nuestro espíritu” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 469).

⁷⁰ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 476.

⁷¹ BONELLI, Marco Antonio Gusmão. *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo*: confronto entre duas visões da liberdade e suas implicações para a vida cristã nos dias de hoje. Orientador: Alfonso García Rubio. Tese (Doutorado em Teologia). Departamento de Teologia PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=12219@1>. Acesso em 05 ago. 2023, p. 134.

como indispensáveis para nossa reflexão: estrutura de valores, fé antropológica, ideologia e fé religiosa. Eles são fundamentais para a compreensão da teologia segundiana, que busca superar a dicotomia entre fé e história e apresentar o universo de sentido da fé para o ser humano de hoje. Por conseguinte, eles possibilitarão uma melhor compreensão da teologia da Graça da qual nos ocupamos, pois nos ajudam a perceber sua ação na história humana universal e individual.

Todo método arranca duma “estrutura de sentido” duma “fé antropológica” que implica “valores autovalidantes”, ou seja, coisas nas quais se acredita que valem a pena. Portanto, nenhum método começa do zero. Por isso mesmo, nenhum método é neutro, porque sempre visa a realização de uma “estrutura de sentido”⁷².

O ser humano se encontra em um “mundo de sentido”, isto é, algo apreendido e afirmado, pois, o mundo pessoal é constituído pela estrutura de sentido ou significação de cada um⁷³. Cada pessoa possui seus valores prévios e “autovalidantes”. Por isso, o caminho do *aprender a aprender*⁷⁴, que nosso autor vê como grande lição da Bíblia é fundamental. Ele dissipa o fixismo em valores intermediários e possibilita a reavaliação da vida e a abertura às novas possibilidades. A questão será a disposição para reavaliar e discernir até onde os valores de cada pessoa levam, se são úteis para a liberdade e para construir um mundo fraternal.

J. L. Segundo é influenciado pelo conceito de valor da epistemologia de Berdiaeff quando formula o conceito de fé antropológica como os valores absolutizados pelo ser humano, ou seja, quando para ele os valores pertencem ao nível da fé, e sua eficácia se dá por intermédio das ideologias⁷⁵. O próprio J. L. Segundo afirma que Berdiaeff fez uma afirmação pouco atinada, mas que convergiu para ele em algo de grande importância: o problema de Deus não consiste tanto em estabelecer sua existência quanto em justificá-lo, isto é, em julgá-lo diante do tribunal de nossos valores⁷⁶.

O objeto de estudo de J. L. Segundo pode ser identificado como: os valores e o método de Jesus; os nossos valores, a partir da nossa situação de mundo; e o nosso método correspondente aos nossos valores; e, por fim, o confronto frutífero e eficaz entre ambos os polos: valores e método de Jesus com os nossos valores e métodos⁷⁷. Oxalá que deste confronto nascesse a conversão verdadeira, a fé religiosa autêntica. Com este método, nosso autor está buscando corrigir um dos graves problemas do cristianismo: o divórcio entre fé e vida, natural e sobrenatural, e a instrumentalização da religião por sistemas políticos-econômicos-religiosos

⁷² ASSMANN, *Os ardis do amor em busca de sua eficácia*, p. 231.

⁷³ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 183.

⁷⁴ Vide, seção: 2.1.2.5 *Aprender a aprender*.

⁷⁵ BOTELHO, *Teologia na complexidade*, p. 273.

⁷⁶ SEGUNDO, Juan Luis. *Berdiaeff: Une réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: Aubier, 1963. p. 98.

⁷⁷ ASSMANN, *Os ardis do amor em busca de sua eficácia*, p. 231-232.

convertendo-a em desumanizadora. Destaca-se a constante referência de J. L. Segundo à GS, n. 43a que identifica o divórcio entre religião e vida como um dos erros mais graves do cristianismo nos últimos tempos⁷⁸.

O termo *fé*, para J. L. Segundo, diferente do que muitos pensam, nem sempre está ligado ao mundo religioso. Ele entende que o ser humano estrutura sua vida em torno de princípios que formam uma escala de valores dos menores até o valor supremo. A *fé* começa ensinando-nos em qual valor podemos confiar a vida inteira. Acreditar que um valor é superior a outro já se apresenta como um elemento de *fé*. Logo, ela pode ser definida como qualquer estrutura significativa de uma existência humana⁷⁹. A contrário do que muitos pensam, o ser humano não está isolado para constituir sua escala de valor. Cada ser humano necessita de *testemunhas referenciais* para articular seu mundo dos valores. O critério que o leva a aceitar ou rechaçar tais testemunhas somente pode chamar-se *fé*⁸⁰.

Com base neste conceito de *fé*, a distinção comum da humanidade entre crente e não crente se apresenta para J. L. Segundo como imprópria. A diferenciação verdadeira e pertinente entre os seres humanos pode ser feita segundo os valores em que cada pessoa estrutura sua existência⁸¹. Isto porque neste primeiro campo amplo e laico, a *fé* constitui um componente indispensável e uma dimensão de toda existência humana⁸².

Dando um passo na reflexão, J. L. Segundo, mesmo ciente das dificuldades terminológicas, apresenta um novo conceito de ideologia: tudo o que é instrumento operacionalizador de uma “estrutura de valores” é, para ele, ideologia⁸³. Este conceito se aplica tanto aos instrumentos teóricos, tanto aos práticos e a tudo o que está na linha da efetivação da “*fé* antropológica” ou outra⁸⁴. O teólogo uruguaio define: “vamos chamar *ideologia* a todo o saber do ser humano *sobre eficácia*, isto é, sobre o que acontece se se colocam certas condições, ou sobre as condições que há que colocar se se querem certos resultados (eficácia e predictibilidade se identificam no concreto)”⁸⁵.

⁷⁸ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 289-290.

⁷⁹ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 49.

⁸⁰ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 39.

⁸¹ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 54.

⁸² SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 39.

⁸³ A razão para a escolha do termo ideologia para designar tal realidade é etiológica. No original grego, *ideologia* significa o aspecto visível das coisas. Mesmo com tantos desgastes históricos do termo, J. L. Segundo opta por usá-lo com o novo conceito ciente das dificuldades que iria enfrentar. O grande exemplo deste desgaste histórico citado é o pejorativo conceito de Marx para ideologia: uma falsa consciência da realidade e um instrumento de ocultamento da mesma (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 31).

⁸⁴ ASSMANN, *Os ardis do amor em busca de sua eficácia*, p. 235.

⁸⁵ “vamos a llamar *ideología* a todo el saber del hombre sobre eficacia, esto es, sobre lo que acontece si se ponen ciertas condiciones, o sobre las condiciones que hay que poner si se quieren ciertos resultados (eficacia y predictibilidad se identifican en lo concreto)” (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 42).

Neste plano antropológico, o que se chama de fé religiosa é um caso particular. Ela está em sintonia com as tradições religiosas e culturais. A fé autenticamente religiosa é aquela que prolonga uma fé antropológica mediante dados transcendentais brindados por uma série de testemunhos sobre valores e significação, encarnados em testemunhas ligadas umas às outras na sua busca⁸⁶. Percebe-se que o conceito de fé religiosa é um dos conceitos mais difíceis que nosso autor elaborou, pois ele situa a religião de um modo bem peculiar, dentro do dinamismo maior da construção da escala de valores e da fé antropológica, fora do âmbito instrumental⁸⁷.

A questão decisiva para J. L. Segundo será distinguir quando a fé antropológica concretizada em testemunhos humanos se torna, em rigor, fé religiosa. A resposta clássica a essa questão seria quando a fé passa de basear-se em testemunhos humanos para apoiar-se no testemunho divino⁸⁸. J. L. Segundo desmente esta pretensão que, segundo ele, levou muitas pessoas a “crerem” na Revelação divina sem alterar em nada sua escala de valores. Em outras palavras, muitos creram sem fazer a conversão a Deus e à sua proposta humanizadora.

O teólogo uruguaio expõe a passagem da fé antropológica para a religiosa a partir do relato do início da pregação de Jesus, segundo Marcos, que revela a polêmica antirreligiosa de Jesus: “*cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho*” (Mc 1,14-15, itálico nosso). Primeiro, deve-se ter claro que Jesus apela para uma fé religiosa: a instauração da vontade de Deus na terra; segundo, que essa fé religiosa deve modificar a escala de valores de quem escuta a pregação mencionada. Este é o sentido de *metanoia*, conversão, no versículo. Destarte, este termo seria mais bem traduzido por *mudança de mentalidade, de critérios e de valores*. Em última análise, trata-se de uma mudança de estrutura significativa, ou seja, de fé no sentido antropológico. Portanto, Marcos⁸⁹ vê na pregação de Jesus um chamado à fé religiosa autêntica como fonte de uma nova estrutura significativa para o ser humano.

Nas frases de Mc 1,15 há duas linhas de argumentação convergentes: a) certos valores preexistentes dos ouvintes que são decisivos para que a mensagem de Jesus seja Evangelho, isto é, *boa notícia*; b) Jesus apela para os testemunhos anteriores indicados pelas afirmações *Reino de Deus e tempo cumprido*. Vejamos cada uma destas linhas:

a) Uma notícia, mesmo divina, só pode ser declarada boa dentro de valores já concebidos. Certamente, a proximidade do Reino não é boa para aqueles a quem Jesus diz: Ai

⁸⁶ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 410.

⁸⁷ BONELLI, *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo*, p. 140-141.

⁸⁸ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 92.

⁸⁹ É comum nas análises de J. L. Segundo uma generalização, como neste caso específico, partindo da análise de Marcos dizer todo o Novo Testamento entende a pregação de Jesus como convite à fé religiosa. Em nossa análise optamos por seguir as particularidades de cada texto evitando tais generalizações.

de vós os ricos, os que estais fartos, os que ris agora (Lc 6,24-26). Além disso, encontra-se no texto um contraste: confiar na notícia como boa, mas também converter-se, isto é, mudar a estrutura significativa. Esta antinomia mostra que cada pessoa tem diante de si mais de uma escala de valores por mais que uma delas se imponha no seu atuar.

Para definir uma escala de valores há uma pergunta que o ser humano não consegue prescindir em seu agir: *tal coisa vale a pena?* Para mudar a estrutura de significação o ser humano precisa declarar alguns valores superiores a outros. Essa declaração não se dá por preferência, arbitrariedade ou de modo subjetivo. Nem as experiências de outros são suficientes para resolver essa questão. Escolher se tal coisa vale ou não a pena dependerá do que J. L. Segundo chama de *dados transcendent*⁹⁰. Trata-se de *dados* porque são conjuntos de informações, denotados pela linguagem, que apontam para as possibilidades de satisfação oferecidas por valores específicos. São *transcendentes* porque expressam o caráter de impossibilidade de verificação experiencial imediata⁹¹.

Voltando à intuição de Mc 1,15, para aqueles que se deixaram tocar pela Boa Nova, o fato de Jesus realizar sinais do Reino serve como *dado transcendente*⁹² que irá motivá-los a investir energia na mudança de sua própria escala de valores. Este *dado* surge como o argumento convincente, uma razão para motivá-los a viver um processo de *metanoia*⁹³. Como exemplo de *dados transcendent* na mensagem de Jesus, J. L. Segundo destaca: que Deus seja amor faz com que certas coisas valham a pena em lugar de outras (1Jo 4,11-20); que o pai ressuscitou Jesus faz mudar a estrutura de valores em geral (1Cor 15,12-19). Os exemplos podem ser vários neste sentido. Mas, os *dados transcendent* são insuficientes para dizer que uma fé é religiosa. Deve haver um segundo elemento acrescentado que constitui a fé religiosa.

b) Jesus se identificou com uma tradição, com uma história determinada, que foi um longo processo de testemunhas referenciais de valores, vitórias e recaídas. Por isso, quando Jesus proclama que “cumpru-se o tempo e o Reino de Deus está próximo” (Mc 1, 15a), Ele pretende dar razão para a fé que ele está propondo. Esta razão só é percebida por quem compartilha a estrutura de valores em que o Reino de Deus está associado como boa notícia, o

⁹⁰ “O indivíduo humano que opta por um caminho qualquer para sua existência sempre manuseia dados transcendent, isto é, dados que se referem a coisas que ele não pode experimentar e que, neste sentido, o superam. [...] Mesmo quando falamos de coisas que ‘um’ ser humano pode experimentar, a soma de tudo isso transcende as possibilidades experimentais de todo indivíduo” (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 30)

⁹¹ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, 195.

⁹² Os dados transcendent escapam ao entendimento racional, fruto da experiência empírica, e são experimentados na dimensão histórica do ser humano, mas lhe são oferecidos por circunstâncias que não estão sob seu controle. Eles, efetivamente, transcendem toda experiência (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 30).

⁹³ BONELLI, *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo*, p. 153.

que supõe a capacidade de captar os dados transcendentais da *tradição* religiosa de Israel⁹⁴. Este é o segundo elemento que se adiciona aos dados transcendentais que constitui a fé religiosa autêntica. Uma fé que determina valores “ao constituir um sistema de aprendizagem transmitido por testemunhas históricas, permite reconhecer e discernir dados genuínos transcendentais que se tornam, assim, fatores determinantes das estruturas significativas existentes”⁹⁵.

A fé antropológica e a fé religiosa estão profundamente conectadas no pensamento de J. L. Segundo. O que realmente importa na fé religiosa não é assegurar-se em um testemunho divino puro, mas o fato de adquirir, mediante a adesão a uma tradição determinada, dados transcendentais decisivos para a realização dos valores fixados pela fé antropológica⁹⁶. Entretanto, com essas abordagens podemos dizer que a passagem da fé antropológica para a fé religiosa constitui um dos pontos frágeis do pensamento do autor.

Na obra, *Esa comunidad llamada Iglesia*, a Graça aparece como a possibilidade da passagem da fé antropológica para a fé religiosa⁹⁷. O argumento parte da condenação do semipelagianismo que não negava a necessidade da Graça quando se tratava do cristão, mas considera o esforço humano como essencial para se entrar na Igreja e se tornar cristão. Com a condenação desta corrente (DH 376), a Igreja reconheceu que o encaminhar-se do ser humano guiado por sua consciência já é o começo da fé. Supõe-se um atrativo já presente até o pleno conhecimento da mensagem de Deus.

Em outras palavras, a relação entre o ser humano de boa vontade (GS, n. 22) e o cristão, que trabalham na construção do mundo, vocação una e divina de todos, não consiste no primeiro trabalhar anonimamente e o segundo conscientemente. Mas, este trabalho é, para a pessoa de boa vontade, o começo da fé, que busca cada vez mais forte a intensidade do amor, da boa notícia que o cristão tem para anunciar. “Portanto, se o amor é uma fé que começa, esta fé é feita para dialogar com a fé plena”⁹⁸. Logo, o caminho seria do amor à fé.

Uma análise fenomenológica mostra que: primeiro, todo amor autêntico é uma fé que começa; e, segundo, para que o amor vença seus obstáculos intrínsecos, é necessário que essa fé que começa se coloque questões e encontre suas correspondentes respostas que só podem vir

⁹⁴ Trata-se de uma tradição, não de uma escola. Numa escola, a lógica dos novos argumentos é decisiva. Numa tradição, são as experiências vivas que fazem aprender (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 101).

⁹⁵ al constituir un sistema de aprendizaje transmitido por testigos históricos, permite reconocer y discernir datos genuinos trascendentes que se vuelven así, a su vez, factores determinantes de las estructuras significativas existentes (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 101).

⁹⁶ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 103.

⁹⁷ SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 101-108.

⁹⁸ “Así pues, si el amor es una fe que comienza, esta fe está hecha para dialogar con la fe plena” (SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 102).

da fé plena⁹⁹. Com efeito, quando o amor passa do primeiro entusiasmo ao dom de si estamos diante do mais exigente, impresumível e irreversível que pode ocorrer em todo ser humano.

Amar é perder a própria autonomia, tornar-se dependente de alguém. Essa dependência pode se tornar um dia desilusão, fracasso e vazio interior. Todo amor é um arriscar do melhor e mais íntimo da pessoa humana; para esse risco não existe garantia neste mundo. Por isso, todo ato de amor é mais que um ato de boa vontade: é um ato de confiança, um ato de fé. Este gesto não se perde no vazio quando é correspondido.

O cristão, diz João claramente, é aquele que acredita no amor porque sabe o nome daquele que está no princípio e no objeto de todo amor (1Jo 4,16). Paulo diz que a esperança não decepciona, porque o Espírito, Amor de Deus, foi derramado em nossos corações (Rm 5,5). “Por isso diz a Igreja que, mediante o amor, a Graça de Deus prepara a fé: porque todo o amor é uma fé que começa. E quanto maior o amor, tanto essa fé inicial é mais profunda e se torna mais exigente de uma resposta”¹⁰⁰. E o amor que é autêntico realiza invisivelmente e não pode ser destruído, por mais que pareça fracassar (GS, n. 39).

Portanto, na dialética ou ritmo do amor, a preparação do ser humano para ele e suas possibilidades são ocasiões de diálogo entre a preparação evangélica e o Evangelho, entre a fé que começa e a fé plena, entre o mundo e a Igreja (GS, n. 3). Por isso, podemos afirmar a hipótese de que, neste diálogo, pode acontecer a passagem da fé que começa para a fé plena, da fé antropológica para a fé religiosa, a partir da experiência do amor, fruto da Graça de Deus.

Finalmente, tomando as definições apresentadas por J. L. Segundo, é possível concluir que o ser humano faz certas experiências de valores absolutos fundados na fé antropológica que o levam a vislumbrar e experimentar a ação do próprio Deus¹⁰¹. No interior mesmo da experiência humana e na sua estrutura significativa podem-se encontrar os sinais da vontade de Deus para a vida humana ou sua proposta humanizadora para o ser humano. Somente uma fé religiosa fundada em valores humanos fundamentais atestados pela tradição poderá se livrar da instrumentalização. Importante destacar para nossa tese que uma fé religiosa de tamanha autenticidade, como a apresentada por J. L. Segundo, jamais poderá servir aos sistemas de poder econômico, político e social como instrumento para a desumanização.

⁹⁹ SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 103.

¹⁰⁰ Por eso dice la Iglesia que, mediante el amor, la gracia de Dios prepara la fe: porque todo amor es una fe que comienza. Y cuanto más grande es el amor, tanto esa fe inicial es más honda y se vuelve más exigente de una respuesta” (SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 103-104).

¹⁰¹ BONELLI, *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo*, p. 144.

2.1.2.2 Círculo hermenêutico

A teologia segundiana se serve de outras pesquisas para avançar, como o método denominado *círculo hermenêutico*, que vem da tradição hermenêutica ocidental, principalmente de Bultmann, do qual J. L. Segundo herda a característica de buscar um sentido existencial na Revelação como resposta às interrogações do mundo atual. A hermenêutica de Bultmann consiste na interpretação bíblica como suporte para a compreensão do ser humano no mundo, isto é, a mensagem do texto deverá retornar de uma forma relevante para a realidade humana concreta, isto é, o sentido existencial¹⁰². “Trata-se, pois, de um movimento circular entre a existência humana e a revelação bíblica – a circularidade é a característica de todo processo interpretativo”¹⁰³.

No entanto, J. L. Segundo, mesmo tendo Bultmann como um de seus referenciais teóricos, o considera abstrato e individualista. O teólogo uruguaio pretendeu elaborar uma obra na qual o método do *Círculo hermenêutico*, no sentido estrito da expressão, merecesse tal nomenclatura ainda mais que em Bultmann¹⁰⁴. O círculo hermenêutico de J. L. Segundo diferirá do bultmanniano principalmente pela *suspeita*, categoria central de toda a sua teologia. Ele privilegia as dimensões sociais e políticas da Bíblia superando a perspectiva individualista de Bultmann. A hermenêutica do teólogo uruguaio não pretende ser uma simples interpretação de textos, mas pretende interpretar a própria história e sua relação com a Revelação, e vice-versa¹⁰⁵.

Na definição do próprio teólogo uruguaio, seu método consiste na “contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social¹⁰⁶”. A expressão *Círculo hermenêutico* significa: “*circularidade* – disposição para interpretar a Revelação em cada realidade apresentada, mudando com ela a própria realidade, e, assim, voltar a reinterpretá-la continuamente; *hermenêutico* – consiste na interpretação”¹⁰⁷. Resumidamente, pode-se dizer: “a realidade nos obriga a interpretar a

¹⁰² BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender*. São Leopoldo, Sinodal, 1987, pp. 203-219. O objetivo de Bultmann foi encontrar algo em comum entre o intérprete e o autor do texto bíblico. Por sua vez, ele herdou esta ideia de Schleiermacher e Dilthey (GROSS, Eduardo. *A Concepção de Fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo, IEPG & Ed. Sinodal, 2000, p. 73-74). Por sua vez, a busca pelo sentido existencial, Bultmann herdou da proposta Heidegger, em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 142-153. 204).

¹⁰³ BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Teologia na complexidade: do racionalismo teológico ao desafio transdisciplinar*. Orientador: Alfonso Garcia Rubio. Tese (Doutorado em Teologia). Departamento de Teologia PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1>. Acesso em 05 ago. 2023.

¹⁰⁴ SEGUNDO, Libertação da Teologia, p. 11.

¹⁰⁵ BOTELHO, *Teologia na complexidade*, p. 279.

¹⁰⁶ SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, p. 9.

¹⁰⁷ BOTELHO, *Teologia na complexidade*, p. 297.

Revelação. Com esta nova interpretação da Revelação somos chamados a mudar a realidade. Então reinterpretemos a Revelação, e assim sucessivamente”¹⁰⁸.

Para nosso autor, existem duas condições para que o círculo hermenêutico aconteça: 1) suspeitar das formulações e práticas religiosas. Somente assim é possível chegar ao nível teológico. Isso obrigará a própria teologia a descer à realidade e colocar para si mesma novas e decisivas questões; 2) a teologia deve ser capaz de mudar suas visões das Escrituras em paralelo com as interpelações do presente. Sem essa condição, as questões ficam sem respostas ou recebem as respostas repetitivas, velhas, inúteis e conservadoras do passado e o círculo termina.

Destas duas condições, desdobram-se quatro pontos decisivos para o *círculo hermenêutico* segundiano: a) Experimentar a realidade de uma forma que nos leve à suspeita ideológica; b) Aplicar a suspeita ideológica a toda superestrutura ideológica em geral e à Teologia; c) Uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leve à suspeita exegética; d) Nova hermenêutica ou novo modo de interpretar a fonte de nossa fé: a Bíblia¹⁰⁹.

Ao aplicar a perspectiva do círculo hermenêutico ao estudo da teologia da Graça, J. L. Segundo conseguiu brilhantemente elaborar uma reflexão atenta à realidade e fundamentada nas Escrituras. Destarte, neste confronto sadio, ambas as dimensões – a realidade e a interpretação das Escrituras – são enriquecidas.

2.1.2.3 Entropia e neguentropia

Para J. L. Segundo, a teologia clássica, ao tratar da Graça de Deus, usou termos relacionados com as ideias de *fixidez* e *inércia*. No entanto, as leis termodinâmicas, que regem as transformações da energia no terreno físico, oferecem categorias mais exitosas e valiosas para expressar conteúdos relacionados ao tema da Graça. Trata-se dos termos entropia e neguentropia.

Entropia é a tendência geral à degradação da energia¹¹⁰. A neguentropia é simplesmente seu oposto, se orienta para sínteses cada vez mais ricas e complexas. Essas categorias vêm da leitura que J. L. Segundo fez de Chardin com complementos das categorias de Bateson. Chardin, baseando-se na termodinâmica, afirma o princípio da entropia, ou seja, há uma tendência geral no universo à desordem, à perda de energia. Para ele, “a entropia é, pois, a contracorrente da evolução, a involução”¹¹¹. Porém, como contraponto, e em tensão, ele afirma o princípio da

¹⁰⁸ BOTELHO, *Teologia na complexidade*, p. 298; GROSS, *A Conceção de Fé de Juan Luis Segundo*, p. 38.

¹⁰⁹ SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, p. 11.

¹¹⁰ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 860.

¹¹¹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 1989. p. 56.

neguentropia, ou entropia negativa, responsável por orientar as coisas para uma ordem e complexidade cada vez mais crescentes. Diante deste intrincamento da realidade na leitura científica, Chardin utiliza outra categoria, a do ponto Ômega, que é a meta da evolução e que está presente e atuante desde o princípio. Trata-se de um princípio de Chardin amplamente citado por J. L. Segundo para compreender os fenômenos espirituais da existência humana: “tudo o que aparece ao final (humano) da evolução, necessariamente, já será encontrado no começo, embora de um modo primitivo e primordial”¹¹². Deve-se ter claro que a energia radial, a neguentropia, seria a responsável pela atração de toda a matéria em direção ao ponto Ômega¹¹³.

J. L. Segundo aponta limitações na teoria de Teilhard de Chardin e a complementa com categorias de Bateson¹¹⁴. Para o teólogo uruguaio, Teilhard só consegue, em parte, fundar uma nova epistemologia, pois o ponto Ômega consistiria na neguentropia levada à sua libertação completa com respeito a toda tendência entrópica. Teilhard não consegue tornar verossímil ou coerente seu ponto Ômega em um mundo onde a entropia tem, no tempo, aparentemente a última palavra. Bateson, ao contrário, fundamenta a nova epistemologia de uma *lógica de circuito*, na qual entropia e neguentropia não se anulam, mas têm os seus respectivos papéis no processo evolutivo¹¹⁵.

J. L. Segundo define os termos em questão da seguinte forma: a entropia refere-se à segunda lei da termodinâmica, segundo a qual toda energia utilizada se degrada. Ela não desaparece, pois continua vigente. No entanto, ela passa a direcionar-se em linha oposta à da evolução: do complexo ao simples, do diversificado ao homogêneo, do criativo ao rotineiro, das sínteses de centro à utilização de energia subtraída à destruição destes centros. Embora a entropia pareça ser vetor puramente negativo da evolução ela é um elemento indispensável de toda economia energética. Exatamente dela pode-se perceber o paradoxalmente positivo do hábito, do repouso, da morte, graças aos quais se faz possível uma redistribuição mais rica e complexa de energias¹¹⁶.

Em síntese, para J. L. Segundo, a entropia quer dizer: a) a energia é constante, isto é, não perde e nem aumenta com a atividade da evolução¹¹⁷; b) a energia dos corpos superiores não é maior que a dos inferiores. Simplesmente está distribuída de forma mais complexa, a ponto de privilegiar certas funções, como o cérebro humano; c) existe uma tendência à

¹¹² SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 335.

¹¹³ TEILHARD DE CHARDIN, *O fenómeno humano*, p. 293-302.

¹¹⁴ MURAD, *A teologia inquieta de Juan Luis Segundo*, p. 166, nota de rodapé 19.

¹¹⁵ BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1985 apud SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 860-892;

¹¹⁶ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 335-336.

¹¹⁷ Nada dela se perde, nenhuma energia nova é adicionada” (SEGUNDO, Juan Luis. *Evolución y culpa*. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta: Dios, sacramentos, culpa*. Madrid: Cristiandad, 1983, v. II, p. 345-486. (Teología abierta), p. 366). “Nada de ella se pierde, ninguna energía nueva es aportada”.

degradação da energia. Ela mesma com a atividade se transforma em formas de energias simples e, com o passar do tempo, inutilizável do ponto de vista da proficuidade humana¹¹⁸.

Dentro do antropológico-teológico de J. L. Segundo, “no nível humano a energia que produz a integração e possibilita a criatividade evolutiva é o amor”¹¹⁹. Isto porque a descoberta, em Jesus, de que Deus é amor, nos leva a buscar neste amor universal primeiro o princípio de toda neguentropia¹²⁰. Consequentemente, sair da tendência ao menor esforço consiste em tomar a iniciativa do amor gratuito que é o caminho da integração complexa e rica. A renúncia a tratar o outro dentro do mecanismo habitual e tomar a iniciativa de tratá-lo como gostaríamos de ser tratados (Lc 6,31). Consiste “em substituir a reação mecânica (calculável e interessada) que instrumentaliza, pela aventura gratuita e perigosa pelo incalculável”¹²¹.

Dada a tendência à degradação da energia, concentrá-la é sempre um trabalho contra-a-corrente ou a neguentropia¹²². Entretanto, a neguentropia não elimina a entropia, mas a integra. A mais alta neguentropia nas relações humanas mais difíceis, sempre inclinadas à entropia em sua integração mais rica, inclui os inimigos. Deus inclui em seu projeto benefícios aos bons e aos maus (Lc 6,35; Mt 5,45.48).

A neguentropia está relacionada com o amor, e a entropia está relacionada com o pecado, particularmente, com o conceito paulino de “*o pecado*”, no singular¹²³, como veremos mais adiante nesta tese. Entropia, portanto, pode ser identificada com a tendência egoísta do ser humano, “o pecado”; e a neguentropia pode ser identificada com Deus que é amor. A tendência ao pecado, *concupiscência*, é a tendência à degradação da energia. Todo pecado é por si antievolucionista – entropia. De fato, o pecado, em seu próprio nível, é todas as sínteses fáceis que têm tido lugar no umbral das possíveis sínteses novas, mais complexas e maiores¹²⁴.

Isso não deve nos colocar em uma posição basicamente maniqueia. Amor e egoísmo, pecado e Graça fazem parte do circuito, como insinua a parábola do joio e do trigo (Mt 13,24-30). Entropia e neguentropia pertencem à realidade humana e ao cosmos¹²⁵. Dentro dessa lógica, deve-se integrar, com o tempo, no mesmo circuito, neguentropia e entropia, ordem e azar, vida e morte, novidade e acumulação, amor e violência, graça e pecado. Só que integrar

¹¹⁸ SEGUNDO, Juan Luis. *Massas e minorias na dialética divina da libertação*. São Paulo: Loyola, 1975, p. 21.

¹¹⁹ BARROSO, *Graça e cristologia em Juan Luis Segundo*, p. 23.

¹²⁰ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 893.

¹²¹ “en sustituir la reacción mecánica (calculable e interesada) que instrumentaliza, por la aventura gratuita y peligrosa por lo incalculable” (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 890).

¹²² SEGUNDO, *Evolución y culpa*, p. 367.

¹²³ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 896.

¹²⁴ SEGUNDO, *Evolución y culpa*, p. 368-371.

¹²⁵ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/2, p. 895-899.

em circuito não significa mesclar¹²⁶. Veremos ao longo desta tese que a Graça, o Dom de Deus derramado no coração humano, possibilita-lhe superar a tendência entrópica que o leva ao pré-humano, em forma de embate contínuo. A Graça, o amor de Deus no ser humano, o lança para a construção do amor na história, isto é, para a aventura criadora.

Contudo, deve-se ter claro que J. L. Segundo está aplicando as leis do campo biológico ao nível humano¹²⁷. Embora o teólogo uruguaio não oponha a linguagem da evolução com a do pecado e afirme que os termos além de compatíveis são complementares, ele reconhece dois obstáculos. a) científico – a estrutura do biológico aplicada às estruturas humanas. A questão se torna ainda mais complexa ao aplicar a evolução do animal ao ser humano em conexão com as estruturas sociais e políticas. J. L. Segundo chega a falar da ingenuidade política e social de alguns cientistas; b) teológico – a existência humana como resultado de dois acontecimentos históricos – o pecado de Adão e a redenção de Cristo – a partir de fora da evolução¹²⁸.

2.1.2.4 Massas e minorias

J. L. Segundo vai além das noções comuns da ideia de *massas*, as quais podemos nomear como: simplesmente povo, proletariado, o resultado da cultura na qual a pessoa humana é destroçada pelas instituições, socialização e publicidades. Ele busca um conceito científico para *massas*, a partir do conceito de *entropia*, explicado acima¹²⁹.

A economia de energia, a lei de menor esforço, isto é, escolher, diante das realidades, as soluções mecanizadas, as mais simples e imediatas aplicadas ao plano humano, temos a noção de *massa, conduta massificada*¹³⁰. A atitude humana oposta é minoria, isto é, aquela que se ocupa em elaborar sínteses mais ricas, complexas e mediatizadas¹³¹. Contudo, os seres humanos não se dividem entre massas e minorias; trata-se de uma relação dialética entre elas¹³². Em última análise, “não existem massas e minorias absolutas: só existem em cada plano da vida condutas minoritárias ou massivas. Quem é minoria em um [plano] pode ser massivo em outro”¹³³.

¹²⁶ BATESON. *Mind and nature*, p. 141.

¹²⁷ SEGUNDO, *Evolución y culpa*, p. 372-375.

¹²⁸ SEGUNDO, *Evolución y culpa*, p. 372-373. Neste sentido, põe-se uma grande questão: aceitar o princípio evolutivo e negar a possibilidade de intervenções históricas, como pecado original e redenção ou deixar o pensamento evolutivo (SEGUNDO, *Evolución y culpa*, p. 373).

¹²⁹ SEGUNDO, *Massas e minorias na dialética divina da libertação*, 1975, p. 21.

¹³⁰ SEGUNDO, *Massas e minorias na dialética divina da libertação*, p. 23.

¹³¹ SEGUNDO, *Libertação da teologia*, p. 238.

¹³² NILDO, *Graça e cristologia*, p. 41.

¹³³ “No existen masas y minorías absolutas: sólo existen en cada plano de la vida conductas minoritarias o masivas. Quien es minoría en uno puede ser masivo en otro” (SEGUNDO, *Evolución y culpa*, p. 483).

os homens economizam “massivamente” energias em muitos planos de sua existência para obter sínteses mais ricas e eficazes, a longo prazo, num plano determinado: o amor conjugal, a família, a política, a profissão. Por isso mesmo, a massa não é constituída por um grupo de homens, e a minoria por outros. [...] Falando globalmente, não existem massas e minorias, mas condutas de massa e condutas minoritárias em cada homem¹³⁴.

Em razão dessa mesma economia de energia, o progresso das minorias está conectado ao aumento do nível do elemento massificante. A minoria não pode progredir por si só, mas elevando o comportamento das massas de modo a proporcionar a base generalizada de energia para sínteses mais ricas e eficazes. Portanto, nenhuma minoria pode desenvolver-se de forma egoísta, mas somente em relação com a massa. Contudo, todo avanço da minoria supõe a elevação e melhorias da massa¹³⁵. Em última análise, “todo progresso (minoritário) exige uma revolução geral, e toda revolução geral exige novas leis, isto é, automatizar novas condutas. Esta é a grande lei histórica – e se se quiser, ontológica – de toda evolução”¹³⁶.

J. L. Segundo, ao aplicar as categorias “massas” e “minorias” em teologia, põe em xeque o protagonismo dado aos pobres no discurso libertador. O teólogo uruguaio entende que os protagonistas de processos históricos evolutivos são as minorias. O povo oprimido não é sujeito pensante e promovedor de mudanças sociais¹³⁷. Desta forma, a função dos teólogos e agentes de pastoral será estar no meio deles para escutar os seus clamores, viver a solidariedade e reflexões críticas que os ajudem no processo da busca de uma vida com dignidade¹³⁸.

2.1.2.5 Aprender a aprender

Aprender a aprender, aprendizagem em 2º grau ou dêutero-aprendizagem, foi uma categoria usada por J. L. Segundo para designar o processo cognitivo pelo qual o ser humano aprende as lições, informações e valores provenientes de suas interações com Deus e com o mundo¹³⁹. Trata-se de um processo educativo pelo qual as contradições do processo de aprender a aprender se

¹³⁴ SEGUNDO, *Massas e minorias na dialética divina da libertação*, p. 23.

¹³⁵ SEGUNDO, *Massas e minorias na dialética divina da libertação*, p. 23-24.

¹³⁶ SEGUNDO, *Massas e minorias na dialética divina da libertação*, p. 25.

¹³⁷ J. L. Segundo questiona a forma de abordagem do lugar que ocupa o povo na reflexão teológica latino-americana (SEGUNDO, *Reflexiones criticas*, p. 124-139. 199-217). Fundamentalmente, ele usa as categorias *povo-sujeito* e *povo-objeto* (SEGUNDO, *Reflexiones criticas*, p. 125). Contudo, o tema do lugar do povo na reflexão de nosso autor, embora seja importante e interessante, está além de nosso recorte metodológico.

¹³⁸ NILDO, *Graça e cristologia*, p. 41. J. L. Segundo fundamenta-se em Ratzinger ao abordar a dialética das massas e minorias com a história da salvação (SEGUNDO, *Libertação da teologia*, pp. 248-249). Para o teólogo alemão, parte do caminho da salvação é a relação entre *muitos* e *poucos*. A reciprocidade entre eles faz parte da maneira de Deus salvar a humanidade. Ele se serve de *poucos* como uma *alavanca de Arquimedes* para levantar os *muitos*. Não se trata de salvar *poucos* e condenar os *muitos* e tampouco de que Deus quer que *poucos* se salvem com dificuldades e os *muitos* sejam lançados no sheol (RATZINGER, *O novo povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 306).

¹³⁹ BONELLI, *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo*, p. 155.

convertem não em erro ou negação ou subtração de informação correta, mas em uma afirmação ou multiplicação de conhecimento, isto é, um passo a mais dado em direção à verdade¹⁴⁰

Por sua vez, J. L. Segundo baseia-se nas categorias da aprendizagem de Bateson, para o qual o processo de mudança da capacidade mental possui degraus de 0 a III, sendo: 0 a menor mudança; I apenas mudanças na forma de respostas; II - permite aprender a aprender, mudar um contexto, dominar um método; III reorientação das crenças e das premissas epistemológicas¹⁴¹.

A categoria é usada fundamentalmente para se compreender o processo da Revelação de Deus à resposta humana a ela. J. L. Segundo concebe a Revelação como uma pedagogia divina¹⁴². A partir dela a Verdade eterna de Deus se faz Verdade no interior das realidades finitas e temporais vividas pelo ser humano. Desta forma, a verdade de Deus se torna verdade humanizadora para o ser humano, libertando-o dos esquemas desumanizantes que o afetam negativamente.

O ser humano aprende aprendendo nos processos históricos que comportam erros e acertos, correção de erros, articulação de informações originalmente simples, mas que, em novos contextos, dão origem a conhecimentos mais complexos. Assim, o ser humano aprende multiplicando informações. Trata-se de um método educativo para o próprio ser humano em sua fé e em sua liberdade. Este processo não é feito meramente somando verdades e subtraindo erros, mas sim articulando os dados da realidade do mundo e das experiências humanas vividas, incluindo acertos e erros, como parte integrante do próprio processo educativo. Trata-se de um crescimento na descoberta progressiva da verdade no qual o ser humano vai pouco a pouco, superando compreensões insuficientes, formulando novas compreensões mais abrangentes e complexas¹⁴³.

2.1.3 A teologia de J. L. Segundo: estilo literário e um testemunho

O estilo de J. L. Segundo não é linear, embora seja progressivo. Muitos de seus primeiros leitores o julgam prolixo. Sobre esta situação, vale ressaltar a afirmação de J. I. González Faus sobre a obra *El dogma que libera*, a qual podemos aplicar a toda teologia do teólogo uruguaio:

¹⁴⁰ SEGUNDO, *El dogma que libera*, p. 98-99.

¹⁴¹ PREISWERK, Matthias. *Educação Popular e Teologia da Libertação*. Petrópolis, Vozes, 1998, p. 237-241.

¹⁴² SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. SEGUNDO, J. L. Revelación, fe, signos de los tiempos. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 5, n. 14, p. 123-144, maio/ago. 1988. DOI: 10.51378/rlt.v5i14.6124. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/6124>. Acesso em: 21 maio. 2024.

¹⁴³ BONELLI, *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo*, p. 159-160.

*É inebriantemente analítico e se demora em cada vertente lateral, em cada observação relacionada com a asserção e em cada possibilidade aberta. Às vezes, não somente se demora, mas se extasia. E o leitor iniciante pode ter a sensação de que já perdeu o fio, como o ouvinte de uma conferência que, de repente, se distrai e, quando volta sua atenção ao orador, já não sabe associar o que está ouvindo com a última coisa que lembra ter ouvido. Eu gostaria [...] de assegurar ao leitor que o fio existe. E que, se ele tiver a sensação de que o perdeu, pode tentar recuperá-lo numa segunda leitura*¹⁴⁴.

O pensar de J. L. Segundo é dialético e caracteriza-se por destrinchar e voltar a destrinchar, melhorar constantemente as mesmas perguntas. Por “não fechar jamais completamente o círculo, espiralar para diante, em cada novo objeto analisado, as implicações adicionais de questões já levantadas na análise de objetos anteriores”¹⁴⁵.

O pensar dialético de J. L. Segundo possui uma corrente de argumentos, questões e proposições. Fragmentos dos textos do teólogo uruguaio citados fora de seu contexto global podem levar a mal-entendidos e equívocos, embora seja útil para ilustrar aspectos de seu pensamento¹⁴⁶. Em nossa tese, optamos por apresentar a teologia da Graça de J. L. Segundo seguindo com rigor seus argumentos para minimizar esse risco, mesmo que não o elimine. Não obstante, conste ao leitor, que os escritos segundianos são totalmente avessos a leituras fundamentalistas¹⁴⁷.

Dando mais um passo na reflexão, um dos maiores testemunhos sobre o valor da teologia de J. L. Segundo encontramos em Andrés Torres Queiruga¹⁴⁸. Eles não se conheceram de forma profunda pessoalmente. Queiruga narra apenas uma pequena lembrança no Encontro de *El Escorial*, mas destaca que a identificação e a sintonia entre eles foram mútuas:

Proclamei a fina e penetrante radicalidade de sua atitude hermenêutica, que não perde em profundidade para as mais sutis do continente. Ele quis reconhecer generosamente sua coincidência com minha proposta da Revelação como “maiêutica histórica”, pondo-a em estrito paralelo com seu “aprender a aprender”¹⁴⁹.

¹⁴⁴ “Es emborrachadoramente analítico, y se demora en cada vericuerdo lateral, en cada observación emparentada y en cada posibilidad abierta. A veces no sólo se demora, sino que se extasia. Y el lector primerizo puede tener la sensación de que ya ha perdido el hilo, como el oyente de una conferencia que de pronto se distrajo y, cuando vuelve al orador, ya no acaba de saber empalmar lo que oye con lo último que recuerda haber oído. Yo quisiera [...] asegurar al lector que el hilo existe. Y que, si él tiene la sensación de haberlo perdido, puede tratar de re-construirlo en una segunda lectura (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Un prólogo que tampoco lo es*. In: SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989, p. 14, itálico nosso).

¹⁴⁵ ASSMANN, *Os ardis do amor em busca de sua eficácia*, p. 231.

¹⁴⁶ J. L. Segundo faz afirmações críticas e generalizadas que não correspondem nem à realidade e nem ao seu próprio pensar. Elas devem ser entendidas dentro de seu contexto polêmico já que em outras ocasiões ele mesmo trata de matizá-las, enriquecê-las ou mesmo relativizá-las (MURAD, *A teologia inquieta de Juan Luis Segundo*, p. 185). Por exemplo, a asserção “a dimensão humana fundamental é a política” (SEGUNDO, *Liberación de la teología*, p. 84), tem um efeito provocativo não basilar que não se confirma no todo de sua obra.

¹⁴⁷ ASSMANN, *Os ardis do amor em busca de sua eficácia*, p. 231.

¹⁴⁸ TORRES QUEIRUGA, Andrés. Uma teologia verdadeira. In: SOARES, Afonso Maria Ligório (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 217-228. (Dialogando com).

¹⁴⁹ QUEIRUGA, *Uma teologia verdadeira*, p. 217. Observa-se que J. L. Segundo cita 13 vezes A. Torres Queiruga na obra *El dogma que libera*: SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. p. 21, 165, 262, 265, 343, 344, 368, 374, 376, 377, 378, 380, 388. Por sua vez, Torres

Torres Queiruga destaca com precisão os pontos fundamentais que caracterizam o teólogo uruguaio, nos quais parecem residir o original, específico e irrepetível de sua contribuição à teologia. São eles: teologia verdadeira, teologia atual, teologia radical, teologia crítica, teologia que crê e teologia aberta. Estes pontos, embora tratados separadamente, formam uma unidade viva de profunda coerência. Eles são importantes por explicitarem algumas razões que justificam nossa tese sobre a humanização integral do ser humano a partir de J. L. Segundo, com foco na sua teologia da Graça.

a) *Teologia verdadeira*: J. L. Segundo refletiu *a partir da realidade, para a realidade*. As questões tratadas pela teologia segundiana eram reais e urgentes. Os interlocutores, exemplificados nos grupos de estudos, eram presença viva para ele. Partindo da realidade e “somente ‘atrelando-se a pensar’ sem ortodoxias estreitas, nem tradicionalismos rançosos é possível, hoje, crer com uma fé *adulta*, verdadeiramente humana e *humanizadora*”¹⁵⁰.

b) *Teologia atual*: em decorrência do dito anterior, a teologia de J. L. Segundo é atual, pois fala *do hoje e para o hoje*. Busca os interlocutores dispostos a viver a fé não como relíquia do passado, renunciando a pertencer de corpo e alma ao mundo atual. “Para sua teologia, *quer leitores tocados pelo mistério, mas fiéis à terra e consumidos pela paixão de uma humanidade melhor*”¹⁵¹.

c) *Teologia radical*: J. L. Segundo começa sempre de baixo, a partir da raiz. Cada novo problema remete à questão inicial que busca a engrenagem vital, que procura detectar a experiência humana que a suscita. Para ele, este é o caminho para a teologia, não somente pela convicção de que o ser humano não compreende senão aquilo que o afeta, mas pela razão mais profunda de que *a única compreensão verdadeira é aquela que consiste na realização do humano*. E não por um humanismo barato, mas pelo pressuposto religioso fundamental: *o plano de Deus é a humanização do ser humano*.

d) *Teologia crítica*: J. L. Segundo questiona até as maiores verdades supostas, pois a suspeita é um dos elementos centrais da sua metodologia¹⁵². Seu toque marginal, mesmo entre os mais íntimos e queridos, sela esta característica. Embriagado de realidade, J. L. Segundo foi incômodo mais de uma vez: Queiruga apresenta dois exemplos: o primeiro, sobre o lugar dos pobres na teologia latino-americana: são eles sujeitos ou objetos da libertação? O segundo,

Queiruga faz uma recensão desta mesma obra de J. L. Segundo: SEGUNDO, Juan Luis. El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático. Santander: Sal Terrae, 1989. Recensão de: TORRES QUEIRUGA, Andres. *Sal Terrae*, Santander, v. 78, n. 918, p. 73-78, jan. 1990.

¹⁵⁰ TORRES QUEIRUGA, *Uma teologia verdadeira*, p. 219.

¹⁵¹ TORRES QUEIRUGA, *Uma teologia verdadeira*, p. 220, *itálico* nosso.

¹⁵² MURAD, *A teologia inquieta de Juan Luis Segundo*, p. 177-180.

sobre a centralidade de Cristo nos Exercícios Espirituais: a presença de Cristo na letra do texto corresponde de maneira adequada à íntima confirmação cristológica dos conteúdos? São questões que ilustram o espírito crítico que nasce da reflexão sólida do autor.

e) *Teologia que crê*: esta é uma qualificação evidente tratando-se do método teológico. Mas, Torres Queiruga insiste na honestidade e fidelidade de J. L. Segundo ao seu projeto teológico, mesmo em um cenário de não aceitação. Para o teólogo uruguaio, não existia melhor piedade que a honestidade crítica, melhor fidelidade que a disposta a romper tópicos, melhor serviço ao Reino que a decidida *promoção do autenticamente humano*. Ele manteve-se fiel ao seu projeto de contribuir com uma fé preparada para o diálogo inteligente e responsável com os problemas da vida individual e social. Neste intuito, evidencia-se o verdadeiro rosto da fé: “aquele em que a glória de Deus brilha na *realização autêntica dos homens e mulheres de hoje*”¹⁵³.

f) *Teologia aberta*: a teologia segundiana é aberta nos seguintes sentidos: situar-se entre a origem fundante e a atualização viva resultando em uma tarefa interminável; ser crítica e radical postulando a contínua revisão e exposta à dialética do ensaio-e-erro; ser livre a ponto de não se travar a uma verdade, mas alimentar-se do mistério e procurar realizar-se na contínua novidade da história viva; ser incompleta e limitada. Por fim, teologia aberta no sentido de ser “aquela que semeia iniciativas, suscita inquietudes e abre novos horizontes”¹⁵⁴.

Antes de apresentar a teologia da Graça do teólogo uruguaio convém notar quem são seus principais interlocutores. Ele se propõe a elaborar sua teologia em um lugar histórico e teológico: a América Latina. Sua obra, especialmente *Teología abierta*, pertence ao estilo peculiar latino-americano de entender a fé. Trata-se de um olhar crítico sobre a compreensão da fé cristã: *quem a tem?* Esta pergunta inclui todos, inclusive os teólogos latino-americanos¹⁵⁵.

No entanto, J. L. Segundo sugere que sua reflexão deve ser nomeada apenas como *teologia*. Ele não reivindica o título de *teologia da libertação* para si:

Nas pesquisas e encontros que conduziram à teologia que recebeu logo esse nome tão peculiar e discutido, nunca pensei por minha vez dar-lhe outro título que o de “teologia”. Simplesmente. Entendi que a tarefa consistia, não em nomear a “libertação”, *mas em fazer uma teologia mais abrangente e, portanto, mais libertadora. Já que o plano de Deus era a plena humanização do ser humano*¹⁵⁶.

¹⁵³ TORRES QUEIRUGA, *Uma teologia verdadeira*, p. 226, itálico nosso.

¹⁵⁴ TORRES QUEIRUGA, *Uma teologia verdadeira*, p. 228.

¹⁵⁵ SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 22. Este testemunho é de um amigo próximo de J. L. Segundo.

¹⁵⁶ “En las investigaciones y encuentros que condujeron a la teología que recibió luego ese nombre tan peculiar y discutido, nunca pensé por mi parte darle otro título que el de ‘teología’. A secas. Entendí que la tarea consistía, no en nombrar la ‘liberación’, *sino en hacer una teología más cabal y, por ende, más libertadora. Ya que el plan de Dios era la plena humanización del hombre*” (SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 22, itálico nosso).

Esse caráter de uma teologia libertadora dentro do plano de Deus de humanização do ser humano é fundamental para o desenvolvimento da teologia da Graça de J. L. Segundo. Destaca-se também que esta é a razão fundamental desta pesquisa, tê-lo como aporte teórico para pensar este tema com relevância na contemporaneidade com enfoque na humanização integral.

2.1.4 Os interlocutores de J. L. Segundo

Juan Luis Segundo foi professor convidado em diversas universidades na Europa e na América Latina. No entanto, mesmo com seus estudos na Europa e essas viagens pelo mundo ministrando cursos e seminários, viveu a maior parte de sua vida no Uruguai, seu país de origem. Importantes fatores socioculturais caracterizam este país e influenciaram o seu pensamento. No aspecto étnico, o Uruguai se diferencia dos outros países da América Latina por ser marcado pela alta concentração de descendentes europeus oriundos não só da colonização espanhola, mas também de italianos e alemães. Em seu território é quase inexistente a população afrodescendente e indígena.

No aspecto cultural, o Uruguai se diferencia por ser um país laico. A elite uruguaia foi formada neste contexto e se inspirou, especialmente, no laicismo francês. Ao contrário de outros países latino-americanos, como o Brasil, a religiosidade não tem incidência tão marcante¹⁵⁷. O Uruguai laico servia para J. L. Segundo de ponto comparativo para analisar a aparência enganadora da “cristandade” importada e imposta, mesmo naqueles países onde a “religiosidade popular” se apresentava como fenômeno de massa. O problema de fundo para J. L. Segundo, no que se refere a este assunto, nunca foi uma espécie de urgência na invalidação da cristandade, o que poderia até ser visto como uma forma de desprezo soberano das “massas de batizados”, mas a inconsciência da Igreja em relação às distorções que este quadro introduzia nas suas formas e prioridades pastorais¹⁵⁸.

Outro fator específico do Uruguai, de natureza econômica, foi seu índice de desenvolvimento econômico acima da média latino-americana. Entretanto, entre os anos 1973 e 1985 ele passou pela ditadura Civil-Militar¹⁵⁹ que comportou repressão política, perseguição

¹⁵⁷ MURAD, Afonso. *A teologia inquieta de Juan Luis Segundo*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 155-186, maio/ago 1994, p. 155.

¹⁵⁸ ASSMANN, Hugo. *Os ardis do amor em busca de sua eficácia*, p. 225.

¹⁵⁹ PADRÓS, Enrique Serra. *A ditadura civil-militar uruguaia: doutrina e segurança nacional*. Varia História, Belo Horizonte, vol. 28, n. 48, p.495-517: jul/dez 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/vMK3QcLN9kYf6YYyPg9xQ5K/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 07 nov. 2022; CASTAGNOLA, José Luis e MIERES, Pablo. *La ideología política de la dictadura*. In: ASTORI, Danilo et al. *El Uruguay de la Dictadura (1973-1985)*. Montevideo: Banda Oriental, 1996.

e aniquilamento de lideranças político-sindicais opostas ao governo¹⁶⁰. O próprio Centro Pedro Fabro, que colaborou com a obra *Teología abierta* de J. L. Segundo, naufragou na tormenta política que o Uruguai enfrentou no decorrer da segunda edição da mesma obra¹⁶¹.

Ressaltando o contexto laico, J. L. Segundo apresenta claramente o ponto de partida de sua reflexão teológica na primeira edição de *Teología abierta*. Esta “nasce de uma exigência sentida – e muitas vezes dolorosamente expressada – na Igreja de hoje. A fé não é na nossa época uma realidade calma, ‘natural’, mas angustiante e muitas vezes sujeita a fortes tensões”¹⁶².

O ponto de partida da reflexão teológica de J. L. Segundo é fundamentalmente a crise de fé do cristão culto no processo de transformação da América Latina, em curso nos anos 1970¹⁶³. Portanto, seu interlocutor principal é o ser humano secularizado que vive uma crise de fé. Esta crise radica em uma visão rotineira da fé como primitivamente mágica, fundada em preocupações terrestres ou ultraterrestres¹⁶⁴.

J. L. Segundo escreve para cristãos, não cristãos, e ateus¹⁶⁵, isto é, os cristãos que querem aprofundar a fé de forma madura e as pessoas de boa vontade, na linguagem do Vaticano II, que rejeitam o Deus que os próprios cristãos mal lhe dão a conhecer. Ele não aceita a divisão dos seres humanos entre crentes e não crentes: “pelo contrário, a verdadeira e relevante linha de demarcação entre os seres humanos não os divide em ‘crentes’ e ‘não crentes’, mas segundo a escala de valores que eles elejam, única definição radical”¹⁶⁶. Desta forma, há uma profunda conexão entre fé em Deus e os valores fundamentados por Ele e a existência do crente¹⁶⁷.

¹⁶⁰ MURAD, *A teologia inquieta de Juan Luis Segundo*, p. 155-156.

¹⁶¹ SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 21.

¹⁶² “Nace de una exigencia sentida – y muchas veces dolorosamente expresada – en la Iglesia de hoy. La fe no es en nuestra época una realidad tranquila, ‘natural’, sino angustiosa y muchas veces sometida a fuertes tensiones” (SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto: gracia y condición humana*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1969, p. 13).

¹⁶³ COSTADOAT, *El Dios de la vida*, p. 98.

¹⁶⁴ SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 22.

¹⁶⁵ J. L. Segundo nunca limitou suas preocupações aos que dizem ser cristãos. Ainda, “Nota-se que sempre lhe pareceu um tanto ingênuo esperar que a conversão dos homens de Igreja a uma pastoral engajada e profética se daria, primordialmente, a partir do marco categorial doutrinário e religioso. Semelhante conversão só se podia esperar mediante uma identificação real com o homem concreto, o povo concreto e suas necessidades” (ASSMANN, Hugo. *Os ardis do amor em busca de sua eficácia*, p. 226).

¹⁶⁶ “Por el contrario, la verdadera y relevante línea de demarcación entre los hombres no los divide en ‘creyentes’ y ‘no creyentes’, sino según la escala de valores que elijan, única definición radical” (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. I, p. 54).

¹⁶⁷ Neste sentido, J. L. Segundo apresenta uma proposta mais profunda que a de Tracy, para o qual os seres humanos se dividem entre aqueles que explicitam e aqueles que não explicitam a dimensão religiosa em sua existência. Isto porque quem reflete sobre o sentido último da vida, de alguma maneira nomeia, mesmo que sem saber, o absoluto, isto é, Deus, e afirma sua existência e necessidade (TRACY, David. *Blessed rage for order: the new pluralism in theology*. New York: The Seabury Press, 1975, p. 183-184).

O teólogo uruguaio escreve principalmente para os que ele chama de *ateus em potencial* que é a condição de possibilidade para ser um bom leitor de suas obras e mergulhar na sua proposta. A categoria, *ateu em potencial*, ele a define da seguinte forma:

Entendo que quem não estiver disposto a colocar certos valores humanos como critério prévio e superior a qualquer religião determinada e, a isto chamo ateísmo “potencial”, e o postulo mesmo para o cristão – não será capaz de reconhecer a importância histórica e o significado de Jesus¹⁶⁸.

Torres Queiruga esclarece que, para J. L. Segundo, não interessa prioritariamente a fé meramente proclamada, a credulidade fácil e o confessionalismo militante, uma vez que seu objetivo é evidenciar a experiência humana a partir da fé. O que o seduz e apaixona é escrever para buscadores inquietos, para gente não pacatamente religiosa, isto é, os ateus em potencial: aqueles que estão dispostos a colocar os valores humanos radicais acima de qualquer fundamentalismo religioso¹⁶⁹. Essa ideia tem muito a dizer hoje em uma realidade marcada pelos extremismos religiosos e políticos que pouco percebe a realidade humana concreta.

Diante da emblemática categoria *ateus em potencial*, percebe-se a necessidade de esclarecer que, para J. L. Segundo, há uma forma de ateísmo, a negação de falsos deuses, que é condição de possibilidade para uma fé autêntica.

Se no final destas páginas estivermos capacitados para compreender melhor que *o ateísmo é um elemento necessário de nossa fé*, a finalidade desta obra se terá realizado. Porque este é o seu mais delimitado resumo: a nossa noção de Deus deve percorrer incessantemente o caminho que vai do ateísmo à fé¹⁷⁰.

Os interlocutores de J. L. Segundo são os leigos adultos, o clérigo inquieto e o teólogo preocupado com a encarnação¹⁷¹. Torres Queiruga atreve-se a dizer que, procurando esses interlocutores, J. L. Segundo procurava, antes de tudo, a si mesmo. Jamais dá a impressão de que o teólogo uruguaio faz apenas questões metodológicas ou retóricas como se já soubesse a resposta e tratasse de doutrinar os demais. “Ele é sempre o primeiro a viver as perguntas e a tratar de respondê-las em sua própria pessoa, o que explica muitas coisas”¹⁷².

¹⁶⁸ “Entiendo que quien no esté dispuesto a poner ciertos valores humanos como criterio previo y superior a cualquier religión determinada y a esto llamo yo ateísmo ‘potencial’ y lo postulo aun para el cristiano - no será capaz de reconocer la importancia histórica y el significado de Jesús” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 15).

¹⁶⁹ TORRES QUEIRUGA, *Uma teologia verdadeira*, p. 223.

¹⁷⁰ “Si al final de estas páginas estamos capacitados para comprender mejor que *el ateísmo es un elemento necesario de nuestra fe*, la finalidad de esta obra se habrá realizado. Porque éste es su más cerrado resumen: nuestra noción de Dios debe recorrer sin cesar el camino que va del ateísmo a la fe” (SEGUNDO, Juan Luis. *teología abierta*: Dios, sacramentos, culpa. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 208).

¹⁷¹ TORRES QUEIRUGA, *Uma teologia verdadeira*, p. 220.

¹⁷² TORRES QUEIRUGA, *Uma teologia verdadeira*, p. 220.

Na apresentação da obra *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, J. L. Segundo imagina como interlocutores dois tipos de leitores¹⁷³: o primeiro grupo são as pessoas para as quais a obra foi realmente escrita: cristãos que tentam refletir sobre o que efetivamente creem. Os cristãos recebem algo do que vagamente se chama “catequese”. Eles aprendem a recitar o credo e mais ou menos todos ouviram falar de coisas básicas que precisam crer para continuar cristãos. A maioria se contenta em as entender tal como são explicadas. De modo geral, essa grande maioria entende essas explicações como atemporais e suficientes para os fins religiosos que se pretende. Certamente, para J. L. Segundo, sua obra não se dirige a essas pessoas. Nestas condições, quando estes cristãos superficiais são confrontados pela realidade, tais ensinamentos atemporais se tornam decepcionantes. O cristianismo não é um resto anacrônico para um mundo que tem opiniões diferentes e maneiras de pensar perante as quais os dogmas cristãos pareçam relíquias do passado remoto.

O próprio magistério da Igreja convida essas pessoas a darem passos na fé ao dizer: não poucas vezes uma verdade dogmática expressa-se primeiramente de modo incompleto, mas não falso. E, mais tarde, vista em um contexto mais amplo da fé e dos acontecimentos, expressa-se mais perfeitamente¹⁷⁴. A tarefa da fé consiste também em dirigir a mente para soluções mais humanas dos problemas ocasionados pelo contexto atual (GS, n. 11).

O segundo grupo de possíveis leitores/as que J. L. Segundo imagina são os teólogos/as que são encarregados/as de fazer a atualização da fé, mas não sem os leigos/as e nem os leigos/as sem os teólogos/as. Sobre a função dos teólogos/as que bebem da fonte de J. L. Segundo, o próprio autor aponta citando o documento *Mysterium Ecclesiae*: devem esforçar-se para encontrar a intenção de ensinar subjacente e própria de cada fórmula da fé; devem prestar ajuda ao magistério vivo da Igreja, ao qual estão subordinados. Podem elaborar acréscimos expositivos ou explicativos às fórmulas dogmáticas tornando-as vivas e fecundas no uso habitual da Igreja mantendo seu sentido primordial¹⁷⁵.

¹⁷³ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 11-14. Não que esta imaginação corresponda integralmente à realidade. Ela é como um retrato falado no qual se descreve alguém vagamente, mas pode ajudar no processo de reconhecimento do mesmo.

¹⁷⁴ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Mysterium Ecclesiae acerca da Doutrina Católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos*. Roma, 1973. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html. Acesso em: 18 ago. 2023, n. 5.

¹⁷⁵ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração Mysterium Ecclesiae acerca da Doutrina Católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos*, n. 5. Atualmente, o papa Francisco coloca três parâmetros para a função do teólogo/a os quais podemos aplicar ao fazer teológico de J. L. Segundo e aos teólogos/as que bebem de sua fonte como seus interlocutores, e seguem o seu caminho: a) fidelidade criativa à Tradição: Trata-se de assumir com fé e amor e declinar com rigor e abertura o compromisso de exercer o ministério da teologia – à escuta da Palavra de Deus, do *sensus fidei* do Povo de Deus, do Magistério e dos carismas, e no

Apresentadas as principais obras e os conceitos fundamentais de J. L. Segundo em relação ao nosso tema de estudo nesta tese, e alguns elementos sobre os seus interlocutores, as próximas secções discutirão a teologia da Graça do teólogo uruguaio mostrando seus avanços, fundamentos e amadurecimentos. Para isso, seguiremos uma abordagem em sinopse passando pelos elementos essenciais de cada obra. Esta opção se funda, por analogia, na escolha do método diacrônico do próprio J. L. Segundo ao elaborar a segunda edição de *Teología abierta para el laico adulto*¹⁷⁶. Não se trata de invalidar pontos dos escritos mais antigos do autor, mas de mostrar como seus escritos vão amadurecendo e se tornando cada vez mais estruturados. Perceberemos como as questões existenciais tratadas por ele vão sendo iluminadas pela fé e vão surgindo sempre com novas roupagens nos diversos contextos.

2.2 *Teología abierta: as dimensões da Graça e a humanização*

A obra *Teología abierta: gracia y condicion humana* está estruturada a partir das quatro dimensões geométricas – largura, altura, comprimento e profundidade – a partir das quais J. L. Segundo fala da experiência existencial da Graça de Deus. Elas constituem um arco metafórico, válido como outros, para compreender como o Dom de Deus, que é Deus mesmo, entra na existência humana e a transforma¹⁷⁷. As dimensões existenciais da Graça são inspiradas na oração de Paulo na Carta aos Efésios (Ef 3, 14-21). O apóstolo, depois de pedir que o ser humano interior dos seus destinatários seja fortalecido, deseja que Cristo habite, pela fé, nos seus corações e que eles sejam arraigados e fundados no amor. Por conseguinte, afirma Paulo: “tereis condições para compreender com todos os santos qual é a *largura e o comprimento e a altura e a profundidade*¹⁷⁸, e conhecer o amor de Cristo que excede todo conhecimento, para que sejais plenificados com toda plenitude de Deus” (Ef 3,18-19, *itálico nosso*).

discernimento dos sinais dos tempos – para o progresso da Tradição apostólica, sob a assistência do Espírito Santo; b) realizar com pertinência e incisividade o trabalho de aprofundamento e de inculturação do Evangelho; c) ser sinodal, pois como para qualquer outra vocação cristã, também o ministério do teólogo, além de ser pessoal, é igualmente comunitário e colegial. Os teólogos empenhem-se em fazer teologia de forma sinodal, promovendo entre si a capacidade de escutar, dialogar, discernir e integrar a multiplicidade e variedade das instâncias e das contribuições (FRANCISCO. *Discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional*. Roma: 24 nov. 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/november/documents/20221124-cti.html>. Acesso em: 17 ago. 2023).

¹⁷⁶ Vide: 2.1.1 Principais obras sobre a Teologia da Graça, nota de rodapé, n. 35.

¹⁷⁷ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 224.

¹⁷⁸ “Paulo usa esses termos, que designavam na filosofia estoica a totalidade do universo, para evocar o papel universal de Cristo na regeneração do mundo. Ver também as dimensões escatológicas do Templo e da Terra prometida em Ez 40-45; Ap 21,9s. Se se desejar precisar, as dimensões podem ser as do ‘mistério’ da salvação, ou, melhor ainda, as do ‘amor’ de Cristo, que dele é a fonte (v. seguinte). Como para a sabedoria, essas dimensões vão além de qualquer medida humana (Jó 11,8-9; 1,17-19.23; 2,7; 3,8; Cl 2,2s)” (BÍBLIA de Jerusalém, Edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010, p. 2043, nota “e” a Ef 3,19).

O ponto de partida de J. L. Segundo na obra é mostrar que o termo Graça nomeia a existência cristã, desde os primórdios da tradição no Novo Testamento¹⁷⁹. Para adentrar no conteúdo deste termo de forma madura¹⁸⁰, é necessário que o/a cristão/ã, pelo menos uma vez na vida, se questione seriamente, em uma viagem mental hipotética, para o antes da sua decisão de ser discípulo/a de Jesus Cristo: “qual seria o conteúdo da minha vida se eu decidisse *hoje* ‘tornar-me cristão’? Quais novas dimensões seriam abertas à minha existência?”¹⁸¹

Este questionamento é decisivo para J. L. Segundo, porque o ser cristão no mundo moderno não é algo pronto e acabado. “E se o que possuímos nos foi dado pronto, temos razões poderosas para pensar que não era verdadeiramente o cristianismo, mas um substituto simplificador”¹⁸². Inspiremo-nos nos primeiros cristãos nos quais a passagem para a nova existência, começada ao acolher a pessoa de Jesus e sua mensagem, foi gradual. Inicialmente, os contemporâneos de Jesus entenderam a vida nova de forma mesclada com as reminiscências que possuíam do Mestre, isto é, suas palavras e ações, segundo a *Dei Verbum* (DV, n. 2).

Dois exemplos bíblicos que expressam a nova existência em Cristo de forma mais completa: João e Paulo. Percebe-se que a teologia deste último é mais desenvolvida no decorrer da obra de J. L. Segundo, embora como mostraremos mais adiante, João seja fundamental nos últimos escritos do autor. O Evangelho de João buscou, nas próprias lembranças sobre o Jesus Histórico, o que poderia caracterizar, em profundidade, a nova existência começada em Cristo. Os quatro primeiros capítulos correspondem a esta busca. Por esta razão, J. L. Segundo lembra que alguns exegetas nomeiam esta subdivisão do Evangelho segundo João de *o livro dos começos*¹⁸³.

Paulo tem uma razão suplementar para mostrar esta mudança de forma evidente: ele era um convertido. Isto significa que ele não tinha vivido o passo a passo com Jesus e que não havia compreendido o que significa viver com Jesus e em Jesus. No entanto, ele passou boa parte de sua vida tirando as consequências deste *agora* que começou com a sua conversão e que separou a sua vida do *antes*. Logicamente, o *agora* de Paulo corresponde à sua existência cristã e o *antes*

¹⁷⁹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 198.

¹⁸⁰ A busca por uma fé madura é uma das grandes características da obra de J. L. Segundo. Nota-se que a primeira edição desta obra para bem expressar o esforço de elaborar uma teologia séria com agentes de pastoral, leigos e leigas e ministros ordenados engajados ganhou exatamente o título: *Teología abierta para el laico adulto*.

¹⁸¹ ¿Qué contenido adquiriría mi vida si decidiera hoy ‘hacerme cristiano’? ¿Qué dimensiones nuevas se abrirían a mi existencia? (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 197).

¹⁸² “Y si el que poseemos nos fue dado hecho, tenemos razones poderosas para pensar que no era verdaderamente el cristianismo, sino un sustitutivo simplificador (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 197).

¹⁸³ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 197. Para elucidar esta temática, acrescenta-se que o exegeta e professor Konings nomeia esta seção do Evangelho segundo João como *Os primórdios*. Para ele, os capítulos 1 a 4 mostram os exórdios da atuação pública de Jesus e proporcionam ao leitor/ouvinte um contato inicial com os temas da comunidade cristã: o batismo, o novo nascimento, a água viva, e a palavra vivificadora de Jesus (KONINGS, *O Evangelho de João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005, p. 85).

corresponde à sua vida anterior à conversão. Diante deste *antes* e *depois* de Paulo¹⁸⁴ surgem questões importantes: que vida ele levou depois da sua conversão? Em que consistiu, intrinsecamente, essa nova existência? O termo que Paulo mais usou para caracterizar o *agora* de sua vida foi *Graça*. Isso já aponta muitas luzes para nossa reflexão sobre a Graça nesta tese.

Para devolver à palavra Graça todo o seu poder significativo, J. L. Segundo propõe um esforço de imaginação histórica para entender a sua essência. Isso corresponde, para o autor, assistir ao ato de criação de uma das palavras mais essenciais do cristianismo. A próxima seção versa sobre a origem e o significado do termo Graça, que nomeia a vida cristã.

2.2.1 Graça: nomenclatura da existência cristã, origem e significado

O termo graça vem do latim *gratia* e traduz o termo grego *charis*, que foi empregado pelos primeiros escritores cristãos. *Charis* pode significar graça, graciosidade, amabilidade, favor, graças, gratuito. *Charisma*, significa presente oferecido de boa vontade; *charizomai*, significa mostrar favor ou bondade, dar como favor, ser gracioso para alguém, perdoar; *charitoo*, significa dotar de graça¹⁸⁵.

A realidade transmitida pelo termo graça é complexa. Primeiramente, J. L. Segundo busca seu significado na cultura grega, da qual procede o termo *charis* e constitui uma fonte da linguagem cristã¹⁸⁶. Homero, na *Iliada* (14, n. 183)¹⁸⁷ e na *Odisseia* (6, n. 237)¹⁸⁸, emprega a palavra *charis* em sentido de beleza e encanto. Este sentido, segundo o autor, se prolonga em toda a literatura grega. Outro sentido, já presente nesta literatura, desde Homero, é o de agradecimento (ODISSEIA, 4, n. 695). Em Eurípedes, *charis* significa benevolência (FENÍCIAS, 1757)¹⁸⁹. Em seguida, J. L. Segundo passa para uma abordagem bíblica de caráter sumário para mostrar o Antigo Testamento como segunda fonte da linguagem cristã sobre a Graça e o seu significado no Novo Testamento.

¹⁸⁴ Nos escritos de Paulo, constantemente, afloram os termos contrapostos: *antes* – *agora* (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 198).

¹⁸⁵ ESSER, H. H. *Graça, Dons Espirituais*. In: COENEN, Lothar. *Dicionario internacional de teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 316-317.

¹⁸⁶ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 198-199.

¹⁸⁷ HOMERO. *Iliada*. Madrid: Aguilar, 1950. (Crisol, 140).

¹⁸⁸ HOMERO. *Odissea*. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1950. (Crisol, 141).

¹⁸⁹ EURÍPIDES. As Fenícias, de Eurípedes. *Codex: Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro. v. 4, n. 2, p. 112-181, 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/efpel/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Dialnet-AsFeniciasDeEuripides-6063561.pdf>. Acesso em: 15 maio 2023.

O Antigo Testamento¹⁹⁰ apresenta um equivalente da palavra grega *charis*: o hebraico *hen*¹⁹¹. Esta palavra possui um sentido mais preciso que *charis*, pois indica sempre a benevolência do superior para o inferior¹⁹². Percebemos vários exemplos desta significação: quando Ester, apesar da proibição, foi recebida pelo rei Assuero, disse que encontrou *graça* em seus olhos (Es 8,5). Nesta mesma perspectiva, pode-se citar vários exemplos, como: Gn 18,3; 19,19; 30,37. Em provérbios, o termo Graça aparece 20 vezes com este mesmo significado.

Especialmente, no Livro da Sabedoria, a benevolência se mostra de forma ainda mais gratuita, pois é exercida sobre a misericórdia: “os que são fiéis permanecerão junto a ele no amor, *pois graça e misericórdia são para seus santos, e sua visita é para seus eleitos*” (Sb 3, 9; 4,15). Assim, percebe-se claramente a equivalência estabelecida entre graça e misericórdia. Diante dessas possibilidades de significação da palavra Graça no Antigo Testamento e na literatura grega, fica claro que, quando os cristãos decidem nomear a nova e única realidade em Cristo com este termo, eles têm em mente, no horizonte de significação do vocábulo, as noções de encanto, benevolência, misericórdia e gratuidade¹⁹³.

Na formação da linguagem, especialmente em relação a textos que expressam *estado da alma*, precisamos buscar uma origem poética que parte da experiência simples e corporal que será aplicada posteriormente ao espiritual¹⁹⁴. Partindo desta experiência primeira, pode-se refazer o caminho que leva a cada campo de significação – encanto, benevolência, misericórdia e gratuidade – e concebê-los dentro da unidade significativa humana.

A dimensão do encanto se aplica, inicialmente, ao encanto corporal. No entanto, o teólogo uruguaio dá um passo e analisa o encanto nas relações humanas em nível coletivo. As relações humanas podem ser, em geral, benéficas, nocivas e indiferentes. Evidentemente, a palavra graça se aplica às relações benéficas. No entanto, nem toda relação benéfica é graça. O benefício consiste em dar algo que o beneficiado não possuía. No entanto, se este tinha direito a esse benefício não se fala nunca de dom, mas somente de benefício, porque ter direito a algo é como que o possuir.

¹⁹⁰ O estudo do tema da Graça na Escritura poderia abranger toda a teologia bíblica porque tudo que significa salvação para o ser humano na perspectiva judeo-cristã é puro Dom gratuito de Deus. Tudo é Graça (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 139).

¹⁹¹ Os termos equivalentes para a palavra graça no hebraico do Primeiro Testamento são: principalmente, *Jen* (69 vezes) e *Jesed* (245 vezes). O primeiro se traduz geralmente nos LXX por *kharis* (56 vezes sobre 69), e o segundo por *eleos* (213 vezes sobre 245) (CSÉL. *Gracia*. In: *DICCIONARIO enciclopedico de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1993, p. 667).

¹⁹² Faz necessário acrescentar na abordagem de J. L. Segundo que o termo *hen* indica a benevolência e favor de Deus que, em sentido literal, inclina-se em direção ao miserável, da raiz *hanan*, que significa inclinar o olhar, gerando expressões como “encontrar ‘graça’ aos olhos do Senhor” (Gn 6,8; Ex 33,12-17); gozar do favor (Ex 3,21; 11,3) (BAUMGARTNER, Charles. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Herder, 1982, p. 36).

¹⁹³ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 199.

¹⁹⁴ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 199.

Acrescenta-se que nem todo benefício é encantador, pois, o encanto está só no que é dom, isto é, gratuito. “O encanto traz sempre consigo uma abundância, uma liberdade (posto que a liberdade por essência [é] uma abundância de ser que supera o meramente necessário, dedutível), uma gratuidade”¹⁹⁵. J. L. Segundo se fundamenta, parcialmente, em Aristóteles, pois esta ideia está contida na obra *Retórica*, na qual o filósofo grego sinaliza que toda dádiva é sinônimo de abundância, liberdade e gratuidade, não de barganha (ARISTÓTELES, *Retórica*, 2,7)¹⁹⁶. No sentido exposto, pode-se chamar de graça a benevolência, a misericórdia e os bens que brotam dessa benevolência e misericórdia.

Esta ideia possibilita J. L. Segundo desenvolver o sentido de graça como gratidão. Atualmente, dizemos: *dar graças pelos dons recebidos*. A expressão mais antiga era mais completa: *devolver a graça*. Isso significa devolver algo equivalente ao recebido e igualmente gratuito. Também pode explicar o porquê de a palavra *gracias*, em espanhol, cujo significado inicial era de *devolver* passou a significar *gratidão*, isto é, uma dívida não exigida¹⁹⁷. Contudo, as significações de encanto e gratuidade foram as mais determinantes na escolha do termo Graça para designar a vida do cristão.

Apresentados os campos de significação do termo Graça que foram fontes para a linguagem cristã nessa temática e tendo-os unificado em torno do campo de significação do ser humano, nosso objetivo será mostrar o sentido do termo no Novo Testamento, na interpretação de J. L. Segundo. Os vocábulos comuns no Antigo Testamento para a disposição favorável de Deus são *Hesed* e *Hen*. Geralmente, significam *misericórdia* e *favor*. O Novo Testamento prefere utilizar *charis*, que significa Graça¹⁹⁸. Mais frequentemente, e mais caracteristicamente, *charis*¹⁹⁹ é usado para a

¹⁹⁵ “El encanto lleva siempre consigo una abundancia, una libertad (puesto que la libertad por esencia una abundancia de ser que supera lo meramente necesario, deducible), una gratuidad” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 199).

¹⁹⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*. 2.ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, v. III, tomo I, p. 183-184.

¹⁹⁷ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 201.

¹⁹⁸ SHOGREN, Gary S. Grace (NT). In: FREEDNIAN, David Noel (Ed.) *The Anchor Bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992. p. 1086-1088.

¹⁹⁹ Em grego clássico, *Charis* foi usado em uma variedade de sentidos: 1) o que agrada, ou traz prazer, deleite, alegria, ou seja, a beleza, a atratividade; 2) o que faz uma disposição atraente à boa vontade, à graciosidade; 3) a manifestação de uma disposição de boa vontade, a saber, favor mostrado, bondade feita, beneficência; 4) a resposta apropriada a uma bondade feita, a saber, a gratidão. No Novo Testamento, *Charis* é usado em cada um dos sentidos clássicos listados acima: a) Ocasionalmente, significa atrativo. Por exemplo, no discurso gracioso, ou falar com graça de Col 4,6; talvez também nas palavras graciosas, ou palavras de graça de Lc 4,22.2); b) refere-se a uma atitude ou disposição de boa vontade como graciosidade e favor (Lc 1,30; 2,40,52; At 7,10,46); boa vontade (At 2,47). Também significa crédito (Lc 6,32,33,34; 1Pd 2,19,20), onde graça significa aquilo que traz o favor de Deus; c) O termo significa favor que foi concedido (At 24,27; 25,3; 2Cor 1,15); d) Significa, por fim, gratidão (Rm 6,17; 7,25; 1 Cor 15,57; 2 Cor 2,14; 8,16; 9,15; 1 Cor 10,30; Col 3,16) (WESTERHOLM, Stephen. Grace in the New Testament. In: KUTSKO, Jhon F. *The new interpreter's dictionary of the Bible*: D-H. Nashville: Abingdon, 2007. p. 656-660, p. 657).

demonstração da boa vontade de Deus para com a humanidade, em Jesus Cristo, e para os seus efeitos benéficos sobre os seres humanos²⁰⁰.

O uso frequente da palavra *charis* e seus cognatos no Novo Testamento está em contraste com a ideia simples e rudimentar de favor do Antigo Testamento. Ela está íntima e fundamentalmente relacionada com o Evangelho em seu todo e se torna um *termo técnico para designar a novidade de Cristo*. *Charis* se torna quase que um *slogan* das comunidades cristãs primitivas, pois ocorre nas saudações introdutórias e finais das epístolas²⁰¹. No entanto, parece que o vocábulo *graça* não foi usado por Jesus²⁰², embora percebamos alguns elementos do sentido de *charis* em seus ensinamentos. Pode-se afirmar que os gestos e palavras de Jesus centralizavam-se na condescendência de Deus para com os fracos, os pobres, desesperançosos e perdidos (Mt 11,5.28, Mc 10,26, Lc 15), no perdão de uma dívida incalculável (Mt 18,21-34), no galardão precioso no reino de Deus (Mt 20,1-6), no perdão que leva a uma vida nova (Lc 13,6-8; 7,36-50, 19,9-10)²⁰³.

Para J. L. Segundo, se o termo *graça* fazia parte da linguagem de Cristo, ele não possuía um significado particular e novo, mas tinha os elementos fundamentais para explicar o que serviu para denominar a nova realidade que anunciava sua mensagem²⁰⁴. O Evangelho de João e as Cartas que o acompanham não colocam na boca de Jesus a palavra *Graça*. No entanto, este termo já era conhecido pelos cristãos e João mostra que a palavra *vida*, usada por Jesus, expressava a mesma realidade que *graça*²⁰⁵. Posteriormente, analisaremos um sentido novo sobre o termo no Novo Testamento, especialmente em Paulo.

Os escritos do Novo Testamento usam o termo *charis* 155 vezes. O uso mais comum é nas Epístolas de Paulo, 100 vezes²⁰⁶. Nas Epístolas Gerais, o termo aparece com mais

²⁰⁰ WESTERHOLM, Stephen. *Grace in the New Testament*, p. 657. A mesma ideia está em: LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 144, que acrescenta: “Com a palavra ‘graça’ designa-se, em geral o acontecimento salvador de Jesus, sublinhando: a força do Evangelho, a manifestação da bondade de Deus, a remissão dos pecados, a perene intercessão de Jesus diante do Pai. Nos escritos paulinos, evidencia-se em muitas ocasiões a dimensão formal da gratuidade, ou seja, a característica da salvação que o amor de Deus nos concedeu. Cristo e a sua obra são a ‘graça’ por excelência [...] Dado que a graça vem de Deus e se manifestou em Cristo, tem uma dimensão objetiva que abrange tendencialmente toda a criação, já que toda ela foi criada em Cristo” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 149).

²⁰¹ Rm 1,7; 16,20; 1Cor 1,3; 16,23; 2Cor 1,2; 13,13; Gl 1,3; 6,18; Ef 1,2; 6,24; Fl 1,2; 4,23; Col 1,2; 4,18; 1Ts 1,1; 5,28; 2Ts 1,2; 5,28; 2Ts 1,2; 3,18; Fm 3; 25; 1Tm 1,2; 6,21; 2Tm 1,2; 4,22; Tt 1,4; 3,15; Hb 13,25; 1Pd 1,2; 2Jo 3; Ap 1,4; 22,21 (MCKENZIE, Jonh L. *Dicionário bíblico*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 392).

²⁰² BONETAIN, P. Grace. In: PIROT, Louis (Dir.). *Dictionnaire de la Bible: supplement*. Paris: Letouzey et Ane, 1938, t. III, p. 702-1319.

²⁰³ ESSER, H. H. *Graça, Dons Espirituais*, p. 319.

²⁰⁴ Como o próprio J. L. Segundo evidencia que provavelmente Jesus não usou o termo *charis* (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 201), provavelmente com esta afirmação ele está se referindo à linguagem sobre o Cristo nos escritos do Novo Testamento, não ao Jesus histórico.

²⁰⁵ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 202.

²⁰⁶ Especialmente em 1Cor, 10 vezes; 2 Cor, 18 vezes, Ef, 12 vezes e Rm 24 vezes.

frequência na Primeira Carta de Pedro, 10 vezes, e em Hebreus, 8 vezes. Atos dos Apóstolos emprega *charis* 17 vezes, Lucas, 8, e João, 4. O termo não aparece em Mateus e Marcos. Com exceção de um só texto em 1 Pedro, *charisma* é um conceito exclusivamente paulino que aparece em seus escritos 16 vezes²⁰⁷. *Charizesthai* ocorre em Paulo, 16 vezes, em Lucas, 3 vezes, e Atos 4 vezes, como também *charitoun* uma vez em cada²⁰⁸.

Lucas emprega a palavra *charis* de forma clara, dada sua relação com Paulo. Para J. L. Segundo, é importante que as quatro principais vezes que Lucas usa o termo graça elas têm sentido de excedente com relação à linguagem ordinária (Lc 1,30; 2,40; 2,52; 4,22). Não é Jesus que a pronuncia, mas o próprio Evangelista ou o anjo na anunciação. Nas vezes em que Lucas coloca a palavra graça nos lábios de Jesus se trata do uso comum do vocábulo, mas ajudam a perceber o significado da nova realidade humana expressada pelo termo no Novo Testamento. No *Sermão da Montanha*, por exemplo, Jesus diz:

Se amais os que vos amam, que *graça* alcançais? [...] E se fazeis o bem aos que vo-lo fazem, que *graça* alcançais? [...] E se emprestais àqueles de quem esperais receber, que *graça* alcançais? [...] Muito pelo contrário, amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar algo em troca [...] sereis filhos do altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e com os maus (Lc 6, 32-35, *itálico nosso*).

Nestes casos, graça significa abundância, gratuidade, imerecimento. Exatamente por isso, em Mateus, na passagem referente ao amor aos inimigos (Mt 6,46-48), diz: “se amais somente os que vos amam, que recompensa tereis? [...] E se saudais somente os vossos irmãos, que fazeis de extraordinário (Mt 5,46-47)²⁰⁹? Isso quer dizer: o que fazeis de gratuito, espontâneo, que não seja resultado de uma obrigação ou de um mecanismo social?²¹⁰ Outros textos poderiam ser citados para mostrar o que Lucas entende por Graça. Mas, como Lucas é discípulo de Paulo, J. L. Segundo opta por continuar com a teologia paulina²¹¹. O apóstolo usa *charis* para designar a realidade nova inaugurada por Cristo no mundo²¹². Essa realidade, o apóstolo dos gentios parece descrevê-la como Graça, no sentido de uma ajuda concedida por

²⁰⁷ “Paulo chama de *charisma* (um revestimento pessoal com graça) a operação multiforme da única graça nos cristãos individuais, mediante o único Espírito. Este é o emprego especializado de *charisma*, que se distingue do uso geral [...] Em Rm12 e 1Cor 12, Paulo desenvolve o significado deste revestimento espiritual especial para a vida da comunidade. Tem aspectos que olham para dentro, e outros que olham para fora: a profecia é um dom de proclamação, serviço, ensino (*didaskalia*), exortação espiritual (*paraklesis*), liderança na congregação, como também beneficência e compaixão (Misericórdia; Rm 12,6-8)” (ESSER, H. H. *Graça, Dons Espirituais*, p. 322).

²⁰⁸ ESSER, H. H. *Graça, Dons Espirituais*, p. 319.

²⁰⁹ Tradução da Bíblia da CNBB.

²¹⁰ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 202-203.

²¹¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 203.

²¹² SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 203.

pura misericórdia de Deus, em Jesus, que cura a vontade humana ferida e a muda do mal para o bem com uma doçura e, sobretudo, com uma força maravilhosa²¹³.

Em Paulo, *Charis* designa a essência do ato salvífico de Deus mediante Jesus Cristo, que ocorreu na sua morte de cruz, bem como as consequências deste ato no presente e no futuro de toda criação (Rm 3,24-30)²¹⁴. O ponto alto da teologia paulina da Graça está no tema da salvação pela fé²¹⁵ (Gl 2,21; Rm 3,21-31) que analisaremos neste capítulo com as lentes de J. L. Segundo e no próximo capítulo sob a perspectiva de González Faus. No contexto da Carta aos Romanos, Graça é o perdão dado pelo juízo divino que atribui ao pecador a justiça de Cristo. Em Gálatas, Paulo pede para não anular a Graça de Deus, pois se a justificação fosse mediante a lei, *dia momou*, segue que Cristo morreu em vão.

A partir do emprego antitético entre *charis* e *lei* aparece o conceito de Graça várias vezes em Paulo: graças a Deus, *charis de to theo ou to de theo charis* (Rm 6,17; 7,25; 1 Cor 15,57; 2Cor 2,14; 8,16; 9,15); em louvor aos atos graciosos de Deus (Rm 7,25; 1Tm 1,12; 2Tm 1,3); em relação à gratidão, *chariti* (1 Cor 10,30; Cl 3:16). Em 1 Cor 16,3 e 2 Cor 8,6-7, 19, *charis* é o termo técnico para a dádiva da gratidão e do amor, contribuindo à coleta em prol da comunidade de Jerusalém²¹⁶.

Em outros textos dos escritos paulinos aparece o termo graça, mas J. L. Segundo não pretendeu fazer uma análise exaustiva desta questão. O interesse do teólogo uruguaio foi se perguntar pelos motivos que levaram Paulo a eleger o termo graça para designar a nova realidade da vida em Cristo. Aparentemente pode-se ver apenas uma razão: porque a graça é um dom, isto é, algo gratuito, não merecido, algo que o ser humano não tem direito e, por isso, não pode exigir. A justificativa para esta eleição está na própria conversão de Paulo que o transforma de perseguidor da Igreja de Cristo a evangelizador dos gentios. Ele narra esta transformação na carta aos Gálatas:

²¹³ ROUSSELOT, Pierre. La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul. *Recherches de Science Religieuse*, v. 18, p. 87-104, 1928, p. 87, *apud* SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 203.

²¹⁴ ESSER, H. H. *Graça, Dons Espirituais*, p. 320.

²¹⁵ Atualmente há uma série de questões em relação ao centro da teologia Paulina. Em tempos remotos, Lutero pensou que a doutrina da justificação seria o centro do pensamento de Paulo. Eugen Biser, em 1998, apresentou uma questão decisiva para o debate: qual é o centro da doutrina da salvação de Paulo? Para ele, é o descobrimento existencial do ser humano interior. Aprofundando, Biser afirma que o centro propriamente da doutrina paulina da salvação radica na fórmula “em Cristo” que expressa experiência mística e não uma moralização (BISER, Eugen. *Das Spiegelkabinett: wohin führt die Rechtfertigungsdebatte? Stimmen der Zeit*, Freiburg: Breisgau, v. 123, 1998, p. 375-385 *apud* MEIS, Anneliese W. *Antropología teológica: acercamientos a la paradoja del hombre*. 3. ed. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile: Ediciones UC, 2013, p. 255). No entanto, a relevância da justificação pela fé segue também vigente, desde o que hoje se chama *nova perspectiva* (MEIS, *Antropología teológica*, p. 255). Para uma reflexão mais aprofundada sobre o centro da teologia paulina, *vide*: BARTOLOMÉ LAFUENTE, Juan José. “*Soy lo que soy por gracia de Dios*” (1Cor 15,10): la experiencia de la gracia como clave para la comprensión de Pablo. *Estudios Bíblicos*, Vol.: 57, n. 1-4, p. 125-146, 1999.

²¹⁶ ESSER, H. H. *Graça, Dons Espirituais*, p. 322.

¹³Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus ¹⁴e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas. ¹⁵*Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça*, houve por bem ¹⁶revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, não consulte carne nem sangue, ¹⁷nem subi a Jerusalém aos que eram apóstolos antes de mim, mas fui à Arábia, voltei novamente a Damasco. ¹⁸Em seguida, após três anos, subi a Jerusalém para avistar-me com Cefas e fiquei com ele quinze dias. ¹⁹Não vi nenhum apóstolo, mas somente Tiago, o irmão do Senhor. ²⁰Isto vos escrevo e vos asseguro diante de Deus que não minto. ²¹Em seguida, fui às regiões da Síria e da Cilícia. ²²De modo que, pessoalmente, eu era desconhecido às Igrejas da Judeia que estão em Cristo. ²³Apenas ouviam dizer: quem outrora nos perseguia agora evangeliza a fé que antes devastava, ²⁴e por minha causa glorificavam a Deus (Gl 1, 13-24).

O primeiro elemento do quadro é a autobiografia judaica de Paulo (v. 13-14). Nada aparece como presságio para uma mudança, pelo contrário, ressalta o *antes* de Paulo: seu progresso no judaísmo e sua conduta de perseguidor da Igreja. Mas, é preciso evidenciar que toda conversão é um encontro com a verdade. Somente após uma caminhada, pouco a pouco, se adquire a capacidade de olhar para trás e perguntar se todo o caminhar posterior não foi, de alguma forma, um encontro com a verdade²¹⁷. O que queremos mostrar neste momento é que Paulo tem consciência de que em nada ele teve parte em sua conversão. Tudo veio de Deus, logo, sua conversão é Graça, isto é, Dom de Deus.

Com efeito, se nada na sua vida passada podia exigir ou *preparar essa graça*, era necessário que o dom de Deus fosse *um dom pessoal*, um favor feito à pessoa de Paulo, *não um prêmio à sua virtude*. Assim, com o uso da palavra ‘graça’, e com a vocação ‘pré-natal’, Paulo deseja sublinhar que toda a nova realidade que trouxe à sua vida o encontro de Damasco com Cristo foi *por excelência algo gratuito*²¹⁸.

Ressalta-se que a narração de Paulo é de uma experiência espiritual: a história pessoal de um convertido. E em narrativas de conversão, sobretudo nas condições de Paulo, é natural que a Graça seja primeiramente um *perdão*, pois a Graça é sempre misericórdia. E Paulo sente esta realidade mais forte que os demais²¹⁹. Devemos a esta experiência deslumbrante, pessoal e explosiva de Paulo com Jesus ressuscitado a razão de a palavra Graça se tornar clássica no cristianismo para designar a existência em Cristo. Quando mais tarde apareceu a palavra técnica *sobrenatural*²²⁰, o conteúdo será o mesmo: o que é impossível conseguir, exigir, nem mesmo

²¹⁷ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 208.

²¹⁸ “En efecto, si nada en su vida pasada podía exigir o preparar esa gracia, era menester que el don de Dios fuera un regalo personal, un favor hecho a la persona de Pablo, no un premio a su virtud. Pablo quiere subrayar así, con el empleo de la palabra ‘gracia’, y con la vocación ‘pre-natal’, que toda esa nueva realidad que ha traído a su vida el encuentro de Damasco con Cristo, ha sido por excelencia algo gratuito” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 204, itálico nosso).

²¹⁹ ROUSSELOT, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul*, p. 98 *apud* SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 204.

²²⁰ Vide o aparecimento e significação do termo na perspectiva histórica da teologia da Graça no capítulo anterior.

preparar a nossa natureza. No entanto, esse acento vital foi desaparecendo e mudado para o matiz *coisicista* do mesmo vocabulário²²¹, como vimos no primeiro capítulo desta tese.

A lógica própria de *charis* aponta para o encanto de quem o faz, de quem é capaz desta gratuidade. Se Deus nos dá seu Dom, e esse Dom é nada menos que a sua própria vida, ele é, em seu agir, o imprevisível, o juvenil, o excessivo, o cheio de Graça e de Verdade (Jo 1,14). Seguindo Paulo, podemos dizer que o ser humano é objeto de Graça. Tal ideia está em Lucas quando diz: Maria foi agraciada e não que é cheia de Graça (Lc 1,28)²²².

O Dom de Deus, que é sua própria vida, transforma o ser humano para ser capaz de gratuidade. Introduce nele esta atitude, qualidade, potência de tal forma que a Graça recebida se lhe converte em fonte de vida, espontaneidade, isto é, graça. Precisamente por isso, Paulo designa a existência cristã com a palavra graça e outros sinônimos, como: vida, espírito, nova criação, adoção filial, homem interior. Estes termos apontam para o fato de que o dom de Deus, sua Graça, converte a existência humana em graça, gratuidade, graciosa, encantadora²²³.

Se o que Deus nos doa é sua própria vida, significa que sintetizar a Revelação do Verbo na afirmação “Deus é amor” (1Jo 4,8.16) possui profunda consequência antropológica. A afirmação não significa que Deus é amor por nos doar o ser que temos, mas o Dom que ele nos oferece nos torna participantes da sua vida divina. Por isso João diz que quem não sabe o que é amar não conhece a Deus. Portanto, que Deus seja amor significa algo muito concreto: não simplesmente que Deus doa o que ele possui, mas que Deus se dá a si mesmo. Trata-se de um dom vitorioso que chegou a nós e assim nós temos a vida que é a mesma de Deus. E a vida de Deus é doar-se. Para nós seres humanos, o doar-se a si mesmo é uma possibilidade divina, sobrenatural, conforme 1Jo 4,7²²⁴. Decerto, o ser humano é um ser que necessita de tudo e busca o que lhe falta, em qualquer ordem da existência. A possibilidade de se doar é tão divina que João a coloca como sinal de que estamos na nova vida, isto é, no sobrenatural: “sabemos que passamos da morte para a vida porque amamos os irmãos” (1Jo, 3,14). Assim, Deus é fonte de todo amor entre os seres humanos e o objeto de todo amor verdadeiro²²⁵.

²²¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 204.

²²² A tradução literal da afirmação seria: Alegria-te “tu que foste e permaneces repleta do favor divino” (BÍBLIA de Jerusalém, 2010, p. 1787, nota “g” a Lc 1,28). Na saudação do anjo, a palavra usada é *kecharitomenè*, que significa agraciada. “Este fato não exalta Maria, no seu ser essencial, acima do restante da humanidade. (O mesmo acontece com Estêvão, por exemplo, que estava cheio de graça (At 6,8). A Maria, porém, promete-se como favor especial da parte de Deus um papel sem igual na história dos propósitos salvíficos de Deus, de ser a serva do Senhor, e assim aconteceu: *genoito*” (Lc 1:38) (ESSER, H. H. *Graça, Dons Espirituais*, p. 320).

²²³ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 205-206.

²²⁴ “Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus” (1Jo 4,7).

²²⁵ SEGUNDO, *Teología abierta: esa comunidad llamada iglesia*, p. 63-69.

Possuir a vida de Deus é um chamado criador à nova vida no amor (1Jo 2,5-6). Essa vida está em oposição à morte (Rm 6,12-14), ao sentido literal da lei (Rm 7,5-6), ao legalismo das obras (Rm 8,3-13). Essa vida procede da vida mesma de Deus, o Espírito, que sopra em nós e nos leva onde quer (Jo 3,8). A nova existência tem o frescor de todo começo absoluto, constitui uma nova criação (2Cor 5,17; Gl 6,15), um novo nascimento (Jo 3,3).

No entanto, no universo que domina e oprime o ser humano, para que esta novidade seja inaugurada, o Espírito que sopra e cria tem que nos converter de escravos em livres, de executantes da lei em criadores. Isso é possível fazendo-nos sentir o espírito de filhos (Rom 8,14-21; Gl 4,6; 1 Jo 3,1-3). O Espírito constitui-nos existencialmente herdeiros e donos do universo (Gl 4,1-3). Somente acolhendo o Espírito de Deus, o ser humano, em sua interioridade, é capaz de, ao invés de ser dominado pelo exterior, pelas coisas, pelo temor (Rm 7,21), se abrir à plena espontaneidade e o gratuito germinará também nesta interioridade (Rm 8)²²⁶.

Com esta fundamentação inicial, J. L. Segundo pretendeu realizar uma síntese da afirmação conciliar: “o ser humano, única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma [*Graça em Deus*], não pode encontrar sua própria plenitude a não ser no sincero dom de si mesmo aos demais [Lc 17,33] [*Graça no ser humano*]” (GS, n. 19,3).

Nesta introdução, já é possível percebermos que, na obra de J. L. Segundo, a Graça está associada à libertação da liberdade para a vivência do amor. A partir disso, defendemos a tese de que a Graça está relacionada com a humanização integral do ser humano. Dessa forma, podemos afirmar que a libertação e a humanização constituem a síntese de *Gracia y condición humana*. A questão a ser examinada será em que consiste a existência cristã. Destarte, fazemos esta questão desde dentro dela, isto é, desde a persuasão de que esta existência é Graça.

Interessante que J. L. Segundo, na segunda edição de *Teología abierta*, trabalha no mesmo volume Igreja e Graça. O objetivo é mostrar que a Igreja não é uma comunidade de privilegiados, mas sinal da salvação de Deus: graça para a humanidade. A existência cristã é Graça que está atuando em toda extensão do gênero humano. J. L. Segundo quer explicitar a afirmação do Vaticano II, na *Gaudium et Spes*²²⁷: “E isto vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a Graça opera ocultamente” (GS, n. 22).

Antes de adentrarmos ao conteúdo principal da *Gracia y condición humana*, um esclarecimento metodológico se faz necessário. J. L. Segundo se propõe a localizar a Graça de Deus e dar um conteúdo concreto à transformação realizada por ela na vida humana. Essa perspectiva da transformação e plenificação do ser humano pela Graça que estamos chamando

²²⁶ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 206.

²²⁷ Além da *Gaudium et Spes*, LG, n. 16; AAS, n. 57.

de humanização integral. O objetivo do teólogo uruguaio nesta obra é encontrar a Graça agindo no ser humano. Para isso, seu ponto de partida será tomar a própria existência humana e localizar nela o princípio desta força transformadora.

Por mais que mergulhemos em nossa existência até as suas origens não conseguiremos localizar o primeiro impulso desta dinâmica que queremos situar. Não podemos perguntar-nos como foi nossa vida antes de a Graça de Deus nos atingir, pela razão evidente de que a Graça não é algo exterior que aparece e desaparece permitindo-nos análises comparativas. Ao contrário, a Graça está unida totalmente à existência humana. Tampouco, o cristão pode se comparar com outros seres humanos porque não existe na história uma pessoa alheia à Graça de Deus. Não existe, portanto, um termo de comparação para localizarmos a transformação concreta na interioridade humana, pela Graça de Deus. A reflexão de J. L. Segundo sobre esta questão será feita a partir da experiência de fé, em conexão com a experiência de vida:

A fé nos dirá o que Deus quer fazer em nós e conosco. E nossa experiência nos ajudará a compreender, por oposição a essa intenção divina, nossa dificuldade básica, nossa adesão a outra coisa, o que a Graça tem que vencer, a situação de onde nos tira para pôr-nos em marcha. Em outras palavras, para compreender a *longitude* da existência cristã é preciso que remontemos, pela fé, a uma situação em nossas vidas o suficientemente distante para compreender a *condição humana* que a Graça encontra e transforma²²⁸.

A primeira parte de *Teología abierta* trata do tema da *longitude: o pré-humano, a condição humana* em que a Graça de Deus nos encontra. Nosso objetivo na seção seguinte será adentrar nesta temática, mantendo a questão de nosso autor: *qual é a condição em que a Graça de Deus encontra o ser humano?* Deve-se ter claro que esta pergunta é feita à teologia paulina na Carta aos Romanos. Por consequência, a reflexão seguirá o fio condutor da Carta.

2.2.2 Longitude: o pré-humano ou a condição humana

J. L. Segundo se propõe a analisar a condição humana a partir de três níveis: os dados fundamentais da teologia paulina em Rm 7,14-24; o desenvolvimento da teologia da Graça em confronto com o estoicismo, nas vertentes pelagiana e jansenista; o aprofundamento da teologia da Graça em torno da liberdade e do ser humano como pessoa. Vejamos cada um desses níveis.

²²⁸ “La fe nos dirá lo que Dios quiere hacer en nosotros y con nosotros. Y nuestra experiencia nos ayudará a comprender, por oposición a esa intención divina, nuestra básica dificultad, nuestra adherencia a otra cosa, lo que la gracia tiene que vencer, la situación de donde nos saca para ponernos en marcha. En otras palabras, para comprender la longitud de la existencia cristiana tenemos que remontar, por la fe, en nuestras vidas lo suficientemente lejos como para comprender la condición humana que la gracia encuentra y transforma” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 211).

A condição na qual a Graça de Deus encontra o ser humano, segundo Rm 7,14-24, é a de um ser dividido: há uma profunda tensão entre o que ele interiormente é, deseja e determina, e o que exteriormente aparenta e realiza. Este é o primeiro nível da reflexão: nos deparamos com a debilidade humana, um ser dividido²²⁹. No entanto, para a fé cristã, a condição humana não é o ser humano, mas o condiciona o tempo todo. Paulo apresenta este condicionamento como o *antes* em relação ao *agora* da Graça. Isso não significa uma distinção radical entre os tempos, mas que o *antes* se apresenta como uma realidade que se agrega ao *agora* da Graça, como uma força que perdura e se opõe a ela. Em termos Paulinos, ele é o *homem velho* que não quer se converter em *homem novo*, pela ação da Graça (Ef 4,22-24).

O segundo nível corresponde a como a condição humana foi assimilada e desenvolvida pelo cristianismo em épocas posteriores, em decorrer de duas controvérsias na história da teologia da Graça: o pelagianismo e o jansenismo²³⁰. Na interpretação de nosso autor, essas duas controvérsias nascem de uma infiltração do estoicismo na fé cristã. No confronto do cristianismo com o estoicismo surgiram as seguintes questões: como se deveria conceber as possibilidades do ser humano sem a Graça? O que seria o ser humano se Deus não tivesse concedido o Dom de sua própria vida divina a ele?

O pensamento estoico é descrito por J. L. Segundo como provocador, porque era belo e possuía uma verdadeira força moral: nele, o ser humano se compreendia como parte de um todo regido por uma lei abstrata. As coisas possuem harmonia e uma lei que tudo governa. A finalidade e o esforço do ser humano seria conformar-se com esta verdade. Esta conformação aconteceria, em primeiro lugar, pelo conhecimento; em segundo, por uma ação de acordo com essa verdade. A razão e a vontade são para esta finalidade. Se a razão não tem o domínio imediato e decisivo sobre as paixões, tem sobre elas o domínio político: por meio do exercício racional das virtudes, ela pode impor-se e impedir que tais forças afastem o ser humano da lei universal que rege o todo.

O encontro entre o cristianismo e o estoicismo se deu principalmente devido à existência da corrente ascética dentro da Igreja, que teve lugar dentro das comunidades dos monges²³¹. Essa vertente pode ser qualificada como voluntarista, pois sublinha o poder da vontade humana,

²²⁹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 211-212.

²³⁰ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 212-218. Aqui, apresentaremos apenas a síntese de J. L. Segundo, visto que já abordamos estes temas no primeiro capítulo desta tese.

²³¹ O monaquismo surgiu após a paz constantiniana na Igreja, período em que emergiu o cristianismo sociológico. As perseguições desapareceram e, com isso, os cristãos não mais precisavam arriscar a própria vida para professar a fé. Os não conformistas começaram a retirar-se para o deserto para servir plenamente a Deus. As penitências corporais atingiram recordes neste tempo. Aconteceu que os monges se tornaram guias espirituais de jovens que procuravam o mesmo estilo de vida acético, com o objetivo de vencer as paixões (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 213).

o autodomínio, o mérito e a aquisição dolorosa da vida eterna. Resumidamente, a corrente enfatiza a ação humana no caminho da salvação.

Nos primeiros anos do século V, a corrente estoico-cristã denominou-se *pelagianismo*. Pelágio, monge bretão, foi o mais conhecido defensor desta concepção. A obra chave desta controvérsia é sua carta de direção espiritual enviada a Demetriadés, que comentamos no primeiro capítulo desta tese, especialmente o parágrafo conhecido como hino à natureza humana. J. L. Segundo interpreta como importante que, para Pelágio, a natureza se identifica com a liberdade e não com o bem. Mas, uma liberdade entendida como a agulha de uma balança equilibrada entre as possibilidades puras, precisas e completas do bem e do mal. Para o monge bretão, se o ser humano faz o bem, faz voluntariamente, da mesma forma acontece com o mal. O ser humano é sempre livre para escolher um dos dois polos: o bem ou o mal²³².

Entretanto, ao olhar os fundamentos últimos da doutrina de Paulo sobre o ser humano dividido e o voluntarismo estoico-pelagiano, compreender-se-á que estas doutrinas são incompatíveis. A Igreja condenou pela primeira vez o pelagianismo no Sínodo regional de Cartago, em 418:

Quem disser que a graça da justificação nos é dada para que mais facilmente cumpramos, mediante a graça, o que pelo livre-arbítrio nos é mandado fazer, como se, não nos sendo dada a graça, todavia pudéssemos sem ela cumprir os mandamentos divinos, embora não com facilidade, seja anátema (DH 227).

O Sínodo repetiu a concepção já presente em Paulo sobre a debilidade humana, posicionando-se contra o voluntarismo pelagiano. Não obstante, subsiste uma dificuldade: a Igreja e Agostinho eram claros em afirmar a debilidade humana, mas não o eram para descrever como a Graça torna possível a harmonia do ser humano com o que Deus lhe propõe. A Graça era entendida, certamente, como atração para o bem. Mas, esse fato sana a liberdade? Para J. L. Segundo, surge aqui uma das questões mais cruciais da teologia da Graça: na realidade, o Dom de Deus vem para ajudar a liberdade ou para ajudar a lei? Ele torna o ser humano mais livre ou menos pecador?²³³ Essa ambiguidade latente vai aparecer com clareza nos teólogos modernos que pretendem seguir Agostinho: os jansenistas dos séculos XVII e XVIII.

As características do jansenismo já apareceram no primeiro capítulo desta tese. Retomando a ideia central para J. L. Segundo, nesta corrente, a Graça é um deleite que Deus coloca nas coisas e ações boas. A Graça vem dotar o bem do prazer que lhe falta. Como o ser humano sempre segue o maior prazer, sem a Graça ele não é livre, pois segue sempre o mal e

²³² SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 216.

²³³ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 217.

peca constantemente. Quando a Graça proporciona maior prazer no bem em relação ao mal, se torna vencedora e o ser humano faz o bem voluntariamente.

A Igreja condenou rapidamente o jansenismo, defendendo a liberdade tanto da concupiscência, tendência ao mal, como da tendência ao bem. A Igreja condena a frase de Jansênio: “No estado de natureza decaída, não se resiste nunca à graça interior” (DH 2002); também a de seu discípulo, Pasquier Quesnel: “A graça não é outra coisa que a vontade onipotente de Deus, que ordena e faz o que ordena” (DH 2411).

A Igreja insiste contra pelagianos e jansenistas que Graça e liberdade não se opõem. Mas o problema continua vivo, pois existia e, continua existindo para muitos cristãos, a seguinte imagem-chave: o ser humano, quando chega neste mundo, encontra-se com uma lei que o espera, assinalando-lhe de antemão ações boas que deve realizar e ações más que deve evitar. Neste esquema, visto que a salvação consiste em fazer o bem, a liberdade se torna um risco inútil. Torna-se lógico que, diante da intervenção da Graça, o ser humano espere que ao invés de sanar a liberdade a elimine.

A questão antropológica nos últimos séculos em torno dos temas da liberdade e da pessoa permitiu a teologia da Graça dar passos importantes e pôr-se em contato com as fontes cristãs, particularmente, Paulo. Com essa abordagem, J. L. Segundo entra no terceiro nível da reflexão sobre o desenvolvimento do pensamento cristão em relação à condição humana²³⁴.

Primeiramente, para a fé cristã, o ser humano sem a Graça não seria pleno e capaz de realizar sua vida. Estaria escravizado e dominado por uma força ou tendência que teologicamente se chama concupiscência²³⁵. A Graça nos permite vencer a concupiscência, mas não eliminá-la. Por isso, ela é experimental, pode ser percebida no dia a dia, embora somente a Revelação de Deus permita interpretar seu sentido.

Neste desenvolvimento é importante voltarmos a Rm 7,14-24. O ser humano interiormente quer o bem, mas é incapaz de concretizá-lo, exteriorizá-lo. Esta é a tragédia do ser humano dividido. Assim, pode-se claramente ver que a imagem-chave descrita acima e o pensamento de Paulo são incompatíveis. Para Paulo, o ser humano não é livre porque o que decide interiormente não o pode realizar quando cai sob o poder da lei dos membros. O resultado da divisão humana é uma existência que não corresponde à determinação íntima. Na imagem-chave descrita, ainda muito presente em muitos cristãos, ao contrário, há uma lei a priori para o ser humano seguir e concretizá-la na existência.

²³⁴ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 218-227.

²³⁵ Na compreensão católica, concupiscência é uma inclinação, que permanece nas pessoas também após o batismo, que provém do pecado e tende para o pecado (DH 5081).

A imagem Paulina do ser humano dividido, pede-nos uma revisão do *conceito de concupiscência*²³⁶: qual é a enfermidade, a debilidade congênita de que a Graça nos salva? Neste ponto da reflexão, J. L Segundo relaciona a imagem paulina com a teoria da evolução. Para ele, a experiência de Paulo pode ser dita da seguinte forma: em cada ser humano há um princípio de liberdade, um desejo e uma exigência de fazer a si mesmo, mas a natureza do universo parece ignorar este princípio da liberdade e tratar o ser humano como uma peça a mais do seu grande mecanismo²³⁷.

A situação torna-se ainda mais agravante porque o próprio ser humano pertence a este mecanismo. “A natureza trabalha no ser humano, trabalha o ser humano”²³⁸. A liberdade, por exemplo, não regula as funções biológicas superficiais e contingentes. A capacidade criadora do ser humano, seu humor, dependem da digestão, que se realiza sem a intervenção da faculdade humana que pretende reger o universo. E o mesmo acontece no plano social, psíquico e econômico. Neste sentido, o teólogo uruguaio está em conexão com Rahner e o usa como fundamento: “toda a natureza que precede à liberdade oferece resistência à disposição total e livre da pessoa sobre si mesma”²³⁹.

Para J. L. Segundo, estamos no centro da imagem paulina: toda pessoa humana possui uma liberdade incipiente que quer realizar-se. Mas, encontra-se com o poder da natureza que a invade e a habita. Trata-se de algo estranho ao “eu”, mas que pertence ao ser humano e o condiciona em todas as suas realizações. A partir da centralidade da imagem paulina, J. L. Segundo, inspirado por Rahner, afirma a essência da concupiscência:

A livre decisão e determinação de si mesmo não é capaz, no ser humano concreto da ordem atual, de determiná-lo perfeita e totalmente [...]. Neste determinar-se a si mesma, a pessoa sofre a oposição da natureza preexistente à liberdade e nunca consegue plenamente que tudo o que o ser humano é, seja realidade e expressão daquilo que ele entende por “si mesmo” no núcleo de sua pessoa. Efetivamente, no ser humano há muita coisa que permanece sempre, de certa forma, impessoal, impenetrável e opaca à sua decisão existencial, meramente sofrida, não livremente feita²⁴⁰.

²³⁶ J. L. Segundo deve a Rahner a reelaboração do conceito de Concupiscência (RAHNER, Karl. Sobre el concepto teológico de concupiscencia. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología I*. Madrid: Taurus, 1961, p. 379-416).

²³⁷ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 220.

²³⁸ “La naturaleza trabaja en el hombre, trabaja al hombre” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 220).

²³⁹ “toda la naturaleza que precede a la libertad ofrece resistencia a la disposición total y libre de la persona sobre sí misma” (RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, p. 396).

²⁴⁰ La libre decisión y determinación de sí mismo no es capaz en el hombre concreto del orden actual, de determinarlo perfecta y totalmente [...]. La persona sufre, en ese determinarse a sí misma, la oposición la naturaleza pre-existente a la libertad no logra nunca plenamente que todo lo que el hombre es sea realidad y expresión lo que él entiende por ‘sí mismo’ en el núcleo de su persona. En el hombre, efectivamente, hay mucho que permanece siempre en cierto modo, impersonal, impenetrable y opaco a su decisión existencial, meramente sufrido, no libremente hecho (RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, p. 401).

O resultado da concupiscência consiste na fragmentação do ser humano, pois ela o impede de entregar-se totalmente e encontrar-se em cada decisão tomada e realizada. Esta desabsolutização acontece tanto na decisão de cumprir a lei como de não a cumprir, pois faz com que o vício e a virtude, embora saiam do ser humano, não sejam seus. Isso é o que diz Rahner ao escrever: “o ser humano nunca se alcança a si mesmo, *nem no bem nem no mal*”²⁴¹.

A fórmula de Rahner é concisa e verdadeira, mas afasta-se da terminologia paulina. Não se pode esquecer que o apóstolo identifica a desabsolutização com o mal e a decisão interior livre com o bem. Paulo diria: “O ser humano nunca alcança a si mesmo, *por isso faz o mal*”²⁴². Mas, Paulo não negaria a afirmação de Rahner, pois a lei do menor esforço faz com que o ser humano se saia mal tanto na virtude, quanto no crime. Ela torna o ser humano parecido com os seres inertes e, portanto, diferente do “*ser criador*” que ele anseia ser. Neste sentido, a afirmação de J. L. Segundo faz sentido: Não é verdade que as maçãs proibidas sejam mais apetitosas do que as autorizadas. “Mas é certo que custa mais ser pessoal, ser nós mesmos, do que deixar-se levar pelo instinto, pelo que todos dizem, pelo que todos fazem, seja a favor, seja contra a lei”²⁴³.

Diante do exposto fica a questão: *não seria necessário dizer que em ambos os terrenos, o da decisão e o da realização, enfrenta-se o mal e o bem?* Esta questão crucial para a antropologia cristã precisa ser situada na concepção paulina de ordem natural. Na perspectiva cristã, não existe uma lei que independe do ser humano, rege o bem e o mal, e fixe o lícito e ilícito. O cristão não tem outra lei senão amar e de forma criadora. Cada pessoa precisa construir um amor único e original frente às necessidades únicas e inéditas de seus *próximos*, isto é, os seres com os quais compartilha a vida. “Todo amor é bom desde que seja realmente amor, isto é, dom de si”²⁴⁴.

O pecado aparece, na perspectiva cristã, quando o amor verdadeiro, doação de si, converte-se em egoísmo para realizar-se mais facilmente. De forma imperceptível, o que começou sendo amor, se limita e se freia nas arras da facilidade; o mal acontece na renúncia às exigências do amor autêntico e criativo para substituí-lo por soluções de facilidade que o egoísmo dita. Amar o outro significa dar-lhe meios para o desenvolvimento e realização. Pretender amar o próximo e destruir os fundamentos da sociedade fraterna é engano ou pecado. Neste sentido, J. L. Segundo apresenta uma relação social entre Graça, pecado e libertação.

²⁴¹ “El hombre no se alcanza nunca a sí mismo, *ni en lo bueno ni en lo malo*” (RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, p. 402).

²⁴² “el hombre no se alcanza nunca a sí mismo, *por eso obra el mal*” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 223).

²⁴³ “Pero es cierto que cuesta más ser personal, ser uno mismo, que dejarse llevar por el instinto, por lo todos dicen, por lo que todos hacen, sea a favor, sea en contra de la ley” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 223).

²⁴⁴ “Todo amor es bueno, entonces, si es realmente, autenticamente, amor, es decir, don de sí” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 224).

Seria um erro pensar que os determinismos que dominam a natureza humana são exclusivamente psicológicos e individuais. A frase corrente em nós católicos, *mudemos o indivíduo e a sociedade automaticamente será transformada*, é uma solução simplista, como se a Graça fosse libertadora apenas da natureza individual. Deve-se ter claro que o ser humano não pode ser libertado senão em sua condição humana total, isto é, em seu contexto social²⁴⁵.

O fundamental, na reflexão de nosso autor nesta temática, é que o amor penetra fortemente no ser de cada pessoa. O egoísmo, ao contrário, apodera-se do ser de cada pessoa silenciosamente. Ele não se exprime na negação do amor, mas na má fé com que se conserva suas formas, expressões, e gestos depois de já ter renunciado ao seu esforço para realização.

A lei divina ou espiritual na teologia paulina significa que a intimidade do ser humano está de acordo com a Lei que vem de Deus. Mas, na hora de realizar o amor, amar por obras e verdade (1Jo 3,18), a lei do menor esforço, a natureza, oferece ocasiões para o egoísmo falsear o amor e eliminá-lo²⁴⁶. É fácil para o ser humano se eximir do esforço do amor e pretender que continua amando. É fácil entrar na rotina do amor e não superar suas dificuldades de forma criadora. Segue que o ser humano fazendo coisas “permitidas” ou “proibidas”, na realidade, pode estar negando o amor verdadeiro: a doação de si.

Chegamos, assim, à importante definição de liberdade de J. L. Segundo, a partir de Paulo: “a liberdade, não a mera capacidade de escolher, mas a qualidade positiva de determinar por si mesmo a própria existência, *é o bem*. A não-liberdade, o deixar-se levar por esta facilidade egoísta que é a lei que nos rege desde o exterior do nosso ser, *é o mal*”²⁴⁷. A liberdade, para nosso autor, não está pronta e dada. Não é uma zona espiritual em que o ser humano pode construir sua existência, mas uma possibilidade dada e um valor a se obter fazendo entrar em ação um número sempre maior de determinismos²⁴⁸.

²⁴⁵ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 238. No tópico da dimensão social de graça, pecado e libertação, nosso autor conclui que a libertação do ser humano deve necessariamente passar por uma tomada de consciência dos condicionamento inconscientes, e se concretiza na tarefa de passar de uma moral constituída não eleita a uma moral criadora – formulação de um novo projeto social – e na ação de transformar as estruturas que perpetuam a sua alienação ou, por outras palavras, numa transformação ideológica e numa ação política (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 241).

²⁴⁶ J. L. Segundo faz uma tentativa de atualização dos termos paulino, *lei dos membros*, ou lei do menor esforço, e *homem interior*. Na filosofia contemporânea, a *natureza* tem relação com a *lei dos membros*, enquanto a liberdade está relacionada com o *homem interior*. Na filosofia de Sartre, a essência tem relação com a *lei dos membros* e a existência tem relação com o *homem interior* (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 228-229). “Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva, ou seja, não existe determinismo, o ser humano é livre, o ser humano é liberdade (SARTRE. Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 9).

²⁴⁷ “la libertad, no la mera capacidad de elegir, sino la cualidad positiva de determinar por sí mismo la propia existencia, es *el bien*. La no-libertad, el dejarse llevar por esa facilidad egoísta que es la ley que nos rege desde el exterior de nuestro ser, es *el mal*” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 225-226).

²⁴⁸ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 233.

A liberdade não se identifica com o poder de escolha. Por isso, há quem prefira chamar a possibilidade de escolha da *psique* humana de livre arbítrio ou alvedrio, e reservar o termo liberdade para o valor descrito acima que o ser humano não possui, mas precisa obter. Na verdade, ninguém possui a liberdade a não ser em certa medida, dependendo do que o livre arbítrio decide. A pessoa pode renunciar a ser livre ou escolher a liberdade constantemente, pois não se trata de uma escolha única e acabada. J. L. Segundo opta por dar o nome liberdade a ambas as magnitudes sabendo dos riscos terminológicos. O contexto dirá quando se refere à possibilidade dada ou à tarefa pela qual o ser humano torna-se senhor do seu próprio destino, isto é: o que se tem, o livre arbítrio; e o que se elege, a liberdade em sentido próprio²⁴⁹.

Neste sentido, o que se opõe à Graça, à Palavra de Cristo no ser humano, recorrendo a Paulo e João, não é tal ou qual pecado, tal e qual infração deliberada da Lei. Mas, de forma radical e estrutural, três elementos: *a carne*, que em Paulo não significa sexualidade, mas o peso da condição humana para a liberdade; *o mundo*, que para João significa o círculo vicioso da facilidade ou menor esforço que se fecha ao amor; *o Pai da mentira*, pois a mentira é precisamente a inautenticidade com a qual o ser humano esconde-se de si mesmo e se engana, continuando a dar nome de amor àquilo que já é sua negação e a alienação do ser pessoal.

Neste contexto, é fundamental que o Dom de Deus seja gratuito, por isso se chama Graça, e torne o ser humano capaz de gratuidade, de criação, de liberdade e, por isso também se chama Graça. O Dom gratuito de Deus cura a pessoa da enfermidade inumana ou pré-humana de transformar-se numa coisa a mais, regida por mecanismos impessoais sob aparência de amor. Assim J. L. Segundo define a condição humana a qual a Graça nos encontra:

Graça e personalidade, graça e liberdade, graça e juventude, graça e criação são, portanto, sinónimos. E, pelo contrário, impessoalidade, alienação, envelhecimento e rotina são os sinónimos do que o ser humano concreto é sem a graça. *Eles constituem a descrição experimental desse ponto de partida a partir do qual a graça de Deus nos toma para curar-nos e tornar-nos plenamente humanos. O ponto de partida da dinâmica da graça é exatamente o ponto em que deixamos de ser coisas para começar a sermos humanos*²⁵⁰.

O autor reitera que a liberdade se elege constantemente. A reflexão que J. L. Segundo desenvolve em toda a obra o leva a identificar *liberdade e Graça*, isto é, a liberdade realizada e o Dom de Deus, sobrenatural. A natureza, que é sobrepassada pelo Dom de Deus, é a mesma

²⁴⁹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 230-231.

²⁵⁰ “Gracia y personalidad, gracia y libertad, gracia y juventud, gracia y creación son, pues, sinónimos. Y, por el contrario, impersonalidad, alienación, envejecimiento y rutina son los sinónimos de lo que el hombre concreto es sin la gracia. Ellos constituyen la descripción experimental de ese punto de partida desde donde nos toma la gracia de Dios para sanarnos y volvernos plenamente humanos. *La lejanía* de la dinámica de la gracia es el punto en que dejamos de ser cosas para empezar a ser hombres” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 226, *italico* nosso).

que é dominada pela liberdade real exercida como dom de si, isto é, amor. Portanto, natureza e sobrenatural estão intimamente ligados em cada ação humana, sem confundir os conceitos²⁵¹.

A natureza humana pode parecer *caída* a partir da liberdade e do dom sobrenatural, pois a tendência a deixar-se levar pelo menor esforço ao invés de imprimir a liberdade sobre as forças que o ser humano dispõe, corresponde a voltar a submergir no natural, no pré-humano, no plano das coisas. O egoísmo em todas as suas facetas, embora seja decidido pela liberdade, constitui um deixar-se levar por aquilo que é mais fácil, o impessoal. Ele transforma o ser humano em coisa apetecível, e a relação entre coisas substitui a relação entre pessoas. Logo, “o ser humano não livre não será pessoa humana”²⁵².

O percurso de J. L. Segundo, partindo da análise paulina da condição humana, seguindo pelas tendências estoico-cristãs, marcadas pelo voluntarismo e pelo conceito de liberdade e de ser pessoal, mostrou que o ponto no qual a Graça de Deus nos encontra é exatamente o limite do que nos constitui como humanos. Sem a Graça de Deus não existe ser humano. Destaca-se que as reflexões de nosso autor, longe de afastar-se dos fundamentos cristãos, na verdade, retoma suas fontes, especialmente, a teologia paulina.

Neste percurso foi evidenciada a condição humana, o pré-humano, e mostramos como o voluntarismo, nas tendências ascéticas da Igreja, invade as tentativas criadoras da vida cristã e se constitui à margem da teologia da Graça. O Dom de Deus sana a tendência congênita do ser humano ao pecado, que se confunde com a impessoalidade, com o não humano. Contudo, o pré-humano é apenas o ponto de partida da ação de Deus no ser humano. Na próxima seção trataremos de até onde este dinamismo o leva: à altura do Amor de Deus, a vida eterna.

2.2.3 Altura: a humanidade renovada, a nova terra, a vida eterna

A condição humana nada mais é do que o ponto de partida do dinamismo da Graça que perpassa a existência humana e a transforma. Este dinamismo irá até as alturas, isto é, a vida eterna. Para explicitar a meta do Dom de Deus no ser humano, J. L. Segundo fundamenta-se nas Escrituras. No Novo Testamento encontram-se particularmente três termos para falar da Graça, do ponto de vista da elevação à vida eterna: *novo nascimento*, *nova criação* e *espírito*.

O primeiro termo encontra-se no Evangelho de João, cuja narrativa é a do encontro de Jesus com Nicodemos. Nessa passagem, aparece a ideia do *nascer de novo ou do alto* (Jo 3,1-21). A primeira razão para essa escolha é a situação da cena no Quarto Evangelho. Ela está na

²⁵¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 234-235.

²⁵² “El hombre no libre no será una persona humana” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 248).

parte a qual os exegetas chamam com propriedade de o livro dos novos começos. É precisamente na parte em que Jesus fala do vento do Espírito, que vem do alto, envolve o ser humano e o conduz ao alto, como se ele nascesse para uma existência nova e superior.

Nicodemos, o interlocutor de Jesus, pertence ao conselho que governa os assuntos relacionados à nação (Jo 3,1; 7,50-51). Jesus o chama de mestre em Israel, isto é, sábio também em assuntos religiosos (Jo 3,10). Por fim, ele é fariseu²⁵³ (Jo 3,1). Certamente, os impropérios de Jesus contra os fariseus hipócritas não se aplicam a Nicodemos. Quando seus colegas condenam Jesus, ele, contra todos e sem rodeios, diz com sinceridade: “acaso nossa Lei condena alguém sem primeiro ouvi-lo e saber o que fez?” (Jo 7,51). Mais tarde, quando toda Jerusalém se volta contra Jesus e ele é condenado e executado, Nicodemos aparece para ajudar a providenciar seu sepultamento (Jo 19,39-40). Este gesto parece ser um testemunho de que Nicodemos crê na inocência de Jesus. Até certo ponto, parece que ele venceu a tendência humana que leva à simplificação e ao inautêntico.

Nicodemos, homem sincero e prudente, vai a Jesus durante a noite. Ele não quer se comprometer antes de saber com convicção quem é o Nazareno e qual é seu ensinamento²⁵⁴. Além disso, ele corria o risco de ser expulso da sinagoga por acreditar em Jesus (Jo 12,42-43). Sem falsa modéstia, trazendo seu conhecimento e retidão, ele questiona Jesus indiretamente, incitando-o a falar da doutrina sobre o Reino: “Rabi, sabemos que vens da parte de Deus como mestre, pois ninguém pode fazer os sinais que fazes, se Deus não estiver com ele” (Jo 2, 2).

A resposta de Jesus vem de forma inaudita e precisa: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não *nascer de novo* não pode ver o Reino de Deus” (Jo 3,3, *itálico nosso*). Após a segunda indagação de Nicodemos, Jesus responde com mais precisão: “quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus. O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito. ‘Não te admires de eu te haver dito: vós deveis nascer de novo’ ” (Jo 3, 5-7).

A resposta de Jesus indica claramente que o Reino de Deus, centro de sua mensagem, está situado em outro plano, pois entrar nele significa *nascer de novo, do alto*²⁵⁵. Jesus ainda não tinha falado do Reino desta forma. Elas indicam que nada, absolutamente nada, nem mesmo o que é bom, justo e santo nesta vida tem o direito à entrada na nova vida. É preciso *nascer do*

²⁵³ No tempo de Jesus, ser fariseu não tinha a conotação negativa que ganhou entre os cristãos. Significou, inicialmente, um grande entusiasmo religioso, um desprendimento de tudo que não era de Deus, sua lei, e serviço. Portanto, era uma atitude religiosa radical. No entanto, o movimento que teve várias etapas acabou se desviando da perspectiva interior e se fixou em fórmulas externas (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 260).

²⁵⁴ Podemos acrescentar a simbologia própria do Evangelho de João em decorrência da oposição entre noite e dia, trevas e luz. João sublinha intencionalmente o detalhe de Nicodemos ir ver Jesus à noite, pois Jesus vai revelar-se como luz que brilha nas trevas (Jo 3,19-21) (KONINGS, *O Evangelho segundo João*, p. 113).

²⁵⁵ João substitui o termo *pálin*, que significa *de novo* por *anóthen*, que significa, ao mesmo tempo, *de novo* e *do alto*.

alto, isto é, começar de novo, em um plano mais alto, ao qual nos introduz a Graça, o Dom de Deus, que é o próprio Deus, o Espírito. Nicodemos, homem justo, sábio e poderoso vinha pedir a Cristo um “*suplemento*” de *virtude*, de conhecimento e de poder. Cristo faz-lhe ver que não se trata de um suplemento a algo que já se tem, mas de *começar de novo*²⁵⁶.

Jesus explica essa mudança de plano profunda e necessária com a metáfora conhecida para os judeus, mas para nós hoje incompreensível e, por isso, precisa ser explicada. O que nasce da carne é sempre carne, o que nasce do Espírito é espírito (Jo 3,6). No Antigo Testamento, carne significa criatura, e espírito significa Deus. Esses significados aparecem em Isaías quando o autor pretendeu incentivar os israelitas a crerem em Deus e não nos egípcios: “o egípcio é homem e não deus, seus cavalos são *carne*, não *espírito* (Is 31,3 *italico* nosso).

Jesus está dizendo que tudo que procede do ser humano, ajudado por Deus como toda criatura, é ao final, algo humano que permanece no nível da criatura. Mas, há outro plano, o divino, que somente “transformado” em Deus, por assim dizer, o ser humano pode entrar. É necessário que Deus mesmo o tome e o eleve. Jesus já havia ensinado muito sobre valores humanos, como justiça, bondade, acolhida, que valem para o plano natural onde estamos. Mas, desta vez Ele fala de um novo plano: o do céu, da comunhão pessoal com Deus. Por isso, a dificuldade de Nicodemos para entender e aceitar o ensinamento: se não credes quando vos falo das coisas da terra, como creereis quando vos falar das coisas do céu? (Jo 3,12).

Não temos a intenção de apresentar um comentário exegético da perícopé citada pelo autor. O nosso objetivo, seguindo as intuições de J. L. Segundo, foi mostrar que neste maravilhoso diálogo está presente a doutrina que já aparece desde os primeiros escritos do Novo Testamento: “o fim do cristianismo não se obtém por nenhuma espécie de meios humanos, mas por um ‘novo nascimento’, por uma nova criação”²⁵⁷.

Para continuar evidenciando esse dinamismo e, ao mesmo tempo, a dificuldade de o ser humano acolher esta nova vida, J. L. Segundo apresenta alguns elementos da teologia paulina em que aparecem os termos *nova criatura e espírito*, para expressar o dom de Deus que eleva o ser humano à vida eterna. Paulo, desde o início do cristianismo, teve que lutar contra a corrente humana que pretende basear-se em algo tangível, à medida do ser humano, nas relações com Deus. Pela morte e ressurreição de Jesus, Deus introduz o ser humano no plano divino, entretanto, ele ainda prefere ter algo sensível e palpável para apoiar-se com o intuito de sentir-se seguro e confortável. O sentido do termo *carne* em Paulo expressa bem esta realidade.

²⁵⁶ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 261-262.

²⁵⁷ “el fin del cristianismo no se obtiene por ninguna especie de medios humanos, sino por un ‘nuevo nacimiento’, por una nueva creación” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 262).

De forma regressiva, no Antigo Testamento, o termo *carne* serviu para designar a humildade com a qual a criatura devia evitar a demasiada proximidade com o divino. No *agora* da novidade em Cristo, Deus chama o ser humano à sua intimidade, à filiação, contudo, ele segue fechado nos ritos humanos, nas coisas humanas, no seu plano humano sem ousar introduzir-se totalmente na nova vida²⁵⁸. É decisivo, para Paulo, não conceber Deus em uma categoria de poder para que o ser humano não recaia no temor e se apegue à lei, à Igreja, ao humano para defender-se da filiação, isto é, da intimidade pessoal com Ele.

Paulo se refere, com o termo Espírito, a uma nova forma de agir na mesma carne. Uma forma de entender o religioso sem a qual ele se esvazia e se torna anticristão. O Espírito vem de Deus, mas atua neste mundo, isto é, na carne: diferença e continuidade paralelas às que caracterizam a vida eterna e a vida temporal²⁵⁹.

Paulo lutou para que a novidade cristã não fosse ocultada. Contra os judaizantes, que pretendiam colocar a circuncisão, a observância da lei judaica e os seus ritos como condição para a vida eterna, ele diz: “Ademais, nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas a nova criatura” (Gl 6,15). Paulo poderia muito bem permitir essas práticas, pois não eram ruins, mas ele não queria que se perdesse toda a grandeza e novidade da mensagem cristã.

Outro exemplo significativo da defesa da novidade cristã em Paulo é seu combate contra aqueles que se sentiam privilegiados pela memória direta da pessoa física de Jesus. Aqueles que se sentiam mais importantes, por terem visto Jesus, em relação aos que o conheceram segundo o Espírito. A memória física de Jesus, para o Apóstolo, era também carne, sem valor: “se conhecemos Cristo segundo a carne, agora também já não o conhecemos assim. Se alguém está em Cristo, é nova criatura²⁶⁰. Passaram-se todas as coisas antigas; eis que se fez realidade nova” (2Cor 5,16-17). Neste sentido, Paulo prepara o caminho para a Igreja que vive da presença do *Espírito*, isto é, na Graça. Mas, não se pode perder de vista que Paulo fazia eco da doutrina de Jesus e foi um defensor da novidade absoluta inaugurada pelo nazareno.

Nesta abordagem, ficaram visíveis os três termos que o Novo Testamento designa como o dom de Deus: *novo nascimento*, *nova criação*, *espírito* em oposição à carne. A ordem na qual

²⁵⁸ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 263. Esta realidade pode ser dita a partir das experiências humanas: Não é raro que quando alguém em um plano social ou econômico de poder superior oferece amizade a alguém no plano social ou econômico inferior ela seja negada. Geralmente, a pessoa no plano inferior prefere prestar algum serviço remunerado, isto é, retribuído. Paradoxalmente, aceitar esta amizade implica criar relações pessoais inéditas em um mundo desconhecido. Isso gera um temor, para alguns, insuportável.

²⁵⁹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 286.

²⁶⁰ “O centro dessa ‘nova criação’, aqui e em Gl 6,15 que diz respeito a todo o universo (Cl 1,19s+; Cf. 2Pd 3,13; Ap 21,1) é o ‘homem novo’, criado em Cristo (Ef 2,15+), para uma vida nova (Rm 6,4), de justiça e de santidade (Ef 2,10; 4,24+; Cl 3,10+)” (BÍBLIA de Jerusalém, 2010, p. 2022, nota “d” a 2Cor 6,17). Pode-se comparar com o novo nascimento do batismo em Rm 6,4-14.

a Graça coloca o ser humano é radicalmente nova, pois procede de Deus. O ser humano, bom ou mau, é absolutamente incompatível com o divino em que consiste a vida eterna. Portanto, afirmar sua capacidade de, com suas próprias forças, fazer o bem e alcançar a vida eterna, como fez o pelagianismo, significa ignorar a enfermidade da condição humana e a radical incapacidade da criatura para a união com Deus. Nos termos de J. L. Segundo, “a graça não só cura, mas eleva. O dom que nos é feito não só nos humaniza, mas nos diviniza”²⁶¹.

Por isso, na tradição cristã, a condenação de Pelágio e as definições do Concílio de Orange e Trento são fundamentais por defenderem a fé cristã de simplificações que, em última análise, negam a novidade que o Dom de Deus concede: evitar o mal e ser elevado à vida eterna os quais são dois aspectos de um mesmo movimento. A primeira carta de João soube muito bem unir estes dois aspectos: “Todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque sua semente permanece nele” (1Jo 3,9).

Esse nascer para uma nova vida se apresenta como uma dimensão essencial da existência cristã: o ser humano está gratuitamente chamado ao *sobre-humano*. Desta dimensão nasceu o vocábulo técnico para designar as realidades dessa existência elevada de nível: o sobrenatural²⁶². Esta elevação acima das possibilidades humanas é susceptível de uma simplificação: a tentação de associar o sobrenatural ao celestial oposto ao terreno, ou Deus oposto aos interesses humanos.

Para o teólogo uruguaio, o principal erro do cristianismo foi a desvalorização do humano. A elevação foi pensada em relação ao humano, não do ser humano. Uma das consequências claras desse deslocamento é o fenômeno do clericalismo na Igreja católica. Eis o dicotomismo: o clero se ocupa das coisas de Deus e os leigos servem a dois senhores: Deus e o mundo²⁶³. Certamente, estas formas de pensar se chocam com a teologia do Concílio Vaticano II. Se o sobrenatural fosse elevação à ordem acima dos interesses e vicissitudes desta história, a Igreja não poderia compartilhar com todos as alegrias e esperanças, angústias e tristezas deste mundo, sobretudo dos pobres e sofredores (GS, n. 1).

J. L. Segundo propõe uma análise profunda em relação à primeira dimensão da existência cristã, *a graça que sana*, e a segunda dimensão, *a graça que eleva*, acrescentando um *terceiro*

²⁶¹ “la gracia no sólo sana, sino que eleva. El regalo que se nos hace no sólo nos humaniza, sino que nos diviniza” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 264).

²⁶² SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 266.

²⁶³ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 265-267. J. L. Segundo cita a clássica obra de Harvey Cox, *The secular City*, que define três obstáculos que o autor encontrou no mundo cristão para a criação de uma teologia da história: 1 O reino de Deus é trabalho de Deus, a cidade secular é trabalho do ser humano; 2 O reino de Deus exige renúncia e arrependimento, a cidade secular apenas capacidade e habilidade; 3 o reino está acima da história, a cidade secular dentro da história (COX, Harvey Gallagher. *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective*. London: SCM Press, 1965, p. 110).

nível que corresponde ao esforço nos últimos tempos para se chegar a uma síntese menos simples sobre a questão²⁶⁴. Esta síntese consiste em entender que a Graça eleva o ser humano a regiões cujo acesso se dá somente pela atração do Pai (Jo 6,44). Nesta perspectiva, a Graça eleva a partir do já humano. Por um lado, no geral, o humano permaneceria humano; por outro, algo dele se tornaria, pela Graça de Deus, sobrenatural²⁶⁵. A tese de J. L. Segundo, que muito nos interessa nesta pesquisa, é a anulação da separação das realidades natural e sobrenatural em dois andares, ou de forma mais clara, em sistemas autônomos de instrumentos, valores e esperanças. Seu fundamento está no Concílio Vaticano II, caracterizado pelo diálogo Igreja-mundo e pelo conceito Igreja ao serviço da humanidade. A base dessas reflexões conciliares foi exatamente os avanços em torno da compreensão da relação entre o natural e o sobrenatural.

Os principais teólogos ouvidos pelo Concílio, conforme vimos no primeiro capítulo desta tese, são Henri de Lubac, com sua obra *Le Surnatural*, e Karl Rahner, com o conceito esclarecedor de “existencial sobrenatural”²⁶⁶. Essas reflexões possibilitaram ao Vaticano II afirmar que, na única realidade histórica, toda pessoa humana, consciente ou não, toma todas as suas decisões frente a uma só vocação: o chamado sobrenatural de Deus (GS, n. 22). Mas, deve-se ter claro que isso não significa negar a distinção entre natural e sobrenatural, e tampouco suprimir o natural²⁶⁷.

O ponto de partida para a reflexão de J. L. Segundo em relação a esta questão é que “*sobrenatural* e *Graça* são estritamente sinônimos, na medida em que o são um adjetivo e outro substantivo”²⁶⁸. O sobrenatural não acrescenta nada à qualidade de gratuidade do conceito de Graça; ao contrário, ele é o conteúdo determinante do conceito de Graça. O Dom gratuito de Deus significa o sobrenatural.

²⁶⁴ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 268-280.

²⁶⁵ J. L. Segundo usa também o termo *super-humano*. Mas, devido ao risco de entender o termo como algo não humano na linguagem atual, preferimos usar somente o termo clássico na tradição teológica, *sobrenatural*.

²⁶⁶ J. L. Segundo também trata esta mesma questão seguindo Rahner como fundamento, em: SEGUNDO, Juan Luis. ¿Desaparece lo natural en lo sobrenatural? In: SEGUNDO, *Essa comunidad llamada Igressia*, p. 52-56.

²⁶⁷ J. L. Segundo, nas notas complementares da primeira edição de *Gracia e condición humana*, apresenta uma distinção catequética entre natural e sobrenatural, em três tópicos: 1) O sobrenatural não pode ser transformado numa espécie de panaceia de explicação catequética: isso não pode ser entendido num plano natural; só pode ser entendido de um ponto de vista sobrenatural; 2) A segunda perspectiva equivocada do uso do sobrenatural, corolário da anterior, consiste no esforço ascético por passar dos valores naturais aos sobrenaturais. Caracteriza-se em sobrenaturalizar o trabalho, a luta social através da intenção. Neste esquema, a pessoa pretende tornar as funções naturais pensando em Deus, na salvação, no eterno. Seria como passar de uma zona humana, cotidiana, a das eficácias reais, a outra situada além da nossa existência. Trata-se de uma das principais causas da dicotomia entre fé e vida; 3) A interpretação correta da distinção entre natural e sobrenatural evidencia que a visão sobrenatural nos ensina sobre a profundidade última da nossa existência, e não nos transporta a outra. A história da salvação não é uma história diferente da história humana, mas a história interpretada pela mensagem que nos faz compreender a sua profundidade e o seu destino. A percepção, pois, da elevação da Graça como a dimensão mais profunda da própria história humana não trata de conduzir o ser humano, pela catequese, a viver outra vida, diferente daquela que ele já vive atualmente, mas de ensinar-lhe a vivê-la com outra plenitude.

²⁶⁸ “*Sobrenatural y gracia*, son estrictamente sinónimos, en la medida en que lo son un adjetivo y un sustantivo” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 269).

A simplificação seria pensar a Graça, o sobrenatural, e o natural em termos de *antes* e *depois*. Nesse esquema, o dom de Deus chega sempre posteriormente, quando o natural já está presente e atuando. Em termos teológicos, a simplificação se torna evidente quando se pensa a distinção entre natural e sobrenatural localizada na experiência de conversão ao cristianismo, como se a Graça correspondesse somente ao depois, isto é, à existência cristã. Acrescenta-se que, no cenário atual, em que a grande maioria dos cristãos não passaram pelo processo de conversão, isto é, do antes para o depois, esta distinção não se dá na própria existência, mas na separação da humanidade em cristãos e não cristãos.

Neste cenário, bastaria descrever a experiência do não crente para se alcançar o conteúdo da existência natural do ser humano. No entanto, na base do pensamento de K. Rahner, um dos mestres de J. L. Segundo nessa questão, está a ideia de que a essência do ser humano tal como é experimentada, se identifica com a sua natureza, que em teologia é designada pelo contra-conceito, sobrenatural²⁶⁹. Nesse sentido, no nível profundo há uma semelhança entre o crente e o não crente. Aparentemente, a diferença está somente na intenção²⁷⁰, pois a distinção entre filantropia e caridade tem sido evidenciada pelo caráter de “por amor a Deus” desta última.

Exatamente por isso, no cristianismo, o sobrenatural foi quase identificado com intenção. “Elevação sobrenatural – graça que eleva – e elevação psicológica da intenção se fizeram quase sinônimos”²⁷¹. Mas, há uma estranheza nessa interpretação: a vida eterna não seria resultado da história humana, mas prêmio por aquilo que foi exercitado nela por amor a Deus. O grande mestre de J. L. Segundo em relação ao valor da ação humana na história é Pierre Teilhard de Chardin²⁷² (1881-1955), quem percebeu no cristianismo uma esquizofrenia espiritual e trabalhou muito para superá-la.

Penso não exagerar, quando afirmo que, para 90% dos cristãos praticantes, o trabalho humano permanece no estado de “atracamento espiritual”. Apesar da prática da reta intenção e da jornada cotidianamente oferecida a Deus, a massa dos fiéis conserva obscuramente a ideia de que o tempo passado no escritório, na sala de aula, nos campos ou na fábrica é um tempo subtraído à adoração²⁷³.

Teilhard propõe uma visão integral, abandonando a máxima espiritual vigente em seu tempo, com ressonâncias no mundo atual. O cristão considera que a vida histórica continua na

²⁶⁹ RAHNER, Karl. *Escritos de teologia*. 3. ed. Madrid: Taurus, 1967, v. I, p. 329.

²⁷⁰ Neste sentido, intenção seria o que eleva a obra humana natural ao caminho da vida eterna.

²⁷¹ “Elevación sobrenatural – gracia que eleva – y elevación psicológica de la intención se hicieron casi sinónimos” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 271).

²⁷² TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O meio divino: ensaio de vida interior*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Série clássicos da espiritualidade), p. 15-40.

²⁷³ TEILHARD DE CHARDIN, *O meio divino*, p. 32.

vida eterna, cujas alegrias são sem proporção com as condições presentes. A estes contrastes, acrescenta-se uma condenação ou desprezo pelo mundo: “a perfeição consiste no desapareço. O que nos rodeia é uma cinza desprezível”²⁷⁴.

Para Teilhard, a solução pelo valor da ação humana no mundo pela intenção é incompleta²⁷⁵. Essa proposta possui a verdade de mostrar que, pela intenção, nosso mundo interior se abre à presença divina. Mas lhe falta dar aos corpos a esperança de uma ressurreição. Ora, esta esperança é fundamental para a alegria completa do ser humano. O teólogo, filósofo e paleontólogo francês questiona: “o trabalho mesmo de nossos espíritos, de nossos corações e de nossas mãos, nossos resultados, nossas obras, nosso opus, não será ele também, de alguma maneira, “eternizado” e salvo²⁷⁶? Teilhard apresenta uma solução importante para a questão:

No seio de nosso universo, toda alma é para Deus, em Nosso Senhor. Mas, por outra parte, toda realidade, mesmo material, ao redor de cada um de nós é para nossa alma. Deste modo, ao redor de cada um de nós, toda realidade sensível é, por meio de nossa alma, para Deus em Nosso Senhor²⁷⁷.

Desta forma, Teilhard propõe o valor das ações humanas, e ainda mais, sua santificação. Em seguida, percebe a necessidade de humanizar as ações humanas no cristianismo. Em relação ao primeiro elemento, ele afirma: “em virtude da criação e, mais ainda, da Encarnação, nada é profano, aqui embaixo, para quem sabe ver. Pelo contrário, tudo é sagrado para quem distingue, em cada criatura, a parcela de ser eleito, submissa à atração do Cristo em via de consumação²⁷⁸”. Assim, fica evidente que podemos reconhecer, com a ajuda de Deus, a conexão, mesmo física e natural, que liga o trabalho humano à edificação do Reino de Deus.

Em relação ao segundo elemento, Teilhard faz um diagnóstico fundamental para nossa tese: a objeção contra o cristianismo, ou pelo menos uma fonte de desconfiança em relação a ele e à Igreja, não são de razões teológicas ou históricas, mas a suspeita de que nossa religião torna desumanos os seus fiéis:

O cristianismo – pensam, muitas vezes, os melhores entre os gentios – é mau ou inferior, porque ele não conduz seus adeptos para além, mas para fora e para a margem da humanidade. Ele os isola, em vez de misturá-los na massa. Ele os desinteressa, em

²⁷⁴ TEILHARD DE CHARDIN, *O meio divino*, p. 17.

²⁷⁵ Teilhard exemplifica com a possível resposta de um diretor espiritual a alguém decidido a desprezar o mundo e guardar-se para Deus. “Meu caro amigo, você quer revalorizar o seu trabalho humano, que as perspectivas cristãs e a ascética lhe parecem depreciar. Pois bem, deixe escoar a substância maravilhosa da boa vontade. Purifique sua intenção, e a menor de suas ações se encontrará repleta de Deus. Sem dúvida, o material de seus atos não tem nenhum valor definitivo. Que os homens encontrem uma verdade ou um fenômeno a mais ou a menos, que eles façam ou não bela música ou belas imagens, que sua organização terrestre seja mais ou menos bem-sucedida, isto não tem diretamente importância alguma para o céu” (TEILHARD DE CHARDIN, *O meio divino*, p. 19-20).

²⁷⁶ TEILHARD DE CHARDIN, *O meio divino*, p. 21.

²⁷⁷ TEILHARD DE CHARDIN, *O meio divino*, p. 23.

²⁷⁸ TEILHARD DE CHARDIN, *O meio divino*, p. 33.

lugar de aplicá-los à tarefa comum. Portanto, ele não os exalta, mas os diminui e os adúltera. Afinal, não o confessam eles próprios? Quando, por acaso, um de seus religiosos, um de seus sacerdotes, se dedica às pesquisas ditas profanas, ele tem antes o cuidado de lembrar, o mais das vezes, que só se entrega às suas ocupações secundárias para acomodar-se a uma moda ou a uma ilusão, para mostrar que os cristãos não são os mais tolos dos seres humanos. Em suma, quando um católico trabalha conosco, temos sempre a impressão de que ele o faz sem sinceridade, por condescendência. Ele parece interessar-se. Mas, no fundo, em nome de sua religião, ele não crê no esforço humano. Seu coração não está mais conosco. O cristianismo cria desertores e falsos irmãos: é isto que nós não lhe podemos perdoar²⁷⁹.

Esta pesada objeção, Teilhard coloca na boca de um incrédulo, mas ela ecoa nos cristãos dos tempos atuais. Em algumas ocasiões, o cristão corre o risco de sentir-se em uma vidraça ou espécie de isolamento que o separa de seus companheiros no mundo. Muitos que pertencem à Igreja católica vivem em um semi-esforço sem conhecer o agulhão do Reino de Deus que leva à ação e à humanização em todos os âmbitos. Mas, esta não é a verdade do cristianismo, porque o cristão pode se apaixonar pelas coisas da terra ainda mais que o não crente, pois pode prolongá-las ao infinito.

Não duvidemos disso. Neste tempo em que se desperta legitimamente, em uma humanidade prestes a tornar-se adulta, a consciência de sua força e de suas possibilidades, um dos primeiros deveres dos cristãos é mostrar, pela lógica de suas visões religiosas e, mais ainda, pela lógica de sua ação, que o Deus encarnado não veio diminuir em nós a magnífica responsabilidade nem a esplêndida ambição de nos construirmos a nós mesmos. Uma vez ainda: “*Non minuit, sed sacrauit*” (“Não diminuiu, mas consagrou”)²⁸⁰.

Voltando à questão em J. L. Segundo, em que vemos uma perspectiva integral, o problema das ações humanas, do natural e do sobrenatural, percebemos que em um nível mais profundo, o sobrenatural não pode ser pensado como um *antes* e um *depois*. Na verdade, o sobrenatural marca a existência de cada pessoa por inteiro e de toda a humanidade, sem perder seu caráter de Dom gratuito²⁸¹. “O dom [...] está colocado na categoria do ‘sempre existiu’”²⁸².

O natural é sempre um conceito limite²⁸³ que não possui conteúdo real e histórico. Vale ressaltar, um conceito que aponta para algo possível de *imaginar* concretamente dentro da história. A questão de capital importância para a teologia da Graça é que estamos acostumados a pensar o Dom associado ao conceito de escassez. O natural se associa, em nossa mente, ao

²⁷⁹ TEILHARD DE CHARDIN, *O meio divino*, p. 35.

²⁸⁰ TEILHARD DE CHARDIN, *O meio divino*, p. 35.

²⁸¹ J. L. Segundo apresenta um exemplo esclarecedor: Uma criança que recebe uma fortuna antes de nascer – Já muda o seu nascimento, educação e, de modo geral, toda a sua vida, exceto sua natureza humana (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 271).

²⁸² “El regalo [...] está colocado en la categoría de lo que ‘siempre estuvo ahí’” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 271).

²⁸³ Um conceito que precisamos ter em mente para compreender que o dom de Deus é gratuito.

abundante, ao que todos possuem, e o sobrenatural ao privilégio de alguns. Em comparação com a escassez, procuramos identificar a separação simplificadora: por um lado, o sobrenatural; por outro lado, o natural. Mas, na teologia da Graça, não há a separação mencionada. Neste sentido, o que diz Rahner é fundamental para a reflexão de nosso autor:

pois, somente a experiência não pode decidir exatamente em todos os casos - pelo menos não sem a ajuda da teologia - se o que é experimentado no ser humano pertence à sua natureza como tal - sempre e em qualquer caso - ou à sua *natureza histórica*, enquanto esta - sempre de forma empírica, *mas condicionada pelo fato da vocação ao fim sobrenatural* - possui em si características que não teria se tal vocação não existisse²⁸⁴.

O teólogo uruguaio afirma, a partir de Rahner, que o dom de Deus, antes de transformar eficazmente nossa existência, se apresenta em germe no que chamamos de vocação, chamado²⁸⁵. Este está acima do ser humano, pois é sobrenatural. O produto desta vocação é o ser humano histórico que conhecemos: o autor da história. A vocação recebida é gratuita, e não pode ser pensada fora desta categoria. Dessa forma, o mais necessário para o ser humano, é também gratuito²⁸⁶. Portanto, J. L. Segundo está em sintonia com Rahner quando afirma que a essência do espírito pessoal é receber o amor pessoal como indevido, gratuito, se não quiser falsear seu sentido²⁸⁷.

Essa realidade é a mesma, tanto para a relação com Deus, quanto para as relações humanas. Efetivamente, quando a Graça cura o ser humano é precisamente para torná-lo mais humano, capaz de relação de gratuidade, isto é, livre e criador; quando a Graça o eleva ao plano divino da gratuidade, faz com que ele entre na realidade divina livre e criadora. Essas argumentações levam-nos à conclusão de J. L. Segundo, fundamental em nossa tese: “tornar-nos pessoas, em toda a plenitude do termo, era o objetivo da hominização²⁸⁸. E tornar-nos pessoas aparece-nos também como o termo da nossa elevação, da nossa divinização²⁸⁹. A Graça é, pois, que nos permite viver como pessoas humanas autênticas pelo efeito de um dom essencial. Na linguagem de Paulo, da condição humana natural, à liberdade criadora dos filhos de Deus (Rm 8,21).

²⁸⁴ “pues la sola experiencia no puede decidir exactamente en todos los casos - al menos, no sin ayuda de la teología - si lo experimentado en el hombre pertenece a su naturaleza en cuanto tal - siempre y en todo caso - o a su naturaleza *histórica*, en cuanto que ésta - siempre de manera empírica, pero *condicionada por el hecho de la vocación al fin sobrenatural* - posee en sí rasgos que no tendría si tal vocación no existiese” (RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 329, itálico nosso).

²⁸⁵ Em sintonia com a GS, n. 19 que afirma que desde o seu nascimento o ser humano é convidado ao diálogo com Deus.

²⁸⁶ RAHNER, *Escritos de Teología*, v. I, p. 343. O ser humano real, como interlocutor real de Deus, deve poder receber este amor como o que necessariamente é: um dom livre (RAHNER, *Escritos de Teología*, v. I, p. 344).

²⁸⁷ RAHNER, *Escritos de Teología I*, v. I, p. 344-345.

²⁸⁸ Este é o resultado da análise da condição humana, a longitude da Graça, que vimos anteriormente.

²⁸⁹ “volvemos personas, en toda la plenitud del término, era el término de la hominización. Y volvemos personas nos aparece también como el término de nuestra elevación, de nuestra divinización” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 274).

Podemos destacar duas conclusões sobre a finalidade do Dom de Deus, que nos eleva à vida eterna e representa o ponto culminante do dinamismo da Graça: 1) a imagem da vida eterna cristã só pode ser feita com os materiais, isto é, os valores desta vida histórica; 2) é necessário unir o que esteve muito tempo separado na tradição teológica: transcendência e futuro; vida eterna e construção da história; vida eterna e nova terra.

Ninguém sabe o que é a vida eterna a não ser a partir daquilo que a vida simplesmente é. A vida eterna não é um prêmio a receber quando a vida histórica cessar, como está no imaginário de muitos cristãos. A imagem paulina de revestir-se das coisas do céu (2Cor 5,2-4) e de revestir o corruptível de incorruptibilidade, isto é, aquilo que é mortal revestir-se da imortalidade (1Cor 15,53), expressa muito bem a conexão entre vida histórica e vida eterna.

A interpretação teológica de construir e imaginar a vida eterna com os materiais desta vida não é novidade, mas um dado bíblico elementar. O Antigo Testamento até os tempos próximos da chegada de Jesus não conhecia uma vida além da morte. O Novo Testamento, especialmente Lucas e Mateus, fala do reino do céu a partir da imagem do banquete (Lc 14,15-24; Mt 22,2-10)²⁹⁰. O Apocalipse trata vida eterna e nova terra como sinônimos (Ap 21,1).

J. L. Segundo ressalta que, no Novo Testamento, o adjetivo *nova* possui duas possibilidades em grego: *neós* e *kainós*. O termo usado para designar a realidade nova à qual a Graça eleva, isto é, *nova* criação, *nova* aliança, *nova* terra é quase sempre *kainós*. A diferença é que *neós* se refere ao que é novo no tempo, como um novo ano; *kainós* designa o que é novo em qualidade, o que é transformado, renovado. É também usado para se referir às transformações realizadas por Deus. Assim, a terra que nos espera e que se identifica com a vida eterna não é outra senão a nossa história e o nosso trabalho transformados pela Graça.

A Gaudium et Spes nos diz elementos essenciais sobre a nova terra:

Por sua encarnação, Ele, O Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com uma vontade humana (DH 556), amou com um coração humano (GS, n. 22). [...] Todos estes bens da dignidade humana, da comunhão fraterna e da liberdade, fruto da natureza e do nosso trabalho, depois de os termos difundido na terra, no Espírito do Senhor e segundo o seu mandamento, voltaremos de novo a encontrá-los, [...] quando Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal [...] Sobre a terra, o Reino já está misteriosamente presente; quando o Senhor vier, atingirá a perfeição (GS, n. 39).

Acreditamos que este texto é um dos fundamentos de J. L. Segundo nesse tema. Ainda mais, a reflexão de J. L. Segundo sobre a relação escatologia e história pode ser vista como um comentário a ele. Outro exemplo da conexão entre vida histórica e vida eterna é que Jesus

²⁹⁰ Não temos o objetivo de analisar esses temas. Apenas os citaremos como exemplo, como fez o próprio J. L. Segundo (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 274-280).

ressuscitado era o mesmo para seus amigos, porém distinto e transformado (Lc 24,29-31; 24,36-43; Jo 20,24-27; 21,4-9)²⁹¹. Por meio da ressurreição de Jesus, primícias da humanidade que morre (1Cor 15,20), pode-se entrever a vida eterna e sua relação com a vida histórica.

Os cristãos, os que possuem a esperança da vida eterna, situam-se entre duas epifanias: a da Graça e a da Glória (Tt 2,11-13). Isto significa que, de certa forma, ressuscitar com Cristo na Graça, e ser elevado com Ele mostra-nos o horizonte último da história: a vida eterna, a nova terra. Portanto, o cristão deve relacionar a construção da história e a aceitação concreta e existencial de sua gratuidade. A elevação da graça deve, pois, traduzir-se em cada pessoa como uma atitude que respeite os dois polos em tensão: o interesse apaixonado pela história e a abertura ao gratuito, ao que ultrapassa as suas próprias esperanças.

Tendo evidenciado o ponto de partida da Graça, o pré-humano, e a meta de seu dinamismo, a vida eterna, a reflexão a seguir tratará da abrangência da Graça na história: ela atinge a todos e a tudo. Seguiremos apresentando o fio condutor da reflexão de nosso autor.

2.2.4 A largura da Graça: a humanização integral, universal

Ao descobrir, na própria vida cristã, que a Graça de Deus nos eleva da condição humana básica à vida divina, a uma salvação criadora, a questão que J. L. Segundo apresenta é lógica. Como cristão, ele se questiona: as pessoas à nossa volta, cristãs ou não, que são nossa mãe, pai, irmão, irmã, amigo, amiga, vivem a mesma realidade? A primeira resposta do cristão médio é que se trata de um *mistério de Deus*²⁹².

A questão se torna mais complexa porque pode-se constatar claramente que existem muitas realidades que estão fora do cristianismo, pelo menos em sua forma explícita. Observemos a experiência de Simone Weil, citada como exemplo por J. L. Segundo, na qual ela narra uma de suas dificuldades em ser cristã católica:

aos meus olhos, o cristianismo é católico de direito, e não de fato. Tantas coisas estão fora dele, tantas coisas que eu amo e não quero abandonar, tantas coisas que Deus ama, pois de outro modo elas seriam sem existência – toda a imensa extensão dos séculos passados, exceto os últimos 20 anos [sic]; todos os países habitados pelas raças de cor; toda a vida profana nos países de raça branca; na história desses países,

²⁹¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 278-279; J. L. Segundo também trata do tema do difícil reconhecimento de Jesus ressuscitado e da ressurreição como dado transcendente em: SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 326-334. A ressurreição é um dado transcendente que possibilita uma nova compreensão do ser humano e da história e não constitui uma mera informação sobre Jesus. As narrativas das aparições são um convite para abrir a inteligência e compreender algo novo.

²⁹² Esta parece ser a linha da *Gaudium et Spes* quando diz: “a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos acreditar que o Espírito Santo dá a todos a possibilidade de se associarem a este mistério pascal *por um modo só de Deus conhecido*” (GS, n. 22, *italico nosso*).

todas as tradições acusadas de heresia, como a tradição maniqueísta e albigense; todas as coisas oriundas do Renascimento, degradadas com demasiada frequência, mas de modo algum sem valor. Já que o cristianismo é católico de direito, e não de fato, vejo como legítimo da minha parte ser membro da Igreja de direito, e não de fato, não apenas durante um tempo, mas, se esse for o caso, durante toda a minha vida. [...] Tudo está tão ligado a tudo, que o cristianismo só pode estar verdadeiramente encarnado se ele for católico, no sentido que acabo de definir²⁹³.

O narrado por Simone Weil, de forma clara e singular, é a grande questão desta seção. Nossa abordagem da temática será em três níveis, os quais correspondem a três etapas do desenvolvimento do pensamento cristão neste ponto, conforme a proposta de J. L. Segundo: a) as primeiras comunidades cristãs; b) elementos históricos da patrística ao Vaticano II sobre a questão; c) uma proposta de avanço na discussão sobre a temática.

A primeira etapa corresponde à Igreja primitiva ao experimentar as maravilhas da nova vida em Cristo. De forma retrospectiva, os cristãos primevos desejaram que a humanidade anterior a Cristo, sobretudo as pessoas mais próximas, tivessem podido, de alguma forma, participar do convite à fé. Por exemplo, Paulo fala do antes e depois da decisão de ser cristão e, em seguida, da situação da humanidade anterior a Cristo. O entusiasmo de Paulo pelo que ele chamou de Graça, marcada pela sua conversão, o levou a comparar a situação dos pagãos e judeus com a situação dos cristãos. Ele, dirigindo-se aos recém-convertidos de Éfeso, recorda-lhes o *antes* da conversão.

Por isso vós, que antes éreis gentios na carne e éreis chamados “incircuncisos” pelos que se chamam “circuncidados”... em virtude de operação manual na sua carne, lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluídos da cidadania em Israel e estranhos às alianças da Promessa [...]. Mas agora, em Cristo Jesus, vós, que outrora estáveis longe, fostes trazidos para perto, pelo sangue de Cristo (Ef 2,11-13)²⁹⁴.

O ser cristão significou uma profunda mudança moral e religiosa. Entretanto, o próprio Paulo reconhece que nem todos os cristãos fizeram essa mudança de forma radical (Fl 3,4-6; 1Cor 6,9-11). Este reconhecimento levou a reflexões ulteriores sobre a situação pré-cristã em relação à Graça e à salvação desassociando-as da conversão ao cristianismo, que resultou em mostrar a verdadeira *largura* da Graça de Deus em Cristo. Nesta direção, ele afirma em perspectiva universal:

Eis o que é bom e aceitável diante de Deus, nosso Salvador, que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade. Pois há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus, que se deu em resgate por todos (Ef 2,3-6)²⁹⁵.

²⁹³ WEIL, Simone. *Espera de Deus*: cartas escritas de 19 de janeiro a 26 de maio de 1942. Petrópolis: Vozes, 2019. 204 p. (Clássicos da espiritualidade). E-book Kindle, p. 32-33.

²⁹⁴ A mesma ideia está também em Col 3,5-7; Fl 2,15. A situação dos judeus antes da conversão encontra-se descrita em: 1Cor 1,18-21; Rm 1-3; Gl 3,19; 2Cor 3,7-11.

²⁹⁵ Em outros momentos, o Apóstolo dos gentios também afirma a vontade salvífica universal de Deus em Cristo: “Do mesmo modo que todos morreram em Adão, todos viverão em Cristo (1Cor 15,22); A graça vence a causa da

Quase todo o desenvolvimento desta seção está condensado nesta afirmação: *Deus quer que todo ser humano seja salvo*. A razão é a própria unidade do Deus salvador que abarca o todo: um só Deus, um só Mediador, Jesus Cristo, uma só humanidade diante d'Ele. Pela encarnação, Deus se fez solidário com todos, ainda mais com os pequenos.

No Evangelho de João também se encontra a concepção da totalidade da humanidade diante da oferta da salvação de Deus em Cristo. “A vontade daquele que me enviou é esta: que eu não perca nada do que ele me deu, mas o ressuscite no último dia” (Jo 6,39); “Deus não enviou o Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por Ele (Jo 3,17). “Tenho outras ovelhas que não estão neste redil: devo conduzi-las também; elas ouvirão minha voz; então haverá um só rebanho e um só pastor” (Jo 10,16)²⁹⁶.

J. L. Segundo entende, a partir destes textos, que a Igreja primitiva, embora acentue o propriamente cristão com relação à Graça, ia além de uma simples identificação da pertença à comunidade eclesial com a salvação. Ao citar um trecho da conferência de Rahner em Francfort²⁹⁷, o teólogo uruguaio se posiciona de forma contrária à ideia de que, em Paulo, somente os batizados ingressavam na salvação. Na interpretação de J. L. Segundo, a proposição que mais indica o que a Igreja primitiva pensava sobre a questão está na Primeira Epístola de Paulo a Timóteo: “se nós trabalhamos e lutamos, é porque pomos a nossa esperança no Deus vivo, *salvador de todos os homens*, sobretudo dos que têm fé” (1Tim 4,10, Itálico nosso). A humanidade forma uma unidade em Cristo. Essa visão supera a noção individualista da Graça, que relaciona a salvação com meras intenções internas. Pertencer à comunidade dos fiéis se identifica com o agora, a Graça. Mas, de alguma forma, se reconhece que esta não se restringe aos limites eclesiais e chega à humanidade.

morte, o pecado (1Cor 15,56); assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos” (Rm 5,18-20).

²⁹⁶ Também podemos citar quando os samaritanos afirmam: “nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo” (Jo 4,42); e quando o Batista diz: “Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29).

²⁹⁷ “Já não é possível aos cristãos que vivem no século atual da história da Igreja, compartilhar sobre a salvação dos não-cristãos as ideias pessimistas que Paulo podia ter dentro da óptica religiosa de seu tempo... No pensamento de Paulo, os homens que não chegavam ao batismo estavam perdidos. É verdade que Paulo não enunciou nenhum dogma sobre este ponto. Mas, a prática era para ele uma evidência” (RAHNER, Karl. *Mission et Grâce I* apud GONZÁLEZ RUIZ, Jose Maria. *El cristianismo no es un humanismo*: apuntes para una teología del mundo. Madrid: Península, 1966. p. 125-126. (Historia, Ciencia, Sociedad, 5). “No es posible ya a los cristianos que viven en el siglo actual de la historia de la Iglesia, compartir sobre la salvación de los no cristianos las ideas pesimistas que Pablo podía tener dentro de la óptica religiosa de su tiempo... En el pensamiento de Pablo, los hombres que no llegaban al bautismo estaban perdidos. Es verdad que Pablo no ha enunciado ningún dogma sobre este punto. Pero la práctica era para él una evidencia”.

A Carta aos Romanos afirma que, quando os pagãos, que não possuem a Lei, cumprem naturalmente o que ela manda, se constituem a lei para si mesmos e mostram que esta está inscrita em seus corações (Rm 2,14-16)²⁹⁸. Temos aí sinais da universalidade da ação de Deus.

No segundo momento, J. L. Segundo apresenta uma espécie de *auditus fidei* sobre o tema da universalidade da Graça. Apresentaremos, nesta tese, os pontos mais relevantes sobre a questão. A grande contribuição teológica citada da Igreja primitiva é a de São Justino, apologeta do Século II²⁹⁹. Ele sustentava que o cristianismo representa a plenitude de uma verdade a qual os filósofos pagãos haviam conhecido vislumbres ou fragmentos, os quais aconteceram por causa da ação do Verbo presente em cada pessoa humana.

Portanto, a nossa religião mostra-se mais sublime do que todo o ensinamento humano, pela simples razão de que possuímos o Verbo inteiro, que é Cristo, manifestado por nós, tornando-se corpo, razão e alma. Com efeito, tudo o que os filósofos e legisladores disseram e encontraram de bom, foi elaborado por eles pela investigação e intuição, conforme a parte do Verbo que lhes coube. Todavia, como eles não conheceram o Verbo inteiro, que é Cristo, eles frequentemente se contradisseram uns aos outros [...]. Em Cristo acreditaram não só filósofos e homens cultos, mas também artesãos e pessoas totalmente ignorantes, que souberam desprezar a opinião, o medo e a morte; porque ele é a virtude do Pai inefável e não um vaso de humana razão” (JUSTINO DE ROMA, *Apologias II*, 10,1-8)³⁰⁰.

J. L. Segundo destaca que a razão pela qual São Justino inclui os filósofos e, sobretudo, os legisladores na contemplação do Verbo não se funda em conhecimentos especulativos, mas na manifestação de Deus que acontece na conduta, na reta consciência, em lutar pela justiça, pelo direito e pelo bem. Essa ideia transladada para o nosso contexto significa que, cristãos ou não, quando se empenham por uma distribuição mais justa das riquezas, pela promoção da dignidade humana, pela edificação de uma sociedade mais fraterna, estão respondendo à Graça de Deus e seguindo o Verbo. Quando Justino fala que o Verbo atinge não só os filósofos, mas também artesãos e trabalhadores, ele desloca cada vez mais a ação do Verbo das categorias intelectuais para a dimensão da humanidade, com acentuadas características de liberdade³⁰¹: “souberam desprezar a opinião, o medo e a morte” (JUSTINO DE ROMA, *Apologias II*, 10,8).

²⁹⁸ Esta ideia representa uma forma de cumprimento da promessa messiânica de escrever a Lei no coração humano, não em pedras (Jr 31,31-33).

²⁹⁹ “O tema central de Justino é o plano criador e salvífico de Deus (a economia), manifestado e realizado por Cristo-Lógos. No interior deste plano divino, encontra seu lugar a sabedoria dos antigos filósofos. Sua premissa básica é que a razão humana (*lógos*) é uma participação do *Lógos* divino: em cada homem há “uma semente”, esperma do *Lógos*, resultante da ação do “Verbo que dá a semente” (7,3; 13,3)” FRANGIOTTI, Roque. Introdução à II apologia. in: JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias: Diálogos com Trifão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014, p. 56-57. (Patrística, 3).

³⁰⁰ A mesma ideia pode ser encontrada em: (JUSTINO DE ROMA, *Apologias II*, 46,2-5). JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias: Diálogos com Trifão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística, 3).

³⁰¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 311-312.

A aparição de cismas e heresias no interior da Igreja levou à acentuação da relação entre salvação e pertença à autêntica Igreja ou à verdadeira fé. A maior expressão desta relação é a frase de Cipriano, bispo de Cartago: “fora da Igreja não há salvação” (DH 3866-3873)³⁰². O Concílio de Florença aplica o conceito de forma dura a grupos reais da humanidade:

A Igreja crê firmemente, confessa e anuncia que “nenhum dos que estão fora da Igreja católica, não só os pagãos” [FULGÊNCIO, de Ruspe. *De fide seu de regula fidei ad Petrum*, 38, n. 81], mas também os judeus ou hereges e cismáticos, poderá chegar à vida eterna, mas irão para o fogo eterno “preparado para o diabo e para os seus anjos” [Mt 25,41], se antes da morte não tiverem sido a ela reunidos (DH 1351).

O Concílio de Trento apresenta uma abertura em relação à abrangência da Graça ao afirmar que, sem a fé, não é possível a justificação (DH 1529), pois o Concílio admite que esta não está restrita ao batismo, que é o sacramento da fé, mas também abrange o seu desejo (DH1524). O batismo de desejo, neste contexto, corresponde a uma fé não explícita, mas real.

Pio IX, não querendo limitar a misericórdia de Deus que é infinita, no discurso *Singulari quadam*, de 9 dez. 1854, deu um passo importante ao unir o princípio *Extra Ecclesiam nulla salus* ao chamado motivo escusante da *ignorantia invencibilis*, isto é, a insuperável falta de conhecimento. A mesma ideia da ignorância invencível está na Encíclica do mesmo pontífice, *Quanto conficiamur moerore*, aos bispos da Itália, de 10 ago. de 1863.

É conhecido por nós e por vós que aqueles que ignoram invencivelmente a nossa santíssima religião e observam diligentemente a lei natural e os seus preceitos – impressos por Deus no coração de todos – e que, dispostos a obedecer a Deus, conduzem uma vida honesta e reta, podem com o auxílio da luz e graça divina conseguir a vida eterna (DH 2866).

Fazendo um adendo sobre o princípio “fora da Igreja não há salvação” (DH 3866), ressaltamos que J. L. Segundo mostra que hoje não se trata de negar o princípio, mas de entendê-lo como a Igreja o entende. A melhor explicação para essa questão está na carta do Santo Ofício ao Cardeal Cushing, arcebispo de Boston, em 1949 (DH 3866-3873). Primeiramente, esclarece-se que o princípio vale para os que sabem que a Igreja foi instituída por Cristo (DH 3867). Mas, quando o ser humano ignora essa verdade, se requer que pelo menos ele esteja unido a ela pelo

³⁰² “Salus extra Ecclesiam non est” (CIPRIANO DE CARTAGO, *Carta 73 a Jubaiano*, 21 *apud* DH 802). A origem desta afirmação é pouco ortodoxa: Cipriano a usou contra a doutrina pontifícia segundo a qual não havia que batizar novamente os hereges que se convertiam à Igreja. Cipriano, baseado em que fora da Igreja não há salvação, concluía que o batismo ministrado fora da Igreja, isto é, na heresia, não podia salvar, e, portanto, era inválido. Embora a Igreja não tenha aceitado o ponto de vista de Cipriano em relação ao batismo, e desde então, “reconhecemos um só batismo para perdão dos pecados, segundo a profissão de fé, o princípio foi tido como válido: fora da Igreja não há salvação (SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 120).

desejo ou propósito, isto é, nem sempre é necessário estar incorporado à Igreja como membro. Acrescenta-se que este desejo nem sempre é necessário ser explícito³⁰³.

O Concílio Vaticano II representa um grande avanço nesta questão e mostra a abrangência universal da Graça. A *Gaudium et Spes*, após esboçar a imagem do cristão, isto é, a existência conformada pela Graça, declara inequivocadamente, sem ambiguidades: “E o que fica dito, vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a Graça opera ocultamente³⁰⁴ (GS, n. 22).

Sobre a necessidade da Igreja para a salvação, a *Lumen Gentium* divide a reflexão da seguinte forma: voltando-se aos cristãos católicos, afirma a necessidade da Igreja para a salvação. Com efeito, ressalta que somente Cristo é mediador da salvação. Ele se faz presente no Seu corpo, que é a Igreja. Evidencia-se expressamente a necessidade da fé e do Batismo que é o sacramento da fé (Mc 16,16; Jo 3,15). No entanto, ressalta categoricamente: “Não se salva, porém, embora incorporado à Igreja, quem não persevera na caridade: permanecendo na Igreja pelo ‘corpo’, não está nela com o coração” (LG, n. 14). Em seguida, o Concílio afirma que a Igreja se vê unida aos cristãos não católicos que têm a Escritura como norma de vida e fé, são marcados pelo Batismo que os une a Cristo e, de alguma forma, recebem os sacramentos nas suas comunidades de fé ou Igreja. Expressa também o desejo de unidade entre os cristãos neste contexto (LG, n. 15).

Por fim, dirige-se aos não cristãos, os que não receberam o Evangelho, mas que estão destinados, de modos diversos, a formarem parte do povo de Deus. Em primeiro lugar, o povo que foi objeto da Aliança e promessas, do qual Cristo nasceu segundo a carne (Rm 9,4-5). Posteriormente, aqueles que conhecem o Criador: os muçumanos que, professando manter a fé de Abraão, adoram conosco um Deus único e misericordioso. Este Deus se faz próximo dos que ainda buscam o Deus desconhecido (At 17,25-28). Aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo, mas esforçam-se, sob a ação da Graça, para cumprir na vida a vontade de Deus, conhecida por meio dos ditames da consciência. Por fim, o texto afirma que a providência divina não nega os meios necessários para a salvação àqueles que não chegaram, sem culpa, ao conhecimento de Deus, mas procuram com a Graça viver retamente (LG, n. 16).

Constata-se que, neste percurso até o Vaticano II, a ignorância invencível foi valorizada em seus aspectos quantitativos até a profundidade qualitativa. J. L. Segundo analisa de modo pertinente o que possibilitou os avanços do Concílio Vaticano II. Ele observa que, durante o

³⁰³ “Todavia, não é sempre necessário que este voto seja explícito como o é aquele dos catecúmenos, mas, quando o homem é vítima de ignorância invencível, Deus aceita também o voto implícito, chamado assim porque incluído na boa disposição de alma pela qual essa pessoa quer conformar sua vontade à vontade de Deus” (DH 3870).

³⁰⁴ *Vide*: LG, n. 16; ASS, n. 57.

século que separa a declaração de Pio IX e a do Vaticano II, surgiu o que aquele papa talvez tenha vislumbrado, mas Trento não poderia sequer conceber: o estudo do processo psicológico da fé, o esfacelamento da situação de cristandade e a secularização penetrando os distintos níveis da vida humana. Sobretudo, esta última situação marca profundamente a teologia de nosso autor, uma vez que ele propõe uma fé capaz de conviver de forma compatível com não crentes e promover um caminho de humanização em parceria com eles.

J. L. Segundo conclui que a partir da LG, n. 15-16, é possível acentuar os seguintes pontos em relação à universalidade da Graça:

Há uma vontade salvífica universal de Deus e Deus dá a cada um a graça suficiente para operar a sua salvação. Em segundo lugar, Cristo colocou a sua salvação na Igreja que Ele fundou. Portanto, e em terceiro lugar, em adultos que ouviram pregar esta mensagem, o permanecer fora da Igreja constitui uma presunção de má vontade. Poder-se-ia dizer que, na ausência de provas em contrário, devem ser tidos como não salvos³⁰⁵.

No terceiro momento, J. L. Segundo busca aprofundar a questão da ação da Graça de Deus para a salvação da humanidade, além da pertença à Igreja. A indagação fundamental apresentada é se a Igreja hoje não reconhecerá no não cristão *algo mais* que a importância qualitativa de valores que busca e realiza. Esse *algo mais* representará a possibilidade deste avanço na temática. O primeiro aspecto apontado provém do significado do pagão nos textos paulinos. O termo pagão, por definição, nomeia aqueles que estão fora da Revelação positiva de Deus feita ao povo judeu e, portanto, são incapazes de uma fé explícita no Deus de Israel. Mas, para Paulo, o termo se refere à imensa maioria da humanidade que não reconheceu a salvação de Deus. Em outras palavras, representa o *antes* em relação à fé cristã.

J. L. Segundo se pergunta pela situação teológica do pagão, não pelo cenário histórico do paganismo que Paulo conheceu. Na Carta aos Romanos, Paulo se propõe a analisar teologicamente a situação do pagão e do Judeu diante da Graça de Cristo. O que caracteriza o pagão teologicamente, segundo Paulo, é a idolatria (Rm 1,18-32). Esta se opõe à fé, que na carta, é condição para a salvação, a partir de Cristo (Rm 3,21-4,25)³⁰⁶.

A Carta aos Romanos apresenta a idolatria não como fruto de uma decisão responsável, logo, necessita-se de uma análise profunda para adentrar no que ela consiste. Deus se revelou

³⁰⁵ “Hay una voluntad salvífica universal de Dios y Dios da a cada uno la gracia suficiente para obrar su salvación. En segundo lugar, Cristo ha puesto su salvación en la Iglesia que él fundó. Por lo tanto, y en tercer lugar, en adultos que han oído predicar este mensaje, el mantenerse fuera de la Iglesia constituye una presunción de mala voluntad. Se podría decir que, a falta de prueba contraria, se los debe tener como no salvados” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 315).

³⁰⁶ O objeto da investigação de Paulo são todos os que aprisionam a verdade na injustiça (Rm 1,18).

ao povo eleito, mas não deixou nas trevas os demais seres humanos: ele se manifesta³⁰⁷ em suas obras, incluindo nelas, não só a criação, mas também o interior do ser humano e os acontecimentos da história (Rm 1, 19-20). Os pagãos, mesmo com essa manifestação de Deus, pervertem a relação com Ele: “tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças” (Rm 1, 21). Para J. L. Segundo, o não dar graças corresponde a uma categoria central de nosso estudo: a gratuidade à qual corresponde a gratidão. “A idolatria aparece como uma relação falseada na medida em que dela desaparece o gratuito, isto é, o pessoal e livre³⁰⁸”.

Quando a Graça não sana o ser humano, introduzindo-o no nível da gratuidade, ele segue sua inclinação própria, a idolatria, com a característica da negação do ser verdadeiramente humano. Essa negação se concretizará de diversas formas na relação com os demais. A Carta aos Romanos, para expressar esta deformação nas relações, usa a expressão clássica do Antigo Testamento que descreve o dinamismo do pecado: *Deus os entregou* (Rm 1,24; 1,26; 1,28). A condenação do pagão, portanto, se dá pela negação da atitude pessoal gratuita, que Paulo chama de fé, que consiste exatamente em superar, ajudado pela Graça, a tendência de fazer das pessoas, divinas ou humanas, coisas que suprimam o risco do amor³⁰⁹.

Conclusão semelhante chega Paulo em relação ao pecado dos judeus (2,2-6.17-24). Desaparece a separação étnica enquanto a Revelação positiva de Deus, para dar lugar à atitude diante da salvação oferecida em termos de relações de gratuidade tanto com respeito a Deus, a fé, quanto em relação aos outros, o amor. A conclusão de J. L. Segundo, que toca a questão da abertura da Graça, é que a oposição à salvação que anuncia a mensagem cristã não está, na verdade, condicionada à situação étnico-religiosa do ser humano³¹⁰. Na linguagem da Carta aos Romanos, “Deus não dá vantagens a ninguém” (Rm 2,11).

O segundo aspecto ressaltado pelo teólogo uruguaio é que se pode ouvir a mensagem de Jesus, crer nele como enviado de Deus, ter fé no sentido de adesão à pessoa e doutrina do Verbo e, não obstante, não se identificar com a atitude salvadora que nos relaciona com Deus. Concordamos com os dois primeiros aspectos, mas em relação à adesão à pessoa e doutrina do Verbo nos parece uma afirmação pouco consistente, considerando que aderir à pessoa do Verbo significa uma identificação com a pessoa de Jesus, que abriu um caminho novo e vivo para a nossa salvação (Hb 10,20-23).

³⁰⁷ Para Romano Penna, em sintonia Fitzmyer, o sentido do verbo *efanérōsen* deve distinguir-se do de *apokalýptetai*, pois não indica uma revelação propriamente dita (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 284, nota 39).

³⁰⁸ “La idolatría aparece como una relación falseada en la medida misma en que de ella desaparece lo gratuito, es decir, lo personal y libre” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 318).

³⁰⁹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 318-319.

³¹⁰ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 319.

Mas, o fato destacado por J. L Segundo é que se pode ser “cristão” e não compreender a própria alienação religiosa que o cristianismo denuncia e da qual nos liberta pela fé³¹¹. Na Carta aos Gálatas, direcionada para cristãos, Paulo denuncia uma relação com Deus em que as obras da lei substituem a intimidade gratuita, pessoal e filial com Ele. Acrescenta-se que estes destinatários, provavelmente judeus, também caem na idolatria (Gl 5,14).

Na Primeira Carta aos Coríntios, Paulo, dirigindo-se a cristãos, percebe que estes fazem das pessoas, e pode-se acrescentar estruturas e sacramentos da Igreja, realidades com as quais pretendem atar a Deus, gloriar-se diante d’Ele e receber vantagens eclesiais substituindo a gratuidade à qual foram chamados ao receber tudo de Deus (1Cor 3,21-22). Os coríntios colocavam a glória nos homens, isto é, pretendiam manipular Deus através de personagens e estruturas da mesma Igreja de Cristo (1Cor 3,1-4). Eles permaneciam na alienação religiosa da qual Jesus pretende salvar toda pessoa humana. Diante disso, J. L. Segundo chega à conclusão importante de seu pensamento que pretende atingir pessoas de fé e ateus em potencial:

Não é a situação religiosa que conta definitivamente, não é a fé no sentido da ortodoxia que coloca o ser humano protegido da alienação, que o salva, mas a *fé* como ato religioso que pode encontrar-se, como vimos, em qualquer grupo, ‘religioso’ ou não, mas que a mensagem cristã uniu inseparavelmente com seu conceito de salvação e à sua mensagem de libertação³¹².

O paralelo entre os aspectos apresentados da Carta aos Gálatas e da Carta aos Coríntios mostra que a falta de fé, no sentido mais profundo, consiste em imaginar as relações com Deus condicionadas a algo que, na realidade, deveriam estar ao serviço do ser humano e de sua humanização. Em Gálatas, trata-se das obras como tentativa de comprar a Deus, de um comportamento meritório de salvação. Em Coríntios, refere-se à contradição em supor que a Igreja, com suas estruturas visíveis e limitadas, constitua condição para a salvação que é incondicional (1Cor 3,3). Pensar dessa forma significa estar no regime da carne, do *antes*, não da Graça (Gl 4,11. 6,12-14). Contudo, trata-se de um *antes* que permanece em forma de tensão.

Em Paulo, a Lei revela o pecado; a Igreja, a salvação. É claro que essas duas revelações exigem uma adesão de fé que, de alguma forma, separa os membros da Igreja dos demais. Mas, essa separação tem como objetivo levar o plano universal e a ajuda que essa Revelação significa para a fé libertadora que Deus colocou no coração do ser humano. Na Igreja, o conhecimento do mistério revelado deve ser concebido como mensagem que Deus envia para libertar as

³¹¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 319-320.

³¹² “No es la situación religiosa de hecho lo que definitivamente cuenta, no es la fe en el sentido de ortodoxia lo que pone a un hombre a cubierto de la alienación, lo que lo salva, sino la fe como actitud religiosa que puede hallarse, como vimos, en cualquier grupo, ‘religioso’ o no, pero que el mensaje cristiano ha unido inseparablemente con su concepto de salvación y su mensaje de liberación” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 319-320).

relações alienadas com Ele mesmo e para a construção no amor de uma humanidade una. Se estamos em Cristo, nada vale ser circuncidado ou não. O que vale é termos fé, e que esta fé nos faça viver com amor, isto é, uma fé agindo pela caridade (Gl 5,6).

Por fim, J. L. Segundo apresenta a relação entre a fé cristã e a *verdadeira secularização*³¹³. A fé cristã se apresenta como fundamento desta última, no sentido que não liberta o ser humano da relação com Deus, mas o liberta na gratuidade das relações religiosas. Desta forma, o ser humano se torna capaz de encontrar em sua tarefa de construir a fraternidade universal na história, o valor absoluto que vem de Deus. A fé cristã não tira o crente da história, mas o salva do desejo de se isolar dos demais. É uma fé que opera no amor e lança o ser humano, a partir de sua experiência com a paternidade de Deus, até a tarefa criadora da construção da fraternidade humana³¹⁴.

No final desta seção, duas conclusões são perceptíveis: a primeira, que a dinâmica da Graça alcança a humanidade em seu conjunto total; a segunda, que mediante a fé cristã, o ser humano é libertado da alienação religiosa para ser lançado na construção do corpo de Cristo: a nova humanidade, isto é, a humanização das relações. Trata-se do que, nesta tese, chamamos de humanização integral.

Visto que a Graça alcança a humanidade inteira, ela não pode se restringir à Igreja e aos sacramentos. A expressividade da Graça pode ser compreendida da seguinte forma: para os crentes e batizados, a Graça se visibiliza por meio dos sacramentos, sinais sensíveis da própria Graça; para os não-crentes, ao contrário, a recebem sem a intervenção dos sinais sacramentais³¹⁵. Contudo, J. L. Segundo é muito crítico à compreensão mágica ou automática dos sacramentos³¹⁶. Que os sacramentos sejam eficazes de Graça não constitui em si nada mágico. Ao contrário, é eficaz o dom acompanhado de um gesto, como um aperto de mãos confere uma amizade e a significa. A compreensão mágica dos sacramentos está associada a uma má interpretação da definição de Trento desenvolvida em controvérsia com os protestantes: “Se alguém disser que esses sacramentos da Nova Lei não conferem a graça pela *própria realização do ato ‘sacramental’*³¹⁷, mas que basta só a fé na promessa divina para obter a graça: seja anátema” (DH 1608, *italico nosso*). Na interpretação de J. L. Segundo, Trento quis expressar duas realidades intimamente unidas: a) que o gesto sacramental não é recordação ou comemoração de um dom recebido de Deus, mas que por meio dele esse dom se realiza; b) Deus doa esse dom de forma infalível³¹⁸.

³¹³ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 323.

³¹⁴ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 322-323.

³¹⁵ NILDO, *Graça e cristologia*, p. 63.

³¹⁶ SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 80. 132.

³¹⁷ “*ex opere operato*” (DH 1608).

³¹⁸ SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 81.

Ao acentuar estas duas realidades, Trento não introduziu o mágico, mas abriu o caminho. Pareceu como se Deus necessitasse dos sacramentos para comunicar sua Graça. Mas, os sacramentos eram necessários não porque sem eles faltaria a Graça no mundo, mas porque sem eles a Graça conferida não estaria significada. Essa insistência no caráter da significação não nega a eficácia, mas explica a necessidade dos sacramentos. Assim, quem recebe os sacramentos sem compreender seus significados receberá a Graça, mas não será a Graça cristã acompanhada do mistério³¹⁹.

A infalibilidade com que a Graça é conferida abre possibilidades para aqueles que buscam na Igreja um privilégio, imaginam que no sacramento se tem um instrumento de Graça que se possa manejar, controlar. O infalível está ligado ao mecânico e ao automático. Contudo, se se consegue ver nos sacramentos gestos pessoais do salvador da humanidade, pelos quais nos mostra sua atividade no interior da vida de todos e nos convida a colaborar com Ele nessa nova criação, entende-se os sacramentos e se afasta da compreensão mágica deles³²⁰.

Além disso, há o risco de se entender a Graça de forma extrínseca: ela seria uma *coisa* que se recebe nos sacramentos³²¹. Daí surge a prática de pedir graças apenas para resolver problemas. A graça alcançada seria um dom exterior de um Deus que se lembra do ser humano em ocasiões pontuais para prestar-lhe eventuais ajudas³²².

J. L. Segundo também desenvolve o tema da necessidade da Igreja a partir da indagação de Rahner: se a Graça também é conferida por Deus sem os sacramentos, podem eles constituir para o cristão algo verdadeiramente essencial e obrigatório? A resposta esclarecedora de Rahner parte das relações humanas: é como que dois seres que se amam e vivem juntos. Com frequência eles devem dizer este amor com gestos e palavras, que são expressões deste amor já realizado. Seria como se a lei oculta de todas as suas vidas produzisse constantemente novas manifestações e formas do amor que sempre está presente, mas que se realiza novamente a cada vez com mais plenitude. São apenas gestos e não o amor mesmo. Contudo, o amor vive deles e morreria sem eles, embora para o olhar de fora esses gestos possam parecer circunstanciais³²³.

Não obstante, esclarecemos que o tema da necessidade da Igreja enquadra-se na eclesiologia e está além de nosso recorte metodológico, com foco na teologia da Graça. Em síntese, a Igreja é vista pelo teólogo uruguaio como *senal*. Sua necessidade está em relação com a colaboração com o mundo e a história, por meio da vivência do amor. Assim, a Igreja é capaz

³¹⁹ SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 81.

³²⁰ SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 81.

³²¹ SEGUNDO, *Dios, sacramentos, culpa*, p. 65.

³²² NILDO, *Graça e cristologia*, p. 63.

³²³ RAHNER, *Escritos de Teología*, v. II, p. 136.

de dialogar com aqueles que vivem o amor, embora sem compreender o mistério de Deus. Neste sentido, deve-se reforçar a tese de J. L. Segundo de que o amor é o início da fé³²⁴.

Por fim, após apresentarmos a condição humana, a altura do dinamismo da Graça, a largura da Graça, que atinge a humanidade em seu conjunto, resta-nos analisar a profundidade da Graça, isto é, sua força definitiva e sua fecundidade.

2.2.5 Profundidade da Graça: o amor como força definitiva

A questão que abordaremos nesta seção será o que realmente muda no ser humano com a ação da Graça e se a profundidade do seu ser é alcançada por essa transformação. O tema está totalmente envolvido com a humanização integral, pois consiste em refletir sobre a fecundidade da Graça e a vocação primeira do ser humano, enquanto assinalada pelo amor. Além disso, perceberemos que a condição humana total será integrada no processo da humanização. Isso nos possibilitará relacionar Graça e humanização integral.

Seguiremos o fio condutor da abordagem de nosso autor que possui três níveis: o primeiro, assim como nos tópicos anteriores, busca alguns elementos no Novo Testamento que marcaram a Igreja primitiva em relação à fecundidade da Graça; o segundo evidencia uma simplificação das possibilidades do ser humano em respeito ao amor; por fim, o terceiro oferece novos elementos que devem ser inseridos na exposição sobre a fecundidade da Graça.

No primeiro nível, observa-se que, para delinear a ação da Graça, J. L. Segundo retoma o dito em Rm 7,14-24³²⁵ em relação à descrição da situação humana: querer o bem, que mostra a Lei como boa, está ao seu alcance, entretanto, não o praticá-lo (Rm 7,18). Logo, a obra da Graça de Cristo consiste em tornar o ser humano capaz de realizar o que a Lei ordena, porque já não vivemos segundo a carne, a condição humana (Rm 8,4). A Graça robustece o ser humano interior (Ef 3,16) para realizar o bem.

Paulo vê o dom de Deus como transformação do *antes* ao *agora* que, embora não se identifique com a passagem do paganismo para o cristianismo, designa duas formas de atuar em relação com a vida eterna. Várias passagens dos Evangelhos convergem com esta perspectiva. Entre elas, destacam-se: “se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus” (Mt 5,20); “se queres entrar para a Vida, guarda os mandamentos” (Mt 19,17). Além disso, Paulo ressalta que o cumprimento da Lei é possível e necessário, embora toda Lei se cumpra no único mandamento do amor (Rm 13,8-10 e 1Cor 6,9-

³²⁴ SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 95-108

³²⁵ Vide, seção: 1.4.3 *A Declaração Conjunta Sobre a Justificação: mesma fé, com diferentes perspectivas*.

10). J. L. Segundo não cita, mas o principal texto de Paulo nesta questão está em Gl 5,14: “toda a Lei está contida numa só palavra: *amarás a teu próximo como a si mesmo*”³²⁶.

Outrossim, amar é possível e necessário: “aquele que não ama, permanece na morte. Todo aquele que odeia seu irmão é homicida; e sabeis que nenhum homicida tem a vida eterna nele” (1Jo 3,14-15). Na imagem-chave do juízo universal (Mt 25,31-46), a experiência de amor é determinante, pois a vida eterna é dada ou negada em relação com o cumprimento do mandamento de Cristo: um amor ao próximo que começa na materialidade dos necessitados³²⁷.

No segundo nível, J. L. Segundo mostra que dessa verdade bíblica sobre a necessidade do amor, talvez tenham surgido ideias simplistas das possibilidades do ser humano. Pensou-se que a imagem paulina do ser humano dividido pertencia a um passado já superado. Que o ser humano tivesse se tornado capaz de fazer o que quisesse, tanto na ação boa, quanto na ação má. Essa visão simplificadora, ao alcance somente da lei moral, parece ter se sobressaído devido ao advento de um cristianismo de massa. Mas, há exceções: Santo Agostinho, por exemplo, na luta contra o pelagianismo, mesmo depois da condenação dessa corrente, continuou advertindo que a liberdade humana constituía uma questão.

Dando um passo na reflexão, Lutero converteu a questão das possibilidades do ser humano frente ao amor em um dos pontos mais importantes da reflexão cristã. A experiência religiosa de Lutero é aquela experiência do pecado inerente à existência cristã. Para ele, a experiência do ser humano dividido continuava sendo a descrição do cristão, pois somente um olhar superficial poderia dividir as ações humanas em boas e más. Toda essa questão desemboca na controvérsia sobre a justificação entre a reforma protestante, *justificação forense*, e o Concílio de Trento, *a questão das obras*, que já tratamos no primeiro capítulo desta tese.

J. L. Segundo não pretende cometer um anacronismo à procura de um ecumenismo. Para ele, as posições divergentes, tirando o mal-entendido, pretendiam dizer praticamente o mesmo. Entretanto, hoje já temos a *Declaração conjunta sobre a justificação*, que apresenta as principais diferenças entre a perspectiva católica e a protestante, bem como o acordo entre as partes, nas diferenças³²⁸. Mas, o objetivo do teólogo uruguaio continua válido: aplicar as novas possibilidades que um período histórico mais maduro proporciona, pois os instrumentos culturais e religiosos da época da reforma só permitiram expor o problema, não o resolver. Uma

³²⁶ Não somente os membros do mesmo povo, conforme Lv 19,18. Outros textos sobre a questão, *vide*: Lc 10,29-37; Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Tg 2,8.

³²⁷ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 357-358.

³²⁸ DECLARACAO conjunta sobre a doutrina da justificação: declaração conjunta Católica Romana e Federação Luterana Mundial, Augsburg, 31 de outubro de 1999. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 31 p. Para mais detalhes, *vide*, primeiro capítulo desta tese, seção: 1.4.3 *A Declaração Conjunta Sobre a Justificação: mesma fé, com diferentes perspectivas*.

vez que no âmbito ecumênico já possuímos a *Declaração conjunta*, nosso interesse será apenas mostrar a humanização que a Graça de Deus nos proporciona na reflexão seguinte.

No terceiro nível da reflexão, J. L. Segundo acrescenta novos elementos que hoje entram na abordagem da questão sobre a fecundidade da Graça. Mais uma vez, o teólogo uruguaio se questiona: a Graça transforma realmente o ser humano? O primeiro dado, já comprovado, seria *a impossibilidade de uma resposta experimental*. Como já dissemos na seção sobre a largura da Graça, é impossível comparar um antes e um depois da Graça no tempo, bem como a comparação entre pessoas humanas. Se a Graça de Deus transforma o ser humano, esta transformação é universal, contínua e acompanha continuamente a todos. O antes e o depois de Paulo não são cronológicos, mas teológicos.

Compreendendo que a mudança realizada pela Graça vai além do tempo e da pertença visível a Cristo, compreenderemos que a fé, apoiada nas experiências, torna o ser humano capaz de amar. E essa possibilidade é obra da Graça. “Sabemos que temos passado da morte para a vida, porque amamos os irmãos” (1Jo 3,14). E o julgamento de Deus será sobre o amor, que nos é possível e necessário.

Sabemos também que a condição do ser humano dividido, narrada em Romanos, é uma realidade. A estranheza diante do que realizamos e a desproporção da vontade interior com a concretização nas obras seguem sendo dados radicais da existência, inclusive a cristã. “Cristo não as suprimiu nos seus fiéis, nem sequer nos seus santos. E não as suprimiu porque elas constituem a *condição humana concreta*”³²⁹. No pensamento de J. L. Segundo, esta é a condição para que sejamos humanos, isto é, livres³³⁰.

No ser humano, a desproporção com a interioridade e estranheza diante do que realiza estão situadas entre a decisão íntima e sua concretização, mas não são absolutas. A redenção cristã se caracteriza por uma realidade atuante na humanidade. Sua eficácia não está em fazer ou não algo, mas em tornar a liberdade capaz de atravessar as forças aparentemente destinadas a derrotá-la (Ef 3,16). Graças a Cristo, apesar das sujeições da condição humana por detrás de nossos projetos, podemos viver no amor.

Seguindo a argumentação, J. L. Segundo acrescenta um segundo dado que a psicologia, a fenomenologia e, ainda mais, a concepção evolutiva do ser humano nos proporcionam: “*os atos humanos, em relação à liberdade, são mais complexos do que imaginava a concepção*

³²⁹ “Cristo no los ha suprimido en sus fieles ni siquiera en sus santos. Y no los ha suprimido porque ellos constituyen la *condición humana concreta*” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 364).

³³⁰ Semelhança com o pensamento de Sartre: “O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’ ” (SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Textos filosóficos), p. 68).

filosófica e teológica clássica”³³¹. Essa concepção clássica era fixista³³² e se caracterizava por um livre arbítrio colocado frente a um ato bom e outro mau, que decide qual deveria passar de projeto para a realidade.

J. L. Segundo, com uma concepção global cristã³³³, apresenta elementos importantes das ciências humanas para integrarem à reflexão. A psicologia profunda mostra o ser humano emergindo da obscuridade de seus instintos que reintroduzem, sob vários disfarces, suas motivações ao que, inicialmente, parecia apenas uma deliberação livre da vontade consciente³³⁴. Na corrente fenomenológica, Sartre converge com a ideia anterior, pois, em *O ser e o nada*, o agir humano está situado em uma constante luta com a má-fé³³⁵. Esta pretende fazer passar como uma decisão livre o que é só um tranquilizador. Ela consiste em viver no âmbito da lei do menor esforço que retorna a pessoa humana à simplicidade do mundo das coisas³³⁶.

Na interpretação evolutiva do ser humano e do universo encontramos orientações convergentes: o ser humano, situado, pelo nascimento mesmo de sua liberdade, na margem difícil e crítica na qual ele pode assumir a evolução e direcioná-la ou ser cegamente levado por ela como as demais coisas. A liberdade não aparece como faculdade dada plenamente e de uma vez por todas. Ela seria a possibilidade de assumir aos poucos, através de inumeráveis retrocessos, a regência de uma evolução cujos determinismos seguem vigentes³³⁷. J. L. Segundo conclui que essas concepções filosóficas e científicas podem ser relacionadas com a descrição paulina de uma liberdade que abre caminho passando penosamente pelos instrumentos de sua realização. Diante disso, cinco consequências são apresentadas em relação ao uso da liberdade³³⁸:

A primeira, que todas as ações humanas procedem da liberdade; a segunda, que dentro da totalidade de cada ação humana, um dos componentes é o egoísmo. Não se trata de muitas

³³¹ “los actos humanos, en relación con la libertad, son más complejos de lo que imaginaba la concepción filosófica y teológica clásica” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 365).

³³² Termo tomado por J. L. Segundo da paleontologia.

³³³ Isto significa: a partir de uma antropologia global que parte da problemática cristã.

³³⁴ RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. 534 p. (L'ordre philosophique). J. L. Segundo destaca os capítulos I e II desta obra em relação ao tema.

³³⁵ “[A má-fé] é mentir a si mesmo. Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que - e isso muda tudo - na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de uma consciência. Não significa que não possa estar condicionada pelo *mit-sein*, como em geral se dá com todos os fenômenos da realidade humana, mas o *mit-sein* só pode solicitar a má-fé apresentando-se como uma situação que a má-fé permite transcender; a má-fé não vem de fora da realidade humana. Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de má-fé (SARTRE, *O ser e o nada*, p. 94).

³³⁶ SARTRE, *O ser e o nada*, p. 92-119. J. L. Segundo toma como referência esta parte da obra, onde Sartre irá discorrer sobre a má-fé.

³³⁷ RIDEAU, Émile. *O pensamento de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Duas Cidades, 1965. Especialmente, J. L. Segundo sugere como leitura complementar os documentos contidos nos capítulos 4 e 5 desta obra.

³³⁸ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 366-367).

ações, mas de todas. O egoísmo duplica a finalidade de cada ato para a própria pessoa humana utilizando a comodidade da lei do menor esforço que rege cada realização; a terceira, que este egoísmo faz o ser humano perder o controle parcial de suas realizações, pois nem todos os mecanismos para o agir lhe pertencem; a quarta, que a liberdade se move entre dois polos ou conceitos limites: por um lado, o ser humano pode se tornar “coisa” pelo seu egoísmo levado às últimas consequências, isto é, o menor esforço substituir o ser pessoal; por outro, o ser humano pode converter-se em “ser criador” pela utilização livre dos determinismos que servirão de expressão de seu ser amor; a quinta consequência é fundamental: no contexto apresentado, a liberdade, o pessoal e o amor se identificam, como no cenário paulino. O momento mais decisivo da existência humana deixa de ser pontual:

O decisivo é aproveitar as situações (instáveis) de equilíbrio psíquico para ampliar e aprofundar nossa capacidade de sentir e viver a vida dos outros como próximos. Neste contínuo criar e recuperar a proximidade dos outros está a única possibilidade, ainda que sempre limitada, de defender nossa liberdade, nossa pessoa e nosso amor, da dose de egoísmo inevitável que o menor esforço introduzirá em sua realização³³⁹.

Neste contexto, pode-se entender o significado profundo da parábola do joio e do trigo (Mt 13,24-30). Ela não se refere à impossibilidade, nunca absoluta, de Deus separar durante a vida bons e maus, mas de separar a virtude e o pecado, o amor e o egoísmo. Dividir estes dois elementos da construção humana seria tê-la como acabada na condição presente.

J. L. Segundo acrescenta o terceiro elemento sobre a transformação operada pela Graça na existência humana que é fundamental em nossa tese sobre a humanização das relações. Na teologia clássica fixista, o decisivo não poderia ser outra senão a última ação. Deus decidia o destino de cada pessoa ao enviar-lhe a morte no instante *a* ou *b*, isto é, depois de uma boa ou má ação³⁴⁰. Consequentemente, a teologia clássica ficava à margem da questão mais importante da mensagem cristã: *a desproporção essencial entre a eficácia e solidez do amor e do egoísmo*. Também à margem da percepção do ser humano imerso na evolução, assumindo a direção de sua existência. Logicamente, distante de expressar o sentido e o significado da aventura humana na história.

Contudo, de onde procede essa desproporção entre amor e egoísmo? A tese de J. L. Segundo parte do princípio fundamental que a Igreja apostólica anuncia: “acima de tudo,

³³⁹ “Lo decisivo consiste en aprovechar las situaciones (inestables) de equilibrio psíquico para ensanchar y profundizar nuestra capacidad de sentir y vivir la vida de los otros como próximos. En este continuo crear y recobrar la proximidad de los otros está la única posibilidad, aunque siempre limitada, de defender nuestra libertad, nuestra persona y nuestro amor, de la dosis de egoísmo inevitable que el menor esfuerzo introducirá en su realización” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 367).

³⁴⁰ Esta era a concepção fixista da liberdade durante a reforma, pois se tratava de saber se a proporção entre o bem e o mal era ou não modificada pela graça durante a vida (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 368).

cultivai, com todo ardor, o amor mútuo, porque *o amor cobre uma multidão*³⁴¹ *de pecados*” (1Pd 4,8, *itálico nosso*)³⁴². Trata-se de um dito mais geral e antigo, com sentido renovado pela mensagem cristã: “O amor cobre todas as ofensas” (Pr 10,12). Neste princípio, há algo além do quantitativo e do jurídico: outro plano de significação, pois qualquer ato de amor supera a força de inumeráveis pecados. Este novo plano pode ser considerado como qualitativo. Ressalta-se que ele foi muitas vezes diminuído pela imagem infantil³⁴³ e pessimista na qual qualquer pecado pontual inutiliza o amor realizado no tempo anterior.

A tese de J. L. Segundo está em sintonia com a afirmação tão central quanto esquecida de Paulo: “onde avultou o pecado, a graça superabundou” (Rm 5,20). Essa dimensão qualitativa do amor está em sintonia com os enunciados anteriores: a superabundância e a vitória da Graça não consistem na melhora na proporção numérica de atos de amor contra atos de egoísmo³⁴⁴. Amor e egoísmo não possuem a mesma eficácia ontológica, isto é, não se situam da mesma forma diante do absoluto, do definitivo.

Como já enunciado³⁴⁵, o ser humano emerge da não-liberdade. Acrescenta-se, agora, que tudo o que o amor realiza se inscreve na história positiva da humanidade; e tudo o que o egoísmo produz efetua uma volta ao pré-humano e, com ele, passa como a figura do mundo (1Cor 7,31; 1Jo 2,17), mas sem levar consigo o que foi construído pelo amor. O olhar de Deus sobre o ser que emerge de seus próprios determinismos, mas com a possibilidade de amar tem em consideração a disparidade essencial enunciada entre o amor e o egoísmo. Na visão clássica, ao contrário, amor e egoísmo eram igualados como dois pesos opostos de uma balança.

Na construção da história humana, o amor e o egoísmo estão mesclados³⁴⁶. Como diz Paulo, a dose de amor e de egoísmo que nela intervieram, dependerá a solidez do construído na obra de cada um. A descrição seguirá a seguinte argumentação: o apóstolo lançou o fundamento que é Cristo. Ninguém deve pôr outro fundamento diferente (1Cor 3, 10-11):

Se alguém sobre esse fundamento constrói com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno ou palha, a obra de cada um será posta em evidência. O Dia a tornará conhecida, pois ele se manifestará pelo fogo e o fogo provará o que vale a obra de cada um. Se a

³⁴¹ J. L. Segundo entende multidão como totalidade (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 369).

³⁴² Vide: Tg 5, 20; Rm 12,6-8; 1Cor 13,7.

³⁴³ J. L. Segundo chama de imagens infantis as que estão no início ou no desenvolver de uma revelação mais profunda e rica. Elas não são falsas, mas dificilmente podemos sublinhar a inautenticidade e os problemas que são capazes de introduzir na vida cristã adulta, se não se transformarem na mesma medida em que progride e amadurece a totalidade do ser humano (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 356).

³⁴⁴ O amor é mais original que o pecado e, sobretudo, é o único que tem mais densidade. O amor, a fraternidade, a justiça, embora sejam menos visíveis, são a única coisa neste mundo que pode ser semente, e pode se transformar em algo vital (MEDINA, *A fê dos herdeiros*, p. 96).

³⁴⁵ Vide, seção 2.2.2 *Longitude: o pré-humano ou a condição humana*.

³⁴⁶ J. L. Segundo aplica a Paulo também a ideia de mescla. Como não a encontramos no texto paulino, nesta tese, preferimos usar somente a questão da evidencição da obra construída.

obra construída sobre o fundamento subsistir, o operário receberá uma recompensa. Aquele, porém, cuja obra for queimada perderá a recompensa. Ele mesmo, entretanto, será salvo, mas como que através do fogo (1Cor 3,10-15).

Somente a maturidade cristã³⁴⁷ pode entender esta linguagem. Assim, o ser humano compreenderá que na transformação íntima de seu ser pela Graça está justamente o centro da esperança cristã, enunciada na GS, n. 39. Outrossim, essa transformação inicia na história.

Deus ensina-nos que prepara uma nova habitação e uma nova terra, na qual reina a justiça [2Cor 5,2; 2Pd 3,13] e cuja felicidade satisfará e superará todos os desejos de paz que surgem no coração dos homens [1Cor 2,9; Ap 21,4-5]. Então, vencida a morte, os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo e aquilo que foi semeado na fraqueza e corrupção, revestir-se-á de incorruptibilidade [1Cor 15,42.53]; *permanecendo a caridade e as suas obras* [1Cor 13,8; 3,14.21], toda criatura que Deus criou para o homem será libertada da escravidão da vaidade [Rm 8,19-21]. [...] *Todos estes bens da dignidade humana, da comunhão fraterna e da liberdade, fruto da natureza e do nosso trabalho, depois de os termos difundido na terra, no Espírito do Senhor e segundo o seu mandamento, voltaremos de novo a encontrá-los, mas então purificados de qualquer mancha, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal [...]* Sobre a terra, o Reino já está misteriosamente presente (GS, n. 39, *italico* nosso).

A reflexão sobre a profundidade da Graça mostrou sua fecundidade: o ser humano pode e deve ser capaz de amor. Assinalou a solidez e definitividade do amor frente a fluidez do egoísmo e dos determinismos. Mas, no dinamismo humano estão mescladas as vitórias da Graça e as forças despersonalizadoras. No visto até aqui, percebe-se que J. L. Segundo apresentou noções essenciais de temas, como: Graça, juízo, céu, vida eterna e ressurreição³⁴⁸. Ele procurou eliminar aquilo de infantil que elas têm para levá-las ao plano da maturidade. Todas essas noções adquirem sua versão madura em uma teologia da Graça consistente.

A Graça, o Dom de Deus, longe de ser um mecanismo para propagar e multiplicar atos bons e, assim, superar a produção de atos maus, apareceu como força interior personalizante que luta contra a lei despersonalizadora do menor esforço. Por esta lei, o ser humano se deixa levar pelo hábito, lícito ou ilícito, e pela perda da liberdade entendida como a possibilidade de definir sua própria pessoa na criação do amor.

A noção de juízo infantil, cuja força está a noção de prêmio e castigo, passa por uma nova compreensão oposta à ideia de um juízo que revela a solidez da obra humana, isto é, sua

³⁴⁷ Relacionar maturidade e salvação cristã é uma inspiração de J. L. Segundo em Lehmann, que afirma “A salvação é maturidade” (LEHMANN, Paul Louis. *Ethics in a Christian context*. London: SCM Press, 1963, p. 99). A frase é reverberação da asserção de Paulo: “até que alcancemos, todos juntos, à unidade na fé e no conhecimento do filho de Deus, *ao estado de adultos*, à estatura do Cristo em sua plenitude” (Ef 4,13, tradução da CNBB, *italico* nosso). Para fins metodológicos, explicamos que, em regra geral, usaremos a tradução da Bíblia de Jerusalém. Contudo, quando a tradução da CNBB nos parecer mais adequada, a usaremos e explicitaremos em nota de rodapé.

³⁴⁸ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 387-388.

capacidade de integrar o absoluto e o indestrutível com o objeto de sua ação temporal. Consequentemente, a noção madura de vida eterna e céu não consiste em um prêmio que o ser humano recebe por fazer ou deixar de fazer algo, mas é a situação no definitivo daquilo que o ser humano faz na liberdade e no amor, isto é, revestir de incorruptibilidade o corruptível (1Cor 5,2-50). A noção de ressurreição amadurecida refere-se ao dom pelo qual Deus toma e reveste de incorruptibilidade divina a obra total da liberdade humana, terminando, assim, o dinamismo que Ele começou com a libertação do pessoal nesse mesmo ser humano, em virtude da Graça.

Em todo o conjunto desta obra percebe-se a Graça como o Dom de Deus por excelência, o próprio Deus feito nossa existência. A Graça é o Espírito que habita no ser humano. J. L. Segundo, com a ajuda da Revelação e da experiência humana, tratou de situar este Dom de Deus que habita no ser humano e o leva muito além do que sua força inata lhe permite chegar: a vida eterna. Ele deslocou a pergunta sobre a liberdade humana, pela Graça, do “para que” ao plano do “como”. A pergunta certa não seria: liberdade para fazer ou escolher o quê? Mas, como sermos livres para criar a existência no amor, na história, enfrentando as forças despersonalizadoras da lei do menor esforço, que nos tiram a liberdade e nos reduzem a uma coisa a mais? Na próxima seção, veremos a revisão que J. L. Segundo fez da obra *Gracia y condición humana*.

2.3 Reflexões críticas: a Graça e humanização integral, liberdade em Cristo

Na revisão da obra *Teología abierta*, vinte anos depois, precisamente no terceiro volume, *Reflexiones críticas*, o interesse de J. L. Segundo continua não acadêmico. Os temas não foram tratados como geralmente ocorre na teologia sistemática, mas seguiram a sistematização que parte das questões cruciais para o ser cristão em nosso continente³⁴⁹. A obra continua se dirigindo primariamente aos pontos fracos da práxis cristã para mostrar as principais carências da teologia que os sustenta³⁵⁰.

Concentrar-nos-emos nos pontos que se referem à Graça e à humanização. As questões decisivas serão: que significa pertencer, de forma viva e ativa, à Igreja de Cristo em um continente onde a desumanização opressiva do ser humano é evidente? Não teria relação a forma em que se compreende a fé cristã e o jeito em que a maioria das pessoas no continente vive, desde séculos, privadas das mais elementares condições humanas? Destas questões derivam as ponderações na reelaboração da teologia da Graça em decorrer da liberdade e da humanização.

³⁴⁹ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 219.

³⁵⁰ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 221-222.

O objetivo da obra se insere no plano do Concílio Vaticano II, para o qual a função da fé consiste em contribuir para tornar mais humanas as soluções que todos os seres de boa vontade procuram nas questões históricas (GS, n. 11). A fé que ilumina todas as realidades com uma luz nova e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do ser humano, está destinada a se tornar serviço. E o principal critério para tal serviço é a plenitude humana. Traduzir a fé em humanização concreta do ser humano, em circunstâncias sempre novas e em diálogo com os demais se apresenta como o grande serviço da Igreja³⁵¹. *A fé, de instrumento mágico de salvação, passa a ser instrumento histórico de humanização*. E podemos acrescentar: instrumento de salvação e humanização, pois, trabalhamos humanização e salvação de forma unitária nesta tese. A fé não só entra na história, mas tem nela seu critério último.

Esta função se apresenta como conatural à fé e implica a inserção no mundo e em seus problemas. Isso significa uma conversão para entrar em um plano no qual se perdem as seguranças associadas à compreensão da fé desassociada da história. Por muito tempo a Igreja foi civilizadora de massas, tanto na América Latina, como na Europa. A compreensão da mensagem cristã vinha associada a elementos maduros e infantis; libertadores e desumanizadores do cristão e da sociedade³⁵².

O teólogo uruguaio pretende encontrar os infantilismos desumanizadores que os cristãos receberam desde a catequese na infância, que os paralisa na missão recebida da própria fé, dado o plano humanizador de Deus. Isso justifica a passagem que ele faz da Igreja à Graça, pois é no campo da Graça que os cristãos recebem os maiores bloqueios para assumir a humanização na história, seja pelo temor e preocupações com a possessão ou perda da Graça, ou por suas possíveis consequências eternas: céu e inferno. Ele ressalta que o mesmo ser humano que recebia a vocação de libertar seu irmão se descobria na terrível opressão acerca dos temores infantis sobre o que poderia significar e fazer sua própria liberdade.

O principal diferencial da obra *Reflexiones críticas* decorre dos seus interlocutores. A primeira e a segunda edições de *Teología abierta* buscaram dar ao cristão uma teologia que fosse libertadora, capaz de levá-lo a assumir a missão cristã no mundo. Mas, antes do Vaticano II, se impedia o cristão de assumir a missão no mundo pregando-lhe, no lugar da mensagem de Jesus Cristo, a sujeição à lei moral. Passando-se o tempo, vinte anos depois, com a falta desta pregação moralista, o cristão se tornou mais livre, e por conseguinte, mais humano.

No entanto, na maioria dos casos, o material do Catecismo Romano elaborado de acordo com a teologia de Trento não foi reformulado consoante o Vaticano II. A catequese como

³⁵¹ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 18-19.

³⁵² SEGUNDO, Juan Luis. *Massas e minorias na dialética divina da libertação*. São Paulo: Loyola, 1975.

totalidade foi modificada enquanto método de introduzir a criança gradualmente na experiência elementar da fé cristã. Considerou-se, não sem razão, que a mudança deveria ser feita mais a partir da vivência básica da fé que mediante informações sintetizadas do credo cristão.

Os temas fundamentais do cristianismo, como céu, inferno, Graça e Liberdade, foram abandonados ou simplificados. Como resultado, os cristãos, na maioria dos casos, sabem menos sobre sua identidade, ou pelo menos, não conseguirão explicar quando lhes perguntam: *em que consiste o ser cristão?* Hoje, sabe-se menos sobre temas que, no passado, eram decisivos, como o pecado mortal. A questão consiste em saber o que substitui, na mente dos cristãos, as ideias de céu e inferno, se é que algo os tem substituído. E, se for o caso, que ideia se tem da Graça de Deus. No diagnóstico do nosso autor, à ideia de inferno, que causava tanto medo da liberdade, não sucedeu outra ideia mais libertadora; simplesmente parou-se de falar dele. Como o que se reprime retorna, o medo da liberdade continuava existido, porém oculto³⁵³.

A despeito desse diagnóstico, J. L. Segundo estava ciente que as mudanças provocadas pelo Vaticano II estavam em curso. Teólogos/as estavam trabalhando para atualizar a mensagem conciliar; portanto, ainda era cedo para avaliar os seus resultados. Mas, era claro que duas décadas depois de *Teología abierta*, com a nova geração de cristãos, os aportes das edições anteriores seguiam sendo válidos. Entretanto, já não atraíam quem não tinha clareza sobre as dificuldades do passado³⁵⁴. Para o autor, se tivesse que começar a obra novamente, daria um giro na investigação acerca do como entender a fé cristã, principalmente sobre como relacioná-la ao mundo à luz da esperança e do entusiasmo suscitados pela *Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo atual*, de 1965. J. L. Segundo é enfático em dizer que o documento conciliar sobre a identidade da Igreja, *Lumen Gentium*, de 1962, não deve conduzir a pensar a Igreja *em si mesma*, para em um segundo momento tratá-la em relação com o mundo atual. A razão é clara: o *si mesmo* da Igreja não tem sentido fora de sua *relação com a humanidade*³⁵⁵. Este ponto precisamos ter claro ao ler *Reflexiones críticas*³⁵⁶.

³⁵³ SEGUNDO, Juan Luis. *O inferno como absoluto menos: um diálogo com Karl Rahner*. São Paulo: Paulinas, 1998. O autor trabalha a questão do inferno a partir da teologia paulina e convida o ser humano a se libertar do medo infantil do inferno para assumir a liberdade de forma criativa. A liberdade não é um risco, mas a possibilidade de uma existência autêntica.

³⁵⁴ J. L. Segundo não pretende falar de modo uniforme para toda a América Latina. Ele cita, por exemplo, as variações que acontecem dentro das grandes cidades, pequenas cidades e zonas rurais (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 223, nota de rodapé, 1).

³⁵⁵ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 14-15.

³⁵⁶ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 217-224.

2.3.1 O medo da liberdade e Graça

A grande questão trabalhada por J. L. Segundo em *Reflexiones críticas* será a relação entre Graça e liberdade. A problemática se constitui pela percepção de que os cristãos recebem uma teologia da Graça que os leva ao medo da liberdade. Apontaremos o caminho percorrido pela teologia para se chegar à rigidez e à compreensão da liberdade como risco. Este aspecto é fundamental para nossa tese, porque o ser humano perde sua humanidade sem o mínimo de liberdade. Sem ela, seus atos se tornariam mecânicos e semelhantes aos dos animais³⁵⁷. A liberdade é a característica mais específica do ser humano em relação aos outros seres do universo e o fundamento de sua semelhança com Deus e de sua humanidade³⁵⁸.

J. L. Segundo apresenta, inicialmente, um diagnóstico sobre elementos que levaram os cristãos ao medo da liberdade: primeiro, Jesus de Nazaré identificou a salvação de Deus para Israel e, por extensão, para o mundo, com o Reino que realizaria a vontade de Deus na terra. Tratava-se de humanizar o ser humano, começando por aqueles a quem as estruturas sociais, políticas e religiosas colocavam à margem, privando-os de seus potenciais humanos básicos. Mas, a recusa da proposta de Jesus e sua morte de cruz mostraram que Ele carecia de poder para isso. O triunfo pessoal de Jesus, percebido pela experiência da ressurreição, não eliminou a sensação de fracasso de seu projeto histórico. Essas experiências possibilitaram associar o Jesus triunfante com o divino e a colocar nele o único meio de salvação religiosa na outra vida. Desta forma, voltou-se a associar a salvação a uma prova moral, na qual as condições estavam dadas pelo cumprimento de preceitos e pela participação no ritual do batismo.

Neste contexto, a liberdade teve a função de renunciar, em função do cumprimento da lei, a certos meios que poderiam trazer ao ser humano êxitos e satisfações neste mundo. Ela perdeu sua finalidade de construção da história e foi concebida como dever renunciar ao presente por uma aposta no futuro, que nem sequer era construído pelas próprias decisões. Vida eterna e inferno eram vistos como prêmio ou castigo depois da morte. Consequentemente, os cristãos excluíram a liberdade do seu mundo de significação e conduziram-na ao efêmero, porque “o ‘prêmio’ a receber é tão intrinsecamente alheio à liberdade como a lei com qual se a prova”³⁵⁹. Premia-se a obediência, não a criatividade³⁶⁰.

³⁵⁷ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 236.

³⁵⁸ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 226.

³⁵⁹ “el ‘premio’ que puede recibir es tan intrínsecamente ajeno a la libertad como la ley con la que se la prueba” (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 226).

³⁶⁰ BARROSO, *Graça e cristologia em Juan Luis Segundo*, p. 70-71.

A teologia clássica interpretou a Graça nesses parâmetros. Supunha que Adão, ao pecar, quebrou o equilíbrio da existência humana. Depois deste fracasso, o Filho de Deus foi enviado para perdoar o pecado, morrendo por todos. A crítica de J. L. Segundo é que perdão teria pouca eficácia, porque não chegou a devolver o equilíbrio precedente da liberdade. Embora o pecado tenha sido perdoado, ele argumenta que a liberdade continua sendo exercida em combate contra a natureza fascinada pelo mal. Nesse esquema, subsiste a *concupiscência*. O ser humano, para vencê-la, contava com a ajuda da Graça. Contudo, não era precisamente esta Graça que, partindo de Cristo, lhe outorgava o perdão deixando subsistir o desequilíbrio radical?

Para J. L. Segundo, diversas respostas a esta questão foram dadas durante a reforma e a contrarreforma. No entanto, todas levaram ao medo da liberdade. Na interpretação que Lutero faz de Paulo, a função da liberdade foi anulada, pois nela a Graça de Deus não impede que o ser humano caia sempre no pecado. A liberdade só se manteve como elemento necessário para imputar o pecado. A Graça atua no ser livre, mas desde fora perdoando o irremediável.

A interpretação de Lutero possui também um valor positivo. Nela, o perdão está condicionado à fé. Segue que se pode supor a existência de um ato ou atitude que depende da liberdade humana que se torna decisiva para a justificação: a fé. A interpretação de Lutero pode levar à *anomia*, ao abandono da Lei, ou ao *puritanismo*, que consiste na necessidade do ser humano de controlar, com sua liberdade, seu destino eterno³⁶¹.

A liberdade na experiência religiosa da Contrarreforma também possui pontos fortes e fracos. Primeiramente, constata-se um equilíbrio; na doutrina católica, o pecado original coloca o ser humano em uma postura de embate com a concupiscência. A liberdade não está viciada e tampouco está inteiramente sujeita ao pecado. O ser humano, ajudado pela Graça, torna-se capaz de boas obras.

O primeiro ponto débil da contrarreforma está no fato de as ações humanas serem avaliadas em termos antropológicos superficiais e exteriores, desconhecendo a complexidade da realidade humana. O que torna o ser humano justo foi julgado não segundo a intenção do coração, mas, apesar de Paulo, de acordo com a letra da lei³⁶². A análise do ser humano dividido,

³⁶¹ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 227-231. Destaca-se o puritanismo protestante, a necessidade da fé para a salvação e a questão da predestinação à fé que, no fundo, anula a liberdade do ser humano.

³⁶² Neste sentido, nosso autor afirma que a Igreja foi mais fiel a si que ao Novo Testamento, em especial, a Paulo. Mas, existe uma razão para essa volta à pedagogia da Lei. A Igreja, desde a queda do Império Romano, teve que ser educadora de massas, particularmente dos bárbaros. Por isso, ela teve que educá-los nessa maneira infantil que caracteriza a etapa da história da salvação que vai de Moisés a Jesus na qual o ser humano estava condicionado à letra da Lei. Paulo considera esta etapa superada dentro da comunidade cristã madura. Mas, as exigências eclesiológicas do Ocidente obrigaram a reimplantar a etapa da Lei, desta vez no cristianismo (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 233). Neste contexto, torna-se importante apresentar a classificação

em Rm 7, que afirma a impossibilidade humana de, com sua liberdade, concretizar a boa intenção ficou esquecida. Ao contrário, pensou-se que na existência humana havia vitórias e derrotas da Graça, segundo as ações oriundas da liberdade. Estas ações eram avaliadas de acordo com os mandamentos e sua casuística.

Seguindo a argumentação, surge o segundo ponto fraco da Contrarreforma em relação à liberdade. O cumprimento da lei e, sobretudo, sua violação, tornam-se decisivos para o destino do ser humano. Esta lógica leva a procurar na letra da lei quais atos são “*mortais*”. Após o batismo, aquele que possui a Graça de Deus, se encontra em “*estado de graça*”, até que, com o uso da razão, caia, empurrado pela concupiscência, em um pecado voluntário e “*mortal*”. Assim, perdia-se a Graça e todos os seus méritos, entrando-se no “*estado de pecado mortal*”. Ao contrário, *um ato de amor* não bastava para devolver o “*estado de graça*”. Era necessário passar pelo ritual da confissão para alcançá-lo. Trata-se de uma visão unilateral que fazia dos ritos sacramentais instrumentos quase mágicos, e não *sinais da Graça*, (SC 59; 62 e GS 7)³⁶³.

Não obstante, toda uma vida de méritos não era o suficiente para evitar que um só pecado grave, mesmo em pensamento, pusesse o ser humano sob o pecado mortal. O decisivo tornou-se o último momento da vida, a hora da morte, e a situação mediante os últimos sacramentos, pois o sacramento da *Penitência* tornou-se obrigatório para se recuperar o “estado de graça” perdido. A liberdade, com a qual o ser humano estrutura a sua vida, não era considerada, mas sim o momento fortuito da liberdade: o momento em que o ser humano é surpreendido pela morte, pois cada um dos estados – “estado de graça” ou “estado de pecado mortal” – eram entendidos como a totalidade que abarca o ser humano inteiro³⁶⁴.

Percebe-se, nos ambientes católicos da contrarreforma, a tendência de ocultar a função criadora da liberdade e, particularmente, o medo dela. O passo lógico foi identificar a Graça de Deus com a *redução da liberdade* ou, ainda mais grave, sua eliminação. Com isso, chega-se a um paradoxo, pois a pessoa humana não é humana sem um mínimo de liberdade. Estas ideias podem parecer unilaterais, mas descrevem o medo da liberdade ligado a certa teologia da Graça.

Constatado o medo da liberdade na experiência religiosa cristã no Ocidente, a tarefa de J. L. Segundo traduz-se em mostrar o valor da liberdade no universo de sentido da vida humana. Ao contrário do que se pensava, a Graça consiste na luta mais radical contra o medo de ser livre.

da história da salvação em três etapas, segundo Paulo: a primeira, de Adão a Moisés (Rm 5,14), anterior à lei; a segunda, o tempo da lei, de Moisés a Cristo (Gl 3,23-24) e a terceira, a partir de Cristo, pelo qual, mediante a fé, recebemos a justificação (Rm 5,1) (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 464-465).

³⁶³ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 234.

³⁶⁴ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 235.

Com efeito, a Graça dá sentido, valor e vitória à tarefa da liberdade. Ela quer permitir que cada pessoa, na totalidade de sua humanidade, diga, mesmo com seus erros: valeu a pena ser livre³⁶⁵.

Nessa empreitada de mostrar o valor da liberdade, fez-se necessário identificar seus bloqueios e resistências. Para isso, o teólogo uruguaio recorreu aos elementos da teologia latino-americana que pretende, em primeiro plano, ser libertadora. Esta procurou identificar os bloqueios ideológicos que a impedem de concretizar sua missão. Centrou-se, inicialmente, nos bloqueios que a fé produzia. Engajar o ser humano em uma missão humanizadora em todos os aspectos da vida individual e social implica remover esses bloqueios. Isso permite dar a liberdade criadora da pessoa e da sociedade sua máxima potencialidade de criar algo – o Reino de Deus³⁶⁶.

No entanto, para J. L. Segundo, a teologia latino-americana não desenvolveu uma teologia da Graça de acordo com essa nova exigência. O próprio Vaticano II não reformulou a teologia da Graça da contrarreforma³⁶⁷, e as obras subsequentes não fizeram abordagens críticas de temas, como pecado mortal ou venial, estado de graça ou estado de pecado, inclinação para mal e inferno, mas os suprimiram.

J. L. Segundo cita três obras exemplificando essa ausência ou esvaziamento dos temas relacionados com a teologia da Graça que causam o medo da liberdade: o inferno e os elementos que, na existência e liberdade levariam a ele³⁶⁸: *La teología en el siglo XX*³⁶⁹; a parte histórico-dogmática da doutrina sobre a graça em *Mysterium Salutis*, escrita pelo teólogo holandês Piet Fransen³⁷⁰; e, finalmente, a obra de K. Rahner, *Curso fundamental da fé*³⁷¹.

Concomitantemente, a pregação, a catequese e a espiritualidade seguem o mesmo caminho e se esquivam da questão fundamental da teologia da Graça: sua possibilidade, probabilidade e certeza de vitória em relação à liberdade de cada pessoa humana. Esse esvaziamento teve consequências negativas. O novo cristão, talvez libertado de seus bloqueios, não sabe o que o diferencia dos não cristãos em relação ao decisivo Dom de Deus ao destino

³⁶⁵ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 238.

³⁶⁶ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 240.

³⁶⁷ Para nosso autor, os pioneiros da reformulação da graça foram: H. de Lubac, com a obra *Le surnaturel*; L. Malevez que matizou e aprofundou H. de Lubac, e K. Rahner, não só pela noção de “existencial sobrenatural” que abriu caminhos às mais felizes expressões do Vaticano II sobre a existência e a ação da graça na humanidade, mas também por seu artigo sobre o conceito *teológico de concupiscência* (RAHNER, Karl. *Concepto teológico de concupiscencia*. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1967, v. 1. p. 381- 419).

³⁶⁸ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 242-252.

³⁶⁹ RAST, Timotheus. *La escatología en la teología del siglo XX*. In: VORGRIMLER, Herbert; VANDER GUCHT, Robert (Dirs.). *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes motivaciones en mundo cristiano y no cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 1974, v. III, p. 245-263.

³⁷⁰ FRANSSEN, Piet. *El ser nuevo del hombre en Cristo*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. (Dirs.). *MYSTERIUM Salutis: La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana - Culto, sacramento, gracia*. Madrid: Cristiandad, 1975. v. II, p. 879-938. (*Mysterium Salutis*; 4/2).

³⁷¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. 531 p. (Teologia sistemática).

último de sua existência e ao sentido último de sua liberdade. Esta é a principal diferença entre os interlocutores de J. L. Segundo em *Teología abierta* e *Reflexiones críticas*, vinte anos depois.

2.3.2 Graça: libertação da liberdade

J. L. Segundo, após apresentar algumas raízes do medo da liberdade, se propõe a tratar o tema da Graça, identificando os bloqueios implícitos para uma vida livre no pós-Vaticano II. Ele julga que a obra *Gracia y condición humana* já apontava para a questão da liberdade trazendo à luz certos bloqueios a ela. Por isso, a obra continua válida por tratar tais temas de forma ortodoxa e libertadora³⁷². Mas, seu conteúdo precisa ser reorganizado a partir de uma formulação mais realista do Dom de Deus em relação à liberdade humana para identificar e atacar bloqueios para a liberdade que não são mais conhecidos conscientemente³⁷³.

Primeiramente, o teólogo uruguaio apresenta os pontos positivos das obras já citadas – *Mysterium Salutis*, *La teología en el siglo XX*, e *Curso fundamental da fé* – que corroboram com sua empreitada. Em seguida, apresenta sua proposta da liberdade como elemento construtivo.

1) Elementos da teologia europeia que corroboram com a proposta de J. L. Segundo:

a) Em *Mysterium Salutis*, Fransen, teólogo holandês, ataca o ponto mais catastrófico da teologia da Graça: a pluralidade de pecados mortais seguidos das tentativas e propósitos de reparação e do sacramento da penitência. Nesta lógica, a liberdade situava-se no limite da condenação ou salvação, com mais facilidade para a primeira situação. O autor, fundamentando-se na Primeira Carta aos Coríntios, propõe uma compreensão do juízo de Deus a partir da totalidade da existência humana para superar a visão apresentada. Seguindo Paulo, Fransen diz: Deus julga o ser humano segundo a direção fundamental que a liberdade vai construindo na vida, e não no último instante, na hora da morte, desconhecendo o passado.

A teologia da Graça santificante como “*hábito infuso*” é entendida erroneamente se não há uma visão deste *hábito* em sua dependência imediata da presença de Deus no ser humano³⁷⁴. Deus, que é misericórdia e fidelidade, não entra e sai da vida do ser humano deixando-o só. Isso leva Fransen a pensar na direção fundamental válida para a existência global da pessoa. Ele situa a opção fundamental no núcleo mais profundo do ser humano, de forma anterior ao livre-arbítrio; ela não diz respeito aos atos conscientes e circunscritos junto aos atos concretos da

³⁷² A validade está em propor passar de uma liberdade que tem medo da prova divina a outra que se entusiasma com a colaboração no plano de Deus que inclui a salvação do ser humano e do mundo (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 264). Destaca-se, nesta tese, sobretudo, a humanização integral do ser humano.

³⁷³ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 240.

³⁷⁴ FRANSEN, *El ser nuevo del hombre en Cristo*, p. 911.

vida. Esta opção fundamental se “refere a uma orientação dinâmica e radical de nossa vida, à qual se dá um “sim” livre em e através dos atos concretos nos quais se realiza”³⁷⁵.

Para J. L. Segundo, a proposta de Fransen tem o ponto positivo de valorizar a existência humana em sua globalidade, mas é insuficiente e até contraditória. A contradição está na localização da opção fundamental anterior ao livre arbítrio. Quem ou que instância humana faz a opção? É certo que a opção fundamental não se identifica com atos conscientes, mas os atos voluntários conscientes podem ser sua negação. Pode-se questionar ainda mais: como se forma a primeira opção fundamental? Como passar de uma para a outra quando se crê que a primeira está errada?

A resposta de Fransen continua levando o ser humano ao medo da liberdade. Isso leva J. L. Segundo a não aceitá-la. Entretanto, o teólogo uruguaio retém de Fransen a dupla personalização da Graça: da parte de Deus, o Dom de Deus é Ele mesmo e sua vida; da parte do ser humano, a resposta é pessoal e global a este Dom que se expressa em nosso encontro com os outros³⁷⁶.

b) J. L. Segundo concorda com Timotheus Rast na obra, *La teología en el siglo XX*, em três aspectos: o primeiro retoma a dupla personalização de Fransen – o Dom de Deus e a resposta pessoal global do ser humano – e acrescenta que não é possível entender os novíssimos de forma fisicista³⁷⁷. O que é pessoal não deve levar a pensar a eternidade como “lugares” físicos. Estes só podem ser entendidos como metáfora do estado divino definitivo alcançado pela rede de relações na história. O segundo, que a segurança da salvação não pode ser buscada em elementos físicos. O autor cita vários exemplos: a distinção do ser humano como pertença e não pertença à Igreja; a classificação dos pecados em veniais e mortais; a distinção de estado de pecado e estado de Graça. Essas concepções ignoram a característica mais própria do pessoal: a indivisibilidade. O terceiro aspecto é o tratamento dos novíssimos e a alternativa céu e inferno de Rast que procura construir uma escatologia menos especulativa sobre a certeza da salvação e mais biblicamente autêntica. A ideia central é que Deus associa a liberdade humana com o plano social da construção da história, no qual reside a esperança da salvação da Igreja e do *cosmos*³⁷⁸.

Estes três aspectos de Rast, que são etapas da personalização da Graça, J. L. Segundo valoriza positivamente e leva em consideração em sua reflexão³⁷⁹. Porém, o teólogo uruguaio discorda de Rast na seguinte afirmação: há uma abundância de saber teológico sobre grande número de temas, mas os cristãos tiveram que reduzir-se a um humilde *ignoramus* no que tange

³⁷⁵ “refiere a una orientación dinámica radical de nuestra vida, a la que se da un sí libre en y a través de los actos concretos en los que se realiza” FRANSEN, *El ser nuevo del hombre en Cristo*, p. 912.

³⁷⁶ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 257.

³⁷⁷ RAST, *La escatología en la teología del siglo XX*, p. 259.

³⁷⁸ RAST, *La escatología en la teología del siglo XX*, p. 259-260.

³⁷⁹ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 258-259.

as possibilidades últimas que selam eternamente seu destino³⁸⁰. Para J. L. Segundo, seria como se a Revelação de Deus, rica em diversos outros campos, exigisse silêncio em relação ao destino último do ser humano. Seria forçoso silenciar-se diante de temas tão cruciais que recolhem as esperanças e angústias mais radicais de cada pessoa humana.

c) Rahner, na obra *Curso fundamental da fé*, tem a vantagem de apresentar a salvação solidária do mundo e da humanidade em geral, isto é, não a de cada indivíduo em particular. Mas, ele adiciona que sustenta a possibilidade de uma condenação individual para todo indivíduo, pois de outra forma não se levaria a sério a história pessoal livre³⁸¹. Sobre a questão da liberdade pessoal, Rahner acrescenta dois pontos importantes, para J. L. Segundo:

O primeiro, que as descrições das Escrituras sobre o final não devem ser tomadas como reportagens do que acontecerá no futuro. Elas são enunciados sobre o ser humano que existe no agora³⁸². Céu e inferno se convertem de lugares de prêmio ou castigo futuros, que correspondem à noção infantil, em componentes atuais e indispensáveis da liberdade. A possibilidade de um não a Deus, diz Rahner, pode tornar-se uma realidade no ser humano no sentido de que ele, em sua subjetividade, que não pode distinguir e afastar de si mesmo, seja realmente mal e entenda essa maldade como o que ele é e quer ser definitivamente³⁸³.

O segundo deriva do anterior: todo indivíduo deve contar com a possibilidade de um não total a Deus convertido – não como castigo, mas como resultado – em condenação definitiva³⁸⁴. Não obstante, J. L. Segundo faz a seguinte modificação: a ideia de Rahner só faz sentido se intervém algo semelhante à opção fundamental de Fransen. Isso poderia levar a pensar a liberdade como possibilidade de o ser humano optar totalmente por um só dos polos. Ao contrário, a observação mais profunda da conduta humana leva-nos a entender que a liberdade não pode estar no além de decisões mescladas. Esse dado se encontra no escrito de Rahner sobre o conceito teológico de concupiscência, escrito vinte anos antes da obra *Curso Fundamental da fé*. Rahner coloca a concupiscência na impossibilidade em que encontra a liberdade de colocar a natureza interna e externa a seu ser, ao serviço de suas opções³⁸⁵. No ser humano há a impossibilidade tanto para o bem como para o mal³⁸⁶. Da mesma forma, do totalmente sim ou não para Deus.

³⁸⁰ RAST, *La escatología en la teología del siglo XX*, p. 260.

³⁸¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. 2. ed. Barcelona: Herder, 1979, p. 509.

³⁸² RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 132.

³⁸³ RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 132.

³⁸⁴ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 260.

³⁸⁵ RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 395.

³⁸⁶ RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 398.

A imagem paulina, aquela do ser humano dividido (Rm 7,14-24) e da obra de cada um mesclada de materiais diferentes que só o fogo no juízo definitivo permitirá ver o que permanece, (1Cor 3,10-15) poderia corroborar com a teologia de Rahner³⁸⁷. Além disso, na avaliação de J. L. Segundo, Rahner parece ter esquecido o artigo sobre o conceito de concupiscência que ele mesmo escreveu. No fundo, o que faltou ao estudo de Rahner foi uma teologia bíblica que, como a de Paulo, faz essa pressunta diferença de níveis entre a salvação global da humanidade e do mundo, e o destino individual de cada pessoa humana, mas sem desvincular ambas³⁸⁸.

Essa análise mostrou dois pontos para J. L. Segundo³⁸⁹: inicialmente, evidenciou que, na forma que a teologia europeia nos acostumou, alguns de seus representantes percebiam em certa medida, a imaturidade e os bloqueios que geravam determinadas teologias da Graça. Apesar das diferenças, percebemos nos teólogos em análise – Fransen, Rast e Rahner – a preocupação sobre o enfrentamento do ser humano com a liberdade como perigo. J. L. Segundo mostrou os pontos fracos das análises destes autores para dizer que, apesar de suas boas intenções, as pontas soltas deixadas têm origem na incapacidade de conceber a *liberdade como elemento construtivo, e não como mera prova entre o bem e o mal imposta por Deus ao ser humano*.

Em seguida, o silêncio da pregação e da catequese em torno da perdição individual eterna, grande fantasma gerador do medo da liberdade, tem um duplo inconveniente: a) *seculariza por empobrecimento*, isto é, os cristãos buscam a edificação do mundo impulsionados pela fé, entretanto, sem saber o que os diferencia dos não cristãos, as pessoas de “boa vontade”. Não se tem localizado os dados transcendentais da fé que poderiam levá-la à construção do mundo; b) o que foi reduzido à ignorância ou à irrelevância voltará a aflorar, indubitavelmente, não de forma madura e saudável, mas de forma sutil, a um inconsciente bloqueado por meio de instâncias complexas, sobretudo culturais. Destes elementos esquecidos, mas logicamente conectados, é muito possível que surjam a confirmação de terrores infantis e imaturos à liberdade.

A partir destas constatações, J. L. Segundo se propõe a reorganizar os temas da teologia da Graça em *Reflexiones críticas*. A nova proposta está marcada pela teologia paulina, sobretudo pelo desenvolvimento antropológico no início da Carta aos Romanos (Rm 1-8). A razão para essa escolha situa-se precisamente por ela ter adotado uma chave que se refere à

³⁸⁷ Para a apresentação da interpretação de J. L. Segundo destas imagens paulinas, vide seção: 2.2.2 *Longitude: o pré-humano ou a condição humana*.

³⁸⁸ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 262.

³⁸⁹ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 263-264.

liberdade e seus limites que supera a concepção duramente criticada da liberdade como prova imposta por Deus ao ser humano. Além disso, a reflexão constitui a base bíblica esquecida na reflexão teológica tanto da Reforma como da Contrarreforma. Nosso autor evidencia apenas dez pontos da originalidade da interpretação de Paulo e as reverberações delas em seu pensamento sobre a Graça³⁹⁰. Advertimos que a abordagem mais completa deste tema está nas obras: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, tomo II,I e *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth: de los sinópticos a Pablo* as quais analisaremos na próxima seção.

1. O valor da liberdade não é colocar o ser humano à prova diante do bem e do mal, mas em sua semelhança com a liberdade de Deus e sua função criadora. Isso significa a “filiação” divina como semelhança e destino: ser herdeiro;

2. O valor da liberdade supõe uma criação deixada incompleta por Deus para colocá-la nas mãos do ser humano. Deus cria do nada enquanto o ser humano é cocriador, isto é, cria a partir de mecanismos já existentes, dotados de instrumentalidades próprias;

3. Deus cessa de intervir na criação para levar a sério a liberdade humana até o ponto que se o ser humano não conseguir imprimir sua liberdade no universo, Deus falharia no plano de tornar todos irmãos de seu Filho e herdeiros do mundo;

4. O ser humano só é criador quando, à semelhança de Deus e participando da vida divina, ama e cria condições favoráveis ao amor. O egoísmo não é objeto possível para a liberdade, mas perda dela pelo mais fácil;

5. O egoísmo aparece e se instala no caminho da intenção à realização. Consiste em renunciar a vencer os mecanismos de um mundo já criado que opõem à novidade do amor que poderia introduzir a liberdade;

6. A liberdade atua entre dois polos, porém, não no sentido de eleger um ou outro como objeto direto, mas no sentido de estar em tensão entre duas direções opostas. Por um lado, como filho de Deus e cocriador do universo, o ser humano tende a Deus à medida em que ama e constrói um mundo fraterno e solidário e se responsabiliza em eliminar a dor e a inumanidade da vida dos seus irmãos. Por outro, está o egoísmo, não como escolhido por si mesmo, mas enquanto força que habita em todos os seus instrumentos que o levam a desligar-se da tarefa de ser cocriador, cedendo aos mecanismos que deveriam empunhar e fazer servir ao amor;

7. Desta situação surgem duas desigualdades unidas a duas vitórias ou desproporções de níveis distintos: quantitativamente – a desproporção entre intenção e realização. Ela parece introduzir, por meio da lei do menor esforço, o pecado, uma vitória quantitativa do mal, da

³⁹⁰ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 265-268.

inutilidade, da morte do sentido antes da morte física. Qualitativamente – nenhuma dose de amor, a menor que seja, se perde. A despeito da multidão de pecados, o amor faz parte de um mundo definitivo que ainda não vemos³⁹¹;

8. Nenhum ser humano pode escapar dessas duas vitórias. Em meio a elas, a liberdade se constrói à medida em que o ser humano vai edificando o amor na história;

9. Mesmo que o ser humano se sinta enfrentando a aparente corrupção e morte de si mesmo e de seu projeto de amor, ele tem, em sua fé em Deus e sua Graça, a razão de esperar que nada do que foi fecundado pelo amor se perderá e que o pecado só pode destruir a própria obra. Apesar da responsabilidade criadora, a liberdade nunca poderá ser um risco, pois Deus não fará o que o ser humano não quer. Vista à luz da fé, a liberdade jamais pode tornar-se prejudicial até o ponto de levar à perdição definitiva;

10. A nova terra do ser humano e o novo céu de Deus estão feitos do que permaneceu ou permanecerá libertado dos projetos históricos e realistas dos seres humanos em benefício do amor, Graça e Vida de Deus em todos. Mesmo que o construído só aparecerá na manifestação da liberdade dos filhos de Deus, na culminação da história. Assim sendo, cada pessoa poderá dizer: vale a pena ser livre. A maturidade filial destrói pela raiz o medo da liberdade.

Observa-se que essa reelaboração da teologia da Graça considerou os seguintes pontos: o primeiro dado relevante é a fundamentação bíblica; o segundo, que este esforço se insere no desejo pós-conciliar da teologia da Graça de libertar o ser humano dos terrores infantis e desumanizadores concernentes ao seu destino e ao sentido da liberdade. As ideias centrais são: *a Graça de Deus é personalizadora da sua origem aos seus resultados*. O juízo de Deus versa sobre o todo da vida humana; céu e inferno, mais que reportagem sobre lugares futuros, designam os polos atuais de uma liberdade que consiste na tarefa de construir historicamente o amor definitivo, a humanização³⁹²; o caráter invencível e imortal de todo amor liga o triunfo da Graça na humanidade e no universo com o mesmo triunfo na existência de cada indivíduo³⁹³.

Nestas conclusões, J. L. Segundo acrescenta esclarecimentos importantes para se pensar a relação graça e pecado, embora já estejam presentes na primeira edição. O tema da Graça em *Teología abierta* foi complementado com o quinto volume consagrado ao estudo do significado

³⁹¹ Para falar dessa vitória do amor nos projetos humanos, J. L. Segundo cita a GS n. 39 que versa sobre a dignidade humana, a união fraterna e a liberdade, que são propagadas pelo Espírito e serão transfiguradas por Cristo quando Ele entregar o Reino ao Pai. Também, a *neuentropia*, síntese mais rica e diferenciada que aparece como algo inesperado, mas constantemente e a longo prazo, é uma confirmação, mesmo que imprecisa e precária, da vitória do amor. Olhar o decurso da evolução ajuda a imaginar a vitória qualitativa da Graça e da liberdade e crer nela.

³⁹² J. L. Segundo redimensiona a teologia da Graça em função de uma humanização e valorização positiva da liberdade (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 271).

³⁹³ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 268-275.

do pecado³⁹⁴. Quase que se pode dizer que, neste volume, o autor luta a última batalha contra o temor da liberdade. O pecado na reflexão tradicional parecia mais personalizador que a Graça. Por isso, fez-se necessário mostrar que, na realidade, ele é o oposto: alienação, escravidão despersonalizadora e desumanizante, tal como já aparece nos Sinóticos e em Paulo.

O pecado, no singular, consiste não em fazer o proibido, mas em ceder aos mecanismos já existentes – seja no interior: biológicos e psíquicos, como no exterior: natureza, segunda natureza cultural e social – esquecendo os imperativos da liberdade. Pode, portanto, haver pecado tanto no cumprimento, quanto na violação da Lei. Desta forma, a Graça em seu sentido teológico e psicológico implicava a possibilidade de deslocar a energia psíquica da atenção e tensão destinadas a evitar pecados com seus castigos correspondentes para uma vitória sobre o pecado. Esta vitória consiste em edificar tudo aquilo que estrutura e humaniza os nossos semelhantes em um mundo ainda por construir.

Redimensionar o conceito de Graça em função da humanização e da liberdade não leva automaticamente à reformulação do conceito de pecado, pois o cristão ordinário estava “programado” para pensar em uma oposição entre graça e pecados, no plural. E a relação inversa cabe somente entre graça e pecado, no singular. Situar os pecados nesta dialética, como fez Paulo, não é tarefa fácil. Os pecados seriam meramente partes do conjunto chamado “pecado”? Seriam partes de uma operação aritmética que daria como resultado a “quantidade” do pecado no singular? Ou teriam os pecados uma função até antagônica ao pecado, ou seja, os pecados se encontram em um plano de salvação e de Graça por parte de Deus? Se assim o é, como integrar essa visão dialética em uma existência humana madura e livre?

Neste aspecto, a teologia latino-americana se apresenta como um forte aporte, pois se constituiu mudando o acento da salvação como realidade futura para a humanização do ser humano, libertando-o de todas as opressões interiores e exteriores, ou entornos. Mas ocorreu que ela manteve a epistemologia teológica tradicional, isto é, mudou a temática da libertação para um tipo infantil, linear e Maniqueu – o bem e o mal, opressão e libertação. Parece que o pensamento dialético de Paulo foi deixado de lado.

³⁹⁴ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto: evolución y culpa*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1972. Esta obra foi escrita no contexto de Medellín que falou de Pecado Estrutural. Neste sentido, J. L. Segundo havia dito: *Gracia e condición humana* tratou da graça na perspectiva existencial, personalista e individual; *Evolución y culpa* fez conspirações de cunho social e político. Mas, o autor faz uma autocrítica: isso pode ser dito somente no plano superficial, pois a Graça também possui estruturas no âmbito social e político, tornando possível e ampla a vivência do amor. O Novo Testamento utiliza imagens e figuras que mostram essa dimensão: a Nova Jerusalém, o Novo Céu e Nova Terra, o Reinado de Deus, a Ressurreição Universal. (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 273-274). Ressaltamos que tratar o tema do pecado não é o objetivo desta tese. Entraremos na questão somente quando necessário para evidenciar os aspectos importantes da Teologia da Graça.

J. L. Segundo propõe a forma de *pensar em circuito*³⁹⁵. A ação da Graça não consiste em tornar a vontade humana capaz de continuamente, em sua boa intenção, evitar pecados. Mas, “cremos que a graça integra dialeticamente os pecados humanos no destino criador do ser humano. E que só quando se realiza essa integração como algo vivido, como epistemologia (maneira de ver) madura e habitual, se conjura definitivamente o medo da liberdade³⁹⁶”.

Apresentada a proposta de reelaboração da teologia da Graça de nosso autor a partir de Rm 1-8, na próxima seção abordaremos as obras em que ele desenvolve a teologia Paulina de forma ampla e sistematizada e em conexão com a tradição teológica e a vida cristã concreta: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret - historia y actualidad: Sinópticos y Pablo* e *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinóticos a Pablo*³⁹⁷.

2.4 Graça e cristologia em Paulo: a humanização como liberdade de filhos

A teologia da Graça, mais que outros temas teológicos, foi elaborada de forma altamente especulativa, desvinculada dos dados do Novo Testamento centrados na vida, morte e ressurreição de Jesus³⁹⁸. A passagem por uma cristologia explícita se apresenta como aporte fundamental desta seção e como uma contribuição de nosso autor. O tema da Graça e da liberdade humana continuam reverberando neste tópico, desenvolvendo a reestruturação da teologia da Graça recapitulada na obra *Reflexiones críticas*.

O tema da Graça aparece na análise que J. L. Segundo busca da teologia de Paulo sobre o significado de Jesus Cristo para o mundo de hoje. Na realidade, trata-se de uma tarefa árdua, pois Jesus não é uma espécie de coringa que, automaticamente, adapta-se às necessidades, curiosidades e desejos do ser humano em qualquer época. De fato, Ele não é um símbolo universal, mas um homem concreto, com sua história em seu contexto. Trata-se do esforço de

³⁹⁵ J. L. Segundo se refere, como exemplo, a duas áreas da ciência nas quais se tem aprendido a pensar a causalidade em forma de circuitos: a evolução biológica das espécies e a ecologia. Trata-se de não pensar a causalidade em sua forma clássica de causa-efeito. Por exemplo: a sobrevivência da espécie supõe a própria morte; para que o trabalho seja eficaz é necessário o descanso que alivie suas tensões. Isso porque é necessário um elemento estabilizador do circuito que o impeça de chegar à degeneração ou à explosão ao final do processo por falta de energia. O elemento estabilizador tem um sinal negativo com relação à finalidade do circuito total (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 273-274).

³⁹⁶ “Creemos que la gracia integra dialécticamente los pecados humanos en el destino creador del hombre. Y que sólo cuando se realiza esa integración como algo vivido, como epistemología (manera de ver) madura y habitual, se conjura definitivamente el miedo a la libertad” (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 275).

³⁹⁷ Para fins metodológicos esclarecemos que na Obra *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinóticos a Pablo*, J. L. Segundo retoma, numa abordagem madura, em grande parte, os temas da obra anterior, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Assim sendo, citaremos apenas a obra de maturidade do autor e voltaremos à obra anterior somente quando alguns pontos estiverem mais bem desenvolvidos nela.

³⁹⁸ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 271

tradução, entendido como transmissão do contexto real de Jesus a outro contexto. A tarefa consiste em tirar Jesus de seu contexto, preservando sua fé. Para isso, J. L. Segundo aproveita da teologia paulina a chave antropológica, que se caracteriza pela personificação³⁹⁹ das forças que intervêm consideravelmente nos valores que estruturam a existência humana⁴⁰⁰.

2.4.1 O Ser humano em Cristo: salvação de quê?

Depois da saudação aos interlocutores (Rm 1,1-15), Paulo estabelece um princípio de salvação, baseado na fé, ou melhor: de fé em fé ou de uma fé menor a uma fé. Sem precisar o significado dessa salvação, fica claro que se trata de uma boa notícia, isto é, um evangelho, porque é a salvação para toda a humanidade. A própria apresentação da Carta convida-nos a fazer a pergunta: salvação de quê⁴⁰¹?

A necessidade da salvação nasce da apresentação da situação humana, primeiro no paganismo (Rm 1,16-32) e, em seguida, no judaísmo (Rm 2-3,20). Não é estranho que essa situação seja negativa, pois ser salvo significa escapar de uma catástrofe. E Paulo se propõe a descrever a catástrofe da humanidade inteira. Com isso, ele demonstrará que *todos*, judeus e gregos, estão sob o pecado (Rm 3,10).

A primeira questão pertinente para J. L. Segundo é saber por que Paulo, ocupado em mostrar que a humanidade inteira está sob o pecado, faz duas descrições diferentes, ao invés de somente uma, global e unificadora, da escravidão ao pecado igualmente em ambos os grupos: judeus e pagãos⁴⁰². A resposta parcial pode ser dita da seguinte forma: o pecado, personagem que Paulo colocará a descoberto nesta seção, é essencialmente o mesmo. No entanto, os mecanismos que ele usa para escravizar o ser humano diferem notavelmente em cada grupo. Primeiro, aqueles que conhecem a *lei* exterior a si próprios, que indiquem quais coisas ou ações são lícitas e quais são ilícitas ou pecaminosas. Depois, aqueles que pecam diante de um código moral inscrito nos corações ou nos pensamentos internos (Rm 2,13.15).

O que interessa a Paulo não é descrever o fato do pecado, mas o mecanismo da servidão a ele⁴⁰³. O apóstolo quer chegar ao que faz do pecado, não uma conduta factual, mas um poder

³⁹⁹ Termos decisivos são personificados: graça, pecado, obras da lei, lei dos membros, justificação, homem interior.

⁴⁰⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 391. Isso significa, no pensamento de J. L. Segundo, que estamos no âmago da fé, pois esta exprime a estrutura de valores que cada pessoa outorga sua existência (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 13-17). Sobre a chave antropológica de Paulo já tratamos no início deste capítulo: vide: 2.1.1 Principais obras sobre a Teologia da Graça.

⁴⁰¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 394-395.

⁴⁰² SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 395.

⁴⁰³ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 397.

que, de duas formas, esvazia igualmente o ser humano de sua liberdade e o põe a serviço de outro poder que o torna escravo.

a) O processo de alienação do pagão: da injustiça à mentira

O processo de alienação do pagão é descrito, inicialmente, de forma antropomórfica, que leva a uma primeira interpretação infantil. A fórmula que expressa este primeiro nível é: “*Deus os entregou*” (Rm 1,24.26.28). Nas três vezes em que ela aparece intervêm os mesmos elementos, na mesma ordem: desvio, por parte do ser humano, do reconhecimento devido a Deus; entrega do ser humano, por parte de Deus, ao extravio de seus desejos e paixões; conduta pecaminosa humana referente aos demais. Nesta leitura primária, parece que Paulo faz Deus dizer algo assim: não querem me render o culto devido? Vou entregá-los a seu julgamento ambicioso, às paixões infames e, sobretudo, à sua mente defeituosa e fechada.

O que mais nos choca é Paulo atribuir a YHWH, Deus cheio de compaixão e de fidelidade, uma reação que mescla castigo com uma espécie de baixa vingança. Pode caber tal despeito no Deus de Jesus, amigo dos pecadores e publicanos? No entanto, esta é apenas uma visão primária. Paulo vai deixando indicações de uma leitura mais profunda no próprio texto. O primeiro indício é a afirmação: *todos fazem as mesmas coisas e todos estão sob o pecado*⁴⁰⁴. Isso significa pertencer-lhe, pois a pessoa escrava não é dona sequer de seus próprios atos.

Na descrição inicial de Paulo, os pagãos pareciam donos de si. Mas, na Roma de então não existia o escravo de si próprio. Parece que Paulo quer mostrar um processo de alienação, no qual um ser livre se torna alheio, colocando suas ações ao serviço de outro poder. Não se trata de descrever pecados, mas de descobrir um processo de escravidão, em que o personagem – pecado – se converte em dono do ser humano⁴⁰⁵. Comprova essa tese o fato de que os Judeus não praticam a mesma lista de pecados dos pagãos apresentada por Paulo. Somente ao esvaziar o conteúdo dessa lista de pecados se pode dizer que pagãos e judeus fazem a mesma coisa: estão sob o pecado, em situação de servidão.

O segundo indício de uma leitura mais profunda é a expressão: *verdade presa*⁴⁰⁶. Há uma questão que pode ser considerada marco zero de uma nova reflexão: como o ser humano

⁴⁰⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 400-401.

⁴⁰⁵ Por isso Paulo faz a distinção imperceptível nas línguas latinas: para se referir ao pecado, ele usa *hamartía*; e para se referir aos pecados, ele usa *hamartéma*, *parábasis*, *paraptoma*. Destaca-se que não há uma continuidade direta entre pecado e pecador, conforme iremos vendo nesta tese (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 402).

⁴⁰⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 401-408.

se torna escravo de um poder alheio que o usa como instrumento (Rm 6,13-19)? A resposta é inequívoca: o processo de voluntária escravidão pode ser apenas o resultado da perda da própria verdade⁴⁰⁷. O pecado, em Paulo, tem a conotação de atrair sem forçar. E a perda da própria verdade equivale à mentira na qual o ser humano se enreda (Rm 1,21b).

A astúcia do pecado deve ser buscada na afirmação: a ira de Deus se revela contra o ser humano que “mantêm a *verdade prisioneira na injustiça*” (Rm 1,18, *itálico nosso*). Deus vê a culpa do pagão em pecar contra a verdade e a favor da injustiça. Paulo não contrapõe verdade à mentira e, tampouco a justiça à injustiça, mas contrapõe a verdade à injustiça. Para J. L. Segundo, a exegese passou demasiadamente rápido nessa fórmula inusitada.

Paulo inicia dizendo que a ira de Deus se volta contra toda impiedade e injustiça (Rm 1,18a)⁴⁰⁸. Destarte, *impiedade* se refere a todos os pecados contra Deus e *injustiça* engloba os pecados contra os demais seres humanos. No entanto, Paulo conclui (v. 18b) referindo-se somente à injustiça e não à impiedade. Isso significa que o amor a Deus se mostra verdadeiramente nos atos em relação aos irmãos visíveis. Se o ser humano peca diante de Deus é porque Deus detesta o egoísmo mercenário. A ira de Deus aparece porque os pagãos não querem ver-se a si próprios e sua conduta com os demais como realmente são.

Se o ser humano não quer ver seu próprio rosto, se prefere mentir para si mesmo e silenciar a verdade, é porque já escolheu a injustiça. A avidez dos pagãos, repletos de todo tipo de injustiça (Rm 1,29), e que matam o humano em suas relações com os demais (Rm 1,29-31), entrega-se à tarefa de silenciar a verdade sobre a estrutura de valores que verdadeiramente procuram. Não somente pecam, mas alienam-se e escravizam-se ao Pecado. Isso porque se enredam em seus arrazoados justificadores resultando na obscuridade da sede do juízo, o coração (Rm 1,21). Portanto, eles se autoenganam sobre a própria fé.

Para manter essa lógica, o ser humano precisa de deuses infra-humanos, isto é, deuses que não lhes falem a linguagem de valores que elevam a humanidade acima de si e de sua avidez, de ídolos que sejam homens corruptíveis, aves, quadrúpedes ou serpentes (Rm 1,22). Portanto, a idolatria não é a causa primeira dos males dos pagãos, mas o sinal de que essa chegou ao ápice significativo. Isso nos leva ao terceiro indício da reflexão mais profunda de Paulo: *a ordem dos fatores*⁴⁰⁹, que é decisiva e não acidental. A abordagem seguirá três fases do processo de alienação do pagão.

⁴⁰⁷ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 402.

⁴⁰⁸ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 403.

⁴⁰⁹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 408-416.

A primeira questão que se apresenta é: posto que não é a idolatria, o que vem em primeiro lugar neste processo? Trata-se de identificar a *primeira fase*, um princípio mais radical que a idolatria, com a conseguinte resposta de Deus entregando o ser humano aos seus desejos e paixões⁴¹⁰. Se Deus entrega o ser humano às forças que o solapavam desde o seu interior, aí mesmo deve-se buscar o mais radical, antropologicamente. Para expressar essa força latente, Paulo emprega três palavras correspondentes às três vezes em que ele usa a expressão “Deus os entregou” (Rm 1,24.26.28). São elas: *epithymíai*, desejos fortes; *páthe*, paixões; *nous*, mente. Paulo está tentando descrever o que no interior do pagão já está presente e em ebulição.

No texto paulino, desejos fortes podem ser cobiça ou concupiscências; mente, pode ser mentalidade. Para J. L. Segundo, o importante em questão é que o instintivo ou subconsciente, na linguagem moderna, está qualificado negativamente no texto de Paulo. Parece que o Apóstolo tem uma visão pessimista do ser humano e da direção espontânea de suas tendências, porque isso está no pagão antes de ele se tornar idólatra. A consequência da idolatria é o ser humano entregue ao que, incoativamente, já é ou deseja ser. Essa inclinação inicial é qualificada de forma mais clara em Rm 2,8, ao falar do pecado do judeu: ela aponta à injustiça e ao egoísmo.

“De fato, de mil maneiras, sacrificar o outro ao próprio prazer e à própria satisfação constitui a tendência mais radical do ser humano. E aí começa o processo que vai colocar na prisão a própria ‘verdade’, para que nada estorve o livre (?) jogo dessa força primordial”⁴¹¹. Este é o *princípio* da alienação do pagão. J. L. Segundo lança como hipótese que Paulo não associa diretamente essa tendência primordial ao pecado. Mas, de forma incisiva, ele a relaciona com o que desonra, humilha e envergonha o ser humano (1,24.26-27). Trata-se de algo que rebaixa o ser humano ao infra-humano, isto é, ao animal. Essa é, precisamente, a força primordial que só pode ser freada à medida em que o ser humano conserve o essencial de sua humanidade. Mas, se o coração obscurece, ele não pode discernir o bom do mau.

O ser humano perde o controle da tendência primordial, que o induz a tratar os outros como instrumento, quando ele começa a se autoenganar em busca de justificação de suas injustiças. Entretanto, por que o ser humano tem vergonha de suas próprias obras más? Por que justificar-se e enganar-se com subterfúgios? Por que não se deixar levar pelo instinto? Parece que Paulo faz alusão a outra voz que implica em uma direção contrária à da tendência ao infra-humano, isto é, uma voz que eleva o ser humano acima de si mesmo. Essa voz pode ser concebida

⁴¹⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 409.

⁴¹¹ En efecto, sacrificar, de mil maneras, al otro al propio placer y a la propia satisfacción constituye la tendencia más radical del hombre. Y ahí empieza el proceso que pasará por la puesta en prisión de la misma ‘verdad’, para que nada estorbe el libre (?) juego de esa fuerza primordial (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 410).

como *humana*, no sentido que surge da interioridade de cada pessoa, como também pode ser concebida como *voz divina*. Concomitantemente, aquilo que é humano, também é considerado como Verdade de Deus (Rm 1,25), em oposição à falsificação do Absoluto na idolatria.

Em Paulo, não há nenhum preceito exterior, nenhuma heteronomia em conhecer e reconhecer Deus, pois a verdade do ser humano é também a verdade de Deus. Por isso, o apóstolo não coloca a questão filosófica da existência do absoluto, mas Deus se apresenta para ele como uma questão prática. Mesmo os pagãos, que não receberam a Revelação da Lei, conhecem a Deus (Rm 1,19), à maneira de um critério moral. Eles conheceram o Deus verdadeiro (1,21), mas não julgaram reconhecê-lo (1,28). Alguns deles, mesmo sem ter a Lei, a cumpriram porque a tinham no coração. E esse critério moral prático, Paulo recapitulará com o termo *ágape* (Rm 13,8-10; Gl 5,13-14). Ele surge como próprio do ser humano interior e é também atribuído a Deus, porque Ele assim criou o ser humano⁴¹².

Aqui tem lugar uma segunda resposta do porquê o ser humano busca justificar suas obras más. *Ele é capaz de tornar presa a verdade para que ela não o incomode*⁴¹³. Essa percepção constitui o segundo ato do processo de alienação do pagão. Falsear a verdade se apresenta como tentação que surge diante do custo do significado de reconhecer o absoluto quando se depara com a tendência primordial, infra-humana. Para se deixar levar por essa tendência, o ser humano precisa calar sua voz interior, a verdade de si mesmo e de Deus, que o chama a transcender o instintivo e a entregar-se ao serviço da liberdade e do amor.

Neste sentido profundo, com a afirmação, Deus entrega o ser humano a si próprio, Paulo não está falando de uma intervenção pessoal de Deus que determina o destino do ser humano. Mas, significa que Deus deixa de interferir como barreira entre o ser humano e sua tendência ao infra-humano. “Deus ‘abandona o ser humano a si próprio’, pela opção que o próprio ser humano faz de um ídolo à imagem e semelhança de seu instinto”⁴¹⁴.

Por fim, o processo de alienação do pagão culmina na terceira fase: o ser humano vai passando, de tomar decisões próprias e livres, a ser escravo e receber ordens ditadas pelo infra-humano, de sua própria natureza⁴¹⁵. O pagão torna-se incapaz de discernir sua própria conduta e, portanto, escravo do pecado. A gravidade pecaminosa atribuída à idolatria não consiste em seu significado próprio, como se Deus fosse ciumento de seus rivais, os ídolos, mas no uso que dela faz o ser humano para obscurecer seu coração e justificar a injustiça. Na análise de Paulo,

⁴¹² SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 413.

⁴¹³ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 413.

⁴¹⁴ “Dios ‘abandona al hombre a sí mismo’ por la opción que el mismo hombre hace de un ídolo a imagen y semejanza de su instinto” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 414).

⁴¹⁵ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 414.

o ser humano ao tornar presa a verdade sobre si próprio, chega a construir e a justificar uma sociedade infra-humana. E dela ele não pode sair até recuperar a verdade de si mesmo e, com ela, a verdade de Deus.

J. L. Segundo aponta dois dados da pregação de Jesus objetivando conectar a chave interpretativa do nazareno com a chave usada por Paulo⁴¹⁶. Importante justificar que não se trata de passar dos ouvintes concretos de Jesus aos seres humanos em geral. Isso seria um universalismo da mensagem concreta de Jesus. O primeiro elemento é o “reino de satanás”: Jesus entendia Satanás não como tentação para a liberdade humana, mas como alguém que escraviza, que possui o ser humano reduzindo-o ao infra-humano⁴¹⁷.

O segundo dado é a afirmação de Jesus: “geração adúltera” associada à idolatria (Mc 8,38; Mt 12,39.16,4)⁴¹⁸. A partir de Os 2-3, torna-se clássica a aplicação do termo adultério à adoração de outros deuses. Isso constitui o que mais tarde se chamará idolatria. Marcos e Mateus aplicam a idolatria à recusa a Jesus, dado que eles escreveram no contexto pós-pascal. Mas, parece que o dito se refere à rejeição ao próprio Reino. Jesus mostrava como seus inimigos, diante da desumanização de Israel, recorriam a uma ideologia pela qual, com a ajuda de um deus que surgia da letra da Lei, lidava com um coração endurecido diante da dor do outro e chegava a mostrar como esse ídolo legitimava e aprovava o que se fazia com os pobres e pecadores de Israel; *um falso Deus cobria a realidade da injustiça*⁴¹⁹. Isso é o que faz o pagão, na ótica de Paulo. No entanto, há uma diferença fundamental: os judeus, quaisquer que sejam seus pecados, eram monoteístas enquanto os pagãos do tempo de Paulo eram politeístas. Isso obrigou Paulo a dar um salto em relação à Escritura e afirmar que os pagãos conheciam a Deus e seus valores. Assim, foi possível dizer que ambos – judeus e pagãos – desviavam-se na passagem da ortodoxia à práxis, tornando-se escravos do pecado, embora com religiões diferentes.

b) O pecado, escravizador do judaísmo

Inicialmente, Paulo apresenta *três pecados* dos judeus: “ora tu, que ensinas aos outros, não ensinas a ti mesmo! Pregas que não se deve furtar, e furtas! Proíbes o adultério e cometes adultério! Abominas os ídolos e despojas seus templos!” (Rm 2,-21-22). Estes três exemplos

⁴¹⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 416-422.

⁴¹⁷ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 417-420.

⁴¹⁸ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 420-422.

⁴¹⁹ É interessante que J. L. Segundo acreditava que uma nova visão de Deus está emergindo na América Latina no confronto, com a consciência social depois do Vaticano II, com os problemas da desumanização (HAIGHT, Roger. O pensamento de Juan Luis Segundo sobre Deus. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (org.). *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. São Paulo, Paulinas, 1997, p. 37-44 (Teologia atual). p. 37.

culminam no versículo seguinte: “Tu, que te glorias da Lei, desonras a Deus pela transgressão da Lei” (Rm 2,23). No entanto, deve-se ter claro que Paulo não se propõe a provar que os judeus pecam, mas que eles são escravos do pecado⁴²⁰. Dificilmente pode-se aplicar estes pecados aos judeus do tempo de Paulo em sentido literal. Não há provas históricas de que o mundo judaico daquele tempo poderia caracterizar-se por roubos, adultério e sacrilégio. Particularmente, o tipo de sacrilégio mencionado, saquear templos pagãos, parece altamente improvável.

Para J. L. Segundo, Paulo escolhe três pecados mencionados no Decálogo – dois de injustiça e um de impiedade – para montar um argumento abstrato: porventura, salvar-te-ás diante de Deus ou gloriar-te-ás diante de uma Lei que te proíbe roubar, se roubas...? Trata-se de três exemplos abstratos, nos quais o ser humano se engana com a mera posse de uma Revelação ou Lei proveniente de Deus⁴²¹. A argumentação mais profunda continua em Rm 3. Lembremos que *os pecados* não escravizam, mas sim *o pecado*. Seria estranho Paulo buscar nos pecados o processo de servidão ao pecado dos judeus. Ainda, seria possível Paulo pensar que um judeu poderia cumprir os mandamentos do decálogo, e não estar sob o pecado (Fl 3,6).

Parece que Paulo recorre a um antigo procedimento de justificação de ideias por meio do Antigo Testamento. Por exemplo, pode-se perceber claras semelhanças entre a lista dos pecados dos pagãos com a lista de pecados apresentada em Rm 3,10-18, que são memórias vivas do Antigo Testamento. Essas citações, mais que um rosário de textos alheios, constituem o pensamento de Paulo. E o recurso forma uma prova para os judeus destinatários de sua carta, que veem na Escritura, a Palavra de Deus. Por isso, pouco importa que a lista de pecados contenha afirmações válidas para todos e não apenas para os judeus: o que vale para todos, vale ainda mais para aqueles que possuem a Escritura como autêntica expressão do juízo divino.

Essa comparação constitui, para J. L. Segundo, uma chave para reunir, na escravidão a um só pecado, duas situações distintas. As duas partes de Rm 1,16-3,20 – pagãos e judeus – formam um mesmo quadro. O pecado consumou em ambos sua tarefa de tornar o ser humano infra-humano, mais do que quantitativamente pecador. E mostra como a perda da verdade da essência humana, que é a verdade de Deus, em aras da injustiça, desemboca em uma sociedade selvagem, homicida do humano⁴²².

O decisivo para Paulo neste tópico é mostrar o processo de autoengano que leva o judeu à escravidão do pecado⁴²³. Libertando-se da armadilha de buscar *pecados* na exposição de

⁴²⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 430.

⁴²¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 431-432.

⁴²² SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 434.

⁴²³ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 435-446.

Paulo, torna-se possível reconhecer o ponto de partida do processo de escravidão equivalente ao do pagão. Esse ponto de partida é a tendência radical humana, descrita como: egoísta, rebeldia à verdade e submissão à injustiça (Rm 2,8). Refere-se à destruição do humano nas relações injustas do judeu com os seus semelhantes. Portanto, os três pecados – roubo, adultério e sacrilégio – perdem a importância. Eles podem ser apenas exemplos de como a má fé age.

O judeu é muito mais sutil e sofisticado em safar-se do freio à desumanização que Deus significa para ele. Eles destroem o humano com suas “falsas” virtudes, com alegação de um aparente cumprimento da Lei⁴²⁴. Por isso, Paulo se detém em mostrar como o judeu escapa nada menos que da Lei de Deus, sem deixar de reconhecê-la na mais exata das ortodoxias. Entretanto, ao personificar a “Lei”, Paulo não se sente tão confortável como ao personificar *o pecado*, pois a personagem “lei” possui uma dupla vida: divina e diabólica.

Os judeus continuam acatando a Lei. Consequentemente, o autoengano deles consiste em manipulá-la permitindo o egoísmo radical fazer sua obra infra-humana. Na descrição de Paulo, há dois passos no processo de indocilidade à verdade no que se refere à Lei: em Rm 2, o início do engano, ainda superficial: *o deslocamento da norma ao privilégio*; na primeira parte de Rm 3, o engano primário adquire profundidade: *a passagem do espírito da Lei à sua letra*.

O primeiro deslocamento, o *da norma ao privilégio*⁴²⁵, começa com um mecanismo de engano situado na passagem da ênfase do *cumprimento da Lei* ao *possuí-la*. Em outras palavras, da norma à vantagem ou privilégio de ter a Lei como critério. Temos vários indícios dessa mudança de ênfase: pessoa que julga os demais (Rm 2,1); descansar-se na Lei; Gloriar-se em Deus; conhecer a vontade de Deus instruído pela Lei; educador dos ignorantes e mestre dos que não sabem por possuir na Lei a expressão da ciência e da verdade; ensinar os outros e não ensinar a si mesmo (Rm 2,17-22).

O autoengano começa quando o judeu toma a Lei como vantagem. No entanto, Deus não dá vantagens a ninguém (Rm 2,11). A Lei é dada não como um presente para se possuir, mas como norma a se praticar. Acaso Deus é Deus somente dos judeus e não dos gentios? Ele julgará ambos, pelo mesmo critério: a vida prática (Rm 3,29-30). Para J. L. Segundo, trata-se de uma premissa epistemológica de Paulo: Deus tem somente uma preocupação desde o início que é a da humanidade. Dentro dela deve-se integrar Israel, o povo eleito.

O problema surge quando o judeu começa a usar a Lei e, portanto, Deus, para endurecer o coração. Primeiro, ele julga os demais (Rm 2,1). Na raiz do julgar está a negação a dar proximidade ao próximo. Neste sentido, equivale a colocar distâncias no que é igual (Rm 10,12;

⁴²⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 435.

⁴²⁵ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 436-438.

Gl 3,28; 1Cor 12,13). Essa distância, ou esvaziamento da humanidade do outro, permite que o trate como inferior e de qualquer forma. Embora o judeu não troque Deus por ídolos, seu coração, sede do julgamento moral, torna-se endurecido e incapaz de conversão (Rm 2,5) que consiste na volta à verdade de si e de Deus.

O segundo deslocamento, *do espírito da Lei à letra*, é ainda mais grave e Paulo não possui um pensamento concluído⁴²⁶. Primeiro, duas questões se apresentam como importantes tendo em vista que os judeus fizeram da lei um privilégio: a) que a única forma de evitar esse desvio desumanizador, seria que a Lei fosse impossível de se praticar. A crise dessa impossibilidade atacaria pela raiz o enredo enganador do judeu; b) se a Lei faz parte do plano humanizador de Deus, cabe-nos perguntar, se Ele mesmo a teria destinado ao fracasso. Neste ponto, Paulo não é claro. Podemos ver a seguinte contradição em Rm 3: “que vantagem há então em ser judeu? E qual a utilidade da circuncisão? Muita e de todos os pontos de vista” (v.1-2). “E daí, levamos vantagem? De modo algum. Pois, acabamos de provar que todos, tanto judeus como gregos, estão debaixo do pecado” (v.9).

Não obstante, sobre a primeira questão, deve-se ter claro que a letra da Lei pode ser cumprida, pois o próprio Paulo se reconheceu irrepreensível quanto a sua justiça (Fl 3,6). Mas, a Lei possui um “algo mais” que influencia positivamente o agir humano. Ela mostra que o plano humanizador de Deus será concretizado, mesmo que haja infidelidade por parte do povo, pois Deus é fiel. De fato, tudo o que Deus diz tem a finalidade humanizadora da existência humana. A Lei é expressão do conhecimento e da verdade (Rm 2,20). O que Paulo insiste e se mostra inamovível é em relação à impossibilidade de o ser humano aduzir ao cumprimento da Lei como prova de que lhe deve ser dada e que, por esse cumprimento, mereça a patente de justo. “Nenhum ser humano será declarado justo cumprindo a Lei” (Rm 3,20). Paulo diz nas entrelinhas do vaivém de seu pensamento que há, ao mesmo tempo, um possível cumprimento da Lei e outro impossível. Neste sentido, é demasiado simples considerar a Lei um privilégio.

Sobre a segunda questão, J. L. Segundo apresenta a hipótese que irá se confirmando em sua obra: para dizer a ambiguidade da Lei, ele toma a terminologia de Paulo em Coríntios: assim como a pessoa tem corpo e alma, a Lei possui espírito e letra, com a mesma contradição interna. Isso permite-lhe dizer em Rm 2 que os judeus possuem o cumprimento da letra da Lei, mas não o do seu espírito: “E o fisicamente circunciso⁴²⁷, cumpridor da Lei, julgará a ti que, apesar da letra e da circuncisão, és transgressor da Lei [...] é judeu aquele que o é no interior e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra” (Rm 2,27-29).

⁴²⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 438-443.

⁴²⁷ A circuncisão, segundo Paulo, é o sinal externo de que alguém se submete à Lei (Gl 5,3).

Isso significa que Deus revelou o que é valor autêntico para o ser humano. Mas, para isso, orientou e ensinou o que deveria ser feito nas circunstâncias. O ser humano consegue realizar o que Deus mandou nas circunstâncias, e não o que Deus queria no plano geral. Quem absolutiza a Lei, cumpre apenas a letra. Quem relativiza a Lei, não quem a transgride, pode eventualmente coincidir com seu Espírito, o plano geral humanizador de Deus.

Percebe-se, assim, um passo a mais no mecanismo de autoengano do judeu. Antes, parecia que a concepção da Lei como privilégio o levava a não cumpri-la. Agora, de forma mais profunda, pode-se dizer: a posse do privilégio leva ao cumprimento da Lei, mas, tanto mais literal, quanto mais pobre e de forma angustiosa. Percebe-se a insegurança humana diante da liberdade e o uso de Deus para ser livre deste fardo ao se fixar na letra da Lei. O Judeu, pouco a pouco se engana e desumaniza, apresentando a Deus intenções e julgamentos que são ortodoxos exteriormente, mas não correspondem à vontade do Deus verdadeiro. À medida em que Deus entrega ao povo judeu a Lei com sua “letra”, Ele não pode parar esse mecanismo que este povo usa para se autoenganar e dar livre curso à tendência ao infra-humano⁴²⁸.

Nestas abordagens ficou claro que todos – judeus e pagãos – estão sob o pecado. Ambos usam mecanismos, às suas maneiras, para se deixarem levar pela tendência radical ao pré-humano ao invés de, contra essa tendência, criar situações de amor e solidariedade. Destaca-se que criar o amor na história constitui a essência humana e, ao mesmo tempo, a verdade de Deus. Na próxima seção, J. L. Segundo começará, a partir de Paulo, a apresentar a saída que Jesus Cristo e a Graça são para essa situação de servidão ao pecado.

2.4.2 Entre a Lei e a fé: o ser humano em busca da humanização

A abordagem de J. L. Segundo fundamenta-se em Rm 3,21-31⁴²⁹, em que começa a Cristologia robusta de Paulo, cujo objetivo é mostrar o que muda na existência humana com o Dom de Deus na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. E acrescentamos: com o envio do Espírito Santo, o Dom de Deus, no ser humano. A descrição anterior da humanidade escravizada e alienada pelo pecado não é mais que o estabelecimento de um fato preliminar necessário para se compreender a mudança soteriológica em Jesus Cristo em toda sua dimensão

⁴²⁸ J. L. Segundo percebe uma relação entre o pensamento de Paulo e o de Jesus. Embora Jesus fale ao judeu da palestina e use a chave política e Paulo fale para o judeu da diáspora e em chave antropológica, ambos medem o pecado pela distância do coração do ser humano com relação ao coração de Deus. Mas, para saber qual é a vontade de Deus em cada situação, deve-se ler a Lei com um coração humano sensível ao irmão. Pois, o projeto de Deus é a humanização do ser humano (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 443-446).

⁴²⁹ Vide: Gl 2,16-21.

e determinação. Essa segunda parte de Rm 3 costuma ser chamada de “sistema de Paulo”. Para J. L. Segundo, trata-se do Plano de Deus para salvar o ser humano⁴³⁰.

O texto apresenta o princípio salvador, humanizador, que caracteriza o “*agora*” em Jesus Cristo (Rm 3,21): o ser humano é justificado pela fé, sem a prática da lei (Rm 3,28⁴³¹; Gl 2,16). Três termos-chave precisam ser esclarecidos: declarar justo, fé e obras⁴³².

a) *Declarar justo*: todos pecaram e estão sob o pecado, de acordo com a descrição de Paulo. Mas, no *agora* em Cristo, o julgamento de Deus irá declarar justo o mesmo ser humano, que estava e continuará estando sob o pecado. A palavra justificar, etimologicamente em latim, se compõe de duas raízes: *facere*, tornar, e *justus*, justo. A tradução do latim nas línguas modernas, suporia que primeiro Deus torna o ser humano justo, para depois declará-lo justo. No original grego, o verbo não possui o significado de tornar justo, mas no tempo que nos ocupa, era usado, sem dúvida, para designar uma sentença jurídica declarando alguém inocente⁴³³. Não possui nenhuma referência à transformação moral do ser humano. Por isso, o teólogo uruguaio prefere usar a tradução “declarar justo” e “declaração de justiça” no lugar de “justificar” ou “justificação” e deixar para a exegese analisar a lógica interna e determinar se Paulo usa os termos no sentido grego, latino ou outro significado próprio⁴³⁴.

O problema apresentado é de suma importância para se compreender a relação entre a escatologia e a vida concreta, isto é, o juízo definitivo de Deus e a história. O *agora* de Jesus muda somente a sentença de Deus ou a existência humana de modo integral e, por consequência, também a sentença? A questão fica em aberto, mas invariavelmente este *agora* trata-se de um presente gratuito, da Graça de Deus em Jesus Cristo (Rm 3,24).

b) *Fé “em Jesus Cristo”*: dando um passo na reflexão, Paulo busca um critério único pelo qual Deus poderá julgar a humanidade: a fé. “Há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé” (Rm 3,30)⁴³⁵. Essa é a resposta ao problema

⁴³⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 449.

⁴³¹ “*logizómetha gàr diakioûsthai pístei ánthrōpon chōrís érgōn nómu*. Pois, consideramos que é justificado pela fé um homem, sem as obras da lei” (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 574).

⁴³² O tema da salvação pela fé, motivo de inúmeras polémicas e de divisões no cristianismo, ainda é de grande relevância, uma vez que muitos cristãos ainda pensam que Deus julgará a humanidade segundo os pecados, ou boas obras que fizeram em suas vidas (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 450).

⁴³³ O exegeta de base de J. L. Segundo é: CRANFIELD, C. E. B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T&T Clark, 1975. (The International Critical Commentary), p. 95. Na mesma linha, Romano Penna afirma: justificar, significa a maneira pela qual é possível que Deus pronuncie uma sentença que declare justo quem aparece diante dele (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 575).

⁴³⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 452.

⁴³⁵ O emprego de duas preposições distintas, *ek* e *diá*, fez alguns, como H. Boers, S. K. Stowers, J. Dunn, pensarem que Paulo vê dois modos diferentes de entender a justificação: os judeus, tomando como base a sua já existente fé em Deus, como filhos de Abraão, completada pela fé em Cristo; os gentios, por meio de sua nova fé na justiça de Deus revelada em Cristo. No entanto, com a maior parte dos comentários, deve-se dizer que, com toda a probabilidade, que se trata apenas de uma variação estilística, como acontece também em 3,20 (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 581).

apresentado logo em seguida em Rm 3,31, em forma de pergunta retórica: acaso, Deus é Deus somente dos judeus e não dos gentios? Por isso, a Lei dada a Israel não pode condicionar o julgamento de Deus que é pensado como igual para todos. A partir do “*agora*”, Deus poderá julgar a todos com um único e justo critério. Trata-se de uma nova forma de entender a salvação de Deus, não mais segundo a Lei⁴³⁶.

Surge, então, um ponto obscuro e crucial: alcançou-se claramente a igualdade entre judeus e gentios diante do julgamento de Deus, pois todos pecaram (Rm 3,23). Mas, surge uma nova classificação da humanidade: os que têm fé em Jesus Cristo e os que não têm. No momento, pode-se apenas afirmar que a fé não pode ser reduzida à mensagem cristã. Ela pode ser encontrada na humanidade inteira: presente, passado e futuro. Por isso, o argumento de Paulo que Deus encontrou a fé justificante em Abraão que certamente não foi judeu circunciso, tampouco um cristão, mas um pagão incircunciso (Rm 4,13-25)⁴³⁷. Com isso, Paulo estabelece o fato de que Jesus Cristo tem relevância salvífica para toda a humanidade (Rm 5,12-19).

c) J. L. Segundo já insistiu que Paulo afirma um único critério para o julgamento de Deus: a fé. E esta fé à qual Paulo se refere implica uma universalidade para além da dimensão temporal. Isso significa que antes, durante e depois de Jesus de Nazaré uma relação com Ele, chamada fé no que Jesus é ou significa, precisa estar dentro das possibilidades humanas.

A fé à qual Paulo se refere é uma personagem antropológica⁴³⁸. A lógica seria fácil se esta fé se referisse à fé cristã e se seu conteúdo tratasse do próprio Deus, que foi paciente nos tempos anteriores a Jesus e decidisse, somente no *agora*, perdoar todos, esquecendo o pecado, e levando em conta somente a justiça de Jesus. Entretanto, Paulo não renuncia à chave antropológica para trocá-la pela jurídica. A fé em questão precisa ser uma atitude antropológica e não adesão a determinado credo como requisito para o Batismo e a consecutiva entrada na comunidade cristã. Sendo a fé antropológica ela deve enfrentar atitudes existenciais possíveis para o ser humano.

Para iniciar o entendimento sobre o objeto dessa fé, necessita-se da lucidez de que ela se opõe a três termos conjuntos: obras da lei (3,28), obras⁴³⁹ (3,27) e lei (3,21)⁴⁴⁰. Não obstante, “obras” supõe “da lei” como “lei” supõe as “obras”. Uma primeira observação importante refere-se ao plural, *obras*, que se opõem à fé. Paulo não divide a conduta humana em centenas de obras boas e centenas de obras más. Cada ser humano é o que ele fez da própria vida ao final dela. Há

⁴³⁶ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 361.

⁴³⁷ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 457-459. Sobre o tema da fé de Abraão discutiremos na próxima seção.

⁴³⁸ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 459.

⁴³⁹ No plural, pois obra no singular significa aquilo que cada ser humano fez da sua vida no final dela: a obra de cada um (1Cor 3,13) (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 462).

⁴⁴⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 461.

uma só obra de cada pessoa diante de Deus. Por isso, o julgamento de Deus sobre a humanidade inteira provará o valor da obra de cada um (1Cor 3,13). *A fé se opõe às obras e não à obra*. O singular aponta para o que cada pessoa construiu ao longo da vida, na liberdade, que é válido por si mesmo. O plural, ao contrário, faz pensar no que se acumula, se possui, isto é, algo contável.

Uma segunda observação diz respeito ao sentido do termo Lei: refere-se só à Lei Mosaica ou abarca também a lei “inscrita no coração” do pagão? Sabemos que o texto grego não faz a diferenciação entre letras maiúsculas e minúsculas. Portanto, a única saída consiste em interrogar a lógica interna do texto. No contexto imediato, obras da Lei significa a Lei revelada por Deus a Moisés, contida no Pentateuco. Mas, pode-se dizer também que, em sentido mais amplo e antropológico, abrange também a “lei inscrita no coração” (Rm 2,14-15).

Dando mais um passo na reflexão, J. L. Segundo mostra o sentido antropológico das obras da lei⁴⁴¹. Deve-se ter claro que a preocupação paulina dirige-se a toda a humanidade, a qual faz seu caminho no tempo. Paulo entende este caminho em três etapas: de Adão a Moisés (Rm 5,14); de Moisés à chegada de Jesus (Gl 3,23-24); o *agora* de Cristo (Rm 5,1)⁴⁴². O apóstolo insiste que, na primeira etapa, o juízo de Deus era universal, pois exceto para Adão, que recebeu uma “pequena lei”, não existia um preceito. Deus julga o pecado de acordo com a lei interior sem poder contabilizar (Rm 5,13). O problema na segunda etapa é que, devido à particularidade da Revelação, Deus deu a lei por necessidade a um grupo específico na história: os judeus. Essa Lei foi destinada, como elemento de discernimento, a se tornar o nível moral de toda a humanidade por meio do povo eleito. Porém, ela pode também ser usada para uma contabilidade literal: as obras da lei, como prenda da salvação. Apesar de ilógica, a fé “em Jesus”, que substitui a Lei, vem para retornar à sua primeira e plena universalidade e o critério pelo qual Deus dará a todos a justiça e a salvação.

Para descrever a passagem da Lei à fé, J. L. Segundo recorre à Carta aos Gálatas (Gl 4,1-7)⁴⁴³, em que o tema aparece de forma mais clara que em Romanos⁴⁴⁴. Isso porque a tendência dos gálatas a reverter a fé “cristã” em uma espécie de nova subordinação às obras da lei era o problema vital. Paulo usa em Gálatas uma comparação esclarecedora oriunda da vida familiar greco-romana: a criança herdeira era colocada sob a tutela de pessoas designadas pelos pais, que na verdade eram seus servidores ou escravos. Ela recebia ordens de seus servidores durante a minoridade. Chegando à maioridade, essa tutela deveria cessar. Se o herdeiro seguisse pedindo permissão aos seus servidores renegaria a condição de filho.

⁴⁴¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 464-468.

⁴⁴² *Vide*, nota de rodapé, n. 362.

⁴⁴³ Efetivamente, Paulo fala da Lei revelada por Deus a Israel (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 466).

⁴⁴⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 466.

O valor antropológico da imagem paulina se mostra porque a Lei revelada por Deus a Israel foi vista como um expediente provisório, um pedagogo até Cristo. Mas, chegado o tempo da fé, já não estamos mais no tempo da tutela do pedagogo (Gl 3,24-25), isto é, da Lei (Gl 4,5). O herdeiro não acaba com o pedagogo, mas o relativiza, incorporando-o ao seu projeto⁴⁴⁵.

A aceitação da condição de filho significa viver uma novidade. Não se trata de acumular méritos em relação à lei, mas de colocá-la a serviço do projeto que corresponde ao ser filho de Deus: ser criador de amor aos demais e, podemos acrescentar, viver a humanidade de forma completa (Gl 5,13-14; Rm 13,8-10). Por isso, no tempo da maturidade, não se trata mais de perguntar pelo que é absolutamente lícito, mas pelo conveniente, relativo ao projeto que sempre tem em vista construir a vida do irmão (1Cor 6,12; 10,23-29)⁴⁴⁶. Neste contexto, J. L. Segundo adverte que não podemos usar a lei ou a Igreja, em uma palavra, o *religioso*, como instrumento para fugir da responsabilidade que Paulo chama de liberdade em Cristo.

Estamos diante da maturidade ou imaturidade humana, da liberdade ou escravidão, do ser filho/a ou do temor à filiação. Essa é, na análise de J. L. Segundo, a oposição entre obras da lei e fé⁴⁴⁷. A imaturidade ou o medo de viver como filho/a está no temor ao pedagogo (Gl 4,6-7; Rm 8,15-17). Mas, “é para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). Necessita-se manter firme nesta liberdade (Gl 5,13-14), pois ela é exigente e pode ser angustiante. Não é estranho que o ser humano, sendo pagão ou judeu, cristão ou não cristão, deseje voltar às seguranças provisórias ou falsas, isto é, sujeitar-se a qualquer coisa que possa contar, calcular e manipular. Essas coisas podem ser a letra da Lei, um ídolo, ou até mesmo a comunidade cristã.

Outra função da lei, além de ser pedagoga e provisória, radica no discernimento do bem e do mal (Rm 2,17-18), no sentido de norma e princípio. Também ela dá o conhecimento do pecado (Rm 3,20). Deus quer que a lei se cumpra, pois ela pode ser útil (Rm 2,25)⁴⁴⁸. Mas, Ele não quer que ela continue exercendo a função de pedagoga, de reveladora do pecado e de discernimento quando o ser humano é chamado a assumir sua plena liberdade criadora. Pois, perante o juízo de Deus, nem a incircuncisão e tampouco as obras da lei têm valor, mas apenas a fé que se torna efetiva no amor, isto é, na caridade (Gl 5,6). Em sair ao encontro das necessidades do irmão subsiste a plenitude do amor e a plenitude da lei (Rm 13,8-10)⁴⁴⁹.

⁴⁴⁵ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 466-467.

⁴⁴⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 467. Deus nos confia o que ele mais quer no mundo: o destino de cada um de seus filhos/as. “É maravilhoso que nosso Deus nos ponha nas mãos uns dos outros. Enfim, é maravilhoso que Deus seja o primeiro a crer no ser humano” (MEDINA, Elbio. *A fé dos herdeiros*. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (org.). *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. São Paulo, Paulinas, 1997, p. 96-103 (Teologia atual). p. 97.

⁴⁴⁷ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 468.

⁴⁴⁸ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 470.

⁴⁴⁹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 469-472.

O visto até aqui permite-nos dizer que a fé se apresenta como a possibilidade de humanização do ser humano. No tema da salvação pela fé, Paulo, em última análise, apresenta a significação de Jesus Cristo como a possibilidade de o ser humano poder voltar à sua verdade e à verdade de Deus. Essa verdade que ele aprisionou para satisfazer a tendência à injustiça, ao infra-humano. Fundamentalmente, ele mostra como toda pessoa humana, em todos os tempos, pode se libertar da escravidão ao pecado que a aliena. Não se trata apenas de uma sentença de Deus exterior que deixa o ser humano na mesma tragédia interior.

O tema da vida no Espírito, importante nesta temática na obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*⁴⁵⁰, foi abandonado por J. L. Segundo em *Historia perdida e recuperada de Jesús de Nazaret*, neste tópico. O dom de Deus em Jesus Cristo é a possibilidade de uma maturidade coerente, isto é, a plena realização humana que supõe a substituição dos mecanismos da carne pelos do Espírito. Paulo insiste sempre no que o Espírito realiza mediante a fé: os que são conduzidos pelo Espírito são filhos de Deus. Não recebemos um espírito de escravidão, mas um Espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos Abbá! O Espírito se une a nós para testemunhar que somos filhos, herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo (Rm 8,14-17). Talvez este seja um reflexo do esquecimento do Espírito na obra de J. L. Segundo⁴⁵¹.

O conceito da fé que Paulo contrapõe às obras da Lei continuará sendo esclarecido na seção seguinte na qual analisaremos o exemplo dado pelo apóstolo: a fé de Abraão, o incircunciso. O texto mostrará o que se pode chamar de fé, no pagão, e como essa fé intervém para iniciar o processo de libertação do pecado, do infra-humano.

2.4.3 A fé justificante de Abraão: primeira síntese “cristã”

O texto base de J. L. Segundo nesta seção é o capítulo 4 de Romanos. No argumento escriturístico de Paulo sobre o princípio da justificação, aparece Abraão, ainda pagão (Rm 4,10), quando sua fé foi contada como justiça (Rm 4,3). Abraão, antepassado legendário dos israelitas, não foi objeto de uma lei, mas de uma promessa, um dado sobre o futuro que transcende sua vida. Por essa razão Paulo busca nele alguma relação entre a fé e a justificação.

⁴⁵⁰ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 378.

⁴⁵¹ J. L. Segundo não aprofunda a temática do Espírito Santo, apesar de não ser seu intento elaborar uma teologia sistemática acadêmica envolvendo todos os temas pertinentes a esta. Desta forma, essa questão pode ser vista como uma lacuna em seu pensamento (BARROSO, *Graça e cristologia em Juan Luis Segundo*, p. 168). Entretanto, o teólogo uruguaio faz referência ao Espírito Santo em referência à Graça enquanto “o Espírito que vive em nós” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 181).

O primeiro dado e mais importante é o versículo literal de Gênesis citado por Paulo: “Abrão creu em Iahweh, e lhe foi tido em conta de justiça” (Gn 15,6). A frase está logo após a promessa de Deus: “Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as pode contar. [...] Assim será sua posteridade” (Gn 15,5). Abraão acreditou nesta promessa, mesmo sem ter filho já na velhice, e Sara, sua esposa, sendo estéril. Por essa fé confiante, Abraão foi considerado digno do maior bem divino: a justiça-salvação (Rm 4,3; Gl 3,6; Tg 2,23) e de ser exemplo a imitar (Rm 4,18; Hb 11,12). O verbo “acreditar”, não traduz todo o dito em hebraico que constata que Abraão pôs toda confiança em Deus e o reconheceu como garantia. A fé se realiza acreditando na promessa, pois ela lhe oferecia um futuro que a realidade negava. Acrescenta-se confirmando a fé-confiança de Abrão que, diante do dilema de nomear Damasco Eliezer⁴⁵² como herdeiro ou aceitar a Palavra divina, optou por Deus e acreditou na promessa⁴⁵³.

O segundo elemento importante é que Gn 15 está antes do relato da aliança que Deus faz com Abraão a qual é ratificada pela circuncisão de Abraão e de sua família (Gn 17,1-27)⁴⁵⁴. Esta é a comprovação para Paulo que o ser humano é justificado pela fé, sem as obras da Lei. O terceiro elemento destacado é que a promessa de Deus não estava condicionada a nenhuma obra. Abraão, sem trabalhar (Rm 4,5), foi declarado justo só por ter acreditado na promessa⁴⁵⁵.

Parece que Paulo deveria dizer algo sobre a importância decisiva da fé para a justificação do pagão, no sentido de que não se deve trabalhar *para* obter um salário, mas acaba enredando na comparação e afirmando que é necessário não trabalhar para receber um presente. A hipótese de J. L. Segundo é que Paulo entende por fé uma forma de trabalhar, uma causalidade gratuita do trabalho, sem a qual tudo se torna pecado: tanto o cumprimento da lei moral, como seu não cumprimento (Gl 5,6; Rm 14,23). Se o trabalho é sempre merecedor de paga, ele não serve

⁴⁵² “Texto corrompido: ‘e o filho de... (uma palavra incompreensível) de minha casa, é Damasco Eliezer” (BÍBLIA de Jerusalém, 2010, p. 53, nota a, a Gn 5,2)

⁴⁵³ TORRALBA, Juan Guillén. Gênesis: comentário. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCIA, Miguel (ed.). *Comentário ao Antigo Testamento I*. São Paulo: Ave-Maria, 2002. p. 31-111, p. 75-76.

⁴⁵⁴ Paulo entende que a circuncisão é o sinal por excelência da aceitação da Lei (Gl 5,3). Paulo também sabe que a Lei de Moisés é posterior a Abraão (Gl 3,17).

⁴⁵⁵ A carta de Tiago entra em polêmica com Paulo ao afirmar que a fé sem obras é morta (Tg 2,14-26). Ela apresenta o estudo do mesmo caso de Abraão e chega a conclusões aparentemente opostas às de Paulo. Para Tiago, a fé é a mola do agir justo que torna o ser humano amigo de Deus (Tg 2,23). Ela é uma qualidade do modo de “trabalhar de Abraão. Ao declará-lo justo, Deus está prevendo a obra que vai cumprir e dar valor justificador à fé. Além desta diferença do conceito de “obras”, Tiago não aceita o exagero de Paulo ao afirmar que Abraão foi declarado justo, “sem trabalhar”, por apenas acreditar na promessa divina. Para Tiago, Abraão alcançou a declaração de justiça quando ofereceu Isaac em sacrifício (Gn 22,16-18), pois somente neste momento sua fé alcançou a plenitude (Tg 2,21,22). Tiago vê o argumento de Paulo como total independência entre os capítulos 15 e 22 de Gênesis. Parece fato que a exegese de Paulo leva em consideração somente Gn 15,6. Mas, também em Gn 13,14 já havia aparecido a promessa de Deus a Abraão. Ambos os momentos são anteriores à oferta do sacrifício de Isaac. Isto permite Paulo sustentar que Abraão, sem as obras, foi declarado justo (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 481-482). Acrescenta-se que a relação trabalho-salário-Dom está presente na parábola dos trabalhadores da vinha, vide: SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 403.

inteiramente para a comparação com o Dom. Para nosso autor, aqui está a tentação da reforma de dizer que tanto maior a fé quanto menos trabalha⁴⁵⁶.

O sentido do pensamento de Paulo precisa estar claro: entende-se por trabalhar uma forma de obter um salário, mas é verdade que Abraão não trabalha assim. “A ‘obra’ de Abraão não é objeto de troca ou contrato: é a obra que se faz pela própria obra e pelo seu resultado histórico. A obra que se faz por vocação e se identifica com o que a pessoa é ou quer ser”⁴⁵⁷. Em síntese, podemos dizer que a fé de Abraão se opõe, no pensamento de Paulo, a um *gloriar-se nas obras*, ou seja, a obras que gerariam direito ao favor de Deus⁴⁵⁸.

No próximo passo da reflexão, a questão de fundo será a pergunta pela fé de Abraão e qual a relação de sua fé com a fé em Jesus Cristo. Evidentemente, Abraão não conheceu Jesus, mas na abordagem paulina essa relação é necessária (Rm 3,22; 4,24-25). Trata-se de caracterizar a fé de Abraão: em que acreditou esse homem, pai de todos os crentes?

Abraão acreditou em Deus (Gn 15,6). Não se trata de crer na existência de Deus, mas de crer na sua promessa. “*Viver de uma promessa, eis a nova definição de fé de Abraão*”⁴⁵⁹ que é desenvolvida em Rm 4,13-22. Entretanto, ele está na primeira etapa da história da salvação na classificação paulina. O judeu está na segunda e o Cristão na terceira. Deve haver algo na fé de Abraão para conectá-la à fé cristã. Faz-se necessário lembrar que Paulo está buscando um *fundamento antropológico* que anule toda pretensão de privilégio dos que estão na segunda ou terceira etapas e que este fundamento deve se estender à humanidade inteira. Paulo vê a promessa a Abraão como uma imagem de uma promessa que todo ser humano recebe e, de algum modo, a sente em sua existência histórica confrontada pela morte. O próprio Paulo coloca um complemento intencional à afirmação: Abraão é Pai de todos diante de Deus. Ele diz: o Deus que Abraão acreditou *faz viver os mortos e chama à existência coisas que não existem*⁴⁶⁰ (Rm 4,17).

O apóstolo dos gentios apresenta o ser humano contendo um absoluto ao seu alcance, isto é, uma promessa. “Só isto pode fazer do homem da promessa, Abraão, uma imagem

⁴⁵⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 483. Pode-se advertir que o autor de Gn 15 não tem em mente a problemática de Paulo da justificação pela fé. Simplesmente diz que o fato de Abraão aceitar com fé a promessa foi do agrado de Deus. não se trata de declarar toda a vida de Abraão justa (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 484).

⁴⁵⁷ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 489.

⁴⁵⁸ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 393.

⁴⁵⁹ “Vivir de una promesa, he aquí una nueva definición de la fe de Abraham” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 491, *italico* nosso).

⁴⁶⁰ Poucas descrições de Deus são tão sugestivas e incisivas como esta. Pertencem à literatura israelita (2 Sm 2,6-8; 2 Mac 7,28) (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 538-539).

antropológica, o pai de ‘todos os crentes’ dentro da infinita diversidade humana”⁴⁶¹. Mas, para J. L. Segundo, se trata de uma dupla promessa que converge em uma: *a promessa da história diante da morte e a promessa do ser diante do nada*⁴⁶². O primeiro aspecto se apresenta como a vocação do ser humano de colocar na história algo de incorruptível, definitivo, por pequeno que seja. “Fazer história amando, libertando, criando não é possível senão em virtude do fascínio ‘promissor’ que o Absoluto colocou no mais humano do ser humano, de todo ser humano”⁴⁶³.

O segundo aspecto mostra que o próprio fato de existir já é uma promessa: porque ser, preferencialmente a não-ser? Ser equivale a ter valor para alguém. Neste sentido, algo humano tem valor para Deus; existe um valor na promessa. No próprio fato de existir uma promessa que se baseie no dom de Deus, a toda liberdade que chegou a ser se torna relevante⁴⁶⁴.

Paulo, que está no agora da fé definitivamente posta sobre seu fundamento mais promissor, Jesus Cristo, pode chamar a fé de Abraão, por recapitulação, de “fé em Jesus Cristo”. O Deus que o entregou e o ressuscitou (Rm 4,25) é a mesma garantia da promessa a Abraão que espera contra toda esperança (Rm 4,18). A Promessa, para toda pessoa humana, incluindo os cristãos segue sendo apenas promessa: “pois nossa salvação é objeto de esperança; e ver o que se espera, não é esperança” (Rm 8,24). *Desta forma, Abraão pode ser visto como proto-pai de toda a humanidade: ateu, judeu e cristão, que vive da promessa.*

Sobre o pano de fundo da fé de Abraão, Paulo recorda o momento culminante da fé de Jesus: sua morte de cruz. Contra toda esperança, Abraão vê mortas as possibilidades de ter uma descendência. Da mesma forma, Jesus vê o aparente fracasso de seu projeto, embora o Reino houvesse de vir, diante da cruz. Deus ressuscitar Jesus significa que Ele é poderoso para cumprir o que prometeu, de uma forma que supera toda imaginação dos projetos humanos, mas não os substitui. Finalmente, a indicação do “por nós” (Rm 4,23-35) significa que cruz e ressurreição constituem também destino humano⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ “sólo ello puede hacer del hombre de la promesa, Abraham, una imagen antropológica, el padre de ‘todos los creyentes’ dentro de la infinita diversidad humana (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 492).

⁴⁶² Esta dupla promessa se identifica com o que Paulo chama Deus, o objeto da fé de Abraão (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 493).

⁴⁶³ “Hacer historia amando, liberando, creando no es posible sino en virtud de la fascinación ‘prometedora’ que lo Absoluto ha puesto en lo más humano del hombre, de todo hombre” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 494). Esta ideia está em conexão com Teilhard Chardin, que dizia: “Que nos importa ser premiados no céu, se no final das contas - não acrescentamos nem um pouco de absoluto, com nossas vidas, à totalidade do ser?” (TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Christianisme et évolution* apud RIDEAU, Émile. *La pensée du père Teilhard de Chardin*. Seuil, Paris, 1965, p. 379).

⁴⁶⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 494-495.

⁴⁶⁵ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 495-497.

No final desta seção, fica evidente que por *fé*, J. L. Segundo entende, a partir de Paulo, uma *atitude de confiar o destino nas mãos de Deus*. Significa empenhar-se nos projetos históricos fundados no amor, pois eles que serão revestidos de incorruptibilidade na vida eterna. Também libertar-se da angústia imatura de querer contabilizar e controlar a salvação de Deus. O fundamento antropológico da fé permite-nos dizer que ela e a salvação estão ao alcance de todos.

2.4.4 A Graça de Cristo como reconciliação: ponto de partida do processo de humanização

A fé que tratamos até o momento, significa confiar naquele que promete: confiar a Deus o próprio destino. Ela supõe um clima de paz. Este é o tema de Rm 5, que pode ser sintetizado em seu primeiro versículo: “Estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 5,1b). Com isso, a fé se torna possível e, com ela e graças a ela, a declaração de justiça por parte de Deus. A operação pacificadora não pode ser um mero artifício judicial por duas razões:

1) ela torna a fé possível, assim como a promessa possibilitou a fé de Abraão. Todo o capítulo versa sobre a aplicação da promessa que significa e manifesta Jesus Cristo à humanidade; 2) porque Paulo não pensa em uma mudança jurídica, mas em uma transformação antropológica, isto é, uma crescente maturidade (Rm 5,4). Destarte, a reconciliação, obra do amor de Deus derramado no coração humano (Rm 5,5), desencadeia um processo inverso ao que fez o ser humano escravo do pecado. Coração, na terminologia bíblica, significa a sede do juízo e da avaliação. “Ter no coração a esperança que suscita a amizade com o Absoluto é o primeiro passo para renunciar à busca angustiosa de segurança no comércio com Deus. Assim começa aquele que será declarado ‘justo’ a viver da fé”⁴⁶⁶.

A fé requer um clima de paz entre Deus e o ser humano que deve confiar nele. Quando ainda éramos pecadores (Rm 5,8) e ímpios (Rm 5,6), Jesus Cristo reconciliou-nos com Deus. A fé, com sua declaração de justiça, não é o primeiro passo, mas o segundo⁴⁶⁷. Primeiro foi necessária uma reconciliação unilateral feita por Deus, em Jesus Cristo, sem implicar um juízo. Paulo atribui várias vezes a reconciliação a Jesus Cristo (Rm 5,1-2), à morte de Cristo (Rm 5,6-

⁴⁶⁶ “Tener en el corazón la esperanza que suscita la amistad con el Absoluto es el primer paso para renunciar a la búsqueda angustiosa de seguridad en el comercio con Dios. Así comienza el que será declarado ‘justo’ a vivir de la fe” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 503).

⁴⁶⁷ A reconciliação precede a ação humana (Rm 5,10), antes, até mesmo, da confissão dos pecados. Ela se cumpre por meio da obra de Cristo, relacionada com sua morte e ressurreição (Rm 5,10-11), ou seja, a palavra da reconciliação é o próprio Evangelho que é dado como um dom (Rm 5,10-11; 2Cor 5,19) (SILVANO, “*G’L*” como chave hermenêutica para a “redenção” na carta aos Gálatas em diálogo com “Textes messianiques” de Emmanuel Levinas, p. 397). Esta é a mesma ideia da reconciliação anterior à justificação, isto é, a fé como consequência do dom recebido que está em: SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 414.

8. 10, a seu sangue (Rm 5,9)⁴⁶⁸. A unilateralidade da reconciliação aparece ainda mais clara em 2Cor 5,19: “era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo, não imputando aos homens suas faltas e pondo em nós a palavra da reconciliação”.

O passivo divino, “quando éramos inimigos *fomos reconciliados* com Deus pela morte de seu Filho” (Rm 5,10), mostra o primado do amor: o amor que procede de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo quando éramos pecadores/ímpios (Rm 5,5). Este amor constitui o começo da libertação, da re-humanização do ser humano, escravo do pecado. Essa boa notícia, aos poucos, entra na existência humana e a transforma⁴⁶⁹. A lógica do tema da reconciliação se insere em um sentido de uma sequência de três termos: reconciliação operada somente por Deus, transformação do ser humano e salvação doada por Deus.

O sangue de Jesus não possui poder mágico. Trata-se de uma linguagem para expressar a qualidade do amor de Deus pelo ser humano, sempre primeiro e total. O amor possibilita a passagem da segurança do ser humano infantil – gloriar-se da lei – para o modo mais maduro, o filial. Por isso, nos gloriamos em Deus, por Jesus Cristo (Rm 5,11), não em nós mesmos⁴⁷⁰.

Em Rm 5,12-21, a reflexão de Paulo passa do amor qualitativamente universal, por ser sempre primeiro, para a afirmação de sua universalidade quantitativa. Com a reconciliação realizada por Deus, um novo ser humano começa. Este novo começo pertence ao *agora* de Cristo em oposição ao *antes*, quando a verdade estava presa e o ser humano escravo. Jesus Cristo marca na história o ponto no qual a eficácia e a razão deste amor são manifestadas.

Não é fácil expressar com coerência que o Jesus Histórico seja o começo de algo com a abrangência de toda a humanidade, desde as suas origens. Mas, Paulo quer afirmar que Jesus começa algo maravilhosamente novo, e que essa novidade já está atuando desde o começo da humanidade. Por isso, em Rm 5,12-21 Paulo vai mostrar o paralelo antitético entre a eficácia respectiva à Graça de Cristo, o homem definitivo e reconciliador, e Adão, o pecado da humanidade⁴⁷¹. Este paralelo é totalmente desproporcional, pois a Graça de Cristo é

⁴⁶⁸ Estes versículos parecem ser correção a Rm 5,1 onde se confunde a reconciliação com a declaração de justiça por causa da fé.

⁴⁶⁹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 501-506.

⁴⁷⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 507.

⁴⁷¹ **Na perícopes, Adão denota toda a humanidade. Paulo retoma a história humana em duas figuras arquetípicas: Adão e Cristo. Notemos o duplo “todos” de 5,18. Pode-se dizer que esta é a versão paulina da memorável escolha entre vida e morte oferecida a Israel no clímax da Aliança deuteronomica (Dt 30,15-20) (DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 130. (Biblioteca de estudos bíblicos).**

infinitamente superior. O pecado reinou na primeira etapa, de Adão a Moisés e, na segunda, de Moisés a Jesus. Mas, a partir de Jesus, o pecado, em seu poder escravizador, está vencido (Rm 5,12-14). “Onde avultou o pecado, a Graça superabundou (Rm 5,20)”⁴⁷².

Rm 5,15a começa em forma de tese: “entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta”. Cinco proposições mostram a vantagem de Cristo: a) “Se pela falta de um só, a multidão morreu, com quanto maior profusão a Graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão” (Rm 5,15b); b) “o julgamento de um só [que pecou] resultou em condenação, ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação” (Rm 5,16); c) “pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão na vida, por meio de um só, Jesus Cristo” (Rm 5,17); d) “pela falta de um só resultou em condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens em justificação que traz a vida” (Rm 5,18); e) “pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos” (Rm 5,19)⁴⁷³. Portanto, a universalidade quantitativa da Graça, da justiça e da salvação estão explicadas. Paulo resume e conclui: na comunidade humana de todos os tempos, “onde avultou o pecado, a graça superabundou” (Rm 5,20), isto significa, ficou com a vitória para a vida eterna.

A origem do paralelismo de Paulo está na interpretação antropológica do Reino de Deus, anunciado e inaugurado por Jesus. Aqui percebemos com clareza a mudança de Paulo: a concretização do Reino de Deus sobre a terra é traduzida, na chave antropológica, como a criação de uma humanidade reconciliada, justificada e salva (Rm 5,9-10; 15-19)⁴⁷⁴. O reino significava que Deus havia chegado a Israel para lutar contra a situação infra-humana em que viviam os pobres, desamparados e marginalizados. A chegada do reino lhes deveria devolver sua condição de humanos, destruindo o poder forte que os desumanizava: satã e seu projeto.

Na chave antropológica de Paulo, o Reino de Deus se apresenta como luta coextensiva a toda a humanidade contra a condição infra-humana. Todos, judeus e gentios, estão nessa situação,

⁴⁷² FERNANDES PINTO, Elias. A superabundância da graça em Rm 5,12-21:

potencialização do humano para o bem. *Pensar: revista eletrônica da FAJE*, Belo

Horizonte, v. 14 n. 2, p. 59-69, 2023. Disponível em:

<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/5519>. Acesso em: 15 jan.

2024.

⁴⁷³ SEGUNDO, La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret, p. 508-514.

⁴⁷⁴ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 434.

pois são escravos do pecado e sofrem o infantilismo e a má fé. Também estão os que não alcançaram a maturidade humana, a liberdade na fé, que lança o ser humano na atividade criadora no amor aos irmãos. A tese de Paulo é que a ressurreição de Jesus está ligada com a ressurreição universal dos mortos. Ele não pode conceber a sorte de Jesus separada de seu projeto humanizador⁴⁷⁵.

A grande questão levantada por J. L. Segundo pode ser expressa da seguinte forma: Paulo mostra como atuam os mecanismos do pecado gerando a desumanização. Depois da reconciliação e justificação pela fé, estes mecanismos desaparecem ou continuam atuando? O princípio da declaração da justiça em Paulo não é algo mágico. Ele está descrevendo um caminho antropológico, isto é, a atitude que liberta o que era escravo⁴⁷⁶.

A escravidão não provinha de pecar um número de vezes, mas de pretender usar Deus como proteção contra o risco da liberdade. Ou seja, contra a vocação a uma história responsável de criar amor no universo, esquecendo o amor-próprio. Paulo mostra o dom que a humanidade recebe para escapar da tentação de aprisionar a verdade e instrumentalizar o Absoluto pondo-o ao serviço da injustiça inumana e desumanizadora.

O ser humano, ao reconciliá-lo Deus consigo, recebe uma Promessa. Ou, dizendo-o melhor, é [ele próprio] essa promessa. Aprofundar nela é aprofundar em sua própria humanidade. Senti-la em todas as suas dimensões, aprender a deixar-se conduzir pela mão amiga de Deus à história, ainda que esta pareça desafiar “toda esperança” imediatista e mercenária, equivale a experimentar a plena vocação de ser humano⁴⁷⁷.

O medo da liberdade precisa ser exorcizado. À luz de Cristo é necessário mostrar que sempre valerá a pena ser livre. A promessa, na sua última dimensão escatológica, diz que jamais poderá “o resultado dessa liberdade vivida merecer, da parte do ser humano que a exerceu, a constatação de uma frustração definitiva”⁴⁷⁸. Destaca-se a referência a J. L. Segundo na tradução espanhola do *Curso Fundamental da Fé*, de Rahner, no que diz respeito à análise de Rm 5:

Como vivemos na era última de Jesus Cristo, o Deus homem, o crucificado e ressuscitado por nós... *sabemos na fé cristã e numa esperança inquestionável* que a história da salvação, apesar do dramatismo e da abertura do homem particular, *em conjunto para a humanidade tem um resultado positivo* pela própria graça poderosa de Deus... Essa abertura de uma possível consumação com liberdade na condenação encontra-se num plano subordinado junto a (haveria que traduzir em castelhano ‘com

⁴⁷⁵ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 446.

⁴⁷⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 515-516.

⁴⁷⁷ “el hombre, al reconciliarlo Dios consigo, recibe una Promesa. O, por mejor decirlo, es esa promesa. Ahondar en ella es ahondar en su propia humanidad. Sentirla en todas sus dimensiones, aprender a dejarse conducir por la mano amiga de Dios a la historia, aunque ésta parezca desafiar ‘toda esperanza’ imediatista y mercenaria, equivale a experimentar la plena vocación de ser hombre” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 516).

⁴⁷⁸ “el resultado de esa libertad vivida merecer, de parte del hombre que la ha ejercido, la constatación de una frustración definitiva” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 516).

respeito a': JLS) *a doutrina de que o mundo e a história universal em seu conjunto desembocam de fato na vida eterna de Deus*⁴⁷⁹.

Entretanto, sem minimizar essa valente afirmação de Rahner, para J.L. Segundo ela está à retaguarda daquilo que diz Paulo. Ela passa ao lado da questão principal do apóstolo: como exorcizar a angústia de cada ser humano para fundamentar uma atitude de fé voltada para a história. Parece que Rahner pretende satisfazer uma justificada curiosidade sobre a sorte do ser humano no além do túmulo, enquanto em Paulo, trata-se de uma afirmação nascida da necessidade de dar lugar à promessa feita a cada ser humano sua extensão mais plena.

A questão de Paulo é antropológica e teológica: como devolver o ser humano, escravo do pecado, a fé, única capaz de libertá-lo? Isso implica transformar a angústia e o medo da liberdade de cada indivíduo, para que, como ser humano maduro frente à história, coloque seu projeto-destino nas mãos de Deus. Resta-nos a questão, que será trabalhada nas próximas seções: como pode o plano de Deus ter de antemão a segurança da vitória total se a liberdade do ser humano está, seriamente, implicada nele⁴⁸⁰? Analisaremos essa temática, que, em última análise, trata da ressurreição universal, a vitória de Cristo sobre os três grandes adversários: a lei, o pecado e a morte⁴⁸¹. Logo, abordaremos a condição do ser humano em Cristo, na Graça.

2.4.5 O cristão: livre do pecado?

O capítulo quinto de Romanos parece apresentar o ponto máximo da cristologia paulina. Em Rm 5,20, a vitória da Graça de Cristo alcança o seu ápice: “onde avultou o pecado, a graça superabundou”. O “evangelho” de Paulo o levou a essa primeira Promessa inerente a todo ser humano imerso no dom de Deus, que o chamou do não-ser à máxima dimensão antropológica. Quem assim o pensa, deverá superar a angústia e a insegurança do ser humano imaturo, isto é, suplantar as relações controláveis com o absoluto: as obras da lei com as quais se busca creditar a salvação. E, de modo fundamental, deverá perceber que essa promessa da vitória da Graça abarca a humanidade global: o ser humano é reinserido na história, pela fé, pelo movimento que lhe devolve a humanidade.

⁴⁷⁹ “Como vivimos en la era última de Jesucristo, el Dios hombre, el crucificado y resucitado por nosotros... sabemos en la fe cristiana y en una esperanza inmovible que la historia de la salvación, a pesar del dramatismo y de la apertura del hombre particular, en conjunto para la humanidad tiene un desenlace positivo por la propia gracia poderosa de Dios... Esa apertura de una posible consumación con libertad en la condenación se halla en un plano subordinado junto a (habría que traducir en castellano ‘con respecto a: JLS) *la doctrina de que el mundo y la historia universal en su conjunto desembocan de hecho en la vida eterna de Dios*” (RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979, p. 499-500).

⁴⁸⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 518-519.

⁴⁸¹ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 447.

No desenvolvimento ulterior, Rm 6-8, aparece o particípio verbal, batizados. Tendo falado de judeus e gentios, referindo-se à humanidade total, Paulo se dirige aos que receberam o batismo, em nome de Jesus. Estes fazem parte de uma nova comunidade que vive o explicitado de forma particular. Paulo se pergunta pela condição antropológica do batizado: os cristãos, isto é, os que têm a fé de Jesus⁴⁸², estão mais visivelmente livres do pecado que o resto da humanidade? Essa questão central pode ser chamada de *condição cristã*⁴⁸³. Ressalta-se que este tema não pode se desmembrar da preocupação de Rm 1-3: mostrar a humanidade integral em igual situação: sem vantagens diante do juízo de Deus.

O *agora* cristão supõe uma mudança radical (Rm 6,21). Uma existência nova, como a de Jesus ressuscitado é nova em relação à que terminou na cruz (Rm 6,3-5), de forma semelhante, se aplica ao ser humano novo, liberto da escravidão (Rm 6,6-7.10-11.18.22). Essa transformação é visível na imagem da mudança de dono. Outrora servos da injustiça e do pecado (Rm 6,12-13), são agora servos da justiça de Deus (Rm 6,22). A partir desta constatação, e entendendo Rm 6 como novo tema na Carta, J. L. Segundo polemiza sobre o significado do termo justificação com os pensadores da reforma, de forma genérica. Os velhos teólogos protestantes distinguiam justificação e santificação, atribuindo Rm 6-8 ao segundo termo.

Ao contrário, o teólogo uruguaio vê Rm 6-8 como uma retomada dos próprios passos anteriores, isto é, do processo no qual Deus liberta o ser humano do pecado que o desumaniza, principalmente nas suas relações injustas com os demais. No entanto, essa retomada possui uma nova perspectiva que se insere no plano subjetivo, existencial: a questão será o que muda na vida do justificado que por antonomásia deve ser o cristão? A mudança de Rm 6 se apresenta como o grau de profundidade da análise existencial, antropológica. A complexidade da existência cristã, em que entrecruzam pecado e Graça, em sua acuidade máxima, obriga Paulo a aprofundar a análise, ao mesmo tempo matizada e radical, do que é ser livre, filho de Deus, criador e herdeiro do mundo⁴⁸⁴.

A complexidade da condição cristã está indicada com a pergunta: “Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça se multiplique” (Rm 6,1)⁴⁸⁵? A hipótese de J. L. Segundo é que Rm 6-8 é uma tentativa sistematizada, talvez frustrada ou insuficiente, de responder à pergunta lógica: o cristão está, de alguma forma, livre do pecado

⁴⁸² A fé de Abraão (Rm 4) não pertence ao *agora* de Cristo. Ela pertence ao *antes*, no qual o princípio da justificação era objeto de intuição e não de Revelação (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 525).

⁴⁸³ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 526.

⁴⁸⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 527-533.

⁴⁸⁵ Essa questão está ligada ao contexto imediato a Rm 5,20: onde avultou o pecado, a graça superabundou. O pecado reinou na morte enquanto a Graça reinará por meio da justiça para a vida eterna por Jesus Cristo.

(6,1-23), da Lei (7,1-13 e 7,14-25⁴⁸⁶) e da morte (8,1-39)? Destarte, esta é, pois, a ordem da libertação: “a lei do Espírito da vida em Jesus Cristo te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,2). Do ponto de vista gramatical seria possível compreender Lei, Pecado e Morte como complementos do verbo libertar. Suporia uma vírgula depois de lei, e escrever esta com maiúscula referindo-se à Lei de Moisés⁴⁸⁷.

A sequência Lei-Pecado-Morte tem o apoio de outros textos, como 1Cor 15: ao falar da ressurreição como vitória de Cristo, Paulo menciona o último inimigo a ser vencido: a morte (v. 26); mais adiante, ele diz que o aguilhão que empurra à Morte é o pecado e a força da Lei (v. 56). Essa vitória teve que começar seguindo a linha da causalidade: pela lei, seguir pelo pecado e terminar pela morte. Sobre a libertação do pecado, Paulo diz claramente que o cristão não deve continuar pecando, visto que morreu para o pecado. A Graça recebida opõe-se ao pecado. Ela foi assinalada pelo simbolismo do batismo, banho iniciático da comunidade cristã⁴⁸⁸. Com o batismo em Cristo, o neófito é sepultado com Cristo na morte para que assim como Cristo foi ressuscitado, ele também viva a vida nova (Rm 6, 1-4). Para adentrar no pensamento de Paulo é necessário buscar no mundo helênico, com suas religiões de mistério, referenciais importantes sobre o batismo que vão além do senso comum que o identifica logo e quase exclusivamente com a remissão dos pecados.

O primeiro referencial vem da concepção cultural que na água reside a origem da vida; o segundo, vem do rito da imersão de todo o corpo, o qual sugeria a ideia de morte ou sepultura, seguida por outra imersão, imagem da vida nova. Neste sentido, a originalidade de Romanos está na alusão ao fruto esperado do batismo: a transformação de conduta do batizado para agir segundo a ressurreição de Jesus Cristo⁴⁸⁹. “A ressurreição de Jesus, na qual o cristão se insere

⁴⁸⁶ Duas partes, pois a primeira, Rm 7,1-13 tratará do batizado com enfoque sobre o problema de sua libertação com respeito à escravidão da Lei. A segunda, Rm 7,14-24 analisará algo que se poderia chamar, o reino da Morte sobre a atuação da liberdade do ser humano, reino que utilizará para seus fins mortais o Pecado e a Lei (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 537).

⁴⁸⁷ No entanto, o paralelismo entre lei do espírito da vida com lei do pecado e da morte inclina com razão a pensar que se trata de duas leis ou mecanismos opostos. Neste sentido, ressalta-se a vitória da dinâmica do espírito da vida. Mas, a sequência Lei, Pecado e Morte se apoia em outros textos de Paulo: 1Cor 15,26; 1Cor 15,56; 1Cor 15,57; em Gálatas, a sequência: 3,24; 3,25; 4,5 (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 538-539).

⁴⁸⁸ O primeiro plano de Paulo não é o batismo, mas a participação na morte de Cristo que liberta do senhorio do pecado. O tema do batismo na perícopa é secundário, embora possua grande originalidade. Paulo parece pensar que é possível se libertar do senhorio pela fé e ainda mais radicalmente pela participação na morte de Cristo (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 838-839).

⁴⁸⁹ Em outras passagens, Paulo ilustrou o batismo com outras imagens: da purificação (1Cor 6,11), da unção (2Cor 1,21; do selo (2Cor 1, 22) e uma roupa nova (Gal 3,27). Mas, em Rm 6,3b trata-se de uma imagem profunda e original de Paulo: ser batizado ‘em Cristo’ significa ser batizado ‘na sua morte’. Em todo o Novo Testamento, a ligação entre a remissão dos pecados e o batismo é encontrada apenas, surpreendentemente, em Atos 2,38, na boca de Pedro em Pentecostes. Além disso, se atribui ao rito do batismo cristão a mesma eficácia em relação ao batismo de arrependimentos dos pecados de João em Mc 1,4 e Lc 3,3 (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 848-850).

pelo batismo, significa deixar de colocar toda essa instrumentalidade ao serviço da injustiça e do Pecado e pô-la ao serviço de Deus, convertendo-a em ‘armas de justiça’ (6,13)”⁴⁹⁰.

A alternativa se dá entre ser escravo do pecado e da morte, ou ser livre em projetos de vida e justiça para Deus. Percebe-se, nesta contraposição, um dos elementos mais profundos e prometedores da antropologia paulina. No *antes*, a instrumentalidade ao serviço da injustiça, o fruto é a morte, enquanto na liberdade para Deus, o fruto é a Vida eterna (Rm 6,20-22), sendo o primeiro fruto, *karpós*, resultado da intenção imediata; o segundo é o fim, *telos*, resultado da intenção distante, o que se aguarda no final do caminho.

O ponto mais importante no desenvolvimento de Paulo consiste em mostrar a razão que liga o agir a serviço do pecado com a Morte. Tudo que o ser humano faz sem a fé, o começo da libertação, não corresponde ao seu desejo mais profundo⁴⁹¹. Sem ela o ser humano não coloca nada de profundo em seu agir, resultando na alienação. Essa seria a vergonha de que fala Paulo: a “rejeição da própria obra enquanto própria, a dissociação do ser humano com o produto das suas mãos. Como não concluir, então, que o que espera no final de todo esse agir é a Morte? Não a morte física, mas a morte do sentido de uma existência humana livre”⁴⁹².

A vida que surge quando se vive como ressuscitado torna o ser humano unido a Deus em uma obra. Essa é a santificação, o que leva à Vida, à vitória sobre essa morte de sentido e de liberdade. Portanto, para Paulo, a ressurreição universal não significa, como para a opinião farisaica, um expediente para Deus poder julgar a humanidade e exercer sua justiça premiando ou castigando de acordo com a conduta terrena. Na interpretação antropológica de J. L. Segundo, aparece uma profunda conexão entre a história e a Vida eterna que resulta na superação da dicotomia entre fé e práxis cotidiana, duramente denunciada no Vaticano II, mas que ainda persiste enraizada em muitos cristãos.

Por fim, é necessário dizer que, para Paulo, a figura normativa do batismo não pode ser vista como a fotografia da condição cristã. As cartas relativamente contemporâneas a Romanos, Gálatas e Coríntios, nos mostram que ele conhecia bem a realidade dos atritos e incoerências dentro das próprias comunidades cristãs. Em Rm 6, Paulo fala da realidade que corresponde à lógica do batismo, ou seja, uma conduta conformada à vida, morte e ressurreição de Jesus

⁴⁹⁰ “La resurrección de Jesús, a la que se inserta el cristiano por el bautismo, significa dejar de poner toda esa instrumentalidad al servicio de la injusticia y del Pecado y ponerla, en cambio, al servicio de Dios, convirtiéndola en ‘armas de justicia’ (6,13)” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 544).

⁴⁹¹ Pode-se rememorar o dito sobre o agir de Abraão que era uma espécie de agir vocacional, algo que surge no interior, o que se faz por si mesmo. Vide seção: 2.4.3A *fé justificante de Abraão: primeira síntese “cristã”*.

⁴⁹² “rechazo de la propia obra en cuanto propia, esa disociación del hombre con el producto de sus manos. ¿Cómo no concluir, entonces, que lo que aguarda al final de todos esos trabajos es la Muerte? No la muerte física, sino la muerte del sentido de una existencia humana libre” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 545).

(6,6.12). É uma imagem do ideal de vida e conduta em que o cristão se entrega, se compreende com o batismo. O cristão aceita essa imagem normativa que marca seus projetos e atividades. O salto do indicativo para o imperativo na construção do texto constitui um aviso ao leitor para não confundir o ideal com o retrato da condição cristã das comunidades às quais Paulo se dirige.

Observa-se nesta seção alguns pontos obscuros na teologia de J. L. Segundo. Poderia haver mais clareza sobre o conceito de pecado⁴⁹³ com consequências para se compreender a vitória sobre ele. O pecado fundamental vem essencialmente de uma perversão do coração capaz de perverter tudo, inclusive a Lei e o culto. Como resultado do ensino dos profetas e Jesus, é o endurecimento do coração, a falta de fé. É a obstinação em fechar o coração à Palavra que Deus dirige ao ser humano, pela voz da consciência ou pela de seus enviados, para instruir e guiar.

O pecado não é simples desobediência, mas a recusa em deixar Deus tomar seu devido lugar nas nossas vidas; é fingir servir a Deus, mas nos servirmos dele. O pecado é qualquer desvio da divindade de Deus, toda usurpação de sua soberania, toda tentativa de levantar a mão para Ele e utilizá-lo e impedi-lo de ser o que é: o totalmente outro. Esse foi o paradigma de todo pecado cometido contra Jesus, por pessoas de religião. O pecado também atinge a Deus mesmo no próximo. O pecado contra o próximo é uma perversão da relação humana⁴⁹⁴.

O pecado é a falta de amor por Deus e pelo próximo. Entretanto, só há vida no amor. O dom de Deus, o Amor, é repercussão da vida em si mesma, e a recusa do dom é a dissolução da vida na morte. O salário do pecado é a morte, mas a Graça de Deus é vida Eterna, em Cristo (Rm 6,23). A morte de Jesus dá a vida porque ela tem em si o dom gratuito do amor de Deus. Portanto, Jesus destrói o pecado na própria fonte⁴⁹⁵.

2.4.6 A humanização do cristão: luta contra a Lei e a morte

O tema da libertação continua em Rm 7. A identidade do tema assegura-se na comparação entre a morte do batizado (Rm 7,4) e sua conseguinte ressurreição para a nova vida livre da escravidão (Rm 7,6). Esta seção, como a anterior, deixa a impressão de ser um dos pontos menos completos da teologia da Carta. Mais uma vez, Paulo não faz um retrato da condição cristã, mas descreve os elementos que o cristão deve considerar da nova vida.

Na argumentação de Paulo fica claro que o ser humano deve considerar-se morto para a Lei (Rm 7,4) e livre dela como a mulher viúva se liberta da lei do não adultério quando seu

⁴⁹³ Embora este tema tenha sido tratado na seção: 2.4.1 *O Ser humano em Cristo: salvação de quê?*

⁴⁹⁴ MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008. 612 p. (Theologica, 22), p. 454-457.

⁴⁹⁵ MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, p. 460-466.

marido vier a morrer (Rm 7,3). A libertação é obra de Deus, assim como indica o passivo divino, “fomos libertados da Lei” (Rm 7,6a). A ação de Deus tem uma finalidade e uma medida: “a fim de servirmos na *novidade do Espírito* e não na velhice da letra (Rm 7,6b)”⁴⁹⁶.

A libertação consiste em dar ao pedagogo seu verdadeiro lugar, isto é, dar à Lei sua verdadeira função, seu autêntico sentido, seu espírito. Apegar-se à letra da Lei destrói a fé. O caminho da libertação segue uma direção contrária, pois a fé dá energia ao amor; ela permite tratar a lei como algo relacionado com o conveniente dos projetos que versam sobre inscrever na realidade o amor aos demais, este amor real com o qual o ser humano cumpre totalmente a lei (Rm 13,10) que é espiritual⁴⁹⁷ (Rm 7,14). Isso significa que o amor é o *espírito da Lei*⁴⁹⁸.

A fé é uma tarefa difícil que exige maturidade e audácia. Como exemplo desta dificuldade, pode-se lembrar que em Gálatas os cristãos voltaram a colocar o peso da Lei sobre os ombros por causa do medo da liberdade (Gl 3,1-5)⁴⁹⁹. A luta de Paulo contra a Lei é grande. Isso o leva a buscar as armas da Lei de Moisés para manter seu império sobre o cristão. Para isso, ele volta ao inumano de um viver, ou de um morrer, submetido à Lei de Moisés. Curioso que essa volta é narrada na primeira pessoa (Rm 7, 7-13).

Paulo retoma a relação real entre Lei e Pecado na chave antropológica: ele pretende reunir em um só quadro as situações do pagão e do judeu que se torna cristão⁵⁰⁰. O tema leva J. L. Segundo a buscar uma possível resposta à questão que, do ponto de vista exegético, foi objeto de litígios: a quem ou a qual situação se refere Paulo com o “eu”⁵⁰¹? No entanto, as posições mais recentes sobre o assunto nos mostram que o “eu” que Paulo usa é um dos atores postos em cena, junto com o pecado e a Lei⁵⁰².

A importância de Rm 7,1-13, para J. L. Segundo, será evidenciar sua hipótese: a volta do ser humano ao seu próprio interior, por obra e graças à Lei de Moisés, em seu princípio humanizadora, se depara também na própria interioridade com outra lei que habita nele, nas

⁴⁹⁶ Tradução da Bíblia da CNBB por expressar o passivo divino.

⁴⁹⁷ Identifica-se com a presença do Espírito Santo nas comunidades cristãs e conecta-se, por sua vez, com a promessa dos antigos profetas de derramar o Espírito em abundância sobre todo o povo. Jeremias associa esta promessa com a segunda Aliança (Jr 31,31) (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 487).

⁴⁹⁸ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 554-559.

⁴⁹⁹ A grande questão da carta aos Gálatas, o grande ícone da liberdade cristã, é a tomada de posição diante dos avanços da evangelização aos gentios: seria necessário, para se tornar discípulo de Jesus, passar pelos ritos da lei mosaica? Qual seria a relação de um cristão nascente com a Lei de Moisés? Diante disso, Paulo entra em atrito com alguns judaizantes e legalistas que tinham a missão de fiscalizar a pureza da fé segundo os esquemas de Tiago, como foi o caso de Antioquia (Gl 2,11-14) (MAZZAROLO, Isidoro. *Carta de Paulo aos gálatas: da libertação da lei à filiação em Jesus Cristo*. Porto Alegre: Mazzarolo Editor, 2013, p. 15).

⁵⁰⁰ Paulo, cidadão Romano e Fariseu, fala de dentro de ambas as categorias (MAZZAROLO, Isidoro. O Apóstolo Paulo, o grego, o judeu e o cristão. 2.ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, v. 2, 2011).

⁵⁰¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 559-563.

⁵⁰² PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 928, Edição do Kindle.

coisas e no universo. E a Lei, em sua dimensão instrumental, a letra, se alia com essa outra lei existente na criação. Trata-se de mais um mecanismo de escravidão que tem como convergência a Morte. Não a morte física, mas outra mais profunda: a perda do sentido para a prática da liberdade. “Outrora, eu vivia sem a Lei; mas, sobrevivendo o preceito, o pecado viveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte. Pois o pecado aproveitou a ocasião, e, servindo-se do preceito, me *seduziu* e por meio dele me matou” (Rm 7,9-11)⁵⁰³.

Parece que Paulo sempre volta à questão: qual a intenção de Deus ao dar ao ser humano uma lei que cai de tal maneira no poder do pecado e da morte⁵⁰⁴? Por que a Lei de Moisés segue exercendo poder de morte sobre quem entra em contato com ela, seja judeu ou cristão? Suspeita-se que algo mortífero acontece no mundo pagão, pois ali também se trata da libertação do Pecado, *hamartía*, e não dos pecados, *paraptómata*⁵⁰⁵. No nível profundo da análise, em termos antropológicos, deve-se perguntar pelo que se opõe, no ser humano, ao amor de Deus derramado no coração (Rm 5,5). Esse amor que procede de Deus e passa pela sede de discernimento do ser humano, é obra do Espírito Santo, que mostra o desejo de cumprimento da Lei de Moisés para toda a humanidade: o espírito da Lei (Rm 7,6) e a Lei espiritual (Rm 7,14). Mas, na humanidade, há uma força que, em qualquer etapa, em qualquer situação em que o ser humano se encontra, luta e aparece de forma vitoriosa contra esse Espírito. Há de se identificar essa força, tão vasta como a humanidade em seu caráter plenamente antropológico. Esse será o objeto de estudo, a partir da perícopa de Rm 7,14-24.

O cristão, assim como qualquer outra pessoa humana, se experimenta como um ser dividido. O enunciado em Rm 7,14, “realmente não consigo entender o que faço”, leva ao aprofundamento da análise nos versículos seguintes. Como resultado desta investigação, Paulo afirma: no agir atuam dois mecanismos, isto é, duas leis opostas (Rm 7,21-23). Essa oposição é a causa para que o ser humano não reconheça como seu o resultado de seu agir. A oposição acontece entre o “*eu*” e “*o que habita em mim*” (Rm 7,17.18.20); entre o *querer* e o *realizar* (Rm 7,15-20); e entre o *bem* e o *mal*, o pecado (Rm 7,14.16.19). A análise que J. L. Segundo faz dessas oposições segue o método gramatical: a primeira oposição se dá entre dois *sujeitos*, a segunda entre dois *verbos* e a terceira entre dois *complementos*.

A primeira oposição indica a disjunção que impede o ser humano de entender sua conduta. Pode ser expressa por outra imagem: a da casa onde a autoridade do dono foi

⁵⁰³ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 565.

⁵⁰⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 561.

⁵⁰⁵ Aqui, J. L. Segundo cita nosso outro autor de pesquisa: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva: Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1987, p. 156.

parcialmente usurpada por um inquilino. Entre o eu e o que habita em mim há uma distinta relação interior-exterior. O “eu” é o sujeito por excelência, de direito, enquanto o que “habita em mim” está a meia distância entre o sujeito interior e o exterior de onde veio.

A segunda oposição, a dos verbos, mostra que a ação é um processo no qual os sujeitos indicam fases diferentes e necessárias. O “eu” é dono do querer e do decidir, enquanto “o que habita em mim” é dono do processo de realização⁵⁰⁶.

No caminho da intenção à realidade, o projeto é torcido e afastado de sua intenção primeira por algo que, embora não seja meu “eu”, tampouco é algo exterior para que possa descarregar minha responsabilidade no que diz respeito a esse resultado final que me escapa. Eu devo ter, para que assim aconteça, alguma convivência com esse “habitante” de mim mesmo⁵⁰⁷.

A terceira oposição é a mais inesperada e revolucionária. Paulo apresenta o “eu” sempre decidindo, ou já decidido a acatar o espírito da Lei ou a Lei espiritual que é a do amor (Rm 7,19.21-22). Ou ainda de forma mais precisa, Paulo indica que há uma convivência desde que Deus derramou o seu amor no coração humano (Rm 5,5) entre o “eu” e o espírito da Lei. O que habita em mim, o contrário, opta só por realizar outra coisa que, do ponto de vista do amor, é sempre mau (Rm 7,19). Por isso, a afirmação: “o bem não mora em mim” (Rm 7,18).

A ênfase de Paulo está mais no dilema liberdade e escravidão, do que no disjuntivo bem e mal. Quando se pergunta: o ser humano é livre? Geralmente se responde: liberdade é poder realizar os próprios projetos. Na profunda análise da existência humana de Paulo, o amor é a grande aspiração humana. O egoísmo, ao contrário, não é uma alternativa direta ao amor. “O

⁵⁰⁶ Por um lado, pesa contra a ideia de exterioridade e instrumentalidade do “que habita em mim”, a posição do exegeta Romano Penna: “No v. 17, [...] *oikoûsa*, ‘que habita, que mora’, combina com a preposição de estar num lugar: *en-oikoûsa*, ‘que in-habita’, o que realça muito mais a presença interior do pecado (S B, Ambrosiaster)” (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 927). ‘*O que habita em mim*’ pode indicar a personificação do pecado, presente como um inquilino que mora em minha casa. Paulo usa uma contradição, pois já havia dito que estamos mortos para o pecado (6,2.7.10.11); o corpo de pecado já foi destruído (6,6); o pecado já não domina (6,14); fomos ‘libertados do pecado’ (6,18,6,20.22); ‘as paixões dos pecados’ pertencem ao passado carnal do cristão (7,5). Isso se explica de duas formas: primeiro, considerando que o eu que habita o pecado não pode ser o cristão no qual habita o Espírito de Deus, como se dirá em Rm 8,9.11; segundo, pensando que até agora Paulo não fala propriamente de morte para o pecado, mas ao pecado (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 967).

⁵⁰⁷ En el camino de la intención a la realidad, el proyecto es torcido y apartado de su intención primigenia por algo que, si bien no es mi ‘yo’, tampoco es algo exterior como para que pueda descargar mi responsabilidad en lo que respecta a ese resultado final que se me escapa. Yo debo tener, para que ocurra así, alguna connivencia con ese ‘habitante’ de mí mismo (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 574). Por outra perspectiva, parece que Paulo se refere a um conflito interior no ser humano em contraposição à concepção otimista do estoicismo, sintetizada no princípio enunciado por Sêneca: “O que você precisa para ser bom? Querer!” (SÊNECA, *Eptst.* 80,4) O pessimismo moral de Paulo deve-se ao fato de ele possuir um Evangelho a ser anunciado, criado pela Graça para renovar o ser humano (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 968).

egoísmo não é, por fim, um componente da liberdade: é sua perda”⁵⁰⁸. Fazer o mal ou pecar não significa ser livre, mas é o resultado da liberdade perdida.

J. L. Segundo apresenta um exemplo para se entender esta análise: se perguntarmos a um artista onde reside sua liberdade, jamais responderá na escolha entre o belo e o feio. Por suposto, se é um artista, é um criador de beleza. A fealdade jamais é eleita por si mesmo. Ela é o resultado da luta do eu do artista contra um oponente interno de sua criatividade: a resistência dos materiais, o manejo dos instrumentos, e outros. Essa é a disjunção de sujeitos opostos: um mais pessoal e outro mais impessoal. O que habita no artista, a personificação dos processos de realização da obra, se apresenta como o responsável pela fealdade nunca escolhida⁵⁰⁹. Os projetos humanos estão submetidos a duas leis, não no sentido de norma, mas no sentido de reger sua conduta e seus resultados históricos. Trata-se de uma quarta oposição, voltando à análise gramatical, de dois complementos circunstanciais. Estes aparecem na conclusão de Rm 7: “comprazo-me da lei de Deus segundo o homem interior, mas percebo outra lei em meus membros [...] que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros” (Rm 7,22-23).

O que Paulo chama de lei de Deus se identifica com o mais profundo e autêntico da interioridade humana. É o mais íntimo que está consubstanciado com o espírito da Lei. Como este espírito é o amor, o ser humano será livre quando puder realizar seus projetos mais íntimos, os únicos que brotam de seu “eu”, que o levam a dar-se no amor, na solidariedade e na justiça. Embora o ser humano tenha recebido essa Graça do Espírito, segue sendo criatura. O ser humano é carnal, portanto, exerce sua liberdade como criatura: lei dos membros⁵¹⁰. Essa condição limita a primeira que o constituía, em certa medida, também criador. O que “habita em mim” atua no meio do caminho, entre o interior e o exterior. Por isso Paulo usa a linguagem de instrumentalidade para realizar algo referindo-se à carne (Rm 7,18)⁵¹¹.

Diante do exposto cabem algumas questões: J. L. Segundo não estaria forçando o pensamento de Paulo por uma questão moderna: os determinismos do universo? Estaria o ser humano realmente livre do pecado e da morte? Quanto à primeira questão, pode-se dizer que Paulo não incorpora explicitamente a riqueza semântica da lei dos membros, mas apresenta os primeiros dados de que virtualmente toda ela está comprometida. Quanto à segunda, é possível dizer que a liberdade criadora do ser humano, livre do pecado e da morte, possui somente os

⁵⁰⁸ “El egoísmo no es, por ende, un componente de la libertad: es su pérdida” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 576).

⁵⁰⁹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 576

⁵¹⁰ J. L. Segundo identifica a lei dos membros com o que ele chama da lei do menor esforço (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 490).

⁵¹¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 572-578.

meios de realização degradados na história. O ser humano vê a morte de seus projetos na história ou não os reconhece como seus, pois o resultado histórico das intenções está mesclado de seu “eu” e do que “habita nele”⁵¹².

Esta destruição ou corrupção histórica dos projetos de amor que angustia Paulo é a mesma de Jesus que vê, desde a cruz, a necessidade de o seu gestar do Reino de Deus revestir-se de incorruptibilidade (1Cor 15,53). Este é o objeto da esperança que não se vê (Rm 8,24). Por isso, nesta seção passamos pela análise do ideal cristão, terminando com a análise da condição da criatura, cristã ou não, que nos coloca diante da morte: a lei da corrupção dos projetos humanos na história. Por analogia, pode-se dizer que Paulo, como Jesus, grita: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” (Mc 15,34). De certa forma, essas são as últimas palavras de Rm 7: “Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de Morte? Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso” (Rm 7,24). Somente em conexão com estas questões é que podemos entender Rm 8, no estudo seguinte⁵¹³.

2.4.7 A humanização integral: vida no Espírito e a vitória sobre a Morte

Paulo apresenta, em Rm 8, a última parte da reflexão sobre a forma em que Jesus Cristo transforma a existência humana. O tema, como já introduzido em Rm 7,25, é o significado antropológico da ressurreição de Jesus, isto é, a vitória sobre a morte. Na análise de Paulo em Romanos, o tema da história de Jesus terminou com o grito de angústia diante da morte e sua anti-significação para a existência humana, pois aniquila seus projetos. Dessa forma, a cruz pareceu aniquilar o projeto de Jesus, o reinado de Deus.

No entanto, há uma diferença substancial entre Jesus e Paulo, nesta questão. Jesus, na cruz, se sentia abandonado por Deus. Paulo possui o *dado transcendente*, pois testemunhou a transformação escatológica que Deus introduziu na realidade ao ressuscitar Jesus e dar nova vida ao seu projeto histórico acerca do Reino. Este novo dado funda-se na convicção de que a

⁵¹² J. L. Segundo apresenta 5 critérios importantes para responder à questão se o cristão está realmente livre da Lei e da morte: primeiro, na mudança na escatologia de Paulo é difícil de enxertar no escatológico o sentido da história. Segundo, que a ressurreição de Jesus não significa a chegada do Reino. Este é obra comum entre Jesus e seus discípulos e de Deus com seus colaboradores. Terceiro, que Jesus deixou o reino à mercê dos poderes que corrompem os projetos humanos. Quarto, que somente os projetos que assumem, em sua realização, a resistência do amor, constituirão um serviço para os planos de Deus. Só um amor criador que, em forma realista, luta contra os mecanismos naturais e sociais, esperando contra toda esperança, terá acesso ao definitivo. Quinto, que a ressurreição de Jesus, unida a de todos os seres humanos, dá testemunho de uma desproporção qualitativa que se identifica com o poder do reino contra o mal e que permite dizer onde está a verdade aí está a vitória definitiva (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 496-498).

⁵¹³ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 579-584.

Morte não tem a última palavra, nem sobre a pessoa individual de Jesus, nem sobre o seu significado para toda a humanidade.

Algo mudou na reflexão de Paulo que lhe possibilita dar graças a Deus de forma sincera (Rm 7,25). A experiência paulina de que Jesus, sua história e significação foram ressuscitados por Deus explica esse grito de alegria. Tal reflexão sobre a ressurreição, esperança que ainda não se vê realizada, respeita a análise “do que se vê” feita na última parte de Rm 7. Sem falsear, sabendo que o ser humano e seus projetos continuam divididos, a mudança se dá ao compreender que a divisão radical entre o querer e o realizar se mostrou inexata. Os projetos do ser humano dividido estão, também eles, divididos em seus resultados e realizações. Algo do querer se concretiza. Caso contrário, não se pode dizer que o ser humano está ao serviço da lei de Deus (Rm 7,25b). O ser livre para Deus e para a justiça (Rm 6,16-23) pode ser a realidade do ser humano histórico, embora quantitativamente seus projetos pareçam servir ao Pecado que usa a lei dos membros para corrompê-los.

Inevitavelmente, surgem duas hipóteses diante desta novidade. A primeira, Paulo estaria corrigindo a análise anterior ou o *dado transcendente da ressurreição*, que para ele faz parte da realidade, lhe permite ver resultados sobre a luta entre o espírito e a carne que a experiência humana não manifesta por si. A segunda, seria uma aposta escatológica: a ressurreição de Jesus como modelo da ressurreição do ser humano e como chave para ver melhor as possibilidades e o sentido da história humana. Ela é mais plausível, embora seja difícil fazer uma distinção clara entre o resultado de introduzir um dado que supere as possibilidades de verificação acessíveis no momento da análise. Mas, as duas hipóteses não se excluem, pois as experiências sempre mesclam coisas verdadeiramente experimentadas e dados transcendentais acrescentados sem se dar conta de que ultrapassam as possibilidades de verificação.

Não é possível determinar com clareza em que momento o dado transcendente da ressurreição de Jesus entra na teologia de Paulo. Na própria Carta aos Romanos, a ressurreição já apareceu em 4,25; 5,10.17; 6,4, 7.4. Soma-se a isso que, para o apóstolo dos gentios, diferente dos primeiros seguidores de Jesus, a experiência da ressurreição é prévia a sua informação sobre os fatos históricos concernentes a Jesus⁵¹⁴.

Sobre a primeira hipótese, parece que Paulo, em Rm 8,1-13, para expressar a mesma divisão interna no ser humano, muda da imagem de *divisão* para a imagem da *mescla*. Por exemplo: a exortação para viver segundo o Espírito e não segundo a carne não significa optar por um e eliminar o outro, mas em inclinar a balança até que o resultado leve o selo do Espírito.

⁵¹⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 606.

Trata-se de que o “eu” mantenha o maior controle (Rm 8,13). No entanto, a imagem da mescla possui um risco: põe uma interrogação sobre a presumida vitória do Espírito sobre a Carne, da Graça sobre o Pecado⁵¹⁵. Contudo, ela também está presente em outro texto paulino:

[...] cada qual veja bem como constrói. ¹¹De fato, ninguém pode colocar outro alicerce diferente do que já está colocado: Jesus Cristo. ¹²Se então alguém constrói sobre esse alicerce com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno, palha, ¹³a obra de cada um se tornará manifesta: o Dia a manifestará, pois no fogo é revelada, e o fogo provará a obra de cada um. ¹⁴Se a obra que alguém construiu permanece, receberá a recompensa; ¹⁵se a obra de alguém for queimada, ele será punido, mas ele mesmo será salvo, como que através do fogo (1Cor 3,10-15).

Destaca-se que Paulo foi o único escritor neotestamentário que tentou uma visão do juízo de Deus que levasse em conta a mescla de características positivas e negativas do ser humano. O apóstolo usa o clássico “*O dia*,” abreviação de “*O dia de YHWH*”, para designar o juízo universal escatológico de Deus (1Cor 3,13). Essa referência expressa o juízo valorativo de Deus na atuação de toda a humanidade. O juízo tem como critério a atuação de cada ser humano como *totalidade*. Aqui não se fala de obras, mas de obra no singular. Este singular se refere à atuação total do ser humano como colaborador, *synergói*, de Deus em um projeto comum. Algo a realizar na história, como o Reino de Deus no vocabulário de Jesus.

Cada pessoa possui esta obra como resultado de sua existência, que será julgada pelo critério do fogo, não como castigo, mas como uma espécie de catalizador exigido pela mescla. A obra também aparece como o que justifica o ser humano. Não como mérito, mas graças a uma fé que lança o ser humano na atividade histórica, libertando-o do medo e da tentação de cobrar de Deus a salvação pelo bom agir.

só a fé liberta para o amor. E só a força do amor é o que, nessa mescla de Espírito e carne, do homem interior e da lei da instrumentalidade, de liberdade e de desistência egoísta, consegue que a atividade histórica termine pelo menos diante de um juízo que não se pode fazer ainda hoje, mas que será feito em um amanhã definitivo. [...] *Esta é a obra do amor: escrever algo definitivo na história*, embora isso – que vale a justificação – não tenha ainda a “glória” (8,30) de algo que pudesse já aparecer com os caracteres do definitivo e do incorruptível. A história visível continua e continuará misturando o perecível e o definitivo⁵¹⁶.

⁵¹⁵ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 598-600.

⁵¹⁶ “sólo la fe libera para el amor. Y sólo la fuerza del amor es lo que, en esa mezcla de Espíritu y carne, del hombre interior y de la ley de la instrumentalidad, de libertad y de desistimiento egoísta, logra que la actividad histórica termine al menos ante un juicio que no se puede hacer todavía hoy, pero que se hará en un mañana definitivo. [...] Ésta es la obra del amor: escribir algo definitivo en la historia, aunque eso – que vale la justificación – no tenga aún la ‘gloria’ (8,30) de algo que pudiera ya aparecer con los caracteres de lo definitivo y de lo incorruptible. La historia visible sigue y seguirá mezclando lo perecedero y lo definitivo” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 603, itálico nosso).

O que o ser humano oferece à história, que Paulo chama de construção de Deus, será sempre algo no qual integram e se *mesclam materiais de diversas qualidades e resistências*. A figura mostra a versatilidade humana que passa constantemente de obras boas às más, e vice-versa. Entretanto, na mesma imagem aparece implícita a diferença qualitativa entre o bem e o mal, pois o bem sempre se encontra no mais íntimo do ser humano (Rm 7). A Graça é a força do amor, que é o ser mesmo de Deus derramado em nossos corações (Rm 5,5).

Finalmente, trataremos da hipótese em torno do dado transcendente da ressurreição de Jesus. Deve-se ter claro que a incorporação da ressurreição na significação antropológica de Jesus não é pontual, mas está no centro do “evangelho” paulino. Em Rm 8, o Apóstolo analisa a atividade histórica de Jesus à luz da ressurreição. Assim se explica o salto da negação à afirmação, da morte à vida no mesmo versículo 7,25. Trata-se de um artifício retórico para mostrar que se introduziu uma boa notícia no qual parecia triunfar a morte. O Apóstolo nota que a vitória da Vida na história humana torna-se possível somente graças à força do Espírito que ressuscitou Jesus dos mortos (Rm 8,11).

O capítulo 8 de Romanos possui afinidades com Rm 5. Entretanto, está amadurecido diante da dor, isto é, “os sofrimentos do tempo presente” (8,18), diante da morte que parece apoderar-se da história humana, e diante da inutilidade e corrupção que – dir-se-ia – dominam o universo (8,20-21). Neste contexto, a ressurreição de Jesus constitui uma novidade em Paulo em relação aos demais escritores do Novo Testamento. Ela não significa somente um reconhecimento da divindade de Jesus e de seus poderes salvadores; e a ressurreição universal não é somente o reconhecimento da qualidade histórica de Jesus, nem da qualidade histórica dos ressuscitados. Pelo menos no tempo em que escreveu Romanos, Gálatas e Coríntios, Paulo pensa diferente. A chave antropológica o ajuda a pensar originalmente o significado de Jesus para a humanidade. Ele vê na ressurreição de Jesus um vislumbre da ressurreição universal.

Se em Jesus ressuscitado se revelava e se fazia experimental (para as testemunhas) a força divina vitoriosa associada aos valores que Jesus teria posto na realidade, em sua busca pelo Reino, entende Paulo que ninguém chegará a uma ressurreição, a não ser pela mesma força divina presente na atividade de cada ser humano. A ressurreição universal – “*penhor* do Espírito” (2 Cor 1,22; 5,5) [...] – não é tanto para ele prova da divindade de Jesus, quanto resposta final ao problema da história humana, onde liberdade e determinismo, Bem e Mal, Graça e Pecado, estão sempre inextricavelmente misturados⁵¹⁷.

⁵¹⁷ Si en Jesús resucitado se revelaba y se hacía experimental (para los testigos) la fuerza divina victoriosa asociada a los valores que Jesús había puesto en la realidad en su búsqueda del Reino, entiende Pablo que nadie llegará a una resurrección si no es por la misma fuerza divina presente en la actividad de cada hombre. La resurrección universal – ‘*arras* del Espíritu’ (2 Cor 1,22; 5,5) [...] – no es tanto para él prueba de la divinidad de Jesús, cuanto respuesta final al problema de la historia humana, donde libertad y determinismo, Bien y Mal, Gracia y Pecado, se hallan siempre inextricablemente mezclados (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 609).

O decisivo do significado da ressurreição de Jesus para a humanidade é que o *Espírito de Deus que ressuscitou a Jesus vai vivificar também nossa carne*⁵¹⁸ mortal, nossa obra histórica, pelo *Espírito dele que mora em nós* (Rm 8,11; 2Cor 4,13-15)⁵¹⁹. A ressurreição de Jesus, neste sentido, não é declarada importante porque Jesus salva a humanidade verticalmente, deixando abandonado à morte seu destino histórico, mas porque é a formulação clara de uma promessa feita à história humana de que ela será libertada definitivamente da corrupção, que no momento mescla todos os projetos da criatura. Ressurreição universal e salvação universal são sinônimos para Paulo⁵²⁰. A ressurreição afeta os projetos históricos⁵²¹. O pensamento de Paulo enraíza a mensagem cristã no desenvolvimento histórico da humanidade. A isso chamamos de humanização integral, pois a escatologia não deve diminuir, mas acrescentar o interesse e a responsabilidade histórica do ser humano (GS, n. 39).

2.4.8 A humanização, liberdade dos filhos/as

O texto base para a reflexão de J. L. Segundo nesta seção, Rm 8,14-30, desenvolve os temas enunciados no tópico anterior. A perícopes possui uma estrutura orgânica, porque acumula elementos muito diferentes em torno do dado transcendente da ressurreição de Jesus. Logo, ela e seu significado constituem o elo de conexão da perícopes. Entretanto, a ressurreição não pode ser vista como solução mágica, *deus ex machina*, para as questões que estudamos acerca do poder da morte sobre os projetos históricos do ser humano, criador-criado. Buscaremos a racionalidade deste dado transcendente na análise de J. L. Segundo do texto de Paulo. Essencialmente, o plano de Deus mostra-nos que a humanidade está sendo guiada pelo Espírito até o fim que se identifica com Jesus: fazer com que todos se tornem filhos/as (Rm 8,14).

A partir da entrada de Jesus na história, o ser considerado filho de Deus ganha toda plenitude. Isso não garante vantagens às gerações depois de Jesus, mas nos diz que antes de Jesus a humanidade não possuía os dados para viver essa condição de forma consciente. Na cultura atual, ser filho designa relacionamento familiar. Mas, para os antigos, era uma espécie

⁵¹⁸ A metáfora *carne* compreende tudo o que parte afetivamente da existência, logo ultrapassa no seu conteúdo os limites do ser individual. No Antigo Testamento, significava também: familiares, amigos e compatriotas (2Sm 19,13; Jl 9,2). Tudo o que afeta o ser humano pertence à sua “carne”. E formar uma só carne faz alusão à possibilidade de compartilhar toda a afetividade, de tal maneira que o que afeta ou toca a um afete e toque igualmente ao outro (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 513).

⁵¹⁹ Esta é a exegese da GS, n. 39 destes textos de Paulo. Além disso, o teólogo uruguaio enfatiza que a ressurreição é um revestir, não substituir a história (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 514).

⁵²⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 610.

⁵²¹ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 513.

de milagre da natureza. Paternidade e filiação significavam que a criança nascida da relação dos pais possuía a mesma natureza dos progenitores: a mesma dignidade, destino e direitos⁵²².

A mesma ideia de filiação de Rm 8,15-16 está em Gl 4,6-7. Em Gálatas, a etapa da filiação situa-se após o tempo do pedagogo. Essa relação permite-nos dizer que ser filho, no sentido pleno da palavra, implica mudança de mentalidade. Deve-se viver um novo espírito de acordo com o Espírito de Deus que torna o ser humano filho/a. Ser filho de Deus significa ser irmão de Jesus, ser a imagem do Filho por excelência⁵²³.

O ser humano, ser para construir projetos, repete a ação de Deus de criar, pois é filho e herdeiro no Filho pelo testemunho do Espírito (Rm 8,16-17). É colaborador de Deus para colocar a história ao serviço do amor. A partir de Cristo, ele está maduro para assumir a tarefa da liberdade. A filiação possui um conteúdo existencial: libertação da relação com Deus que impera o temor – com sua submissão à contabilidade da Lei – para passar a outra de absoluta confiança. A filiação, neste sentido, se apresenta como experiência espiritual. Não é verificável, nem gloriosa. Corresponde ao plano humanizador do Pai, que Jesus chama de Reino de Deus⁵²⁴. Medina diz, a partir de sua relação com J. L. Segundo, que a alegria é a característica dos filhos/as de Deus, pois o que Jesus pretende transmitir é uma boa notícia⁵²⁵.

O dado transcendente da ressurreição leva consigo outro elemento: a criação está sujeita à inutilidade⁵²⁶ e subsiste nela a esperança da libertação da corrupção (Rm 8,20-21). Se a criação é boa, e está inexoravelmente cumprindo a ordem imposta por Deus, que sentido há para falar de liberdade? Só há sentido falar de liberdade quando se é livre para inventar o caminho. Se há liberdade, não é possível que a ordem e o bem já estejam determinados⁵²⁷. Por isso, é questão de vida ou morte para o sentido do universo que os filhos de Deus se manifestem (Rm 8,19). Os filhos de Deus manifestam que são tais tirando, com seus projetos, a criação da inutilidade (Rm 8,20-22).

Para J. L. Segundo, é “o próprio Deus que submete a criação à inutilidade⁵²⁸, a não ser que os seres humanos, agindo como filhos ‘criadores’ do Deus Criador, façam uso dela para

⁵²² SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 613.

⁵²³ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 522.

⁵²⁴ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 517-519.

⁵²⁵ MEDINA, *A fé dos herdeiros*, p. 99.

⁵²⁶ A tradução da CNBB e da Bíblia de Jerusalém usa o termo vaidade. Romano Penna, usa caducidade: o termo traduzido por ‘caducidade’, *mataiôtēs*, está colocado em posição enfática no início da frase, para pôr imediatamente em evidência o seu peso determinante. Significa propriamente ‘vazio’, vaidade, inconsistência, futilidade (Sl 38,6) (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 1106).

⁵²⁷ J. L. Segundo se baseia na reflexão sobre a liberdade de Jean-Paul Sartre para interpretar o texto de Paulo (SARTRE, Jean Paul. *As moscas*. 2. ed. Lisboa: Presenca, 1965, e-book).

⁵²⁸ Há uma intensa discussão exegética em torno de quem submeteu a criação à inutilidade, se é o pecado, satanás ou Deus (PENNA, *Carta a los Romanos*, p. 1107-1108).

colocá-la ao serviço do valor comum a Deus e aos humanos: o amor ao irmão”⁵²⁹. Na linguagem de Jesus, o ser criador de amor significa o Reino de Deus. Esta é a lógica que permite explicar o que é o ser humano, antropologicamente, desde o princípio, um ser livre e destinado a ser criador e atuar como filho/a. Entendemos que esta interpretação de J. L. Segundo é interessante por mostrar a responsabilidade do ser humano com a história, porém coloca um peso demasiado nas ações humanas. Trata-se de um antropocentrismo que põe em risco a autonomia da criação. Deve-se ressaltar que o ser humano é parte da criação e está sujeito a ela, no sentido de precisar dela para a sua sobrevivência.

Voltando à análise de J. L. Segundo, ele diz que o cristão possui as primícias do Espírito, anseia à libertação do corpo, isto é, à filiação (Rm 8,23). O Espírito nos faz sentir em Cristo a promessa de ser filho, pois Deus resgatará nossa carne, nossa existência inteira. Esta é a esperança, uma aposta por algo que ainda não se vê (Rm 8,25). Isto porque o dado transcendente da ressurreição conecta com o que aconteceu com Jesus, morto e ressuscitado. E a ressurreição, para o ser humano, significa: expectativa ansiosa da criação para a manifestação dos filhos de Deus (Rm 8,19) e a libertação da criação, a liberdade da glória dos filhos de Deus (Rm 8,21).

“A definição da ressurreição para Paulo é, pois, ‘a manifestação da liberdade do ser humano, filho de Deus. A definição da história presente: a não manifestação – ainda – da liberdade (já existente e ativa) dos filhos de Deus’ ”⁵³⁰. A manifestação da liberdade existe de modo invisível e como promessa. Paulo compara a ressurreição do ser humano com semente (1Cor 15). O que se semeia não revive sem a morte. E o que se semeia não é o corpo que vai brotar, mas sempre o grão. E Deus dará o corpo que vai brotar a sua vontade (1Cor 15,36-38).

Essa ideia tem relação com a imagem da mescla. Ver o grão até germinar, crescer, dar o fruto e ser transformado em pão é pedir demais. Assim ocorre com a história. No nosso ritmo humano, a geração em que vivemos, só nos permite ver o grão lançado na terra e os trigais aqui e ali, sem que saibamos a que grão correspondem e tampouco quem os semeou. O problema é que em muitas ocasiões assistimos ao plantio de nosso grão e desistimos de saber onde e como germinará. Às vezes, nos perguntamos, angustiosamente, se germinará⁵³¹. Ambas as imagens –

⁵²⁹ “Dios mismo quien somete la creación a la inutilidad, a no ser que los hombres, actuando como hijos ‘creadores’ del Dios Creador, hagan uso de ella para ponerla al servicio del valor común a Dios y a los hombres: el amor al hermano” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 617). Pode-se chamar essa lei da corrupção de *entropía* (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 622).

⁵³⁰ “La definición de la resurrección para Pablo es, pues, ‘la manifestación de la libertad de los hombres, hijos de Dios’. La definición de la historia presente: la no manifestación - aún - de la libertad (ya existente y activa) de los hijos de Dios” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 620).

⁵³¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 622-623.

a mescla e a semente – fazem alusão à impossibilidade de encontrar na história a verificação concreta do que se quis realizar.

Graças à síntese entre invisibilidade dos resultados de nossa própria história e a relativa visibilidade dos resultados da grande história humana, a atividade histórica continua sendo uma promessa que vale a pena apostar, em uma esperança com perseverança e feita de paciente responsabilidade (Rm 8,25). A “promessa” que se enraíza na história é algo não verificável, assim como o dado transcendente da ressurreição. Isso nos leva à questão final de *qual o fundamento e garantia da vitória sobre a morte, isto é, o que compreende Jesus em função da plenitude humana*⁵³²? Essa humanidade plena chamamos, nesta tese, de humanização integral.

A própria definição de dado transcendente diz-nos que a “promessa” não constitui um dado verificável. Mas, J. L. Segundo, desde o início das reflexões nesta obra em análise, procura mostrar que toda atuação humana, por pouco coerente que seja, constitui em uma aposta semelhante. Destarte, o dado transcendente não é projeção de um ideal, mas uma extrapolação feita com base em muitas experiências. Mas, cabe uma questão tomando o texto já citado de 1Cor 3,10-15 como pano de fundo: Deus, em seu juízo, separaria na mescla da obra de cada um o imperecedouro, isto é, liberdade e amor, do perecedouro, isto é, a lei dos membros, o pecado. Mas, como Paulo pode ter a certeza de que Deus vai encontrar essa “pepita de ouro” na obra de todo ser humano que valha para incorporação à nova terra e ao novo céu?

O primeiro ponto para a resposta à questão é a magnitude da vitória da Graça de Cristo. Desde o final de Rm 5, percebemos em nível profundo, o caminho da vitória de Jesus sobre todos os seus inimigos até chegar à universalidade: a abundância da Graça que supera o pecado da realidade humana (Rm 5,20). Para J. L. Segundo, Rm 8,14-30 é paralelo ao capítulo quinto no qual Paulo apresenta a vitória da Graça na dimensão invisível da liberdade do ser humano aplicada à história⁵³³. Em Rm 5, o dado da fé apareceu como essencial para se viver na história a promessa e não a relação de comércio com Deus. Essa fé se converte em energia ao serviço do amor, pois a fé age pelo amor (Gl 5,6). E Rm 8, reafirma e fundamenta estas afirmações retomando elementos já ditos no capítulo quinto.

Rm 5 garantiu que não é possível o ser humano se apresentar diante de Deus com as mãos vazias, visto que Deus fará justa toda a multidão, isto é, a humanidade (5,19). Desta forma, algo de definitivo deve ocorrer na existência de todo ser humano. O capítulo oitavo reafirma esta tese desde o início: “não há condenação para quem está em Cristo” (Rm 8,1). Não há condenação porque Jesus abriu caminho para o amor por meio da obra total de sua vida. Não

⁵³² SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 624-625.

⁵³³ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 625.

há dúvidas em relação a isso, pois o amor de Deus foi derramado em nossos corações (Rm 5,5). Esse amor conta com o consenso do eu (Rm 7,22) e possui uma dimensão profunda, pois qualquer pecado, anterior ou posterior, não consegue destruir a partícula que leva o selo da liberdade do ser humano e da vida de Deus, isto é, a Graça: essa é *a vitória qualitativa do amor sobre o pecado*. Essa vitória agora é invisível, mas se manifestará na hora da glória da liberdade.

O segundo ponto para a grande pergunta final da obra é *a garantia da vitória*. Paulo mostrou que a fé é essencial para se viver na história, na promessa e não do comércio com Deus. Essa fé que energiza o amor (Gl 5,6), se alimenta da certeza da promessa recebida ou pressentida. Em Rm 8, Paulo apresenta o fundamento dessa certeza: Deus falharia em seu mais incrível esforço, em seu plano inaudito e querido plano de humanização, se não pudesse encontrar em um só ser humano algo de amor não só para incorporar à nova terra, mas também ao seu novo céu. Este tema coincide com a vitória universal da Graça em Rm 5,20.

Em Rm 8, pela primeira vez na carta, Paulo faz alusão à encarnação de Deus em Jesus para mostrar o grande amor de Deus pelo ser humano. Nenhuma pessoa, no final de sua existência, pode encontrar-se em uma situação pior do que aquela na qual o amor de Deus foi tão forte como para tirar toda humanidade da morte. A morte do Filho foi apresentada em Rm 5,8.10 como a prova de que Deus amou o ser humano pecador. Em Rm 8,3-4, com mais profundidade, tendo visto o mistério da liberdade da criatura no mundo da instrumentalidade, diz: “Deus, enviando o seu próprio Filho em carne semelhante à do pecado e em vista do pecado, condenou o pecado na carne, a fim de que o preceito da Lei se cumprisse em nós que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito” (Rm 8,3-4). Tendo em vista a reflexão sobre a morte de Jesus não como realidade extrínseca, mas como uma força atuando contra toda a vida de Jesus⁵³⁴, percebe-se nesta passagem, que Paulo entende claramente a ressurreição de Jesus como a realização ainda invisível do Reino⁵³⁵.

Paulo chama de obra de amor e solidariedade e de constituir a Jesus primogênito entre muitos irmãos, ou uma totalidade de irmãos (Rm 8,29), o projeto do ser humano como cooperador do plano de Deus que é o projeto de construir uma humanidade profundamente solidária até a morte. Essa é a convocação ao projeto humanitário de Deus, desde os primórdios. Embora essa força do amor e da justiça não seja visível na história, será visível quando manifestada a liberdade dos filhos e irmãos de Jesus, isto é, em uma escatologia que já é realidade: os que justificou, também os glorificou (Rm 8,30).

⁵³⁴ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p.303-310.

⁵³⁵ Para o teólogo uruguaio, a Igreja só reconheceu essa interpretação profunda da experiência pascal no Vaticano II, vinte séculos depois no texto da GS, n. 39.

Finalmente, a vitória universal da Graça enunciada em Rm 5,20 é reafirmada em Rm 8,32: “quem não poupou o seu próprio Filho, e o entregou por nós, como não nos haverá de agraciar em tudo junto com ele?” Destarte, J. L. Segundo⁵³⁶ expõe o último argumento da vitória universal da Graça sobre o pecado e a morte: a história humana pertence para sempre ao Filho mesmo de Deus e a seu projeto. Ninguém pode escapar ao que este refém abarcou em seu amor e leva consigo perante Deus. A vitória sobre a morte dos projetos humanos é fundamentada em Cristo ressuscitado. Assim, como bem expressa o hino final (Rm 8,33-39), Paulo elabora uma escatologia que não devora a história tirando-lhe seu sentido e valor, mas que constitui o epicentro da boa notícia do que Jesus significa para toda pessoa de boa vontade na história.

2.5 Graça: Deus mesmo no ser humano e a humanização

Nesta seção, analisaremos o tema da Graça na obra da maturidade teológica de J. L. Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*. Inicialmente, encontra-se uma retomada da teologia paulina que evidencia o dado novo da *morte e ressurreição de Jesus*, que possibilita Paulo falar da *presença do Espírito Santo na existência humana*. Esta presença faz-nos ver a função criadora de amor, própria liberdade, a qual será plenificada na meta-história. Em seguida, vê-se o tema da redenção que o teólogo uruguaio desenvolve de forma mais ampla. Por fim, a contribuição mais original da obra em questão, consiste na busca pelo primado da Graça, o Espírito Santo. Este tema, diferente das obras anteriores fundamentadas em Paulo, J. L. Segundo o desenvolve a partir da teologia joanina.

2.5.1 Síntese madura da teologia paulina: a Graça, força da liberdade criadora

Na obra, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, J. L. Segundo retoma a teologia paulina com foco na liberdade, e interessado na antropologia que o apóstolo desenvolveu em suas cartas⁵³⁷. Precisamente, na novidade antropológica que Jesus Cristo, dom de Deus, introduz na humanidade, descrita como “nova” liberdade. Trata-se de uma síntese madura e pertinente da teologia paulina que apresentamos nas seções anteriores a partir da obra *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*⁵³⁸, mas com novas ênfases, como veremos. Nela, o teólogo uruguaio destaca cinco pontos importantes para a teologia da Graça: a) Os filhos

⁵³⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 624-630.

⁵³⁷ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 295-324.

⁵³⁸ Vide, seção: 2.4 Graça e cristologia em Paulo: a humanização como liberdade de filhos.

de Deus chegados à maturidade definitiva; b) Uma moral de projetos criadores; c) Moral de fé sem medo; d) O ser humano dividido; e) A vitória do amor na história.

a) A mudança radical que Jesus introduz na existência humana, segundo o Evangelho Paulino, consiste na filiação⁵³⁹: “já não és escravo, mas filho” (Gl 4,7). A filiação não é uma ação humana, mas uma intervenção do próprio Deus, o Espírito Santo, que supera as possibilidades de toda criatura⁵⁴⁰: “E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: Abba, Pai!” (Gl 4,6). Por isso, o termo “filho adotivo”, não é próprio para designar a mensagem de Paulo, embora demonstre que a filiação do ser humano difere do Filho gerado eternamente. A adoção possui uma dimensão jurídica que retira a força e a radicalidade da expressão paulina.

A mudança de criatura à filiação significa: 1) uma nova experiência religiosa vertical, pois Deus passa a ser sentido como Pai⁵⁴¹; 2) neste sentido, corrobora a interpretação da Teologia da libertação em decorrer da paternidade universal de Deus. A filiação implica a exigência da igualdade fraterna. J. L. Segundo lembra a reflexão de Gutiérrez que busca uma forma de dizer à não-pessoa, ao não humano, que Deus é amor e que esse amor nos faz todos irmãos/as⁵⁴²; 3) uma mudança de situação, pois filho significa herdeiro (Gl 4,6-7). Trata-se de sair da tutela do pedagogo, a Lei, e assumir a liberdade oriunda da filiação (Gl 3,24-25). Ser herdeiro significa ser dono (Gl 4,1). Deus entrega o universo ao ser humano e esvazia-se de seu senhorio normativo, como o Pai diante da maturidade de seus filhos⁵⁴³. A grande característica do herdeiro é ser lúcido. Não cair nas armadilhas do menor esforço em detrimento da liberdade criadora do ser humano⁵⁴⁴.

b) O assumir a maturidade de filho/a significa uma libertação. Esta é tratada em 1Cor 6,12: “tudo me é permitido, *mas* nem tudo convém”. O “mas”, de forma alguma, elimina a liberdade enunciada, mas a relativiza. O “tudo é permitido” levaria à anomia que não é o objetivo de Paulo. O adjetivo seguinte pode ser traduzindo por “conveniente” ou “útil”. Logo, se tudo é permitido, nem tudo é conveniente e útil (1Cor 6,12; 10,23).

⁵³⁹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 299-304.

⁵⁴⁰ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 299.

⁵⁴¹ E. SCHILLEBEECKX, Jesús. *La historia de un viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, p. 239.

⁵⁴² GUTIERREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1979. p. 354.

⁵⁴³ Para análise da imagem paulina em Gl 4, 6-7, vide: 2.4.8 *A humanização, liberdade dos filhos/as*.

⁵⁴⁴ Honestamente, a teologia elaborada por Juan Luis ajudou-me de modo determinante a reconhecer-me nesta condição de filho de Deus. E, portanto, também, a considerar uma verdadeira desgraça o deixar-me apanhar pelas armadilhas de uma cultura consumista e injusta que nos oferece, e praticamente nos impõe, uma identidade fácil e simples em troca do melhor de nós. Ou seja, em troca de nossa criatividade pessoal e da preciosa consciência de que em cada gesto e esforço que somos capazes de fazer em favor de um amor integrador, estamos pura e simplesmente sendo filhos de Deus, construindo família com Ele (MEDINA, *A fé dos herdeiros*, p.103).

A lógica interna mostra que Paulo está corrigindo a forma de questionar os problemas morais. Não se trata de perguntar se tal ação é pecado ou não, mas de perguntar: por que convém fazer tal coisa? A pergunta pelo lícito deve ser respondida de forma objetiva: sim ou não. Mas, a pergunta pelo conveniente leva à segunda interrogação: para quê? Isso significa que a verdadeira questão moral é relativa. A resposta só pode ser dada nos projetos que compreendem a vontade do “eu” e as suas circunstâncias. Desta forma, Paulo coloca o ser humano no centro do universo criado tendo em vista os projetos que nascem de seu interior. A frase de Sartre pode muito bem expressar este pensamento paulino: “Sou um homem [...] e cada homem deve inventar seu caminho”⁵⁴⁵.

A pergunta lógica salta à vista: de que tipo de projeto se trata? Ou todos os projetos livres estão incluídos? Pode-se encontrar uma resposta em Gl 5,13: “Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne”⁵⁴⁶ mas, pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros”. A frase evidencia que, contrariamente ao lugar comum segundo o qual a liberdade do ser humano consiste em uma alternativa entre o pecado e a Graça, amor e egoísmo, para Paulo, amor e liberdade se identificam enquanto o egoísmo e o pecado significam a perda de liberdade.

Paulo pensa o ser humano como criador de amor (Rm 13,8-10; Gl 5,14). Logo, o ideal de liberdade proposto não se refere a optar diretamente por amor ou egoísmo, pecado ou Graça. Mas, precisamente, consiste em vigiar para que a função diretora da liberdade não ceda diante da dificuldade para se criar amor na história e o egoísmo, de forma consciente ou não, sirva de pretexto e domine as ações humanas, falsificando a realização do amor levando à perda da liberdade⁵⁴⁷. Destarte, o ser humano somente é criador quando cria amor e quem ama cumpre o espírito da Lei (Rm 13,8). Os demais caminhos possíveis ao livre arbítrio significam a perda de liberdade unida ao desejo de segurança e autojustificação.

c) A liberdade proposta relativiza os preceitos e obriga o ser humano a criar e a assumir responsabilidades. Ela constitui um peso difícil de suportar. Por isso, logo após dizer que o ser humano precisa aceitar a tarefa de filho/a, Paulo acrescenta: “Não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor” (Rm 8,15). A atitude madura da liberdade de filho/a, Paulo chamará de fé (Gl 3,23-25). Ela consiste em assumir os riscos da liberdade vencendo o temor. O ser humano é colocado na situação de assumir seu destino. E, somente quando ele pode colocar tranquilamente seu destino nas mãos de Deus, torna-se capaz de criação e de amor eficaz.

⁵⁴⁵ SARTRE, *As moscas*, cena II, não paginado.

⁵⁴⁶ Isto é: os desejos que a criatura traz consigo, independentemente daquilo para o que Deus a preparou e equipou (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 307).

⁵⁴⁷ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 308.

Para isso, em Rm 5, Paulo busca o fundamento da fé que conduz ao amor. A introdução do capítulo já é clara: “a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (v. 5). Seguem-se dois argumentos: o primeiro, mostra que a ação salvadora de Deus inicia quando o ser humano é ainda pecador (v. 6-10); O segundo, apresenta o paralelismo antitético entre Adão e Cristo (v. 12-21), que demonstra a vitória incondicional da Graça de Cristo. Quem vive este triunfo de Cristo não pode temer a liberdade criadora exigida para que Deus, junto com a energia humana, possa criar história, isto é, o novo céu e a nova terra (Ap 21,1; 2Pd 3,13). Com isso, a atividade histórica deixa de ser angustiada, embora continue séria e exigindo responsabilidade diante da dureza da exigência de criar amor. E o ser cocriador é o que torna cada pessoa humana única, insubstituível e valiosa para Deus e os irmãos (Mt 25,26)⁵⁴⁸.

d) Logo após a análise positiva da vitória da Graça, Paulo insere a paradigmática descrição do ser humano dividido (Rm 7,14-24). O teólogo uruguaio reitera a análise dos mecanismos que inserem a morte nos projetos históricos do ser humano. O mal aparece quando os projetos humanos vão da intenção do “eu” interior à realização no mundo exterior: “Querer o bem está ao meu alcance, não o praticá-lo” (Rm 7,18). Logo, o ser humano é apresentado como um criador criado.

A abordagem de J. L. Segundo na obra em exame⁵⁴⁹ não acrescenta novos elementos à análise já feita em *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*⁵⁵⁰, mas diz com mais clareza que o ser humano não é apenas seu “eu” interior, mas também, embora menos nuclearmente, “os membros de seu corpo” (Rm 7,22-23), isto é, os instrumentos que a natureza do universo criado coloca à sua disposição para a criação histórica. Por isso, J. L. Segundo chama a “lei dos membros” de “lei instrumental”. Esta lei é responsável por conduzir os projetos humanos ao pecado e à morte, no sentido de morte da história. De fato, quando o ser humano não reconhece como seu o projeto transmitido na história, torna-se lógica a exclamação de Paulo: “Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo⁵⁵¹ de morte?” (Rm 7,24).

e) A resposta à questão: quem me libertará deste corpo de morte? (Rm 7,24), evidencia a vitória do amor na história: “Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso” (Rm 7,25a). Não se trata de dois versículos contraditórios, mas da força do amor que vence a morte. Paulo pode fazer viver e afirmar essa realidade por causa do dado novo da ressurreição de Jesus,

⁵⁴⁸ Criar amor na história significa o ser humano como interlocutor de Deus sendo co-criador levando a história à sua meta. Teilhard, na obra *O fenômeno humano*, uma das fontes do pensamento evolutivo de J. L. Segundo, diz: “O amor constitui a flecha do universo evolutivo” (TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955, p. 328).

⁵⁴⁹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 313-317.

⁵⁵⁰ Vide, seção: 2.4.6 *A humanização do cristão: luta contra a Lei e a morte*

⁵⁵¹ Isto é, esta carne, a condição criada (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 317).

que implica a glória do ressuscitado e a salvação do amor de Jesus, aquele que colocou o Espírito Santo, o Dom de Deus, na existência humana. Em outras palavras, é possível viver segundo o Espírito (Rm 8,1-4), e o que aconteceu com Cristo é prenúncio do que acontecerá com o ser humano em Cristo, pelo Espírito (Rm 8,11).

O corolário antropológico do dado novo da ressurreição de Jesus é a mudança da imagem do homem dividido para a imagem da mescla: o resultado da liberdade não é um simples serviço ao pecado, mas uma mistura inextrincável de amor e egoísmo. Liberdade que vence e perde em um mesmo projeto. A história possui uma dimensão visível em que se vê o poder da corrupção do mal, o pecado, e uma dimensão invisível que não se mostra ainda: o poder vivificador do amor. Sua visibilidade será efetiva na meta-história.

Em Rm 8,18-21, uma das passagens mais profundas sobre a ressurreição, Paulo define três vezes a meta-história: manifestação, Revelação e glorificação. A ressurreição será a Revelação da dimensão oculta que há na história, na medida em que o amor a impulsionou (Rm 8,18). A criação, criada como campo para a liberdade humana, anseia pela Revelação dos filhos de Deus (Rm 8,19). Trata-se de uma segunda definição da ressurreição como universal, na qual reaparece o tema da filiação como capacidade de criar amor na história. A terceira definição da ressurreição vem da constatação de que a criação foi submetida à vaidade, na esperança de ser libertada da corrupção para entrar na liberdade dos filhos/as de Deus. Ela geme e sofre as dores do parto até o presente (Rm 8,20-22). A gloriosa liberdade dos filhos de Deus será a liberdade criadora do ser humano manifestada⁵⁵².

A síntese madura da teologia paulina mostrou a função da liberdade de criar amor na história. O Dom de Deus, o Espírito Santo derramado no coração humano, o habilita para essa missão que se inicia na história, embora sua manifestação plena seja na meta-história. Neste sentido, vida eterna não é prêmio e tampouco castigo de Deus, mas fruto da ação do Espírito na história na parceria com o ser humano. Na próxima seção, apresentaremos o tema da *redenção* que J. L. Segundo desenvolve melhor na obra em análise do que na anterior: *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*⁵⁵³.

2.5.2 A redenção: a gratuidade do Dom de Deus em Cristo

A questão chave e decisiva desta seção será: de que morte Jesus nos salva ou liberta com sua vida, mensagem e morte, dentro de nossa existência humana? A resposta proposta por

⁵⁵² SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 321-324.

⁵⁵³ Vide, seção: 2.4.4 *A Graça de Cristo como reconciliação: ponto de partida do processo de humanização*.

nosso autor considera a corroboração científica de que o ser humano, tal como o conhecemos hoje, é produto de uma evolução físico-biológica iniciada e calculada por Deus, que começou há entre dez e vinte bilhões de anos⁵⁵⁴.

O tema da redenção, amplamente desenvolvido no Novo Testamento e, especialmente, no culto da Igreja Cristã ao Jesus-redentor, postula e define, enquanto dogma, a existência de um pecado original na humanidade⁵⁵⁵. Neste sentido, J. L. Segundo cita Sesboüé, que aponta como alguns teólogos, considerando que as definições dogmáticas, especialmente as cristológicas e trinitárias, se baseiam na Redenção, propuseram defini-la no programa do Vaticano II. Esses teólogos achavam paradoxal o fato de que esse mistério tão central não estivesse sequer definido⁵⁵⁶.

Esta afirmação, embora literalmente válida, não é totalmente justa. Para J. L. Segundo, o Concílio de Trento define indiretamente o dogma da redenção ao falar da justificação. O texto conciliar diz que o ser humano é redimido somente pelos méritos de Cristo, único mediador, que nos reconciliou com Deus no seu sangue (Rm 5,9), tornado por nós justiça, santificação e redenção (1Cor 1,30); e acrescenta que este mérito de Jesus Cristo é aplicado, tanto aos adultos quanto às crianças, mediante o sacramento do batismo (DH 1513). Certamente, não se trata de uma linguagem digital⁵⁵⁷ clara, que seria: Jesus nos redimiui do pecado original com sua morte de cruz. Mas, a ideia foi dita a partir das imagens costumeiras e bíblicas⁵⁵⁸.

Se tivéssemos que mostrar algo que a Igreja crê desde o princípio, certamente a Redenção estaria presente. Não sem razão, a figura do crucifixo, símbolo da condição humana redimida, está associada à identidade cristã. Mas, qual o significado da palavra Redenção? E por que é associada à morte de Cruz de Jesus de Nazaré? De início, antes de entrar nas definições etimológicas do termo, pode-se ter claro que Redenção deve ter relação com uma culpa da qual ninguém é libertado, senão por Cristo. Com essa definição prévia já nos é possível entrar nos dados principais do Novo Testamento, segundo a abordagem do teólogo uruguaio⁵⁵⁹.

⁵⁵⁴ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 465.

⁵⁵⁵ O pecado original aponta para uma situação negativa em que se encontra o ser humano ao chegar a este mundo. Sua raiz e força dogmática não consistem em ser narrado na Bíblia explicitamente, mas depende do que seria sua eliminação: nada menos que a cruz, a inumana morte do Filho (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 447).

⁵⁵⁶ SESBOÜE, Bernard. Esquisse critique d'une théologie de la rédemption. *Nouvelle revue théologique*, n. 106 n°6, Nov/Dec, 1984, p. 801-816.

⁵⁵⁷ A expressão “*linguagem digital*” é proposta por J. L. Segundo. Essa linguagem é convencional e uma forma de representação objetiva da realidade. Trata-se de uma representação consciente, com pretensões de objetividade e voltada para definições conceituais e racionais, sendo, portanto, exclusiva do ser humano e própria do campo da ciência. Nesse plano linguístico, observa-se uma distância entre o signo e seu significado, ou seja, há uma relação de abstração. Embora essa modalidade de representação facilite a comunicação humana, ela apresenta desvantagem quando se trata de comunicar valores, especialmente em relações interpessoais; por ser composta de signos arbitrários, não oferece garantias de verdade e exige constante verificação. Ela se distingue da *linguagem icônica*, cujo conceito apresentaremos na nota de rodapé n. 594 deste capítulo (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 51).

⁵⁵⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 448-449.

⁵⁵⁹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 449-456.

De acordo com At 2,36, no discurso colocado na boca de Pedro, pela forma de morte infame na cruz, Jesus foi constituído Senhor e Messias. O porquê de a morte de cruz aparecer antes no texto: Jesus foi “entregue segundo o *desígnio determinador e a presciência de Deus Pai*” (At 2,23, *italico nosso*). Entretanto, segundo as fontes dos Sinóticos, retomando a memória que conservavam do Jesus histórico nas comunidades cristãs, Pilatos sabia que os chefes dos sacerdotes tinham entregado Jesus *por inveja* (Mc 15,10; Mt 27,18).

Essa contradição pode ser explicada pela própria composição do Novo Testamento. Primeiro, escreveu-se sobre a condição divina de Jesus. Sobretudo Fl 2,6-1, mostra a condição divina de Jesus sendo igual ao Pai. Somente depois nota-se o interesse dos Sinóticos pela pergunta histórica sobre Jesus. É lógico que os textos neotestamentários de uma época da Igreja formada por Judeus e pagãos, marcada pela universalidade, atribuam a morte e a ressurreição de Jesus ao desígnio de Deus; e em um segundo momento, por reação, voltem-se a afirmar, surgindo da memória do Jesus terreno, que sua morte se deu devido à inveja das autoridades judaicas. Estamos diante da particularidade do Jesus histórico e da universalidade do Cristo da fé.

Em última análise, as primeiras respostas sobre a intenção divina de enviar seu Filho Jesus à morte de cruz referem-se aos destinatários desta morte no plano de Deus: “Cristo morreu por nós” (Rm 5,8)⁵⁶⁰. A expressão mostra que a comunidade cristã neotestamentária considera, em uma rara unanimidade, a cruz em que morre Jesus como a prova maior possível de seu amor pela humanidade: “Nisto conhecemos o Amor: ele deu a sua vida por nós (1Jo 3,16; Jo 15,12-13).

Contudo, a Primeira Carta de João, acrescenta logo depois de dizer o que é o amor, isto é, a doação da vida de Jesus *por nós*: “também nós devemos dar a vida pelos irmãos” (1Jo 3,16b). Com isso, na interpretação de J. L. Segundo, a morte violenta de cruz é relativizada. João está pensando em toda a vida de Jesus, toda sua atividade *ágape*. Assim, conhecemos o amor não somente na cruz, mas na vida de Jesus em sua história humana na qual assumiu, até o fim, a causa dos pobres e necessitados. Embora a cruz tenha se tornado o símbolo mais claro do amor de Jesus para com seus irmãos e toda a humanidade, resta-nos a questão: por que, precisamente, o profeta da alegria e da compaixão tinha que morrer de forma tão horrível?

Antes da Páscoa, nota-se que Jesus nunca interpretou sua perseguição e morte na perspectiva sacrificial. O que, então, pode significar a expressão “*por nós*”? Para expressar o amor de Deus pela humanidade será preciso recorrer à linguagem figurada. Jesus não é apenas

⁵⁶⁰ Gl 2,20; 3,13; Rm 8,32; 14,15; 1Cor 1,13; 11,24; 2Cor 5,15; 8,9; Lc 22,19-20; 1Jo 3,16; 1Pd 2,21. J. L. Segundo concorda com Sesboué no requisito de que os textos do Novo Testamento onde aparecem as expressões Jesus morreu, ou padeceu, ou foi entregue *por nossos pecados*, ou *por nós*; este “*por*” tão ambíguo no grego como em espanhol, ou português, deve ser traduzido por “*para nosso bem*” e nunca por “*em nosso lugar*” (SESBOUÉ, *Esquisse critique d'une théologie de la rédemption*, p. 801-816).

o Messias de Israel, mas o salvador da humanidade (At 4,12). Portanto, o Amor de Deus se revela em Jesus, que deu sua vida para ser o Salvador. No universo simbólico do Novo Testamento, havia uma situação da qual o ser humano não podia sair por si mesmo e que exigia a salvação: o pecado humano. Desta lógica surgiram os textos que dizem: “Jesus foi entregue *por nossos pecados* (Rm 4,25; 1Cor 15,3)⁵⁶¹.

A palavra redenção expressa o que designa o plano de Deus cumprido por Jesus na hora da cruz. No Novo Testamento, os termos que expressam a realidade da redenção são: *lyo*, 42 vezes, que significa desatar, libertar; o verbo *sozo*, usado 106 vezes, que significa arrancar, salvar de um perigo, uma ameaça; *rhyomai*, 16 vezes, que significa preservar e proteger de um perigo ameaçador ou iminente⁵⁶². Para adentrar na riqueza semântica destes termos, precisa-se explicar aos leitores modernos o conteúdo dessa linguagem figurada:

a) *redenção-resgate*: redimir é derivado do termo latino *emere*, que significa simplesmente comprar. Redenção, neste sentido, significa pagar um preço pela libertação. O redimido se converte em libertado⁵⁶³;

b) *Redenção-sacrifício expiatório*: trata-se do uso metafórico proveniente do culto. É um termo figurado ligado à troca feita pelo ser humano em suas relações com Deus: depois de ofender a Deus, para torná-lo novamente propício, o ser humano devia colocar no altar, no lugar de seu próprio ser, um resgate que consistia em uma vítima sacrificial. Precisamente, este é o significado do termo propício. Esta mentalidade era corrente no tempo do germinar dos textos que usam esta linguagem simbólica cultural. As pessoas, naquela época, ofereciam sacrifícios ao Deus verdadeiro ou aos ídolos. No entanto, hoje, essa linguagem não faz parte de nosso universo simbólico. Tal concepção não condiz com a dignidade humana ao afirmar uma necessidade do Pai de ser aplacado pela morte violenta do Filho e, conseqüentemente, desfigura o rosto de Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo⁵⁶⁴.

c) *Redenção-libertação*: o caminho, para J. L. Segundo, não consiste em renunciar ao termo libertação na atualidade. Seria inútil lutar contra uma linguagem que se impôs no meio religioso para interpretar o mistério do fim da vida de Jesus: a cruz e a morte. No entanto, o termo redenção não é compreendido em uma sociedade que, formalmente, não há escravidão, assim como não há sacrifícios propiciatórios.

⁵⁶¹ “Cristo Jesus, que se deu em resgate por todos” (1Tm 2,5-6); “Depois de ter oferecido um sacrifício único pelos pecados, sentou-se para sempre à direita de Deus” (Hb 10,12). *Vide*, também: Gl 1,3-4; 1 Pd 3,18.

⁵⁶² J. L. Segundo fundamenta-se em: MUNDLE, Wilhelm. Redención. In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans (Orgs.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1990, v. IV, p. 54-56.

⁵⁶³ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 456-457.

⁵⁶⁴ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 458-462.

Destarte, J. L. Segundo propõe uma nova ênfase para o termo redenção: “será necessário enfatizar a maneira em que a redenção liberta nossa criatividade para inventar soluções mais humanas para os problemas históricos, com os quais a humanidade e cada grupo ou pessoa dentro dela se enfrenta”⁵⁶⁵.

Redenção, no sentido de sacrifício, pode ser atualizado para nós com a ideia de sofrimento. Em espectro semântico, redenção se identifica com libertar. Hoje, pode-se prescindir de toda alusão a um sacrifício ou preço que funciona como resgate de um prisioneiro. De fato, na maioria dos textos neotestamentários, o verbo libertar, assim como o verbo salvar, não indicam relação com o verbo resgatar. Referem-se à ação exclusiva de Deus, que desata o ser humano do emaranhado de suas faltas mostrando como o amor chega à loucura de dar a vida *por nós*. Neste sentido que se pode compreender o plano de Deus e sua designação como redentor. Desta forma, J. L. Segundo concorda com a afirmação de Sesboüé: “A redenção é a obra do amor divino e nenhum texto bíblico pode ser totalmente interpretado no sentido de uma justiça vindicativa ou de uma justiça comutativa”⁵⁶⁶.

Por fim, J. L. Segundo mostra que o verbo *libertar* e o substantivo *libertação* convergem no conceito de *redenção* entendido na perspectiva de que toda a vida, mensagem e missão de Jesus, não apenas seu sofrimento e morte, são redentoras. Desta forma, poderemos avançar na questão decisiva nesta seção, já enunciada: de que morte nos salva ou liberta Jesus com sua vida, mensagem e morte, em nossa existência?

O Dom de Deus, em Jesus, nos salvou quando mostrou como era nossa situação e onde esperava Deus que estivéssemos, ao mesmo tempo que mostrava nossa transcendência como criadores na história⁵⁶⁷. A consciência do pecado é sadia enquanto nos recorda que nossa criação está misturada de amor e de egoísmo, de pecado e de Graça. Cada pessoa possui duas sementes: a da entropia e a da neguentropia, a do joio e a do trigo. Se a culpa infunde em nós o medo, ficaremos com medo da história e lutaremos para nos instalarmos fora dela na neutralidade. Por sua vez, o pecado, como nos mostrou Paulo, é a raiz da nossa rejeição à

⁵⁶⁵ “será necesario enfatizar la manera en que la redención libera nuestra creatividad para inventar soluciones más humanas a los problemas históricos con que la humanidad y cada grupo o persona dentro de ella se enfrenta” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 463)

⁵⁶⁶ “La redención es la obra del amor divino, y ningún texto bíblico puede ser cabalmente interpretado en el sentido de una justicia vindicativa o de una justicia conmutativa” (SESBOÜÉ, *Esquisse critique d'une théologie de la rédemption*, p. 806 *apud* SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 464).

⁵⁶⁷ Esta afirmação de J. L. Segundo leva a sério a comprovação científica de que o ser humano, tal como nós o conhecemos, é produto da evolução físico-biológica que começou mais ou menos a dez ou vinte bilhões de anos. Para ele, tal evolução foi iniciada e calculada por Deus. Não podemos compreender um ser humano determinado por um fato pontual dentro do processo evolutivo: o pecado de um só, o primeiro homem e decisivo.

condição de cocriadores com Deus. O medo do pecado transforma-se em angústia, em falta de fé, ou em pecado revestido de falsa religiosidade⁵⁶⁸.

Se esquecermos de nossa responsabilidade de criar o mundo que foi entregue parcialmente em nossas mãos, e preferirmos esquecer nossa responsabilidade criadora para contabilizar nossos méritos diante de Deus, por mais que cumpramos todos os preceitos do decálogo, estamos pecando e indo contra a intenção criadora de Deus a nosso respeito. Trata-se do pecado que é mais original que nossa própria existência pontual, que leva à morte do sentido da história humana. Com o tema da redenção de Jesus Cristo, J. L. Segundo mostrou o ponto de partida da transformação que o Dom de Deus realiza no ser humano. Como reconciliado, o ser humano pode viver na Graça e, assim, ser criador de amor. Na próxima seção adentraremos no tema mais original desta obra: a Graça incriada e sua primazia absoluta.

2.5.3 A Graça incriada: uma nova fundamentação

Nesta seção, em decorrência da análise do teólogo, evidenciaremos o conceito paulino de Graça e sua relação com a fé em Deus, com o existir em Cristo e com a vida do Espírito Santo no espírito humano⁵⁶⁹. Deus, mesmo enquanto Graça incriada, resume a teologia paulina a este respeito. Entretanto, J. L. Segundo mudará seu referencial teórico bíblico para a teologia joanina com o objetivo de evidenciar melhor o primado da Graça.

O essencial para nossa tese será refletir sobre o primado do Dom de Deus como ponto chave para a humanização do ser humano. Além disso, e como consequência do esquecimento do primado do Dom de Deus no Ocidente, o autor também pretende diagnosticar e propor caminhos de solução para a questão dos cristãos, no mundo atual, que não compreendem o significado da Graça. Para muitos, o termo tornou-se vazio e está associado a mal-entendidos.

O diagnóstico de J. L. Segundo retoma que o termo Graça significa o Dom gratuito de Deus ao ser humano. Mas, como ocorre com qualquer presente, a atenção primeira se fixa no que se recebe e não no doador. Assim ocorreu com o tema da Graça: a atenção centrou-se no que muda na existência humana ao receber o Dom de Deus. Na teologia atual, somente de forma circunstancial a Graça aponta para o doador, isto é, Deus. O tema da Graça, ao longo da história do cristianismo, provocou mais hipóteses, controvérsias e anátemas que o próprio mistério de Deus: Pelágio, semipelagianos, Jansênio, Baio, Reforma, Predestinação, Graça necessária,

⁵⁶⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 463-466.

⁵⁶⁹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 469-470. Este princípio, J. L. Segundo afirma a partir de Rahner: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*, v.1. p. 350.

Graça suficiente, *De Auxiliis*, sobrenatural etc.⁵⁷⁰. São questões que dividiram o pensamento cristão durante séculos. Parece que a temática, ao invés de constituir porta de acesso ao divino para o ser humano, se tornou obstáculo ao longo de sua elaboração teológica.

O cristão contemporâneo de J. L. Segundo evitava falar da Graça em seu conteúdo religioso. O termo se tornou um vocábulo técnico em teologia⁵⁷¹. Na Igreja Católica, a Graça passou pelo processo de *coisificação*. Tornou-se um estado em que o ser humano se encontra em contraposição ao estado de pecado. A Graça quase foi transformada em sinônimo de sobrenatural, com toda a parafernália de causalidades e variações que a teologia especulativa chama de *segunda natureza* agregada ao que o ser humano recebeu na criação. Natureza esta entendida a partir de sua origem grega, que significa *física*, particularmente, em Aristóteles quase significaria materialista⁵⁷².

Atualmente, resquícios deste diagnóstico de J. L. Segundo ainda prevalecem. Pode-se acrescentar que hoje, o termo Graça, no catolicismo, está associado aos pequenos favores de Deus ou até mesmo à ideia de milagre. É comum ouvir dos cristãos a expressão: recebi uma “*graça*”. Ainda mais perigoso, a Graça tornou-se associada à ideia de prosperidade. Estar economicamente bem, significa ser agraciado na mentalidade de muitos cristãos.

Como já apresentado, Paulo foi o grande responsável por expressar a significação da mensagem cristã com a palavra Graça. De fato, das 155 vezes que o vocábulo aparece no Novo Testamento, 100 pertencem, de modo amplo, ao *corpus paulino*. Mas, ele não foi o responsável pelo fenômeno da coisificação do dom de Deus. O apóstolo dos gentios usava sempre o termo Graça unido à expressão boa notícia: trata-se da boa notícia para toda a humanidade da entrada do Filho de Deus na história e da filiação que ele presenteia seus irmãos de antes, hoje e amanhã, que será plenificada no fim dos tempos (Gl 4,1-7; Rm 8,14-30).

Entretanto, J. L. Segundo admite que a visão antropológica de Paulo em seu “evangelho”⁵⁷³ localiza não só a *Graça incriada*, mas, sobretudo, a *vivência nessa Graça*. Não obstante, trata-se de uma vivência limitada, em constante luta, junto à luta da fé e da justiça e contra a prisão da verdade na injustiça, a lei dos membros, o temor e, resumindo, o pecado e a lei. Contudo, o dado transcendente da ressurreição de Jesus permite ao ser humano, unido a

⁵⁷⁰ Vide, Capítulo I desta tese: *I Teologia da Graça: notas históricas e questões emergidas*

⁵⁷¹ PESCH, Otto Hermann. *Gracia*. in: DICCIONARIO de conceptos teológicos. Barcelona: Herder, 1989, p. 641.

⁵⁷² SEGUNDO, El concepto de naturaleza, In: SEGUNDO, ¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?, p. 369-384.

⁵⁷³ Tratamos do tema de forma ampla na seção anterior: 2.4 *Graça e cristologia em Paulo: a humanização como liberdade de filhos*. Na obra em análise, J. L. Segundo apresenta uma síntese da reflexão de Paulo: SEGUNDO, Juan Luis. La libertad en el “evangelio” de Pablo. In: SEGUNDO, ¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?, p. 295-324. Encontramos também uma reflexão resumida do autor na obra: SEGUNDO, Juan Luis. *Le christianisme de Paul: l’histoire retrouvée*. Paris: Cerf, 1988, p. 14-29.

Cristo vivo, perguntar com ironia: “Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão? O aguilhão da morte é o pecado e a força do pecado é a Lei. Graças rendam a Deus, que nos dá a vitória por nosso Senhor Jesus Cristo!” (1Cor 15,55-57). Para Paulo, enquanto esta realidade não chega, e a morte, último inimigo, não seja vencida (1Cor 15,26), a Graça não se faz visível (Rm 8,24-25), embora já esteja presente e destinada a essa vitória. Ela aparece como limitada e frágil na experiência histórica e com o conseqüente perigo de que o ser humano queira controlá-la, convertendo-a para isso em mecanismo e, assim, paradoxalmente, volta-se a convertê-la em “lei” para assegurar-se e gloriar-se dela (Rm 3,27-30; Gl 5,4-6).

Por essas razões, embora seja Paulo quem deu à Graça o lugar central na mensagem cristã, J. L. Segundo, para cumprir seu objetivo de evidenciar o primado da Graça, muda o fundamento bíblico nesta obra⁵⁷⁴. A teologia joanina⁵⁷⁵, com inegável influência da teologia paulina, passa a ser chave para a reflexão de nosso autor por mostrar melhor a Graça surgindo de Deus, embora quase não use o termo Graça⁵⁷⁶. Buscar o primado da Graça incriada será importante, inclusive, para se compreender o que Paulo quer dizer com o existir em Cristo, com a vida do Espírito no nosso espírito e a Graça em sua relação com a fé em Deus⁵⁷⁷. Na próxima seção, discorreremos sobre o primado da Graça na proposta de nosso autor.

2.5.4 O primado da Graça incriada: Deus é amor

A fundamentação bíblica de J. L. Segundo, conforme anunciado, é a teologia joanina. Em relação à reflexão teológica, o ponto de partida é o redescobrimento da Graça incriada por Maurice de la Taille e Karl Rahner⁵⁷⁸. Para eles, a teologia da Graça no Ocidente esqueceu a

⁵⁷⁴ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 469-470.

⁵⁷⁵ J. L. Segundo usa o termo teologia joanina em sentido de escola ou círculo de pensamento, independentemente das questões de autoria do Quarto Evangelho, das 3 Cartas de João e do Livro de Apocalipse (BROWN, Raymond Edward. *The Gospel According to John*, New York: Doubleday, 1966. v. 1. p. 497-518).

⁵⁷⁶ O termo Graça praticamente não aparece na teologia joanina em geral. As poucas vezes que aparece com valor teológico se encontram no Prólogo do Quarto Evangelho o qual constitui um hino recebido com provável influência de Paulo (ESSER, H. H. Gracia, Dones espirituales. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Sigueme, 1980, p. 239).

⁵⁷⁷ J. L. Segundo concorda com Rahner quando ao falar da Graça incriada, isto é, do próprio Deus enquanto Graça, ele resume a teologia paulina a respeito dessa temática. Mas, surpreendentemente, Rahner não se centra nos textos paulinos em torno do termo Graça, mas nos textos que tratam do Espírito Santo. Parece que, em primeiro lugar, a teologia paulina trata da justificação, da renovação interna do ser humano, que a teologia clássica atribui aos efeitos da Graça. Estes temas são vistos em primeiro lugar como o ser humano na Graça, dotado, habitado, e movido pelo Espírito Santo (RAHNER, *Escritos de Teología I*, v. 1. p. 350). Particularmente, Rahner cita do *corpus* paulino: Rm 5,5; 8,9.11.15.23; 1Cor 2,12; 3,16; 6,19; 2Cor 3,3; 5,5; Gl 3,2.5; 4,6; 1Ts 4,8. Não obstante, para J. L. Segundo, o não uso da Primeira Carta de João constitui uma carência em Rahner.

⁵⁷⁸ J. L. Segundo se refere aos seguintes textos: DE LA TAILLE, Maurice. *Actuation créée par acte incréé*. Recherches de Science Religieuse, Paris, v. 18, n. 253, 1928 e RAHNER, Karl. Sobre el concepto escolástico de la gracia increada. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*, v. 1. Madrid: Taurus, 1967, p. 351- 380.

clássica distinção escolástica entre *Graça incriada*, o Dom de Deus mesmo, e *graça criada*, as vicissitudes deste dom na existência humana. Essa distinção não é acidental, mas necessária para o equilíbrio da teologia do Dom de Deus⁵⁷⁹. Não obstante, não se trata apenas de voltar ao passado, mas de encontrar o ponto de partida para a investigação. O próprio Rahner observa que, no final de 1930, o ponto de partida para a teologia da Graça continuava sendo a graça criada⁵⁸⁰. Não se pode esquecer a origem divina – incriada – do presente de Deus ao ser humano.

Não tratar a Graça a partir da criação, constitui, para J. L. Segundo, a razão da inversão: a investigação a partir da graça criada ao invés da Graça incriada⁵⁸¹. Nesta perspectiva inversa não se percebe o dom de Deus em relação à criação do ser humano. Supõe-se que este começa a existir tendo somente a natureza, sua condição criatural. A Graça se adiciona a esta natureza para tornar a liberdade humana capaz de Deus, isto é, da visão beatífica. Possuir Deus seria ascender à Graça incriada. Superar a condição criatural se torna uma meta escatológica⁵⁸².

Neste esquema antropológico, a inabituação do Espírito no ser humano justificado aparece sempre como mera consequência da comunicação da graça criada⁵⁸³. Favorece a concepção da liberdade como prova: o sim ou o não que Deus ordena em sua Lei se torna o único supostamente importante para o destino escatológico do ser humano. Compromete a ideia de liberdade, pois servir a uma ordem pré-determinada priva o ser humano de compreender seu destino único no universo: criar e inventar seu irrepetível caminho de amor⁵⁸⁴.

Pelo contrário, dizer que a vocação do ser humano é criar, equivale a dizer que o Dom que ele recebe é a participação no ser de Deus, o incriado por antonomásia. Significa que “a existência humana deve ser compreendida desde *o ponto de partida da Graça incriada*”⁵⁸⁵. Esta é a teologia do Concílio Vaticano II, com incontestável influência de Rahner: “desde o começo da sua existência que o homem é convidado a dialogar com Deus: pois, se existe, é só porque, criado por Deus por amor, e por ele, por amor, constantemente conservado” (GS, n. 19).

O convite ao diálogo com Deus não é feito ao ser humano natural, desprovido da Graça. Caso contrário não seria diálogo, mas monólogo divino no qual essa criatura privada de importância não poderia criar nada de definitivo, de amor na história. Por isso, o Concílio afirma que as vitórias do ser humano sobre o mal são sinais da grandeza de Deus que lhe possibilita,

⁵⁷⁹ Tratamos deste percurso histórico no Capítulo I desta tese.

⁵⁸⁰ RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, p. 351.

⁵⁸¹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 370-372.

⁵⁸² SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 374. Percebe-se que este plano possibilita a posição clássica da Graça criada como início da glória ou da vida eterna.

⁵⁸³ RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, p. 357-358.

⁵⁸⁴ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 374.

⁵⁸⁵ “la existencia humana debe comprenderse desde *el punto de partida de la gracia increada*” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 375).

pela Graça, tal realização. E, quanto mais aumenta o poder de criar do ser humano, mais cresce sua responsabilidade social. Logo, a mensagem cristã não afasta o ser humano da edificação da história (GS, n. 34). A *Gaudium et Spes* apresenta os temas fundamentais que J. L. Segundo observa em relação à reversão da inversão do ponto de partida da teologia da Graça:

O Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens (Jo 1,3.14), entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a (Ef 1,10). *Ele revela-nos que “Deus é amor”* (1Jo 4,8) e ensina-nos ao mesmo tempo que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor. Dá assim, aos que acreditam no amor de Deus, a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a fraternidade universal não é vão. Adverte, ao mesmo tempo, que este amor não se deve exercitar apenas nas coisas grandes, mas, antes de mais [nada], nas circunstâncias ordinárias da vida. Suportando a morte por todos nós pecadores (Jo 3,14-16; Rm 5,8-10), ensina-nos com o seu exemplo que também devemos levar a cruz que a carne e o mundo fazem pesar sobre os ombros daqueles que seguem a paz e a justiça. Constituído Senhor pela sua ressurreição, Cristo [...] atua ainda agora, pela força do Espírito Santo, nos corações dos homens; não suscita neles apenas o desejo da vida futura, mas, por isso mesmo, anima, *purifica e fortalece também aquelas generosas aspirações que levam a humanidade a tentar tornar a vida mais humana* e a submeter para esse fim toda a terra (GS, n. 38, *italico nosso*).

O texto trata de modo basilar: a) da criação do universo por Deus, tendo o Verbo como ponto de partida do conhecimento da Graça divina; b) do ser divino que se revela como Graça na história terrena de Jesus que Deus assume como sua; c) da tarefa de toda pessoa humana de criar, juntamente com Deus, o amor na história, submetendo a criação ao amor incriado; d) da Graça incriada, o Espírito de Jesus que habita e trabalha no coração do ser humano; e) de como o amor incriado de Deus é a Lei e o mandamento novo e único⁵⁸⁶.

Para essa teologia da Graça incriada, o Concílio se fundamenta nos escritos joaninos, de forma singular na Primeira Carta de João, em que aparece duas vezes a definição da realidade incriada: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). Essa breve frase central desde os primórdios é conhecida no cristianismo, mas, raramente foi seriamente utilizada. Devido à ambiguidade da palavra amor, pouco se tem tratado desta passagem como tema central na teologia. Na maioria das vezes a cita de forma secundária. Ainda mais grave, a teologia dogmática tem razões para não levar a sério que Deus seja amor e, conseqüentemente, não tomar como ponto de partida para a teologia da Graça sua fonte incriada, o ser mesmo de Deus. Pois, na teologia natural, de origem grega, este ponto de partida invalidaria, em última análise, toda a “teologia revelada”. Quando se compreende os afetos humanos fundados no ser criado, na imaginação espaço-temporal, é

⁵⁸⁶ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 376. J. L. Segundo seguirá em suas reflexões o temas tratados neste texto da GS, n. 38.

impossível falar de história, de interesse pela história, de paixão por seres da história quando no ser e no conhecer divino na eternidade tudo é imóvel e atemporal.

Entretanto, a Bíblia apresenta Deus interessado pelo ser humano e pela história. Primeiramente, Deus aparece interessado pelo ser humano: patriarcas, povo de Israel e, finalmente, toda a humanidade. Mateus afirma que Deus reconhece ser ele mesmo saciado por quem sacia a fome de um faminto (Mt 25,35)⁵⁸⁷. A Primeira Carta de João apresenta a encarnação do Filho na história como fruto do amor de Deus pelo ser humano (1Jo 4,8-9.10.14). Nós conhecemos o amor em Jesus, que deu sua vida por nós. E nós também devemos doar a vida pelos irmãos. “Se alguém, possuindo os bens deste mundo, vê seu irmão na necessidade e lhe fecha as entranhas, como permanecerá nele o amor de Deus?” (1Jo 3,16-17) Ainda, o ser humano sabe se passou da morte para a vida se ama os irmãos (1Jo 3,16-17.15)⁵⁸⁸.

Também no livro Apocalipse, Deus aparece em uma atitude que demonstra liberdade e temporalidade em relação ao ser humano: “Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo” (Ap 3,20)⁵⁸⁹. Primeiro, o ser humano tem a liberdade para abrir a porta. Segundo, Deus está à porta, significa esperar. E não há espera sem tempo. Deus espera a resposta positiva de seu interlocutor para sentar-se à mesa com ele. A ceia comum demonstra a importância dos que participam dela, bem como Deus se iguala ao seu interlocutor. Essa valorização do ser humano por parte de Deus corresponde ao desejo que essa igualdade modifique o ser humano em relação ao mundo e aos seus semelhantes. Diante desta metáfora, cabe apenas uma atitude cognoscitiva:

aceitar que, de alguma forma, Deus preserva uma esperança, misturada de surpresa e gratidão, sem estar sujeito (por sua natureza) à nossa condição temporal. O como o ignoramos. A autorrevelação de Deus é nisto, porém, clara e terminante. Um deus sem esta capacidade livre de viver o tempo e as coisas que o tempo torna possível não é o Deus cristão⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷ Para dizer com mais rigor essa interpretação de J. L. Segundo, Mateus fala de quando o Filho do homem vier em sua glória ele se reconhecerá nos famintos, sedentos e forasteiros (Mt 25,35).

⁵⁸⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 377-378.

⁵⁸⁹ “Deus visita seu povo, Deus dialoga com o povo, mas Deus respeita profundamente a liberdade da resposta. No Cântico dos Cânticos (5,2), o amado chega para visitar a amada e bate à porta. Abrir ou não depende de quem está dentro. Assim também o profeta Isaías (50,2) traz um questionamento de Jahweh ao povo e pergunta onde ele estava quando ele o visitou. Estar à porta é uma atitude de interesse, de anseio para realizar uma festa, um banquete, uma aliança. Quem bate espera encontrar alguém em casa; quem visita espera ser acolhido; quem bate espera que a porta se abra. E toda a ceia é celebração antropológica e escatológica (Lc 22,29-30). Por outro lado, quem bate não deve desanimar. É preciso ser paciente, perseverante e confiante” (Mt 7,7; Lc 11,9) (MAZZAROLO, Isidoro. *O Apocalipse de São João: esoterismo, profecia ou resistência?* 3.ed. Porto Alegre: Mazzarolo, 2010. 221, p. 77).

⁵⁹⁰ aceptar que, de alguna manera, Dios preserva una esperanza, mezclada de sorpresa y gratitud, sin estar sujeto (por su naturaleza) a nuestra condición temporal. El cómo lo ignoramos. La auto-revelación de Dios es en esto, empero, clara y terminante. Un dios sin esta capacidad libre de vivir el tiempo y las cosas que el tiempo hace posibles no es el Dios cristiano (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 379).

Deus chama o ser humano para dialogar com ele dentro da história. A imaginação temporal não nos indica como a liberdade de Deus dispôs de seu próprio ser, de forma que pudesse ouvir, emocionado, com amor de infinita fidelidade, e com surpresa contida e inscrita em todo ato de liberdade, a resposta de seu interlocutor. Como criatura, o ser humano não é feito para imaginar um amor, uma surpresa, uma realidade sem tempo: um antes e um depois. Mas, ou se admite a alternativa de falar de Deus em termos de sentido, em categorias temporais, ou se ofusca o amor, a surpresa, o sentido e todo plano de Deus no universo⁵⁹¹. Sartre, na peça teatral, *As Moscas*, insinua essa ideia em uma frase que é amplamente citada por J. L. Segundo: “negamos um Deus monstruosamente impassível e indiferente, para poder dar um mínimo de sentido e dignidade a nosso universo e a nossa liberdade”⁵⁹².

O primado da Graça se apresenta como a grande contribuição desta obra de J. L. Segundo. Dentro desta temática, ele se questiona: como pode o ser humano, criatura limitada, saber algo sobre a Graça incriada. A resposta será buscada na teologia joanina. Este será o tema da próxima seção.

2.5.5 Graça incriada e existência humana: filiação, humanização e vitória do Dom de Deus

Segundo a teologia joanina, o ser humano, criatura limitada, pode saber algo da Graça incriada pelo fato de poder amar: “a experiência de poder amar é o caminho ao conhecimento mais próximo da realidade que Deus, livremente se deu a si mesmo (1Jo 3,14)”⁵⁹³. Toda complexidade da linguagem sobre Deus chega ao seu ponto culminante com esta teologia que faz alusão à experiência humana fundamental de amar para compreender a opção relacional da liberdade de Deus. A Primeira Carta de João, para não deixar dúvidas, precisa ainda mais: “aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,8). Destarte, não se diz: “quem não ama a Deus”, mas simplesmente “quem não ama”. Logo, o amor puro e simples é o que permite acesso a Deus.

⁵⁹¹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 378.

⁵⁹² “negamos un Dios monstruosamente impassible e indiferente para poder dar un mínimo de sentido y dignidad a nuestro universo y a nuestra libertad” (SARTRE, Jean Paul. *As moscas* Apud SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 479).

⁵⁹³ “la experiencia de poder amar es el camino que lleva al conocimiento más cerca de la realidad que Dios, libremente, se dio a sí mismo (cf. 1Jo 3,14)” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 480).

De fato, a linguagem icônica⁵⁹⁴ que o ser humano usa e que, por sua vez, o caracteriza, não lhe serviu principalmente para designar coisas, mas para expressar relações⁵⁹⁵. O teólogo uruguaio destaca que a Bíblia, em seu conjunto, usa dois termos para expressar a relação entre Deus e o ser humano: amor e fidelidade⁵⁹⁶. Desde Ex 34,6, essas duas qualidades relacionais, com seus sinônimos, acompanham o nome de Deus. No prólogo do Quarto Evangelho (Jo 1,1-18), Deus não se dá a conhecer pela Lei de Moisés (Jo 1,16), mas por meio de seu próprio Filho que estabeleceu as mesmas relações com seus irmãos que aquelas relações que YHWH demonstrou com seu povo: cheio de Graça e de Verdade (Jo 1,14). Amor e fidelidade, Graça e Verdade⁵⁹⁷ entre outras muitas fórmulas, apontam ao único ser de Deus que fica patente quando o Filho se encarna em nossa história.

No plano linguístico, para a compreensão de como opera esse Amor ou *Graça incriada* na existência humana, surgem duas metáforas na teologia joanina: 1) no ser limitado que ama, habita Deus; 2) quem ama, nasce de Deus, é como o ser mesmo de Deus. Neste sentido, a Graça na existência humana não é um acréscimo, não é algo que aparece ou desaparece quando o ser humano a deseja ou não. *Ela é a imagem de Deus presente no ser humano e pertence à sua criação*. Não é algo que a liberdade pode eleger ou a Igreja dar, mas algo que estrutura a própria liberdade.

J. L. Segundo dá o fundamento para o que pretendia Rahner: “substituir esse ponto de partida [graça criada] por outro, bíblico, em que tudo parte da Graça incriada de Deus que ‘diviniza’ o ser humano para ter nele um interlocutor e um segundo criador para o plano comum

⁵⁹⁴ A expressão “*linguagem icônica*” é proposta por J. L. Segundo. Em contraposição à *linguagem digital*, apresentada na nota de rodapé n. 557 deste capítulo, ela se caracteriza por seu caráter existencial e simbólico e consiste na apresentação da “imagem” do que se quer comunicar, especialmente atitudes de relacionamento com os demais. Por ser feita de imagens e de condições mímicas, é chamada de *icônica*. Neste tipo de comunicação, a distância entre o signo e o seu significado desaparece. Portanto, trata-se de uma modalidade de comunicação mais existencial e tem um papel decisivo na conduta humana interrelacional (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 50-51).

⁵⁹⁵ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 480.

⁵⁹⁶ O exegeta Konings coloca o subtítulo de seu comentário exegético do Quarto Evangelho exatamente *amor e fidelidade*. Ele enumera duas razões para esta escolha: “1) Porque o Evangelho de João fala do amor e da fidelidade de Deus, que se manifestam em Jesus de Nazaré (“graça e verdade”, 1,14), especialmente ao dar sua vida pela vida do mundo. Isso, não porque Deus desejava sangue, mas porque Jesus mesmo encarnou o amor fiel até o fim: não desistiu de sua mensagem e prática de vida em comunidade com os seus e enfrentou a morte violenta. “Amou-os até o fim” (13,1); 2) Porque o Evangelho de João urge de nós amor e fidelidade. Amor aos nossos irmãos, que constitui o fruto da missão do Filho enviado pelo Pai e a alegria do próprio Pai; e fidelidade à sua palavra, a seu mandamento e à prática de vida que ele instaurou, prática que continua sendo conduzida pelo Espírito da Verdade, o Paráclito, que ele nos envia da parte do Pai (16,13)” (KONINGS, *O Evangelho de João*, p. 71).

⁵⁹⁷ J. L. Segundo cita o grande exegeta Raymond Brown, especialista em escritos joaninos, que traduz a dupla fórmula Graça e Verdade de Jo 1,14.17 por “*enduring love*”. Destarte, o termo verdade tem semântica diferente no grego e no hebraico: no primeiro, significa a qualidade de não estar encoberto. Em hebraico, está relacionado com a raiz “*mn*”, que significa: ser firme, forte, sólido. Assim, “*emet*” é a solidez essencial de uma coisa, isto é, o que a faz confiável e resistente (BROWN, *The Gospel According to John*, v. 1, p. 499).

de ‘humanizar’ a criação”⁵⁹⁸. Conforme Rahner, “a Graça [incriada] é Deus mesmo, é a sua autocomunicação nela; ele mesmo se dá ao ser humano como graça divinizante”⁵⁹⁹. Portanto, a Graça increiada significa a autocomunicação de Deus ao ser humano: “Deus mesmo comunica-se ao ser humano na sua própria liberdade. Este é o mistério absoluto e a plenitude da Graça”⁶⁰⁰.

A Graça de Deus, o Dom increiado, na existência humana continua sendo tema da primeira carta de João. Depois de ontologicamente dizer Deus como amor e que ele enviou seu Filho como manifestação da essência divina, o texto continua a expressar que o amor é o destino do ser humano: “se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amarmos uns aos outros” (1Jo 4,11). Atuamos como Deus se a atitude que move o amor divino também nos move, isto é, se vivemos por ele (1Jo 4,9). Se amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e seu amor, o seu ser, chega em nós em sua plenitude, em seu cumprimento perfeito (1Jo 4,12). Com isso, chegaremos ao que faz a Graça increiada na existência humana.

O permanecer de Deus em nós não é uma simples analogia, pois o increiado está dentro de nós. “Não temos uma ‘graça’, uma coisa dada, um dom divino porque Deus nos deu. Ele mesmo está dentro de nossa existência, como quando um colaborador faz seu nosso projeto e o realiza”⁶⁰¹. Para que ninguém entenda a metáfora como um jogo literário, a carta diz: “nisto conhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu seu Espírito. [...] Deus é amor: *aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele*” (Jo 4,13.16b).

Estamos em relação com o ser de Deus. E esta presença recíproca não significa mescla de naturezas, mas que no plano da significação e do valor, Deus quis que estejamos unidos a ele. Mas, continuamos criatura inseridos no universo compartilhado. Entretanto, a união com Deus chega ao ponto de, depois da livre decisão de Deus de criar, e criar seres livres, Ele não tem sentido pleno sem nós e tampouco nós sem Ele.

O ser humano possui um presente increiado. A presença recíproca deste Dom supõe a capacidade e a necessidade humana de amar. Esse presente é nada menos que o que temos originado do Espírito de Deus. *A Graça increiada em nós, fundamento de toda graça criada, é para nós o que Jesus designou como seu Espírito, isto é, o Espírito Santo*. Por isso, J. L.

⁵⁹⁸ “substituir ese punto de partida por otro, bíblico, en el que todo parte de la gracia increada de Dios que ‘endiosa’ al hombre para tener en él un interlocutor y un segundo creador para el plan común de ‘humanizar’ la creación (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 482, itálico nosso). J. L. Segundo critica Rahner no artigo já citado, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, exatamente por não usar a Primeira Carta de João como referência (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, nota 4, p. 470).

⁵⁹⁹ RAHNER, Karl. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 83.

⁶⁰⁰ RAHNER, *O Homem e a Graça*, p. 80.

⁶⁰¹ “No tenemos una ‘gracia’, una cosa regalada, un don divinosimplemente porque Dios nos lo dio. Él mismo está dentro de nuestra existencia, como cuando un colaborador hace suyo nuestro proyecto y lo lleva a cabo (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 483).

Segundo diz que a teologia ganharia muito se formulasse a teologia da Graça a partir de seu verdadeiro nome: *teologia do Espírito Santo*⁶⁰².

A presença do Espírito Santo no ser humano nos leva a pensar em um tema caro à teologia paulina e joanina: a filiação divina. A história humana é digna de tornar-se definitiva à medida que contém algo de divino, algo da própria vida de Deus. Como fundamento da realidade humana, aparece com toda clareza a identidade em Deus entre amor e Graça. O tornar-se filho é Dom de Deus e, ao mesmo tempo, mostra ao ser humano o porquê e para que ele existe. “Vede que manifestação de amor nos deu o Pai: sermos chamados filhos de Deus. E nós o somos! [...] Desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele” (1Jo 3,1-2). O Dom de Deus, a Graça incriada, se apresenta como ponto de partida para compreendermos o que somos. A teologia joanina, em relação à filiação, está claramente fundamentada na teologia paulina e exatamente neste ponto de partida, de certa forma, a supera.

Paulo estaria de acordo que a filiação não é ainda visível em seu resultado visível, pois parece haver na história um princípio de morte e corrupção dos projetos humanos. A originalidade da teologia joanina está em agregar ao que Paulo diz sobre o significado da ressurreição de Jesus, a relação ôntica entre a força real, embora em grande parte invisível, da história humana e sua base em nossa semelhança com Deus, isto é, nossa participação no amor incriado. “O amor é só divino. Não há outro no universo. E, por ser divino, ainda dentro dos limites humanos, é indestrutível, irreversível, definitivo”⁶⁰³.

Esta interpretação assemelha-se com o comentário de Agostinho referente a Jo 4,7-8, embora ele se preocupasse com o conhecimento de Deus: o amor fraterno é aquele com o qual nós amamos uns aos outros. Não somente vem de Deus, mas também é Deus, *non solum ex deo sed etiam deum esse* (AGOSTINHO, *De Trin.*, VIII, 8, 12). “Que ninguém diga: ‘Não sei o que é amar’. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama” (AGOSTINHO, *De Trin.*, VIII, 8, 12).

Outro ponto que a teologia joanina complementa e, de alguma forma, supera a teologia paulina diz respeito à vitória da Graça incriada na existência humana. A Primeira Carta de João gira em torno da declaração que Jesus faz no Quarto Evangelho que só existe um mandamento⁶⁰⁴: “amai-vos uns aos outros como eu vos ame” (Jo 15,12); em outra formulação:

⁶⁰² SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 484, nota de rodapé, n. 16.

⁶⁰³ “El amor es sólo divino. No hay otro en el universo. Y, por ser divino, es, aun dentro de los límites humanos, indestructible, irreversible, definitivo” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 488, *italico nosso*).

⁶⁰⁴ Embora na carta apareça também mandamentos, no plural (1Jo 2,4; 3,22.24; 5,2.3).

“dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13,34). Este novo mandamento, a Primeira Carta de João chama de “*a mensagem que ouvimos desde o início, ou a nossa fé*” (1Jo 13,11; 2,7). Desta forma, toda a Lei moral se recapitula, como em Paulo, em um só preceito válido para todos. Esta é a lei cristã, não em sentido de a partir de Cristo, mas em sentido de revelada por Jesus Cristo. Esta Nova Lei funda-se na verdade revelada de que no ser humano só há uma atitude divina: criar amor na história, isto é, humanizar as relações de forma integral⁶⁰⁵.

No entanto, um só preceito não pode constituir uma lei. Quem diz “amar” está convidando a um empreendimento: “criar amor em todas as infinitas situações diversas, irrepetíveis, em que o amor seja necessário e possível”⁶⁰⁶. Até aqui Paulo e João convergem. Mas, em relação ao conceito paulino de liberdade (Rm 5; Rm 7), há dois pontos de difícil conciliação⁶⁰⁷. O primeiro, Rm 5, apresenta Jesus Cristo como Salvador de todo ser humano. Mas, o texto possibilita questionar por onde vem esta certeza, se a liberdade leva consigo a possibilidade plena de dizer sim ou não à Graça de Deus. Uma salvação universal previamente conhecida não seria contraditória com a liberdade humana com toda sua capacidade de decisão? No segundo texto, Rm 7, a dificuldade consiste em identificar, no mais íntimo do ser humano, sua liberdade, sua opção pelo amor, pela lei espiritual promulgada por Jesus. Se o ser humano interior está somente de acordo com essa lei, pode-se dizer que ele é livre?⁶⁰⁸.

A teologia joanina ilumina estes dois pontos ao colocar como ponto de partida a *Graça incriada*: a participação que Deus dá a cada pessoa humana em seu ser que é amor. Sobre a primeira questão, percebe-se nos textos joaninos que o amor é mais que o objeto de uma alternativa. É “o instinto central do ser humano, o apelo e a promessa que, desde a história, Deus lhe faz”⁶⁰⁹. A Graça incriada, ilimitada, do amor divino torna-se graça criada que abre possibilidades, mesmo com dificuldades, no mundo dos determinismos naturais ou sociais. “Deus é amor sem medida, mas, ao dar-se a nós, entra no mundo da *medida*, próprio de todos

⁶⁰⁵ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 489.

⁶⁰⁶ “crear amor en todas las infinitas situaciones diversas, irrepetibles, en que el amor sea necesario y posible” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 489).

⁶⁰⁷ Vide, seção: 2.4 *Graça e cristologia*.

⁶⁰⁸ Haight se posiciona contra J. L. Segundo. Para ele, não há liberdade se não se opta pelo bem ou mal moral (HAIGHT, Roger. *The experience and language of grace*. New York: Paulist Press, 1979. 186 p.). Em uma obra posterior, ele afirma: J. L. Segundo reduz a liberdade à atividade e o pecado à passividade. É exatamente na atividade que a liberdade é mais livre e poderosa, onde pode ser mais pecador (HAIGHT, Roger. *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology*. New York: Paulist Press, 1985, p. 148). No entanto, para J. L. Segundo, o mal não é eleito como tal. A liberdade mais íntima se lança até o amor, porque esta é a força fundamental que Deus deu ao ser humano.

⁶⁰⁹ “el instinto central del hombre, el llamamiento y la promesa que, desde la historia, le hace Dios” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 490).

os seres finitos”⁶¹⁰. Assim, pode-se explicar o porquê o amor torna-se sempre vencedor. O amor é o que há da vida divina no ser humano, logo é indestrutível, irreversível e fiel. Nem o pecado e a morte podem destruí-lo. Esta é a base da certeza da ressurreição, não só do ser humano, mas também dos projetos históricos empreendidos no amor. Nós acreditamos no amor (1Jo 4,16); isso significa que apostamos que nada dele fracassa ou se perde.

Sobre a segunda questão, pode-se dizer que o ser humano, em sua liberdade, pode não aproveitar as oportunidades mais ricas para o amor. Pode buscar, para as dificuldades de um amor que é dom da própria vida, soluções pobres e fáceis. Para J. L. Segundo, temos algo do reino de Deus em nossas mãos. Deus não o fará se não optarmos de forma responsável pelo progresso do amor⁶¹¹.

Por fim, ter a Graça incriada como ponto de partida ilumina a questão da universalidade do Dom de Deus. Certamente, a Primeira Carta de João foi escrita para cristãos. Não obstante, suas fórmulas mais profundas sobre o dom que Deus faz ao ser humano – seu ser incriado, o amor – não demarcam limites: “*todo aquele* que pratica a justiça [constitutiva do amor] nasceu de Deus” (1Jo 2,29, *italico nosso*); “*todo aquele* que ama nasceu de Deus” (1Jo 4,7, *italico nosso*); “*todo aquele* que permanece no amor, permanece em Deus e Deus nele” (1Jo 4,16, *italico nosso*). Não se trata que cada pessoa possa suscitar em si mesma um amor parecido com o amor de Deus. Mas, o amor é de Deus e procede de Deus, isto é, possui algo que é próprio de Deus, Dom de sua Graça incriada.

Nesta temática, J. L. Segundo previne-nos de uma tentativa de controlar a Graça que é universal. Trata-se da clássica afirmação dos *sacramentos como causa da Graça*. No entanto, deve-se ter claro que a Graça já está dada e, podemos dizer a partir das reflexões apresentadas, é constitutiva do ser humano, embora não lhe pertença, pois é um Dom de Deus.

Para evitar este risco, o teólogo uruguaio reitera a mudança significativa do Concílio Vaticano II em relação ao Concílio de Trento, para se entender o tema. Nos cânones sobre os sacramentos em geral em Trento (DH 1601-851), aparece a afirmação: “*conferir a graça*”. Ela constitui uma forma de falar da graça criada enquanto causada pelo sacramento, *ex opere operato*⁶¹². Deus se valeria dos sacramentos como instrumento para comunicar graças àqueles que os recebem. Deve-se entender esta afirmação de Trento no seu contexto da Reforma, que negou o nexo entre os sacramentos e a Graça. Não obstante, o Vaticano II ofereceu elementos

⁶¹⁰ “Dios es amor sin medida, pero, al darse a nosotros, entra en el mundo de la *medida*, propio de todos los seres finitos” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 490).

⁶¹¹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 488-491.

⁶¹² “Se alguém disser que esses sacramentos da Nova Lei não *conferem a graça* pela própria realização do ato ‘sacramental’, mas que basta só a fê na promessa divina para obter a graça: seja anátema” (DH 1608, *italico nosso*).

para se mudar a ordem. Primeiro, se ocupou não da “causalidade” da Graça, mas daqueles que recebiam o sacramento sem cuidar de sua significação. Enquanto Trento ocupou-se da graça criada, o Vaticano II reconhece a Graça de Deus que chega a todo ser humano e o capacita para cumprir a nova lei do amor (GS, n. 22), isto é, a Graça incriada.

Ao não começar a teologia sacramental pela Graça incriada perdeu-se de vista o dado central que distingue o cristianismo de todas as religiões universais. Este dado está descrito na Carta aos Hebreus: no culto religioso anterior a Cristo o sacerdote apresenta, a cada dia, o mesmo sacrifício incapaz de eliminar o pecado (Hb 10,11). Ao contrário, a “Boa nova” cristã consiste em compreender que o Filho de Deus encarnado, ab-roga os sacrifícios e estabelece o cumprimento da vontade de Deus como salvação. Graças ao cumprimento dessa vontade é que somos santificados pela oferta do corpo de Jesus Cristo, realizada uma vez por todas (Hb 10, 9-10). Já não se faz oferta pelos pecados (Hb 10,11). A Graça já foi dada uma vez por todas para tirar o pecado da humanidade (Hb 9,28).

Seguindo este princípio, o Vaticano II privilegia o *verbo significar* ao invés de o verbo *conferir* enquanto se refere à graça criada (SC, n. 7.21.24.60)⁶¹³. Para J. L. Segundo, de acordo com a Revelação cristã, a melhor forma para a expressão poderia ser: Os sacramentos “*significam a graça que Deus confere*’. Ou, para dizê-lo com uma referência mais explícita à graça incriada, ‘*significam a graça que Deus nos conferiu*’ ao dar-nos sua própria vida”⁶¹⁴.

Como pudemos perceber, J. L. Segundo na sua obra de maturidade, retoma a teologia da Graça a partir do ponto de partida da Graça incriada. Com isso, ele resolve a problemática do significado da Graça para o cristão no mundo atual evitando cair em controvérsias intermináveis e na coisificação da Graça. Neste ponto de partida, fundamentado na teologia joanina, os grandes temas da teologia da Graça são apresentados de forma mais coerente: a liberdade, a filiação, a vitória e universalidade da Graça e, sobretudo, a relação Graça e história

Conclusão

A teologia da Graça de J. L. Segundo possui pontos relevantes para se pensar o tema hoje, tendo em vista a humanização integral. Neste capítulo, foram apresentados elementos que favorecem mergulhar na profundidade do pensamento de nosso autor que, de forma alguma,

⁶¹³ Também o catecismo usa o verbo *significar* ao invés do verbo *conferir* (CIC, n. 1210-1419).

⁶¹⁴ “*significan la gracia que Dios confiere*’ o, para decirlo con referencia más explícita a la gracia increada: ‘*significan la gracia que Dios nos ha conferido*’ al darnos su propia vida” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 498).

está desconectado de sua vivência, isto é, suas relações e contexto vital. Em seguida, apresentou-se a rica contribuição de J. L. Segundo para a teologia da Graça seguindo a cronologia das suas principais obras, em relação ao nosso objeto de estudo.

A primeira seção centrou-se nos elementos biográficos, na apresentação das principais obras, conceitos basilares para a teologia da Graça e os principais interlocutores do autor. Percebemos a vida de um verdadeiro teólogo que ajudou pessoas concretas no amadurecimento da fé, tratando de suas questões existenciais e iluminando-as com a Revelação Cristã, a Tradição teológica, em conexão com as ciências. Para ele, a fé cristã não pode ser um apêndice, mas constitui um universo de sentido para a estrutura de valores do cristão com incidências práticas.

A segunda e a terceira seções deste capítulo podem ser consideradas como análise dos “primeiros” escritos da teologia da Graça do teólogo uruguaio. A segunda seção apresentou a primeira obra de J. L. Segundo em torno da Graça: *Teología abierta: gracia y condición humana*. Tratou-se das dimensões existenciais da Graça a partir das expressões geométricas: largura, altura, comprimento e profundidade. A obra mostrou-nos que a Graça de Deus nos encontra na condição de pré-humano e nos lança na aventura de cocriadores na liberdade, e de humanização integral. Para isso, faz-se necessário o ser humano vencer os determinismos, o pecado, e tornar-se criador de amor na história, pela Graça.

A terceira seção evidenciou a revisão do próprio autor de *Teología abierta I*, vinte anos depois: *Teología abierta III: reflexiones críticas*. Percebe-se que J. L. Segundo, a partir da teologia da Graça, identificou as raízes do medo da liberdade no catolicismo, como o abandono, por parte da teologia, de temas importantes causadores de insegurança, como: pecado, vida eterna e inferno. Em seguida, propôs elementos para a libertação da liberdade centrados na Graça, como a confiança na vitória do amor de Deus sobre a aniquilação dos projetos humanos. Percebeu-se a necessidade de uma reestruturação da teologia da Graça que teve como fio condutor a teologia paulina.

Desta forma, a quarta seção apresentou a teologia da Graça de J. L. Segundo a partir de Paulo, particularmente, nos oito primeiros capítulos da Carta aos Romanos. Duas densas obras de nosso autor trataram deste tema: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret - historia y actualidad: Sinópticos y Pablo* e *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinópticos a Pablo*. Retomou-se o tema da condição humana, do pecado e dos determinismos. Particularmente, acrescentou-se o tema da salvação pela fé que se identifica com a confiança radical em Deus. O ser humano, ao acolher a Graça e viver com esta atitude de fé-confiança liberta-se da autojustificação pelas obras. Também se inseriu o tema do significado da morte e ressurreição de Jesus para a existência humana: a vitória sobre o pecado, a lei e a morte. De

forma vital, apresentou-se a Graça e a humanização como a maturidade da vida filial, no Espírito Santo, na construção da fraternidade. Desta forma, apresentou-se uma superação da dicotomia entre a vida cristã e a construção da história.

Por fim, a quinta seção tratou do último escrito da teologia da Graça de J. L. Segundo: *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*. Primeiramente, apresentou-se uma síntese madura da teologia paulina e um aprofundamento do conceito de redenção que evidencia a gratuidade do Dom de Deus em Cristo. Na interpretação de J. L. Segundo, ser redimido significa ser libertado para criar soluções mais humanas para as questões da realidade histórica.

O basilar desta obra foi a retomada do primado da Graça de Deus. J. L. Segundo, a partir de Rahner e Maurice de la Taille, recorreu à clássica distinção escolástica *Graça incriada e graça criada*. Em seguida, para melhor expressar o primado da Graça incriada, ele, em conexão com a GS, n. 38, fundamentou-se na teologia joanina, pois percebeu que a teologia de Paulo, embora tratasse do Espírito Santo na interioridade humana, tem como foco a transformação do ser humano, a graça criada. A teologia joanina, ao contrário, evidenciou a realidade da Graça incriada: Deus é amor (1Jo 4,8.16). Por isso, J. L. Segundo afirmou que a teologia da Graça deveria ser denominada como *teologia do Espírito Santo*, para melhor dizer sua verdade⁶¹⁵.

O esforço de J. L. Segundo foi de reverter a inversão: tratar da graça criada antes da Graça incriada. Esta inversão está na raiz da relação mercantil com Deus, pois o ser humano começa a “trabalhar” para merecer o Dom de Deus que é gratuito. Particularmente, essa inversão causou nos cristãos católicos, o desconhecimento da realidade da Graça incriada e todas as suas possibilidades para se assumir a maturidade de filhos em uma moral criadora, isto é, assumir o próprio destino confiando no amor gratuito de Deus. A presença do Espírito Santo na interioridade humana apresentou-se como a mais certeza-esperança de que os projetos históricos criados no amor não serão aniquilados, mas revestir-se-ão de incorruptibilidade: a vida eterna. Desta forma, J. L. Segundo apresentou uma profunda relação entre Graça, história e salvação cristã. Mostrou a Graça atuando em toda a humanidade bem como no mundo.

⁶¹⁵ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 484, nota de rodapé, n. 16.

3 A TEOLOGIA DA GRAÇA E A HUMANIZAÇÃO EM J. I. GONZÁLEZ FAUS

Introdução

Neste capítulo, apresentaremos a teologia da Graça a partir da abordagem de González Faus. O teólogo catalão constata a necessidade de renovação do ser humano, que possui duas tarefas: a regeneração e a potencialização. Uma empreitada que Deus se propõe a realizar no ser humano e com ele. Isso nos possibilitará afirmar a humanização integral como ponto forte da reflexão de nosso autor. O capítulo será dividido em cinco partes.

A primeira evidenciará os dados biográficos de González Faus, os pontos-chave de sua teologia da Graça e seus principais interlocutores. A segunda parte ressaltará as características formais da Graça, isto é, tratar-se-á da Graça a partir de Deus: o Dom de Deus é Deus mesmo, que potencializa o ser humano ao divino, não negando sua humanidade, mas tornando-o plenamente humano, bem como a universalidade e a historicidade da Graça.

As três partes seguintes tratarão do Dom de Deus a partir do ser humano. A abordagem consistirá em uma tentativa de narração da obra de Deus na interioridade humana, a partir de Rm 1-8, na interpretação de nosso autor, em conexão com a tradição teológica e de forma atenta à realidade. Assim sendo, a terceira parte deste capítulo mostrará que a obra de Deus no ser humano consiste em um processo que no *início* está o Amor perdoador e justificador (Rm 5). Destacar-se-á o importante tema da justificação pela fé: o ser humano se humaniza não pela afirmação de si, mas por saber-se amado por Deus e pela entrega confiada de sua vida a Deus.

A quarta parte, acentuará que, no *caminho*, este amor de Deus coexiste e luta, em cada pessoa humana, contra o amor-próprio, a grande característica do pecado que a escraviza ao menor de si mesma. Neste sentido, o amor de Deus, primeiro, liberta o ser humano de si mesmo, isto é, de seu egoísmo potencializado.

A quinta parte, seguindo o tema anterior, demonstrará que, para o ser humano, a libertação de si significa a libertação para os demais, a fraternidade que nasce da filiação divina (Rm 6-7). Finalmente, a reflexão apontará para a *meta* desta obra de Deus no ser humano que se caracteriza por ser assintótica ou processual: o amor de Deus que transforma o ser humano em definitivamente irmão. Esta fraternidade, imagem humana da Trindade (Rm 8), culmina na *comunhão do Santo*. Apontaremos também alguns elementos sobre a experiência da Graça, sendo o principal deles, o Espírito Santo como horizonte de compreensão da realidade.

Estes passos constituem a estrutura da teologia da Graça do teólogo catalão na obra *Plenitud humana*. A reflexão mostrará que a esperança cristã se funda fora do ser humano: no

Deus que o amou quando era pecador (Rm 5,5.8), e que enviou seu Filho para salvar e não para condenar (Jo 3,16.17). Ao mesmo tempo, o amor de Deus torna a salvação um processo em cuja realização Deus conta essencialmente com o ser humano. A reflexão sobre a Graça seguirá a normatividade do acontecimento Cristo, em virtude de sua universalidade que recapitula todas as coisas (Ef 1,14).

3.1 J. I. González Faus: dados biográficos, principais obras, interlocutores

Esta seção não pretende ser uma biografia de J. I. González Faus¹. Apresenta-se apenas alguns de seus dados biográficos que ajudam a entender seu pensamento sobre a Teologia da Graça, porque como o próprio teólogo catalão afirma, o que se vive condiciona muito o que se crê, e, no seu caso, como teólogo, condiciona também a forma de expressar a fé². José Ignacio González Faus nasceu em Valência, no ano de 1935, ingressou muito jovem na ordem dos jesuítas, em 1950, e foi ordenado presbítero em 28 de julho de 1963³.

Sua trajetória acadêmica é relevante e sólida. Em 1960, licenciou-se em filosofia em Barcelona. Estudou no Pontifício Instituto Bíblico, em Roma, nos anos 1965-1966. Doutourou-se em Teologia na universidade austríaca de Innsbruck, em 1968⁴. Sua tese doutoral foi sobre Irineu de Lião e publicada com o título: *Carne de Dios: significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*⁵. As ideias de Irineu foram determinantes no trabalho teológico de González Faus, como ele mesmo testemunha, especialmente no que tange à teologia soteriológica e, conseqüentemente, ao tema da Graça:

Escrevi minha tese doutoral sobre Santo Irineu. Dele, aprendi que toda teologia deve ser soteriológica: a teologia só é uma reflexão sobre a salvação cristã, por mais que possa utilizar palavras abstrusas como consubstancialidade ou subsistência. Pois Deus

¹ Apenas apontaremos alguns elementos relevantes que ajudaram a compreender o tema da Graça e as escolhas teológicas de González Faus. O próprio teólogo catalão é muito crítico às biografias como justificção do autor. “Penso que se São Paulo escrevesse hoje aos Romanos ou aos Gálatas os quais seguimos sendo, completaria a sua tese de outrora e diria que ‘o ser humano não se justifica pelas suas autobiografias, mas pela fé...’” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*. Miradas Cristianas, 10 nov. 2010. Disponível em: https://www.religiondigital.org/miradas_cristianas/Principios-teologicos-mester-teologia_7_1193650625.html. Acesso em: 02. abr. 2023).

² GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Conversaciones con José Ignacio González Faus, a cargo de Javier Vitoria*. Madrid: PPC, S.A, 2014, p. 13.

³ FERNÁNDEZ, Tomás; TAMARO, Elena. *Biografía de José Ignacio González Faus*. In: Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona, España, 2004. Disponível em: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/g/gonzalez_faus.htm. Acesso em: 13 abr. 2023.

⁴ PASTOR, Anibal. “Bíblicamente, não há obstáculos para o ministério presbiteral da mulher”: Entrevista com José Ignacio González Faus. 22 Jul. 2021. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/611321-biblicamente-nao-ha-obstaculos-para-o-sacerdocio-da-mulher-entrevista-com-jose-ignacio-gonzalez-faus>. Acesso em: 02 abr. 2023.

⁵ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carne de Dios: significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969.

não se revelou para entretenimento ou curiosidade de intelectuais, mas sim para a salvação de todo o gênero humano. Pode ser que, então, não me formulasse de modo tão nítido, mas deve ter ficado gravado em meu inconsciente, principalmente pelo contraste com a teologia que eu havia aprendido neste querido Sant Cugat do qual hoje eu te escrevo. E suspeito que algo se manifestou na interpretação que fiz dos dogmas cristológicos em “*La Humanidad Nueva*”⁶.

Enquanto J. I. González Faus escrevia a sua tese de doutorado, trabalhava como capelão dos migrantes. O ser capelão de imigrantes caracteriza-se por ser intérprete, pois essa é a principal necessidade de quem é recém-chegado em um país onde não conhece a cultura nem o idioma. Ao concluir a tese doutoral, ele desejou dedicar-se à pastoral dos migrantes. No entanto, ele testemunha que uma mulher, emigrante espanhola, já falecida e que havia migrado por razões econômicas e afetivas, disse-lhe: “não, não, não, José Ignacio, você retorna para casa e nos ajuda com sua palavra. E voltei para casa”⁷. Desde então, milhares de cristãos/as o acompanham em todo o mundo e são orientados/as por sua reflexão teológica.

A partir de 1968, González Faus se tornou professor de Teologia Sistemática, na Faculdade de Teologia da Catalunha, Barcelona. Desde 1980, ofereceu regularmente aulas na Universidade Centro-Americana (UCA), em San Salvador, e viajou como professor convidado para diferentes países da América Latina, como México, Brasil, Uruguai e outros. Ele, de 1968 a 1977, foi diretor da revista *Selecciones de Teología* e, de 1981 a 2005, responsável acadêmico do centro de estudos sociais e teológicos *Cristianisme i Justícia*, de Barcelona⁸. Atualmente, permanece como membro da área teológica deste centro e é um de seus principais incentivadores. Publicou vários cadernos de estudo de *Cristianisme i Justícia* e possui um blog no qual já publicou 394 artigos teológicos de opinião até então⁹.

Em 2015, J. I. González Faus recebeu do Instituto Emmanuel da Catalunha e a Faculdade de Filosofia da Catalunha o Reconhecimento Emmanuel Mounier¹⁰. A motivação

⁶ Escribí mi tesis doctoral sobre San Ireneo. De él aprendí que toda teología debe ser soteriológica: la teología sólo es una reflexión sobre la salvación cristiana, por más que pueda utilizar palabras abstrusas como consubstancialidad o subsistencia. Pues Dios no se reveló para entretenimiento o curiosidad de intelectuales, sino para la salvación de todo el género humano. Puede ser que entonces no me lo formulase de modo tan nítido, pero debió quedarse grabado en mi inconsciente, sobre todo por el contraste con la teología que había aprendido en este querido Sant Cugat desde el que hoy te escribo. Y sospecho que algo se manifestó en la interpretación que hice de los dogmas cristológicos en *La Humanidad Nueva* (GONZÁLEZ FAUS, *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*, não paginado).

⁷ INSTITUTO Humanitas Unisinos. *Entrevista com José Ignacio González Faus*, não paginado.

⁸ Ressalta-se que a revista *Selecciones de Teología*, atualmente sob a direção de José Ignacio García, está sendo editada e administrada pelo centro de estudos *Cristianisme i Justícia* (SELECCIONES DE TEOLOGÍA. *Quiénes somos*. Disponível em: <https://seleccionesdeteologia.net/revista/>, acesso em 05 jun. 2023).

⁹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Blog pessoal do autor*. Disponível em: <https://blog.cristianismeijusticia.net/autor/gfaus>. Acesso em: 02 jul. 2024.

¹⁰ O prêmio é concedido àquelas pessoas ou instituições que se destacam por atitudes e atividades que expressam as qualidades mais apreciadas da pessoa humana, tanto no âmbito intelectual como prático, no horizonte do pensamento personalista, sob as características do compromisso com o crescimento do ser humano e com o avanço

para o prêmio foi o permanente compromisso do teólogo catalão em defesa do desenvolvimento humano, da paz, dos direitos das pessoas e da plena convivência, em toda a sua trajetória, com base na busca da *auténtica fé cristã* e no *aprofundamento da dimensão teológica da pessoa humana*. Este engajamento de González Faus muito contribui para o desenvolvimento de nossa tese, Graça e humanização integral.

Além da intuição fundamental de que *toda teologia deve ser soteriológica*, desenvolvida a partir das intuições de Irineu de Lião na tese doutoral, o testemunho teológico de González Faus apresenta outras cinco teses que ele pretendeu desenvolver ao longo de seu ministério de teólogo, a saber: 1) toda boa teologia deve ser antropologia; 2) toda teologia deve falar de Deus a partir do sofrimento do inocente; 3) a distinção entre cristianismo e religião ou a pergunta sobre como Cristo pode ser senhor dos não religiosos; 4) história da Igreja como um *locus theologicus* privilegiado; 5) a inspiração nos Exercícios de Santo Inácio¹¹. Estas teses são como princípios teológicos que González Faus gostaria de ter desenvolvido mais e, especialmente, ter deixado como legado para as futuras gerações de teólogos/as. Entre as cinco teses, escolhemos três que, concomitantemente, são temas que pretendemos desenvolver ao longo da exposição da teologia da Graça de nosso autor e corroboram com nossa tese Graça e humanização integral.

Na primeira tese, destaca-se que *toda teologia deve ser antropologia*. O horizonte soteriológico, inevitavelmente, leva à pessoa humana. Neste sentido, a contribuição de Irineu foi concretizada e condensada por Rahner, quem melhor expressou esta ideia da teologia como antropologia¹². Para González Faus, qualquer teologia que não implique em uma dimensão antropológica é “música celestial” ou “címalo que retine”, na expressão de São Paulo. Porque, de Deus, não podemos saber o que Ele é, mas que revelou seu amor a nós¹³. Esta mesma ideia, González Faus encontra em Simone Weil e cita inúmeras vezes: “Não é pela forma em que o ser humano fala de Deus, mas sim pela forma em que fala das coisas terrenas como se pode discernir melhor se sua alma permaneceu no fogo do amor de Deus”¹⁴.

comunitário rumo a um mundo mais justo e habitável. O prêmio foi entregue no dia 21 de maio de 2015, no Salão Sant Jordi da Faculdade de Filosofia da Catalunha. (CRISTIANISME i Justícia. *Reconocimiento Emmanuel Mounier a José I. González Faus*. Disponível em: <https://www.cristianismeijusticia.net/es/reconocimiento-emmanuel-mounier-jose-i-gonzalez-faus>. Acesso: 02 abr. 2023).

¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*, não paginado.

¹² RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. (Revelação e Teologia).

¹³ GONZÁLEZ FAUS, *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*, não paginado.

¹⁴ “no es por la forma en que un hombre habla de Dios, sino por la forma en que habla de las cosas terrenas, como se puede discernir mejor si su alma ha permanecido en el fuego del amor a Dios” (WEIL, Simone. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003. (Estructuras y procesos. Religión), p. 84). Como exemplo, encontra-se a citação na obra: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Miliaño: Sal Terrae, 2010. E-book Kindle, cap. 13.

A segunda tese evidencia uma das razões importantes da escolha de J. I. González Faus para dialogar com J. L. Segundo: “*no é verdadeira antropologia aquela que prescinde dos que estão em situação de infra-humanidade (as vítimas, os excluídos, os pobres da terra)*”¹⁵. Logo, a teologia deve falar de Deus a partir do sofrimento do inocente¹⁶. Esta situação acompanhou o teólogo catalão em diversas etapas de sua vida e encontrou fortalecimento na teologia latino-americana.

Essa interpelação havia se aninhado em mim quando, sendo estudante de filosofia, íamos aos domingos aos barracos dos imigrantes de Sabadell. Ela se aprofundou no trabalho de capelão de imigrantes com o qual ganhei a vida na Alemanha, enquanto escrevia minha tese doutoral. E depois se viu corroborada com a teologia da libertação. O humanismo de tipo renascentista que, quando falava do ser humano, só considerava os bens situados e os que já dão a vida como óbvia, tem sem dúvida mil valores, mas está radicalmente doente¹⁷.

Esta interpelação é fundamental a ponto de González Faus afirmar, em seu depoimento, que a novidade ou originalidade de sua cristologia, a obra *La Humanidad Nueva*, hoje na décima edição, mas lançada inicialmente em 1975, está principalmente no capítulo *Jesus e os marginalizados*¹⁸, praticamente ausente em todas as cristologias da época; e no tratamento do tema da *Kénosis* de Deus¹⁹, ausente também na teologia católica de então e tratado de outro modo na protestante.

A terceira tese vem do espaço aberto pelas intuições de Bonhoeffer sobre a distinção entre cristianismo e religião: como Cristo pode ser Senhor dos não religiosos e da necessidade de viver a fé “diante de Deus, sem Deus?”²⁰. Este pano de fundo ajudou González Faus a

¹⁵ “*No es verdadera antropología aquella que prescinde de los que están en situación de infrahumanidad (las víctimas, los excluidos, los pobres de la tierra)*” (GONZÁLEZ FAUS, *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*, não paginado).

¹⁶ González Faus cita como exemplo a reflexão teológica de Gustavo Gutiérrez. Vide, edição em português: GUTIERREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987. Para Gutiérrez, há em Jó um chamado a falar de maneira “correta” de Deus a qual se caracteriza com dois modos: a linguagem profética e a linguagem da contemplação. Estes se entrecruzam no texto de Jó e por momentos se enriquecem entre si. Na teologia dos amigos de Jó, Deus está longe e só podemos falar dele por meio de um discurso formal e seletivo que exclui a experiência humana quando é contrária à imagem de um Deus bom e justo (ANDIÑACH, Pablo R. *La contrateología de Job. Cultura teológica*. n. 97, p. 146-162. Set. / Dez. 2020. DOI: 10.23925/rct.i97.50991. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50991/pdf>. Acesso em: 20 abr. 2023, p. 149).

¹⁷ Esa interpelación había anidado en mí cuando, siendo estudiante de filosofía, íbamos los domingos a las cuevas y chabolas de inmigrantes en Sabadell. Se agudizó en el trabajo de capellán de inmigrantes con el que me gané la vida en Alemania mientras escribía mi tesis doctoral; y luego se vio corroborada con la teología de la liberación. El humanismo de tipo renacentista que, cuando hablaba del hombre, sólo consideraba a los bien situados y los que ya dan la vida por supuesta, tiene sin duda mil valores pero está radicalmente enfermo (GONZÁLEZ FAUS, *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*, não paginado).

¹⁸ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Jesús y los marginados: La socialidad de Jesús. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016, p. 114-138.

¹⁹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. El tema de la Kénosis. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016, p. 230-253.

²⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistencia e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 488.

desenvolver sua teologia em um mundo plural, configurado por estados não confessionais e em que todas as disciplinas gozam de autonomia frente ao pensar teológico. Pensar “a presença do cristianismo como uma voz mais que não apela a mais autoridade do que a verdade do que diz e que não pretende impor, nem condenar, nem negar a palavra, mas só propor e oferecer a sua”²¹. Esta ideia, que permeia toda a obra de González Faus, foi motivo de conflitos com as afirmações de cristandade, mas também aprofundamento da convicção de que o cristianismo tem muito, muitíssimo a dizer ao mundo de hoje que o despreza. Isto nos ajuda no desenvolvimento da tese de uma humanização integral das relações humanas²².

Outros pontos da teologia de González Faus corroboram com nossa tese da humanização integral: seguindo a pauta do Papa João XXIII, sua elaboração teológica está destinada a todo ser humano, não somente a católicos²³: “Agora mais do que nunca estamos ocupados em servir ao ser humano enquanto tal e não apenas os católicos”²⁴. Isto porque ao compartilhar a fé com homens e mulheres, crentes e não crentes, cristãos e não cristãos, pobres e ricos, e com as diversas etnias, González Faus acredita que pode aprender de todos²⁵ e, ao mesmo tempo, esta é sua forma de dar culto a Deus²⁶.

A teologia da Graça de González Faus está profundamente marcada pela vivacidade do Concílio Vaticano II. Ele mesmo testemunha que, antes de tornar-se professor, teve que atravessar pessoalmente um complexo itinerário de desconstrução do velho paradigma teológico, que tinha recebido nos anos de sua formação inicial, e de construção de outro novo, na esteira do Concílio Vaticano II²⁷. Seus anos de graduação em teologia coincidiram com o pontificado de João XXIII e seu espírito de *aggiornamento* na Igreja²⁸.

Fundamentalmente, a teologia de González Faus está marcada por sua paixão pelo ser humano. Fé e paixão pelo ser humano poderiam resumir bem a atitude existencial do teólogo catalão. Seu fazer teológico se move entre dois polos: fé em Deus e fé no ser humano. A fé no Deus da Revelação que o fez descobrir a paixão do mesmo Deus pelo ser humano e indicou que só seremos fiéis a Deus à medida em que participemos desta paixão pelo ser humano. Este é

²¹ “presencia del cristianismo como una voz más que no apela a más autoridad que la verdad de lo que dice, y que no pretende imponer ni condenar ni negar la palabra, sino sólo proponer y ofrecer la suya” (GONZÁLEZ FAUS, *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*, não paginado).

²² GONZÁLEZ FAUS, *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*, não paginado.

²³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carta a los humanos*. Maliaño: Sal Terrae, 2020. (El pozo de Siquén, 431), p. 10.

²⁴ “Ahora más que nunca estamos ocupados en servir al hombre en cuanto tal y no solo a los católicos” (JOÃO XXIII, *Apud* ZIZOLA, Giancarlo. *La utopía del Papa Juan*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 456).

²⁵ Seguindo a afirmação da GS, n. 44.

²⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 18.

²⁷ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Confío*: comentario al Credo cristiano. 2.ed. Miliaño: Sal Terrae, 2013. (Presencia Teológica, 205). E-book Kindle.

²⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Conversaciones con José Ignacio González Faus, a cargo de Javier Vitoria*, p. 16.

um círculo perfeitamente lógico: paixão pelo ser humano e a atenção aos seus problemas concretos levam a abordar a fé no conhecimento daquele Deus que quis ser Deus-para-o-ser-humano²⁹. Mais de uma vez encontramos claramente este tema em nosso autor:

Ao revelar-se, Deus não manifesta seus atributos, senão seus sentimentos; quase poderíamos dizer que a Revelação de Deus esconde seus atributos para manifestar sua intimidade. Neste sentido, podemos reconhecer que a Revelação de Deus é decepcionante para a inteligência, que esperava possuir estes atributos pelo mero conhecimento objetivado e descomprometido. Mas é, ao contrário, interpelante para a totalidade da pessoa, que se vê chamada por esta Revelação, não a possuir, mas a responder; não a saber, mas a crer³⁰.

De forma ainda mais evidente, encontramos a razão do crer no ser humano na obra *Acceso a Jesús*. Esta esperança no ser humano vem de Deus e muito contribui para nossa tese, da Graça e a humanização integral do ser humano:

O ser cristão não consiste em crer em Deus, mas crer no ser humano. Isto é o difícil e o milagroso! No entanto, crer no ser humano, não porque ele se mostre, se tenha mostrado, ou vá se mostrar no futuro, digno e merecedor dessa fé, mas por algo mais radical: porque Deus primeiro acreditou nele; porque Deus teve essa audácia de apostar primeiro pelo ser humano e, nessa aposta, Ele o salvou³¹.

Percebe-se, nesta breve apresentação biográfica, que a teologia de J. I. González Faus possui muitas afinidades com a teologia latino-americana. Além dos princípios teológicos em comum com teologia latino-americana que veremos ao logo desta tese, o teólogo catalão possui até o momento da escrita desta tese, 137 artigos científicos registrados na base de dados SeLaDoc: Base de dados de Teologia Latino-americana³². Isso mostra sua capacidade de diálogo, e, sobretudo, sua proximidade epistemológica com esta teologia. Por essa razão, nos aventuraremos a apresentar uma proposta de teologia da Graça em diálogo com a reflexão de González Faus e a de J. L. Segundo, teólogo uruguaio e latino-americano.

²⁹ VIVES, Josep. Creer en Dios: creer en el hombre: la teología de J. I. González Faus. In: DE PROYECTO de hermano a agradecimiento de hermanos: simposio con José Ignacio González Faus. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2002. (Cristianisme y Justicia. Estudios, 6). p. 34.

³⁰ “Al revelarse, Dios no manifiesta sus atributos, sino sus sentimientos; casi podríamos decir que la revelación de Dios esconde sus atributos para manifestar su intimidad. En este sentido, podemos reconocer que la revelación de Dios es decepcionante para la inteligencia, que esperaba poseer estos atributos por el mero conocimiento objetivado y descomprometido. Pero es, en cambio, interpelante para la totalidad de la persona, que se ve llamada por esta revelación, no a poseer, sino a responder; no a saber, sino a creer” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El Factor Cristiano*, Estella; Navarra: Verbo Divino, 1994, p. 106-107.)

³¹ “El ser cristiano no consiste en creer en Dios, sino en creer en el hombre. ¡Esto es lo difícil y lo milagroso! Pero creer en el hombre, no porque este se muestre, se haya mostrado, o se vaya a mostrar en el futuro, digno y merecedor de esa fe, sino por algo más radical: porque primero Dios ha creído en él; porque Dios tuvo esa audacia de apostar primero por el hombre y, en esa apuesta, le ha salvado” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. (Presencia Teológica, 263), p. 215.

³² SELADOC: Base de datos de Teología Latinoamericana. Disponível em: <https://web.p.ebscohost.com/ehost/search/basic?vid=1&sid=33a19f1a-6689-4cd5-b7eb-4f0faf04fd89%40redis>. Acesso: 22 jul. 2023.

Nesta relação, acreditamos encontrar elementos para se pensar o tema da Graça nos tempos atuais. Acrescenta-se a isso o testemunho de González Faus que Juan Luis Segundo foi um de seus mestres secretos, antes mesmo que o conhecesse pessoalmente. Entre muitas qualidades do teólogo uruguaio, González Faus destaca seu rigor científico, a profundidade de seu pensamento e sua capacidade de formular, com notável honradez, as questões que as pessoas se fazem, e não as questões que os teólogos estão acostumados a responder³³.

O primeiro contato de González Faus com os escritos de J. L. Segundo foi nos cinco volumes da obra *Teología abierta para el laico adulto*. Citando um comentário de Josep Vives sobre estes textos, González Faus diz: “há aqui mais teologia que em todos os volumes da BAC”³⁴. Um segundo encontro se deu por meio da obra de *Liberación de la teología*. Desta leitura, González Faus enfatizou o percurso segundo o qual toda teologia deve ser antropológica e a capacidade de autocrítica do trabalho teológico. J. L. Segundo, por sua vez, teve um primeiro contato com os escritos de González Faus por meio da obra *Este es el hombre: Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. O encontro pessoal entre eles aconteceu em 1992, em Madri, no segundo congresso sobre teologia da libertação, organizado pelo Instituto Fé e Secularidade. No testemunho do próprio teólogo catalão, houve um encontro muito agradável e uma sintonia fácil³⁵.

Diferente de J. L. Segundo, que elaborou sua teologia da Graça essencialmente a partir das questões levantadas pelas comunidades cristãs, as obras de González Faus em relação ao tema da Graça são sistematizadas e nasceram de seu trabalho como professor de Teologia Sistemática, especialmente das disciplinas: Antropologia Teológica Cristã e Cristologia. A primeira grande obra que trata da Graça de forma profunda e sistematizada é *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. Esta obra, de grande relevância no estudo da Antropologia teológica cristã, teve três edições³⁶. Fizemos uma análise das edições e, em relação ao tema da Graça, não encontramos mudanças significativas no pensamento do autor.

Proyecto de Hermano é uma obra completa de antropologia teológica, composta por duas partes. Pode-se dizer que a antropologia teológica de González Faus está marcada por um

³³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Un prólogo que tampoco lo es. In: SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. (Presencia teológica; 53), p. 13.

³⁴ “hay aquí más teología que en todos los volúmenes de la BAC” (GONZÁLEZ FAUS, *Entrevista: relação com J. L. Segundo, teologia da Graça e atualidade*, não paginado).

³⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Entrevista: relação com J. L. Segundo, teologia da Graça e atualidade*, não paginado.

³⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987. (Presencia teológica, 40); GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1991. 751 p. (Presencia teológica; 40); GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. 3. ed. Santander: Sal Terrae, 2000. (Presencia teológica; 40). Destaca-se que as edições mantêm, inclusive, o número de páginas.

profundo sentido de transcendência e inefabilidade de Deus em si mesmo e, simultaneamente, do inefável amor de Deus comunicado totalmente em Jesus Cristo e em seu Espírito³⁷. Por isso, na análise do teólogo catalão, a partir de Jesus Cristo, que nos revela Deus e o mistério do ser humano (GS, n. 22), é necessário dizer que o ser humano é uma contradição: criatura e imagem de Deus, constituído em Cristo; esta é a primeira parte da obra³⁸. Radicalizando esta primeira contradição, o ser humano em Cristo é pecador e justificado, ou pecado e Graça, que corresponde à segunda parte da obra. Esta é a estrutura essencial da obra *Proyecto de Hermano*.

A obra de antropologia de González Faus apresenta, de modo unitário e com a ordem tradicional, os temas da criação, pecado e Graça. Como bem expressa o título, *Proyecto de Hermano*, para o teólogo catalão, a realização humana, a salvação na fraternidade, implica todas as dimensões da existência, inclusas a dimensões sociais e políticas. Isso nos possibilitará tratar da teologia da Graça de González Faus como humanização integral. O tema do sobrenatural perpassa toda a obra, mas concentra-se essencialmente na criação do ser humano à imagem de Deus. O pecado original é tratado com relação íntima com o pecado estrutural.

O tema que nos interessa nesta tese, o estudo da Graça, é introduzido com o sugestivo título: “*O ser humano sob o olhar benevolente de Deus*”³⁹. Este olhar benevolente de Deus possibilita a regeneração e a potencialização do ser humano para a libertação de si, do seu egoísmo potencializado, para a fraternidade, isto é, para a relação com os demais. O tema da Graça é tratado a partir das características formais, isto é, o dom de Deus em si mesmo e do dom de Deus no ser humano, a partir da temática da justificação pela fé. As dimensões da justificação, da libertação de si mesmo, e da libertação para a fraternidade são postas em destaque na obra.

Voltando à questão do título da obra de antropologia teológica de González Faus, *Proyecto de Hermano: visión creyente del hombre*, é possível perceber o objetivo do teólogo catalão com todo o escrito. Ele mesmo ressalta que há razões para a obra ser intitulada *Proyecto de hijo*. A mais clara seria por evidenciar o medular no cristianismo: o ser humano é irmão porque é filho de Deus. No entanto, seria um título sujeito a falsificações, pois para muitos, ao contrário da Revelação, tanto do Antigo Testamento, quanto no Novo Testamento, o ser filho pode prescindir-se da fraternidade. Ou ainda, pode-se falsear a relação com os irmãos fixando-se da relação com o Pai, de forma deturpada.

³⁷ VIVES, Josep. *Creer en Dios: creer en el hombre*: la teología de J. I. González Faus. In: DE ‘PROYECTO de hermano’ a agradecimiento de hermanos: simposio con José Ignacio González Faus. Barcelona: Cristianisme y Justicia, 2002. (Cristianisme y Justicia. Estudios, 6). p. 20.

³⁸ SOUZA, Waldir. O humano, a contradicção entre o pecador e o justo: uma antropologia a partir de Gonzalez Faus. *Revista Pistis & Praxis*: Teologia e Pastoral. Rio de Janeiro. v. 1, n. 1, p. 147-172, jan./jun 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449748727008.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2024.

³⁹ “El hombre bajo la mirada benevolente de Dios” (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 423).

González Faus, seguindo Agostinho, deixa claro desde o início da obra que a fraternidade é primeira na ordem da ação, e a filiação é primeira na ordem da dignidade. Nesta perspectiva, o título *Proyecto de hermano* justifica-se por dizer que o amor a Deus passa, necessariamente, pelo amor ao irmão, e por exigir a confissão que ainda não somos irmãos, mas precisamos ser. Também o título se justifica por ser mais compreensível para os não crentes. É um título crítico à primeira possibilidade, pois só na busca pela realização da fraternidade, a humanização integral, podemos tornar credível a verdade cristã de *Proyecto de hijo*. Por fim, *Proyecto de hermano*, tal como entende um cristão, implica o *Proyecto de hijo*⁴⁰.

Durante a elaboração desta tese, González Faus começou a publicar uma nova edição de *Proyecto de Hermano*. Neste novo projeto, o teólogo catalão decidiu por publicar as partes de *Proyecto de Hermano* em obras distintas, porém, não desconexas. Primeiramente, publicou em 24 de setembro de 2021, *La inhumanidad: reflexiones sobre el mal moral*⁴¹. Esta obra, corresponde à seção sobre o pecado em *Proyecto de Hermano*. A obra é composta por quatro capítulos: 1) A realidade do pecado; 2) O pecado estrutural; 3) O pecado original; 4) A dimensão teológica do pecado.

Ressalta-se, por ter relação direta com nossa tese sobre a humanização integral, que para González Faus, o pecado é sinônimo de inumanidade ou de degeneração do humano. Por muito desacreditada que está a palavra pecado ou, ainda mais grave, por não mais ter a mínima audiência, segue pertinente a pergunta se este mundo marcado pelo sofrimento de inocentes pode chamar-se humano⁴². No contexto desumano, não é compreensível que seres humanos possam afirmar a existência de Deus e professar a fé no Deus revelado por Jesus Cristo e acreditar poder viver tranquilamente, à margem da dor do mundo⁴³.

O autor afirma que a análise em *La inhumanidad* parece muito pessimista e que precisa ser completada com a reedição da parte sobre a Graça de *Proyecto de Hermano* intitulada: *O ser humano sob o olhar benevolente de Deus*. Naquela ocasião, González Faus afirmou que essa reelaboração teria duas possibilidades de título: *Plenitud humana* ou *Plenitud humana y presencia divina*⁴⁴. Em 30 de junho de 2022, esta nova edição foi publicada em uma parceria

⁴⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 12.

⁴¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La inhumanidad: reflexiones sobre el mal moral*. Maliaño: Sal Terrae, 2021. (Presencia teológica, 289).

⁴² Para González Faus, nosso mundo está imerso num campo de sofrimento habitado por três classes de seres humanos: a) De forma direta, uma minoria causante: torturando, matando, traficando mulheres e crianças. De forma indireta, fabricando armas mortíferas, articulando sistemas políticos econômicos que matam o ser humano e o planeta; b) Uma maioria indiferente e alheia a esse sofrimento e que vive em oásis artificiais, muitas vezes construídos com a dor de seus irmãos, e que se consideram civilizados e mais desenvolvidos; c) Outra pequena minoria que se dedica a aliviar este sofrimento do mundo lutando contra ele (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 14).

⁴³ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 15.

⁴⁴ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 16.

entre a editora *Sal Terrae* e o Centro de Estudos *Cristianisme i justícia*. O título escolhido foi o primeiro, com acréscimo: *Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad*⁴⁵.

Nesta obra, que nos interessa essencialmente nesta tese, González Faus apresenta sua reflexão sistemática sobre a teologia da Graça. O ser humano, mesmo na sua pior versão, está sob o olhar amoroso e discreto de Deus que aspira, pacientemente, extrair o melhor e o mais humano dele, respeitando até o máximo sua liberdade. Portanto, uma das características essenciais do olhar benevolente de Deus é ser universal. Nem aquele/a que, para nós, parece mais desprezível humanamente está excluído/a desse olhar.

A tese fundamental da teologia da Graça de González Faus em *Plenitud humana* é a *profunda horizontalidade do cristianismo*. “Mas uma horizontalidade que não se funda na substituição do Vertical pelo horizontal, mas na sustentação do horizontal pelo Vertical. Aqui podem radicar as proximidades e diferenças entre cristianismo e modernidade”⁴⁶. Esta tese explica o grande volume de páginas da obra e a grande quantidade de citações no texto, às vezes longas, porque, no entender do próprio autor, a tese precisa ser bem fundamentada para não ser entendida como herética. Com a grande fundamentação, percebe-se que a tese é profunda e tradicionalmente cristã.

Merece destaque em nossa pesquisa que a tese da horizontalidade do cristianismo sustentada pela verticalidade é uma das influências de J. L. Segundo no pensamento de González Faus. O teólogo catalão descreve essa inspiração ao ser questionado sobre as influências de J. L. Segundo em seu pensamento:

uma confirmação de algo que formulei outras vezes deste modo: o cristianismo é horizontal; mas não é uma horizontalidade que substitui a vertical, mas é sustentada pela vertical”. Aqui influenciou o russo Berdiaeff, que creio ter sido o tema da tese de Jun Luís e do qual (naqueles tempos iniciais da teologia da libertação) citei muitas vezes esta frase: “o pão para mim é um problema material, o pão para o meu próximo é um problema espiritual”. Daqui se segue claramente que não se deve pensar nem tratar a graça como uma espécie de vapor espiritual que te envolve, mas como uma “musculatura” do teu mesmo organismo. E isto facilita a recuperação da pneumatologia, porque o Espírito não é como uma espécie de pássaro invisível que voa em teu entorno, mas o mais profundo e melhor de cada um de nós: pois quando os homens te dão um dom, tens aquilo que te deram. Mas quando Deus te dá um presente, és aquilo que Deus te deu⁴⁷.

⁴⁵ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad*. Maliaño: Sal Terrae; Cristianisme i justícia, 2022. (Presencia teológica, 289).

⁴⁶ “Pero una horizontalidad que no se funda en la sustitución de la Vertical por la horizontal, sino en la sustentación de la horizontal por la Vertical. Aquí pueden radicar las cercanías y diferencias entre cristianismo y Modernidad” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 12-13).

⁴⁷ “una confirmación de algo que he formulado otras veces de este modo: el cristianismo es horizontal; pero no es una horizontalidad que sustituye a la vertical sino que está sustentada por la vertical”. Aquí influyó el ruso Berdiaeff, que creo había sido el tema de la tesis de Juan Luis y del que (por aquellos tiempos iniciales de la teología de la liberación) cité muchas veces esta frase: “el pan para mí es un problema material, el pan para mi

Dois aspectos desta afirmação de González Faus na entrevista são importantes para nossa tese: a) a relação com J. L. Segundo: além das ideias de Berdiaeff presentes no teólogo uruguaio em relação a essa temática, destacamos as influências de Paulo que apresentam uma particular relação entre escatologia e história a partir da morte e ressurreição de Jesus de forma conectadas, como vimos no capítulo anterior desta tese; b) a consequência da afirmação da horizontalidade de cristianismo para se pensar o tema da Graça: trata-se de pensá-la como uma dimensão constitutiva do ser humano, embora não lhe pertença de direito, pois é um dom gratuito de Deus. Isso possibilita desenvolver uma dimensão pneumatológica da Graça no sentido de que o Espírito Santo é o mais íntimo e verdadeiro do ser humano e que o humaniza. Assim, poderemos desenvolver uma antropologia e uma macroeclesiologia pneumatológicas que serão temas no quarto capítulo desta tese.

A tese da horizontalidade do cristianismo na antropologia teológica de González Faus, por sua vez, é um desdobramento de sua obra de cristologia, *La humanidad nueva*. O próprio autor testemunha que sua antropologia teológica nasceu de um curso lecionado no México no qual ele buscou objetivar a visão de ser humano presente na obra *La humanidad Nueva*. A novidade humana consiste em sermos filhos e irmãos⁴⁸. Deve-se ter claro que a Humanidade Nova é a de Jesus Cristo, que abre possibilidade de um novo ser humano, pois “*a fé na Humanidade Nova se revalida na possibilidade aberta à prática de uma nova humanidade*”⁴⁹. Isso é compreensível, uma vez que ele entende a Cristologia como centro do universo teológico cristão, como um sol cuja luz ilumina o mistério do ser humano, da história, e revela algo de Deus⁵⁰. Para nosso autor, a cristologia cristaliza-se na tríplice tese:

prójimo es un problema espiritual”. De aquí se sigue claramente que no hay que pensar ni tratar la gracia como una especie de vapor espiritual que te envuelve, sino como una “*musculatura*” de tu mismo organismo. Y esto facilita la recuperación de la pneumatología, porque el Espíritu no es como una especie de pájaro invisible que vuela en tu entorno, sino lo más profundo y mejor de cada uno de nosotros: pues cuando los hombres te dan un don tienes aquello que te han dado. Pero cuando Dios te hace un regalo eres aquello que Dios te ha dado” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Entrevista: relação com J. L. Segundo, teologia da Graça e atualidade*. Espanha, 2024. Entrevista concedida a Elias Fernandes Pinto).

⁴⁸ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Presentació dels dos darrers llibres de José I. González Faus: La inhumanidad, Plenitud humana*. Cristianisme i Justícia, 19 jan. de 2023. Vídeo Youtube (113min55). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pdS6viAj32s>. Acesso em: 20 fev. 2023, min. 58-60.

⁴⁹ “La fe en la Humanidad Nueva se revalida en la posibilidad abierta a la praxis de una nueva humanidad” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La cristología después del Vaticano II. Razón y fe*, v. 229, n. 1147, p. 501-513, 1994, p. 512; GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Dogmática cristológica y lucha por la justicia. Revista Catalana De Teologia: RCatT*. v. 20, n. 2, 1995, p. 345-365. Disponível em: https://raco.cat/index.php/Revista_Teologia/article/view/70534. Acesso em: 20 jan. 2023, p. 365).

⁵⁰ GONZÁLEZ FAUS, *la humanidad nueva*, p. 21.

a) *Que o Vertical se fez horizontal*⁵¹. Não um horizontal desvinculado do vertical, mas fundado e sustentado pelo Vertical. Resulta que toda suposta religião, ou fé em Deus, no cristianismo, deverá confrontar-se com esta horizontalização, sem a qual corre o risco de ser mera superstição ou projeção humana. Por sua vez, todo horizontal deve confrontar-se com essa necessidade do Vertical que o sustenta, porque sem ele pode falsificar-se ou perecer. Essa horizontalização do vertical⁵², ou imanência plena do transcendente, é possível descobri-la uma vez que o Vertical se faz íntimo de nós até fazer-se o mais profundo do humano. Isto é o Dom de Deus, o Espírito Santo, na interioridade humana: “Só pelo Espírito de Deus se pode crer e confessar que Jesus é o Senhor” (1Cor 12,4).

b) *O conteúdo dessa horizontalidade é a fraternidade plena*, ou em uma linguagem mais religiosa, a comunhão plena e total de todos com todos. Para isso aponta o título da obra, *La humanidad nueva*. A Humanidade Nova é a de Jesus, cuja novidade humana brota da presença de Deus n’Ele, e realiza a pretensão utópica inscrita no coração humano. Essa Nova Humanidade fundamenta o imperativo de uma nova humanidade radicada na fraternidade que brota da filiação divina de todos em Jesus Cristo. Horizontalidade e verticalidade não são dilemas no cristianismo, pois há uma horizontalidade que pode ser vivida como Graça⁵³.

c) *Esta plena comunhão de todos só é possível se for assumida e configurada a partir dos mais excluídos dela*: das vítimas e daqueles/as que não parecem ser ninguém, mesmo que sejam tão filhos/as de Deus quanto os outros. Não se trata simplesmente de que a nova humanidade dê também um lugar aos pobres, mas de partir dos pobres, dando também um lugar, condicionado, aos ricos e poderosos⁵⁴.

Estas intuições cristológicas estão em conexão com a *Encarnação* a qual González Faus sintetiza em duas teses: 1) *O humano de Jesus é transparência de Deus*. A história humana de Jesus é Revelação do humano de Deus⁵⁵. A insistência de González Faus na humanidade de

⁵¹ Este era precisamente o antigo simbolismo da cruz: as duas madeiras da cruz, verticalidade e horizontalidade, são nela uma única realidade. Relação dos homens entre si – o madeiro horizontal, que abrange judeus e gentios, à direita e à esquerda – e relação dos homens com Deus – o madeiro vertical, que abraça céu e terra – são na figura da cruz uma mesma coisa (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 769-770).

⁵² Pode-se dizer que a participação na *kenosis* de Cristo implica a descoberta de que o serviço à dor do mundo é o lugar de superação da eterna antinomia entre imanência e transcendência (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 752).

⁵³ GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 256. Para o teólogo catalão, o ateu acredita que crê no mundo porque não pode crer em Deus; o ser humano piedoso acredita que crê em Deus porque não pode crer no mundo; o cristão, ao contrário, professa que crê no mundo e na fraternidade porque crê no Deus de Jesus.

⁵⁴ GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 23-24.

⁵⁵ A afirmação da humanidade de Jesus como revelação da humanidade de Deus vem da teologia paulina que apresenta Jesus como *primogênito* (Cl 1,15-20). González Faus interpreta o texto paulino da seguinte forma: Jesus é primogênito como imagem, em relação à criação; primogênito enquanto princípio, em relação à salvação. O ser *primogênito como imagem* pode proceder da exegese rabínica de Gn, 1,26 segundo a qual, diferente da concepção latina que entende ser imagem de Deus como *ser parecido com Deus*, entende que o ser humano foi criado *na imagem*

Jesus⁵⁶ se dá, não porque não lhe interessa a divindade, mas porque esse ser humano de Jesus é o único rosto, a única Imagem, a única Palavra, o único vislumbre que podemos ter de Deus. Consequentemente, se um elemento da nossa história, uma humanidade, é Palavra, Comunicação de Deus, significa que Deus não é algo estranho a esta história. Logo, o ser humano, para fazer experiência com o Deus de Jesus, não precisa prescindir da história. 2) *A história humana daquele Homem Jesus é ação de Deus*. A elaboração cristológica esforçou-se para manter o compromisso de salvar a ação humana de Jesus como ação de Deus. O objetivo foi manter paradoxalmente, duas coisas: que não por ser ação de Deus deixava de ser uma ação humana; e que sendo ação ou história humana, era predicável de Deus⁵⁷.

Exposta a tese central da teologia da Graça de González Faus, pode-se entrever que as seções centrais de *Plenitud humana* são os capítulos 3 e 4 que tratam da Graça como libertação do ser humano de si mesmo e a libertação para os demais, a fraternidade, respectivamente. O próprio autor adverte que no tema da Graça, por mais que a abordagem seja profunda, é sempre limitada, pois de Deus não podemos comunicar barras de ouro, mas apenas pepitas enterradas na areia⁵⁸.

A plenitude humana que a obra trata não pode ser vista como a condição atual do cristão neste mundo. A obra de Deus no interior do ser humano, sua humanização integral, respeita essencialmente a sua liberdade. Esta obra Deus não fará sem contar com o assentimento e a cooperação do ser humano⁵⁹. A obra de Deus, a humanização do ser humano, acontece de forma anônima e, em cada pessoa, é uma história sempre ameaçada e nunca concluída. Resulta que descrevê-la se torna quase impossível. Por isso, a plenitude humana é apresentada como uma meta assintótica, na qual o amor transformador de Deus, que torna o ser humano definitivamente irmão, com essa fraternidade chamada “comunhão do Santo” e que é imagem humana da Trindade Divina⁶⁰.

de Deus ou *segundo a imagem de Deus*. No hebraico, “não tem a preposição *le*, que é o que pediria o latino *ad* acusativo (*ad imaginem... suam*), mas a preposição *be*, que significa simplesmente ‘em’ (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 366). Isso quer dizer que a relação do ser humano com Deus está fundada em um princípio divino de doação de si ou arquétipo. Essa interpretação continua em Paulo, entretanto a imagem passa a ser Cristo. Desta forma, a frase de gênesis significa que o ser humano foi criado em Cristo, ou segundo Cristo, que é a imagem do Deus invisível. O conceito de imagem se torna dinâmico e não estático. Portanto, na interpretação de González Faus, Deus pode fazer o ser humano parecido com Ele porque há em Deus um princípio de humanidade – imagem, logos, sabedoria, Filho – e Cristo é a união da humanidade de Deus e a divindade do ser humano. Enquanto tal, Ele é primogênito de todo ser criado GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 365-366).

⁵⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 83-150. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, p. 41-152.

⁵⁷ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. El misterio de Jesús y la confesión de fe en El. *Revista Catalana de Teologia* n. 18, 1993, p. 99-117. Disponível em: https://seleccionesdeteologia.net/assets/pdf/135_01.pdf. Acesso em: 08 jun. 2023.

⁵⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 53.

⁵⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 15-16.

⁶⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 17.

A situação atual do cristão, e do ser humano como um todo, é sempre de luta entre acolher o amor restaurador e potencializador de Deus ou viver do amor-próprio, seu egoísmo, que o escraviza ao menor de si mesmo, ao inumano. Por isso, a positividade da obra *Plenitud humana* não elimina a negatividade trabalhada em, *La inhumanidad*⁶¹. Por esta razão, em nossa tese sobre a Graça, faremos menção à obra *La inhumanidad* com frequência. Plenitude humana e inumanidade simplesmente coexistem em forma de combate. Essas menções e, às vezes inserções de temas se justificam, pois, no plano primeiro, *Proyecto de hermano*, pecado e Graça, inumanidade e plenitude humana, são a radicalização da primeira contradição, criaturalidade e imagem de Deus, e formam a segunda unidade da obra. Portanto, as duas obras não podem ser trabalhadas de forma completamente separadas.

Nesta pesquisa, fizemos uma leitura exaustiva, relacionando a seção sobre a Graça, a Seção IV de *Proyecto de Hermano*, com a reelaboração na obra *Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad*. Nesta leitura, percebemos que não há uma mudança estrutural no pensamento de González Faus sobre o tema. Na nova edição, ele elucida apenas novas questões e novos exemplos para ilustrar as ideias centrais já contidas na obra anterior⁶². O próprio autor na apresentação das obras *La inhumanidad* e *Plenitud humana*, no evento organizado pelo Centro de Estudos *Cristianisme i Justícia*, afirmou que não se trata de novos livros, mas da reedição da obra *Proyecto de Hermano*. Dessa forma, as novas publicações não são edições ampliadas⁶³.

Pelas razões apresentadas, não faremos neste capítulo, a abordagem sinóptica das obras de González Faus sobre a Graça como fizemos no capítulo anterior sobre a teologia de Graça de J. L. Segundo. Por não haver mudanças substanciais entre elas, fica injustificada uma abordagem de cada obra de forma metodologicamente separada; assim, optamos por fazer a análise sincrônica das obras do teólogo catalão. Quando necessário, apresentaremos os acréscimos da nova edição, seja em notas de rodapé ou no próprio texto, quando forem mais relevantes. Quando os textos coincidirem, a maior parte, não citaremos as duas obras, mas apenas a mais recente na qual o autor reavaliou o dito anteriormente e o confirmou.

É importante assinalar que, em 5 de abril de 2023, a reedição da primeira parte da obra *Proyecto de Hermano* foi lançada com o título: *Llegar a ser lo que somos: Hermanos*, também pela editora Sal Terrae⁶⁴. Trata-se da reflexão sobre os temas: criaturalidade e imagem de Deus.

⁶¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 13.

⁶² A título de exemplo, citamos a menção à guerra na Ucrânia, de grande interesse contemporâneo (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 355).

⁶³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Presentació dels dos darrers llibres de José I. González Faus: La inhumanidad, Plenitud humana*. min. 54-55.

⁶⁴ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Llegar a ser lo que somos: hermanos*. Maliaño: Sal Terrae, 2023.

Além das obras próprias de antropologia teológica cristã, nas quais o tema da Graça, obviamente, tem seu tratamento próprio e adequado, outros escritos corroborarão com nossa tese. Complementaremos nosso texto especialmente com as obras de cristologia do teólogo catalão. Também outras obras e artigos serão importantes em nossa reflexão. Destaca-se que a maior parte os escritos de González Faus são desdobramentos ou esclarecimentos das duas grandes obras sistemáticas: *La Humanidad Nueva e Proyecto de hermano*. Em muitos casos, o teólogo catalão retoma as reflexões com alguma atualização.

Perceberemos que as referências da ação permanente do Espírito no ser humano são constantes nos escritos de González Faus. *La Humanidad Nueva*, sua obra de Cristologia, possui estrutura e orientação pneumatológicas. A humanidade nova é a que Jesus vem instituir pela ação do Espírito⁶⁵. Jesus é, antes de tudo, portador de Espírito, capaz de transformar a humanidade egoísta e pecadora em humanidade nova. González Faus expressa essa verdade de forma magistral na obra mais sintética de cristologia, *Acceso a Jesús*: a vontade de Deus é respeitar a liberdade humana. Isso é possível porque Deus pode e quer atuar desde dentro da liberdade humana, libertando-a, sem destruí-la, por meio do Espírito Santo. Pois, o poder de Deus não é coercitivo, mas sugestivo. O Espírito Santo é apresentado como Espírito de amor e liberdade⁶⁶. “Com o Espírito se expressa também a transcendência do ser humano em relação a si mesmo [...]. O ser humano é mais do que é porque à sua definição pertence o Espírito de Deus (e Deus com ele) na forma dessa novidade humana”⁶⁷.

Reitera-se que as obras de González Faus, sobretudo as mais sistematizadas, como *Proyecto de hermano*, *Plenitud humana*; *La humanidad Nueva*, nasceram de seu trabalho como professor de teologia na academia. Embora sejam obras destinadas ao público em geral, crentes e não crentes⁶⁸, seus principais interlocutores são os estudantes de teologia e quem se interessa

⁶⁵ VIVES, Josep. *Creer en Dios, creer en el hombre: la teología de J. I. González Faus*, p. 30.

⁶⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, e-book Kindle, cap. 9.

⁶⁷ “con el Espíritu se expresa también la trascendencia del hombre respecto de sí mismo [...]. El hombre es más de lo que es porque a su definición pertenece el Espíritu de Dios (y Dios con él) en la forma de esa novedad humana” (GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, e-book Kindle, cap. 9).

⁶⁸ No simpósio realizado no Centro de Estudo *Cristianisme i justícia*, sobre J. I. González Faus, tem-se registrado um testemunho importante sobre a contribuição da teologia de nosso autor para a vivência da fé cristã de forma intensa e genuína. Francisco Javier Vitoria Cormenzana, teólogo que foi orientado no doutorado por González Faus, afirma: “Ao longo da minha vida me aproximei com frequência dos grandes cumes da teologia, mas hoje devo confessar agradecido que a teologia de GF [González Faus] foi ‘a paisagem de minha alma crente’. Tê-la como referência e buscá-la uma e outra vez me serviu de orientação e sossego quando perdia de vista ‘o fator cristão’ de minha existência” (CORMENZANA, Javier Vitoria. *Vivir en compañía de la teología*. In: DE PROYECTO de hermano a agradecimiento de hermanos: simposio con José Ignacio González Faus. Barcelona: Cristianisme y Justicia, 2002. (Cristianisme i Justícia: Estudios, 6), p. 56). “A lo largo de mi vida me he acercado con frecuencia a las grandes cumbres de la teología, pero hoy debo confesar agradecido que la teología de GF ha sido ‘el paisaje de mi alma creyente’. Tenerla como referencia y buscarla una y otra vez me ha servido de orientación y sosiego cuando perdía de vista ‘el factor cristiano’ de mi existencia”.

em aprofundar o entendimento da fé. Seus interlocutores são aqueles/as que pretendem viver a fé no mundo moderno marcado pela autonomia das ciências, a ilustração, autonomia do sujeito.

O próprio teólogo catalão entende que os interlocutores de sua teologia, podem ser vários e legítimos, e, certamente, com exclusões e preferências. Mas, fundamentalmente, o primeiro interlocutor de todo o intelectual, quer seja teólogo ou não, é, de alguma forma, ele mesmo. Por meio do diálogo consigo mesmo, o pensador se dirige a todos aqueles que estão com ele, ao seu redor, no seu “mundo”, que é algo mais do que um ambiente geográfico⁶⁹. Portanto, todos que se identificam ou se deixam convencer pelos princípios teológicos a partir dos quais González Faus norteia sua reflexão podem ser considerados como interlocutores de seus diversos escritos.

3.2 O olhar benevolente de Deus: características formais da Graça

A teologia da Graça de González Faus, na obra *Plenitud humana*, inicia-se com a sugestiva afirmação, em forma de tese capitular: “o ser humano sob o olhar benevolente de Deus”⁷⁰. E este olhar é fecundo, pois a história humana mostra-nos como cada pessoa pode se renovar, surgindo indivíduos novos, comunidades e épocas novas. Muitos dos grandes santos/as cristãos/ãs surgiram de homens e mulheres igualmente pecadores/as. Esse renascer não é marca de definitividade, mas um novo caminho aberto no qual esses mesmos homens e mulheres poderiam ser vencedores/as ou ser derrotados/as. Por isso, nunca estão fechadas as portas para o ser humano viver sua humanidade. As esperanças nunca estão perdidas. Logo, a única conclusão da obra *La inhumanidad*, na qual González Faus faz uma análise da realidade humana marcada pelo pecado, o mal, é que o ser humano e a sociedade precisam ser renovados.

Essa renovação comporta a dupla tarefa: a *reconstrução* e a *potencialização* do humano, que nesta tese estamos chamando de humanização integral⁷¹. Para o cristão, o ser humano não é somente pecador, mas, apesar de pecador, é perfectível. Neste *apesar de*, para González Faus, tem lugar a linguagem sobre a Graça. A teologia da Graça deve se apresentar como a descrição ou narração da obra de Deus realizada na humanidade do ser humano, tornando-o plenamente humano⁷². No entanto, esta tarefa é impossível, visto que a obra de Deus é muitas vezes

⁶⁹ GONZÁLEZ FAUS, apud CORMENZANA, *Vivir en compañía de la teología*, p. 45.

⁷⁰ “El hombre bajo la mirada benevolente de Dios” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 15).

⁷¹ Regeneração ou reestruturação e potencialização do ser humano referem-se à clássica e estereotipada linguagem de “Graça sanante” e “Graça elevada” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 27).

⁷² Nesta indicação do lugar da teologia da Graça por González Faus percebemos que seu enfoque na justificação, em última análise, resulta na concentração nos efeitos da Graça no ser humano, isto é, a Graça criada. Contudo, ele apresenta que a Graça é Deus mesmo, o Espírito Santo na interioridade humana, como veremos.

anônima. Em cada pessoa humana ela tem uma história distinta, sempre ameaçada pelo egoísmo potencializado, e nunca concluída. Mas, a teologia da Graça trata da narração de um processo que pode ser apresentado da seguinte forma, mesmo que seja apenas um balbuciar:

No *início*, o Amor libertador de Deus, perdoador e “justificador” (Rm 5). No *caminho*, o amor libertador de Deus, que coexiste e luta conosco com esse outro amor que tão graficamente chamamos “próprio” e que escraviza o ser humano ao menor de si mesmo [...]: o amor, pois, de Deus, que liberta o ser humano de si mesmo e para os demais (Rm 6-7). Na *meta* assintótica, o amor transformador de Deus, que torna o ser humano definitivamente irmão, com essa fraternidade que é a imagem humana da Trindade Divina (Rm 8), e que culmina no que chamamos “comunhão do santo”. Estes devem ser, mais ou menos, os capítulos que compõem esta obra⁷³.

Este processo não é evidente em absoluto. Talvez haja uma espécie de impossibilidade moral da bondade. Por isso, o primeiro anúncio cristão não indicava a razão da esperança de uma humanidade plena no ser humano mesmo, mas fora dele: Deus nos amou quando ainda éramos pecadores (Rm 5,5.8); Deus amou tanto o mundo que enviou o próprio Filho, não para condenar o mundo, mas para salvá-lo (Jo 3,16.17)⁷⁴. Esta iniciativa de Deus, tal como foi revelada em Jesus Cristo, possui características formais que serão realizadas na próxima seção: a iniciativa de Deus é doação de Deus mesmo; busca a humanidade do ser humano; acontece na história do ser humano e sem sair da história humana; e, por fim, é universal.

Na abordagem, destaca-se que Jesus Cristo é normativo para a Antropologia teológica cristã em virtude da universalidade de Cristo, qualificada pela Carta aos Efésios como recapitulação (Ef 1,14)⁷⁵. A ideia de recapitulação, mais que ser um título cristológico, designa a obra que Deus realizou por meio de Cristo (Ef 1,9) e a meta definitiva da ação criadora. Ela se centra na dimensão cósmica de Cristo e em seu caráter irmanador universal. Recapitulação significa incorporação de tudo a Cristo.

⁷³ “En el *início* el Amor de Dios, perdonador y ‘justificador’. En el *camino*, el amor liberador de Dios, que coexiste y lucha con nosotros con ese otro amor que tan gráficamente llamamos ‘propio’ y que esclaviza al hombre a lo más pequeño de sí mismo, como hemos podido ver al hablar del pecado: el amor, pues, de Dios, que libera al hombre de sí mismo y para los demás. En la *meta* asintótica, el amor transformador de Dios, que hace al hombre definitivamente hermano, con esa fraternidad que es la imagen humana de la Trinidad divina (Rom 8) y que culmina en lo que llamamos “comunión de lo santo”. Estos habrán de ser, más o menos, los capítulos que compongan esta obra (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 16). Destaca-se que em relação à terceira edição de *Proyecto de Hermano*, González Faus acrescenta neste esquema da obra as citações da carta aos Romanos evidenciando que sua abordagem parte da teologia paulina para dialogar com a tradição teológica e com os desafios atuais (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 426).

⁷⁴ Esta citação do quarto Evangelho é um acréscimo de nosso autor na obra *Plenitud humana* em relação à obra *Proyecto de hermano*. Vide: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 426; GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 17.

⁷⁵ Esta relação com a cristologia está mais clara na obra *Plenitud humana*. Na edição anterior consta-se apenas uma nota de rodapé indicando a obra *La Humanidad Nueva* como texto complementar (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 426; GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 17-18).

Em duas teses, González Faus sintetiza o conteúdo da reflexão sobre a recapitulação⁷⁶:

1) Cristo chega a ser Cristo, isto é, vai culminando-se, na medida em que as coisas se vão plenificando n'Ele. Neste sentido, a encarnação não é um acontecimento isolado, mas afeta e está destinada a afetar toda a criação, pois, toda a criação está destinada a receber o *plêrôma*, a plenitude. A divindade de Jesus implica a divinização do mundo. 2) Consequentemente, aparece na história, a Igreja como chamada a viver e a testemunhar a realidade e a plenificação de Cristo. “Ela é a antecipação do Cristo total, enquanto recebeu de maneira mais explícita e consciente essa plenitude de Cristo”⁷⁷. A Igreja é, ao mesmo tempo, sacramento do mundo cristificado e servidora da cristificação do mundo.

Cristo reproduz em síntese o destino da humanidade que chegará a Deus, não apenas reproduzindo, mas possibilitando a participação na sua ressurreição. Ele é a síntese de todo ser humano, é o Verdadeiro Homem, o Redentor da tragédia humana, o resumo de toda história salvífica e a possibilidade de autotranscendência e de salvação de cada pessoa humana. Assim, a recapitulação é, portanto, a inclusão salvadora na verdadeira realidade do ser humano. Definição, na qual, o término da ação salvadora equivale à consumação ou plenificação⁷⁸.

3.2.1 O Dom de Deus é Deus mesmo: a humanização como potencialização ao divino

A teologia da Graça de González Faus, na esteira do Vaticano II, está profundamente marcada pela reflexão cristológica: Jesus Cristo, a máxima autocomunicação de Deus, e a Revelação da verdadeira humanidade do ser humano (GS, n. 22). A potencialização ao divino, primeira intuição antropológica da Graça, deriva da reflexão sobre a novidade de Jesus Cristo, o segundo Adão, sua divindade e vigência de sua humanidade nova para o ser humano. Esta Nova Humanidade converte o ser humano em uma mudança de imagem: sair da imagem de Adão para chegar à imagem de Cristo, o Homem Novo, plenamente humano⁷⁹.

González Faus, inspirando-se em Irineu, entende o ser imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26) na criação, na redenção e no coroamento da escatologia. Distingue-se imagem e semelhança: imagem, refere-se ao “plasma” enquanto tal; semelhança, refere-se à presença do Espírito; a imagem refere-se ao modelo que é Cristo; a semelhança a Deus Pai. Destarte, o homem à imagem

⁷⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 365-367.

⁷⁷ “ella es el anticipo del Cristo total, en cuanto que ha recibido de manera más explícita y consciente esa plenitud de Cristo” (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 366).

⁷⁸ GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. *Carne de Dios: significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969. p. 190.

⁷⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 278.

e semelhança de Deus é, primariamente, Cristo. A semelhança, o ser humano pode perdê-la, mas a imagem permanece. Cristo, por sua vez, mostra a imagem e, recupera a semelhança⁸⁰.

Em decorrência da mudança de imagem, a de Adão para Cristo, na interpretação de González Faus, a cristologia da Humanidade Nova de Jesus supõe necessariamente a antropologia do pecado e, infinitamente mais, a antropologia da Graça. Dessa intuição cristológica deriva a primeira característica da humanização, a regeneração e a potencialização do ser humano: sua participação no ser de Deus. Esta elevação do ser humano ao ser de Deus é uma obra que só pode ser iniciativa e dom de Deus mesmo. O gérmen que fecunda o ser humano e a matriz estéril da história é o Espírito mesmo de Deus⁸¹.

Na experiência humana, as afirmações da cristologia do *Homem Novo*, Jesus de Cristo, reverberam nas definições do ser humano como animal utópico. Se esta definição é algo mais que o absurdo de uma paixão inútil, como disse Sartre⁸², este algo mais pertence ao ser humano, mas não é dele⁸³. A Graça pode ser vista como este algo mais, pois é um Dom. “A Humanidade Nova de Jesus Cristo é, para esta história, dom e marco da nova humanidade dos homens”⁸⁴.

⁸⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, p.82-88. O texto chave de Irineu para estas afirmação é o seguinte: “Em tempos passados já se dizia que o homem era feito à imagem de Deus, porém não aparecia, porque o Verbo, à imagem do qual o homem fora criado, era invisível. Por isso perdeu facilmente esta semelhança. Mas quando o Verbo de Deus se fez carne confirmou as duas coisas: fez aparecer a imagem em toda verdade, tornando-se a si mesmo exatamente o que era a sua imagem e restabeleceu a semelhança tornando-a estável e o homem perfeitamente semelhante ao Pai invisível por meio do Verbo visível” (IRINEU, *Contra as heresias*, V,16,2).

⁸¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 19.

⁸² “Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o *Em-si* que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus [o absoluto] é contraditória, e nos perdemos em vão; o *homem é uma paixão inútil*” (SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 782 p. (Textos filosóficos), p. 750, *itálico nosso*).

⁸³ González Faus, dialogando com Sartre, explica que para o filósofo francês, o ser humano é uma paixão inútil porque ele é uma paixão pelo absoluto, e para Sartre o Absoluto não pode existir, é uma contradição. Resulta, portanto, que o ser humano é uma paixão inútil, sem realização (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El ser humano, pasión inútil o pasión esperanzada*. Parte I. Effa: Escuela de Formación em Fe Adulta, 21 set. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KKVSi1hruuM&t=1215s>. Acesso em: 15 fev. 2023). Em uma ocasião mais recente, nosso autor apresenta vários testemunhos sobre a contradição humana (GONZÁLEZ FAUS, *Confío*, p. 13-21), e afirma como conclusão: “embora, certamente, minha experiência seja limitada, [...] parece-me fácil chegar à conclusão de que nós humanos somos uma pergunta insaciável e uma aspiração irreprimível. Agostinho descobriu-se transformado em “uma pergunta para si mesmo”; J. -P. Sartre descobriu-se como ‘uma paixão inútil’; e Píndaro já se antecipara a ele ao definir o ser humano como ‘uma sombra que sonha’. A todos eles engloba a constatação do profeta Jeremias: ‘Não existe nada mais complicado e enfermo que o coração humano’ (Jr 17,9). Somos seres necessitados de salvação. Hoje preferimos dizer ‘de felicidade’” (GONZÁLEZ FAUS, *Confío*, p. 21-22). “Y aunque, por supuesto, mi experiencia es limitada, [...] me parece fácil adivinar la conclusión de que los humanos somos una pregunta insaciable y una aspiración irrefrenable. San Agustín se descubrió convertido en ‘una pregunta para sí mismo’; J.-P. Sartre se descubrió como ‘una pasión inútil’; y Píndaro ya se le había adelantado al definir al hombre como ‘una sombra que sueña’. A todos ellos les engloba la constatación del profeta Jeremías: ‘nada hay más complicado y enfermo que el corazón humano’ (Jr 17,9). Somos seres necesitados de salvación. Hoy preferimos decir ‘de felicidad’”.

⁸⁴ “La Humanidad Nueva de Jesucristo es, para esta historia, don y marco de la nueva humanidad de los hombres” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 19).

Em relação ao Dom, é fundamental estabelecermos que, quando Deus dá algo ao ser humano, ele não tem aquilo que lhe foi dado, mas é aquilo, embora esse algo não seja seu de direito⁸⁵. Para elucidar, ao contrário, nos presentes entre os seres humanos, aquele que o recebe possui uma “coisa” a qual se pode guardar ou dispor-se.

A humanidade e a divindade de Jesus revelaram ao ser humano em busca da humanidade plena que tal realização está em sintonia com a divinização. Consequentemente, o ser humano também pode ser designado como “paixão de divindade”. Isso possibilitou a reflexão da Igreja primitiva em torno da divinização⁸⁶, *theopoiêsis*, como destino do ser humano.

Neste âmbito, para o teólogo catalão, não é equivocada a perspectiva da Igreja nascente de ler com nova luz a frase do Sl 82,6⁸⁷: “vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo; contudo, morrereis como qualquer homem”. A nova leitura converte a afirmação do salmo em expressão da divinização. Irineu de Lião diz, comentando a sentença, que ao nos unirmos ao Verbo nos tornamos filhos do Altíssimo, pois, recebemos a adoção filial (IRINEU, *Contra as heresias*, III, 6,2; 19,2). Contudo, para os que não suportam o peso da divinização, ele acrescenta: morrereis como qualquer ser humano, indicando, ao mesmo tempo, a generosidade do dom de Deus, a fraqueza e a liberdade humana (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 38,4).

A reconstrução e a potencialização⁸⁸ do ser humano até o divino só podem ser obra de Deus: o doador deste Dom é Deus, e o Dom é Deus mesmo. Nesta primeira característica formal da Graça, a participação no ser de Deus, González Faus a descreve comentando a seguinte descrição da Graça que Agostinho oferece na obra *O Espírito e a letra*⁸⁹, a partir a frase paulina: “É Deus quem produz em vós tanto o querer como o fazer, conforme o seu agrado” (Fl 2,13)⁹⁰:

Nós, [...] asseveramos que *a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça*, que, além de o ser humano ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver, *receba o Espírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do Bem incomunicável, que é Deus*, mesmo agora quando ainda caminha pela fê, e não pela visão. Desse modo, com o *penhor da Graça recebido gratuitamente*, *anseie aderir ao Criador e anele vivamente aproximar-se da*

⁸⁵ (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 11).

⁸⁶ Ou também, na linguagem da Segunda Carta de Pedro, “participar da natureza divina” (2Pd 1,4). Este texto pode ser um dos mais tardios do Novo Testamento e parece próximo ao mundo helênico. Evidencia-se que a carta fala de algo mais profundo: *bens recebidos* (1,3), para que o ser humano, *libertando-se da corrupção*, chegue à *participação na natureza divina*. Como toda a Carta, esta ideia possui conotações práticas e éticas. No entanto, a menção à *physis*, natureza, com ressonâncias filosóficas para os gregos, parece centrar a atenção em um modo formal, abstrato e estático de conceber a dimensão divina do ser humano (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 90-91).

⁸⁷ Originalmente, o salmo é uma refinada crítica contra os poderosos que não praticavam a justiça. Significava simplesmente que, embora eles se sentissem como deuses, morreriam como qualquer outro ser humano.

⁸⁸ Em nossa tese, tratamos esta realidade como a humanização integral.

⁸⁹ O título da obra de Agostinho é expressivo para a reflexão de González Faus. Em Agostinho, a letra corresponde ao voluntarismo da exigência moral pelagiana. O Espírito é a força que move a vontade evitando que ele se degrade em lei.

⁹⁰ Tradução da CNBB.

participação daquela Luz verdadeira, e, assim, proceda a felicidade daquele de quem recebeu o ser (AGOSTINHO, *O Espírito e a letra*, III, 5, *italico nosso*).

A obra *Plenitud humana* de González Faus pode ser vista como comentário desta citação de Agostinho, com foco nos termos: gosto, amor, impulso à bondade que constitui a felicidade do ser humano; e essa felicidade é um dom gratuito⁹¹. A afirmação de Agostinho possui quatro passos: a) a vontade humana é ajudada por Deus *para ser boa*; b) porque recebe o Espírito Santo, que infunde na alma do ser humano *o gosto e o amor do Bem Supremo*, que é Deus; c) porque com o Espírito Santo, a alma humana se inflama para aproximar-se de Deus e se acende para participar de sua Luz, que é verdadeira; d) E o ser humano recebe o *bem-estar* d'Aquele de quem recebeu o ser⁹². Destacam-se duas teses: a iniciativa de Deus e o Dom que consiste no mesmo Deus: o Espírito Santo.

A iniciativa de Deus pode ser identificada pelo fato d'Ele não somente dar ao ser humano a liberdade e ensiná-lo a viver, mas no fato de que o interior humano recebe um Dom novo. Este dom é o Espírito Santo, Deus em seu princípio relacional. O Espírito é o amor com que ama o Deus que foi definido como amor (1Jo 4,8); o Espírito nos faz chamar de Pai a Origem última, sem origem (Gl 4,6)⁹³. “O Espírito reconhece Jesus como filho de Deus (1Cor 13,3); o Espírito é a interiorização do divino em nós e, por isso, é o princípio de uma relação do ser humano com Deus e com os demais digna de Deus”⁹⁴. Deus, santíssimo e transcendente, se fez próximo de nós em uma imagem compreensível e exterior, o ser humano Jesus, exteriorização e humanização de Deus, e dentro de nós, movendo-nos desde nosso interior por meio do Espírito Santo. Como Agostinho lucidamente explicou: o Espírito é Deus de tal maneira que se pode chamar também *Dom de Deus*; assim como Jesus era Deus de tal maneira que se lhe pode chamar *Palavra de Deus*⁹⁵.

Esta análise é importante, visto que a teologia clássica se perdeu em discussões, como: a presença de Deus no ser humano seria somente atribuída ou própria do Espírito Santo? Deve-se nomear como Graça a presença do Espírito Santo no ser humano ou os efeitos desta presença no ser humano, isto é, a graça criada, as virtudes? A teologia clássica escolástica deu primazia à concepção da Graça como força, energia, remédio, ou em linguagem aristotélica, como

⁹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 21.

⁹² GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 21.

⁹³ O cristão pode chamar o Deus altíssimo e transcendente de Pai porque Ele é capaz de se fazer presente na história em Jesus e na interioridade humana por meio do Espírito Santo (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 22).

⁹⁴ “el Espíritu es el que reconoce al hombre Jesús como Hijo de Dios (cf. 1 Cor 12,3); el Espíritu es la interiorización de lo divino en nosotros y, por eso, es el principio de una relación del hombre con Dios y con los demás digna de Dios” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 22).

⁹⁵ AGOSTINHO, Santo. *Enchiridion* 40,12, *apud* GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 22.

acidente de uma substância⁹⁶. Toda essa *concepção coisicista* deu lugar às diversas polêmicas sobre a predestinação e sobre a relação entre Graça e liberdade humana, que, em grande parte, para González Faus, são problemas falsos ou mal apresentados e discutidos.

Para nosso autor, diante dessas questões, necessita-se de clareza em dois pontos: primeiro, a Graça não pode ser assimilada a “coisa” ou objeto, mas a uma presença pessoal. Para expressá-la, melhor que as categorias físicas de *acidente* e *substância*, as relações inter-humanas são mais precisas, embora analógicas. A Graça precisa ser assimilada, antes de tudo, à relação pessoal; um convívio do ser humano com Deus, produzida por Deus da forma como somente o amor pode produzir ao dar-se: uma relação amorosa de resposta.

Segundo, por meio da forma de relação, *o Espírito em nós não ama somente a Deus, mas ao ser humano*. Isso significa que Deus toma posse do ser humano não somente para que ele O ame, mas para amar os demais por meio dele⁹⁷. “O Espírito Santo só pode ser o Espírito da filiação sendo o Espírito da fraternidade. E vice-versa”⁹⁸. O sentimento da presença de Deus na interioridade humana muda, necessariamente, a presença do ser humano diante dos demais. O teólogo catalão, de forma alguma, nega que há o amor do ser humano a Deus, mas afirma que não se trata de um amor possessivo ao tangível com o qual o ser humano crê apropriar-se de Deus para permitir-se depreciar os demais, como pensava o fariseu na parábola com o publicano (Lc 18, 9-14) e o irmão mais velho da parábola do Pai misericordioso (Lc 15,11-32).

Relembremos o que expressa o título da obra *Proyecto de hermano*⁹⁹, de González Faus; o Cristão é essencialmente um projeto de filho. Contudo, o título escolhido é crítico ao entendimento da filiação de forma unilateral, isto é, de forma que exclui o projeto de fraternidade, de irmandade. Conclui-se que “*a fraternidade é primeira na ordem da ação. A filiação é primeira na ordem da dignidade*”¹⁰⁰.

⁹⁶ Vide, primeiro capítulo desta tese: *I Teologia da Graça: notas históricas e questões emergidas*.

⁹⁷ Neste sentido, González Faus cita a interpretação de J. L. Sicre sobre o cântico da vinha de Is, 5,1-7: o amado tinha uma vinha infértil. Ele cavou-a, removeu a pedra e plantou uma vinha de uvas vermelhas. Cavou um lagar, cuidou, protegeu a vinha, esperando frutos doces, mas, ao contrário, ela só produziu uvas azedas. O leitor esperaria que vinha respondesse os favores recebidos com frutos doces. O amor, com amor se paga. Na interpretação do próprio autor do poema, a vinha sendo a casa de Israel, e os homens de Judá, sua plantação, deles se esperava o direito, mas produziram transgressão; esperava-se a justiça, mas apareceu gritos de desespero. Tornando a parábola mais evidente, J. L. Sicre diz: o amante não busca que o amem a ele, mas que amem ao outro, ao próximo (SICRE, José Luis. “*Con los pobres de la tierra*”: la justicia social en los profetas de Israel. Cristiandad: Madrid, 1984, p. 218).

⁹⁸ “El Espíritu Santo no puede ser el espíritu de la filiación más que siendo el Espíritu de la fraternidad. Y viceversa” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 24). Estas duas formas de amor possuem prioridade mútua. O amor de Deus é o primeiro na ordem do preceito, mas o amor ao irmão é o primeiro na ordem da ação (AGOSTIHO, *Comentário a São João*, 17,8).

⁹⁹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1991. 751 p. (Presencia teológica; 40).

¹⁰⁰ “*la fraternidad es primera en el orden de la acción. La filiación es primera en el orden de la dignidad*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 24).

Evidenciada a tese de que o Dom de Deus é Deus mesmo, pode-se distingui-la de muitas concepções degradadas e populares da Graça. Frequentemente, a encontramos concebida de alguma forma do que González Faus nomeia como *providencialista e revalorizadora*. A primeira, concebe a Graça, como em um jogo de xadrez, a capacidade de Deus dar um “*xequemate*” e ganhar o jogo da história. Neste sentido, se diz: *tudo é Graça*, com o significado de que tudo acaba servindo para o bem. Esta definição é válida somente se se entende que a segurança última não é necessariamente verificável na história. Pois, no nível histórico, Jesus morre na cruz sem saber como seria a vitória de Deus em sua vida¹⁰¹.

No entanto, a concepção providencialista, majoritariamente, invade as realidades do que chamamos “causas segundas”, a realidade da experiência humana na qual a vitória escatológica de Deus possui sinais intra-históricos. Ela se expressa quando se ouve pessoas piedosas dizendo: me aconteceu isto de ruim porque Deus queria que eu conseguisse esta outra coisa melhor. Entretanto, seria mais correto dizer: a vida me trouxe isto de ruim, mas o Espírito Santo me ajudou a tirar desta experiência esta outra melhor. A concepção providencialista leva o ser humano a não assumir a história como sua responsabilidade. Para o teólogo catalão, nesta concepção degradada da Graça, a ideia estoica de providência¹⁰² é substituída no cristianismo pelo Espírito Santo. No entanto, o Dom de Deus não se identifica com a sua Providência.

A segunda nomenclatura concebe a Graça como uma espécie de revalorização pela qual Deus toma as obras do ser humano, que são naturais e mundanas, e as torna dignas dele, elevando-as ao sobrenatural. Essa revalorização ocorre em segredo sem que o ser humano a perceba. Deus faz essa revalorização ou operação “de verniz” nas obras daqueles que estão “na Graça”, isto é, em paz com Ele. Por isso, os que estão na Graça “merecem” em tudo o que fazem, e os que não estão na Graça não podem “merecer” por mais bem que façam enquanto suas obras não passem por uma espécie de verniz de sobrenatural. Mas, neste sentido, as ações de Deus não passariam de uma espécie de “pintura” sobrenatural.

Ambas as concepções não entendem que o dom de Deus é ele mesmo: o Espírito Santo. No momento, basta-nos dizer que o dom de Deus não é providência, e nem pode ser essa espécie

¹⁰¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. El fracaso de la pretensión de Jesús. In: GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 153-167.

¹⁰² “Os estoicos consideravam que Deus e a matéria são os princípios intrínsecos da realidade, eternamente interligados e separáveis apenas no pensamento. Deus é entendido por eles como o princípio ativo da natureza encarregado de dar forma e movimento à matéria, que por sua vez é o princípio passivo do mundo, em si mesmo informe e imóvel e disposto por completo à mudança (Calcídio, Tim. 293 (L&S 44E)). Com base nesta concepção, Deus é também descrito como a mente do mundo. Uma de suas funções é a providência” (ESPÍNDOLA, Laura Liliana Gómez. Providencia, racionalidad y ley natural en el Estoicismo. *Universitas Philosophica*, v. 31, n. 63, p. 39-70, 2015. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph31-63.prle>. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v31n63/v31n63a03.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2023, p. 42.

de revalorização sobrenatural de nossas atividades naturais. O único válido, a partir destas concepções degradadas da Graça, é que, como veremos, o Dom de Deus realiza algo no ser humano, ou seja, o Dom de Deus é fecundo, como já indicava Agostinho. O fundamental nesta tese é evidenciar a primeira característica formal da Graça, conforme o teólogo catalão:

A regeneração e potencialização relacional do humano é nada menos que *uma potencialização até o divino* [...] E isso não só porque seja divina a meta final – escatológica – do ser humano, mas também porque marca já aqui e agora, o agir histórico humano. [...] Essa potencialização até o divino é uma *potencialização do humano*¹⁰³.

Essa primeira característica já assinala o Dom de Deus como uma marca no ser humano nesta história. A segunda característica formal do Dom de Deus refere-se à questão do porquê a renovação e a potencialização do ser humano, na linguagem cristã, chamar-se “*Graça*”¹⁰⁴. O objetivo de González Faus é mostrar que essa nomeação da renovação e potencialização do humano com o termo “Graça” diz algo decisivo sobre o ser humano. Um olhar atento à antropologia de Paulo em relação à *liberdade* e à antropologia de João focada no *amor* faz-nos perceber que ambos – amor e liberdade – são verdadeiramente um Dom, especialmente quando, no ser humano, acontecem juntos. Assim, podemos observar que, em Deus, amor e liberdade não são duas realidades, mas se identificam totalmente¹⁰⁵.

A indagação, no cristianismo, do porquê a renovação e potencialização do ser humano chamar-se Graça não carece de sentido. Para respondê-la, poder-se-ia buscar elementos em uma erudita trajetória semântica de *Hen*, do hebraico, até a *Charis*, do grego, como fez L. F. Ladaria¹⁰⁶, que González Faus cita, e acrescentamos, J. J. De La Peña¹⁰⁷, com uma abordagem do tema ainda mais ampla. Mas, o teólogo catalão opta por apresentar o significado do termo Graça em Espanhol, que se assemelha ao significado em Português, que pode assinalar porque o termo Graça nomeia a renovação e potencialização do ser humano no cristianismo de forma suficiente. No entanto, não apresentar toda riqueza bíblica do termo se apresenta como um dos limites da obra de González Faus.

¹⁰³ “La regeneración y potenciación relacional de lo humano es nada menos que una potenciación hasta lo divino [...] Y eso no solo porque sea divina la meta final – escatológica – del hombre, sino también porque marca ya aquí y ahora, el actuar histórico humano. [...] Esa potenciación hasta lo divino es una potenciación de lo humano” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 26).

¹⁰⁴ Observa-se que outras religiões além do cristianismo falam do tema do pecado, mas entre todas religiões, somente o cristianismo usa este termo. Portanto, a Graça é uma noção essencialmente cristã (RONDET, Henri. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Estela, 1966. p. 15).

¹⁰⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 27.

¹⁰⁶ LADARIA, Luis Ferrer. *Antropología teológica*. Madrid: UPCM, 1983, p. 270-277; LADARIA, Luis Ferrer. *Teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 139-149.

¹⁰⁷ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios: antropología especial*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 207-266.

O termo Graça, em Espanhol, está relacionado com quatro campos de significados: gratuito, gratidão, grato e gracioso ou engraçado. Esses significados podem ser classificados em dois grupos, que os antigos denominaram Graça, *gratis data*, e Graça *gratum faciens*, isto é, o que se me dá grátis e que me torna grato, isto é: a) Gratuito e gratidão; b) O grato, belo, e o gracioso ou engraçado¹⁰⁸.

a) O gratuito é o indevido, que tem caráter de dom e não se origina de nenhum direito próprio, e, por isso, só pode ser recebido com a atitude de agradecimento. Ressalta-se que este indevido pode ser muito necessário para o ser humano. Este necessário se recebe como uma Graça, e, por isso, só se pode recebê-lo *dando graças*; expressão que, em sua origem, tinha o sentido de devolver as graças, *reddere gratias*. Tais significações nos dizem que a Graça, a renovação e potencialização do ser humano, é sempre recebida e leva-o a viver em uma atitude de gratidão. As duas definições apresentadas condicionam os outros significados da palavra Graça.

b) O grato pode significar beleza, como na expressão que diz: *a agraciada senhorita*. É preciso acrescentar, uma beleza sutil que atrai e seduz. Contudo, trata-se de uma beleza discreta, que não se ostenta, muito delicada até parecer frágil. Exatamente por isso agrada mais que as outras. Este campo de significado relacionado com o grato, belo, pode ser considerado em sentido passivo e ativo. Em sentido ativo dizemos que algo nos é *gratificante*. Esta concepção liga com a ideia de Agostinho, na qual o Espírito em nós faz com que o bem seja agradável, *delectatio*, e começa, assim, a gestar a mudança do coração humano, escravo do mal. Em sentido passivo, a pessoa que recebe o bem se transforma em uma pessoa grata aos demais. Agostinho expressou essa aceção da seguinte forma: “o amor é a beleza da alma” (AGOSTINHO, *Comentário da IJo*, IX, 9)¹⁰⁹. E, por fim, Graça também significa humor, o *gracioso*, o *engraçado*. O bom humorista se reconhece não somente pelo seu conteúdo, mas pelo que ele cria como uma pessoa verdadeiramente *engraçada*.

Em uma frase González Faus resume esses sentidos: “a Graça em espanhol diz que o ser humano possui uma amabilidade, que essa amabilidade lhe é dada e não lhe permite mais

¹⁰⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 27.

¹⁰⁹ Para González Faus, estas palavras expressam algo decisivo para a antropologia cristã a qual E. Brunner recolheu da seguinte forma em sua dogmática: “A verdadeira humanidade não consiste no gênio da cultura, mas no amor; aquele amor que o ser humano não tira de si mesmo nem tem em si mesmo, mas o recebe de Deus que é Amor. A humanidade autêntica não nasce do pleno desenvolvimento das faculdades humanas, mas ao receber, perceber e aceitar o amor de Deus” (BRUNNER, Emil. *Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung: Dogmatik*. 2. ed. Zurique: Zwingli, 1950, p. 69, *apud* GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 29-30, nota de rodapé n. 20). “La verdadera humanidad no consiste en el genio de la cultura, sino en el amor; ese amor que el hombre no saca de sí mismo ni tiene en sí mismo, sino que lo recibe de Dios que es Amor. La humanidad auténtica no nace del pleno desarrollo de las facultades humanas, sino al recibir, percibir y aceptar el amor de Dios”.

que agradecer, mas que pode converter a vida em sorriso”¹¹⁰. No entanto, o sentido religioso inverte o significado “profano”: a amabilidade não atrai o dom, mas é o Dom de Deus que transforma o ser humano em amável¹¹¹. Mais uma vez, as relações humanas ajudam-nos a compreender essa verdade. O teólogo catalão recorre ao simples verso de Gabriela Mistral: “*se tu me olhas, eu me torno bela*”¹¹². Isto é, “a pessoa a quem a bondade é agradável, torna-se ela agradável aos outros; mas isto é enormemente frágil”¹¹³.

Concluindo esta análise semântica do termo Graça, pode-se indicar que a renovação do ser humano pode ser chamada de Graça porque “*é um dom que leva a viver a vida como um hino de ação de graças, mas que também comunica à vida toda a beleza e toda a alegria que cabem neste mundo dilacerado*”¹¹⁴. Destarte, trata-se de uma beleza e uma alegria de mais qualidade e consistência em relação ao que o ser humano procurava na sua “*humanidade velha*”.

É fundamental para o teólogo catalão que os quatro significados do termo Graça, a saber: gratuito e gratidão, grato e gracioso; permitem dizer algo sobre o humano, de acordo com a Revelação bíblico-cristã: “O ‘ser humano’, segundo Deus, [...] tem a ver com agradecer, com atrair [...], e com saber sorrir. E as três coisas – o agradecer, o atrair e o sorrir – pelo fato de saber-se amado por Deus”¹¹⁵. Exatamente por isso, na linguagem cristã, nunca se deve falar em ter “Graça”, mas em estar em “Graça”: a Graça não deve ser concebida como coisa, mas um “jeito segundo o qual alguma coisa é”¹¹⁶. A Graça não é algo feito a partir fora e entregue ao ser humano, mas o que o converte a partir de sua novidade. Além disso, a Graça, embora não seja de direito, pertence ao ser humano como um Dom.

Com todos os significados apresentados, a Graça leva-nos a falar do ser humano. “*Graça é sem dúvida o modelo mais acabado de plenitude humana*”¹¹⁷. Este significado antropológico

¹¹⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 434. “la Gracia en castellano nos dice que el hombre tiene realmente una amabilidad, que esa amabilidad le es regalada y no le permite más que agradecer, pero que puede convertir la vida en sonrisa”.

¹¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 28-31.

¹¹² “Si tú me miras, yo me vuelvo hermosa” (MISTRAL, Gabriela. *Si tú me miras, yo me vuelvo hermosa...* Biblioteca Digital Ciudad Seva. Disponível em: <https://ciudadseva.com/texto/si-tu-me-miras-yo-me-vuelvo-hermosa/>. Acesso em: 26 jun. 2023.

¹¹³ “La persona a quien la bondad le es agradable, se vuelve ella agradable a los demás; pero esto es enormemente frágil” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 31).

¹¹⁴ “es un don que lleva a vivir la vida como un himno de acción de gracias, pero que además comunica a la vida toda la belleza y toda la alegría que puede caberle en este mundo roto” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 31).

¹¹⁵ “El ‘ser hombre’, según Dios, tiene que ver, por tanto, con agradecer, con atraer [...], y con saber sonreír. Y las tres cosas - el agradecer, el atraer y el sonreír -, por el hecho de saberse amado por Dios” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 31).

¹¹⁶ “a way in which something is” (GLEASON, Robert W. *Grace*. New York: Sheed and Ward, 1962, p. 235).

¹¹⁷ “Gracia es sin duda el modelo más acabado de plenitud humana” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 21, *itálico nosso*). Esta frase de grande alcance para nossa tese é uma inserção na nova edição da teologia da Graça de nosso autor. Sem dúvidas, ela ajuda-nos entender o título da obra em volume único: *Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad*. Relaciona de forma clara a Graça com a realização plena do ser humano, a humanização integral.

do termo Graça faz González Faus pensar que, quando Jesus fala de ser “pescadores de homens” (Mt 4,19), está se referindo, de forma qualitativa, à difícil tarefa sua e dos seus: fazer sair o ser humano pleno do mar caótico de inumanidades que todos são. Ao relacionar Graça e cristologia, percebe-se claramente que, em última análise, a elevação do ser humano ao ser divino, a divinização, consiste na verdadeira e plena humanização.

3.2.2 Graça e cristologia: a divinização como humanização

A primeira característica formal da Graça mostra-nos que, em Cristo, a divinização é o fim do ser humano. Nesta seção, apresentaremos a divinização como humanização. Na obra *Plenitud humana*, este tema é introduzido pela constatação de uma diferença de linguagem entre as partes católicas e protestantes que González Faus julga, na realidade, uma complementação. Ele cita de forma genérica que, para os Padres, Deus se fez homem para que o ser humano se fizesse Deus. Podemos dar mais precisão a esta afirmação, segundo Bento XVI¹¹⁸, em duas falas: uma de Atanásio de Alexandria: “O Filho de Deus fez-se homem para nos fazer Deus” (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *De Incarnatione*, 54,3); e outra de São Leão Magno, que nas célebres *Homilias sobre o Natal* aprofunda a questão: “Se nos apelamos à condescendência inefável da divina misericórdia que induziu o Criador dos homens a fazer-se homem, ela elevar-nos-á à natureza d’Aquele que adoramos na nossa” (LEÃO MAGNO, *Sermão 8 sobre o Natal*, 138, 139)¹¹⁹. Da parte protestante, Lutero afirma que Deus se fez homem para que nós nos humanizemos. Para ele, Jesus, por meio do senhorio de sua humanidade, converte o ser humano de infeliz e orgulhoso deus, em autêntico ser humano¹²⁰.

Esta é a dupla tarefa da Graça: reconstrução e plenificação do ser humano, como temos apresentado. A divinização, ou elevação ao divino, que foi comentada na seção anterior com a alusão ao Salmo 82,6: “*sois como deuses*”, se apresenta, agora, em outra chave de leitura, como mais plena e radical humanização, “*embora seja uma humanização que não parece coincidir com a que o ser humano imagina como autoafirmação própria a qualquer custo*”¹²¹.

¹¹⁸ BENTO XVI. *Audiência geral*. Sala Paulo VI, Libreria Editrice Vaticana, 4 Jan. 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120104.pdf. Acesso em: 26 jun. 2023.

¹¹⁹ LEÃO MAGNO, *Sermão 8 sobre o Natal*, 138, 139, apud BENTO XVI, *Audiência geral*, não paginado.

¹²⁰ JÜNGEL, Eberhard. Menschwerdung des Menschen. In: *Evangelische Kommentare*, v. 17, n. 8, 1984, p. 446 apud GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 32.

¹²¹ “aunque sea una humanización que no parece coincidir con la que el hombre imagina como autoafirmación propia a toda costa” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 32).

Esta bipolaridade, elevação ao divino¹²² e humanização, constitui-se pela extensão analógica ao ser humano do problema central da cristologia: como afirmar, simultaneamente, a divindade e a humanidade de Jesus? Sobre a questão cristológica, o 4º Concílio Ecumênico de Calcedônia afirma: “Com unanimidade ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem” (DH 301)¹²³. O ponto de partida da extensão ao ser humano desta afirmação é o revelado em Jesus Cristo, o homem definitivo, expresso por González Faus no axioma: “*Christus in homine latet, homo in Christo patet*”¹²⁴. No ser humano está latente Cristo, em Cristo se faz patente o ser humano.

A história da cristologia nos mostra esquemas errôneos de respostas a esta questão, os quais podem ser classificados como heresias de esquerda e heresias de direita: as heresias de direita consistem em afirmar Deus às custas do ser humano, e as de esquerda consistem em afirmar o humano às custas ou à margem de Deus¹²⁵. Ambas apareceram no contexto de reflexão sobre a constituição de Cristo como Deus e homem. Curiosamente, elas reapareceram na história da teologia da Graça na discussão sobre a relação entre Graça e liberdade.

A aproximação entre a questão cristológica e a antropológica não significa repetição ou identificação. Há duas diferenças que merecem destaque: a primeira, que a difícil síntese do divino e do humano não foi formulada tão profundamente na Antropologia Teológica, como na Cristologia; a segunda, na medida em que a questão se desloca de Jesus Cristo para o ser humano, o problema se torna inesperadamente mais complexo. A teologia não poderá falar do humano, em abstrato, mas do ser humano concreto que experimentamos em nossa própria biografia. Trata-se de seres humanos que não são apenas criaturas, mas criaturas distintas entre si e submergidas

¹²² Em *Plenitud humana*, González Faus acrescenta que, se alguém pensa que termos como *divinização* pertence a um passado religioso que já não é nosso, vale a pena evocar o *best-seller* do jovem pensador judeu: HARARI, Yuval Noah. *De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*. Madrid: Debate, 2014. O último capítulo da obra intitula-se: *O animal que se tornou deus*. Nele, o autor constata o fracasso dessa pretensão que resume toda a história da humanidade, que, para ele, torna muito discutível o adjetivo, *Sapiens*, que intitula o livro, porque, além de fracassada, essa pretensão humana é muito perigosa para o planeta terra. Pois, “há algo mais perigoso que uns deuses satisfeitos e irresponsáveis que não sabem o que querem?” (HARARI, *De animales a dioses*, p. 455-456). “Hay algo más peligroso que unos dioses satisfechos e irresponsables que no saben lo que quieren?”

¹²³ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 417-421.

¹²⁴ Trata-se de uma paródia do que diz Agostinho sobre a relação entre o Antigo e o Novo Testamento. No Antigo Testamento está latente o Novo Testamento, e no Novo Testamento está patente o Antigo Testamento. O bispo de Hipona recolheu os dados básicos do Novo Testamento, sobretudo da teologia paulina do primeiro Adão e do segundo, o último Adão, ou o Adão *kata pneuma*: Jesus é o protótipo da definição do ser humano, e que cada ser humano é uma espécie de “Antigo Testamento” de Cristo, de tal modo que a Novidade Humana de Cristo, feita pela sua transcendência, se torna chave de compreensão do nosso ser humanos, como o Novo Testamento é a chave de compreensão do Antigo. Esta intuição também está presente no célebre *Ecce Homo* de São João (Jo 19,5). Com a ressurreição, Jesus é o sim de Deus a tudo o que há de promessa no ser humano (2Cor 1,9.20) (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 269-270).

¹²⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 419.

na história marcada pela inumanidade. Da mesma forma, não se fala de Deus *em si* ou como divindade, mas do Deus experimentado pelo ser humano em sua biografia crente, ou seja, Deus que é juízo e redenção. Isso torna o problema mais vivo e menos formal. Os conceitos abstratos – divindade e humanidade – não são identificáveis tais quais na realidade concreta¹²⁶.

A posição de direita em relação à Graça, por querer pensar Deus às custas do humano, resulta na perda do próprio Deus cristão. Um Deus que é afirmação do humano não se lhe pode afirmar negando o ser humano. O destino da direita da Graça será apresentar o Deus-monstro da predestinação e o particularismo abstrato que acabaram se tornando matriz histórica do ateísmo. Em última instância, nesta postura, não há Graça, dada a propensão a apropriar-se de Deus. Seus defensores se sentem os únicos agraciados enquanto os outros, os de fora, estão no pecado. Por isso, esta postura tende a levantar barreiras e excomungar os de fora.

A posição de esquerda, ao contrário, por querer afirmar o humano à margem de Deus, resulta na perda do humano. Um ser que é Dom de Deus não pode ser afirmado distanciando Deus dele. Também, nas últimas consequências desta postura, a Graça não é Graça. Se esta já é o que o ser humano possui por si só e desde sempre, resulta em não haver o ser humano novo.

A linguagem que poderia constituir a gramática ou parábola da Graça no mundo secular, a saber: o ser humano novo, a libertação, a realização humana, a plenitude humana; encontra afinidades na esquerda da Graça. No campo da direita, dominam léxicos como: ordem, defesa, liberdade, não no sentido de libertação. A direita é conservadora porque a primeira obra da Graça é despossuir o ser humano, sem o destruir, fazendo-o irmão. E quem possui muitas posses, riquezas, prestígios, segurança e boa posição não aceita ser destituído de tantos “bens”.

A esquerda, embora tenha mais afinidade com a linguagem classificada pelo teólogo catalão como gramática ou parábola da Graça, possui o risco de falsificá-la. A linguagem do homem novo vislumbra no ser humano possibilidades oferecidas e não realizadas. Isto nos aproxima da divinização, pois, para Paulo, chamar Jesus de Homem Novo significa expressar sua divindade¹²⁷. A linguagem da libertação recupera a crítica ao pecado humano e ao pecado do mundo. Logo, nos aproxima da experiência agostiniana da Graça como liberdade. Mas, o perigo consiste em assumir acriticamente a linguagem da realização humana, que pressupõe um otimismo de fundo, e conceber a Graça como possibilidade do ser humano mesmo. Isso força a substituição da conversão por alguma forma de mecanicismo: não viver, *operar*, a salvação com temor e tremor (Fl 2,12).

¹²⁶ Precisamente esta formalidade abstrata do conceito de divindade e humanidade que González Faus critica na solução cristológica para a questão (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 547-548).

¹²⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 269-279.

A solução da questão da transposição da questão cristológica para a antropologia se assemelha ao esquema formal de solução encontrado nos estudos sobre a pessoa de Jesus¹²⁸: “não um ‘centro’ feito à base de cortes de ambos os lados [divindade e humanidade], mas a afirmação total de Deus e do ser humano na seguinte moldura: afirmar Deus só no homem, e afirmar o homem só a partir de Deus”¹²⁹. Antropologicamente, significa: “*Somente se o ser humano é livre, se afirma a Deus, não lhe tirando a liberdade. E unicamente se o ser humano é agraciado e receptor, se afirma de veras o ser humano, não o deixando só consigo*”¹³⁰.

Portanto, divinização e humanização não são concorrentes no cristianismo, mas realidades com diferentes desdobramentos que culminam na plenificação da vocação humana: o ser de Deus. O exposto nesta seção mostra que o termo Graça, embora precise da exegese de outras linguagens hoje, se mantém relevante para o tempo atual por dizer algo essencial para o cristão sobre a relação ser humano-divindade: o ser humano novo não pode ser alcançado sem uma atitude, ao menos implícita, de abertura a um Mistério Último, e a um Mistério que é experimentado como Acolhida e Bondade, cuja experiência transforma o ser humano. Sem esta experiência, a linguagem do homem novo se converte em falsificações, como: farisaísmos, repressões ou em super-homem nietzschiano. A linguagem da libertação se converte em liberalismo ou autoafirmação individual.

Com a experiência de abertura à Graça de Deus, o projeto de irmão nos abre ao projeto de filho. E a filiação divina se faz historicamente real no projeto de irmão. A antropologia teológica deverá concluir-se com a célebre frase de L. Boff, que resume sua cristologia: “Ao ver o que é o ser humano, o cristão pode dizer, assustado e agradecido: humano assim como Jesus, só pode ser Deus mesmo. E começaram então a chamá-lo de Deus”¹³¹.

Em síntese do exposto até aqui, González Faus afirma: a gratuidade do Dom de Deus, seu Espírito, quando acolhida, gera no ser humano, coincidentemente, uma atitude vital de gratuidade. Esta atitude vital o torna grato diante de Deus, *justificado*, diante dele mesmo, *em paz consigo mesmo*, e diante dos demais, *agradável e gracioso*. Essa atitude vital leva a uma

¹²⁸ Nosso autor aplica o significado da afirmação de Calcedônia à antropologia. “Um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação [...]” (DH 302).

¹²⁹ “No un ‘centro’ hecho a base de recortes por ambos lados, sino la afirmación total de Dios y del hombre en el marco siguiente: afirmar a Dios solo en el hombre, y afirmar al hombre solo desde Dios” (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 544)

¹³⁰ “Sólo si el hombre es libre, se afirma a Dios, no quitándole la libertad. Y únicamente si el hombre es agraciado y receptor, se afirma de veras al hombre, no dejándole solo consigo” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 38).

¹³¹ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia critica para o nosso tempo*. 21.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 185. Ressalta-se que L. Boff está se referindo ao final de um processo longo pelo qual os apóstolos e os que conviveram com Jesus puderam perceber a revelação na humanidade do Nazareno pela grandeza e profundidade que nela perceberam e decifraram nela a divindade de Jesus.

reconstrução do ser humano e a uma potencialização de sua humanidade até o divino¹³². Nesta síntese, já estão indicados os temas da próxima seção, pois, essa Graça de Deus é universal, e possui uma dimensão histórica, não acabada. Trata-se da reconstrução e potencialização do humano, como processo.

3.2.3 A Graça de Deus: historicidade e universalidade

González Faus, ao buscar uma antropologia unitária, não aceita o dualismo Graça e história. Para ele, “*a Graça nasce sempre na história e tem forma histórica*”¹³³. Esta afirmação em forma de tese, não é aceita facilmente. Constitui, para nosso autor, a cruz de toda teologia da Graça, em parte. Um rápido panorama histórico faz-se necessário para evidenciar a questão.

Falar de divinização em um mundo pouco divino e com a noção de Deus como o Eterno e atemporal levou os Padre gregos a conceberem a divinização de modo intelectual. A Graça foi confundindo-se com uma *Gnose* e o ser humano foi reduzindo-se a puro sujeito passivo da divinização. Daqui nasce a concepção fixista da redenção, típica dos Padre gregos, qualificada por González Faus como um pouco farmacêutica¹³⁴. Em última análise, nela está latente uma concepção demasiado grega: o ser humano como uma coisa a mais e Deus, absoluta transcendência e total indizibilidade. Neste esquema, a Graça que poderia ser concebida como contemplação ou como Silêncio, dá lugar, antropologicamente, ao ideal da *apatheia*, impassibilidade¹³⁵, na qual a historicidade da Graça e as determinações da realidade histórica humana não têm espaço. O ideal será fugir da história conduzindo-se para o deserto.

Parece que essa corrente da teologia grega da divinização continuou transplantada na mística renano-flamenca do século XIV (Eckhart, Ruysbroeck, Taulero, entre outros), como na Mística espanhola do século XVI. E, prolonga-se também em variantes perigosas e monofisitas que negam a consistência da realidade criada, vendo-a absorvida pelo divino ou inclinam fatalmente para o descuido da história. O famoso “*nada*” de São João da Cruz deixa de ser

¹³² “Esa actitud vital lleva a una reconstrucción del ser humano y a una potenciación de su humanidad hasta lo divino” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 39)

¹³³ “la gracia nace siempre en la historia y tiene forma de historia” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 40).

¹³⁴ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 252.

¹³⁵ Para uma crítica da ideia de *apatheia*, González Faus cita MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975. (Verdad e Imagen, 41), p. 382-394. No entanto, o ideal da *apateia* pode ser recuperado não como insensibilidade diante do outro e do mundo, mas enquanto referido à própria necessidade ou ao próprio desejo (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Hacer teología y hacerse teología*. In: VIDA e reflexión: aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983, p. 94-95).

“cruz” para se tornar simples *ausência*¹³⁶. Este descuido leva ao desprezo das mediações humanas¹³⁷. O ideal cristão se converterá em desprezar o temporal e amar o celeste.

Para o teólogo catalão, Agostinho tem o mérito frente ao pensamento grego de não deixar de fora da reflexão, a vida cotidiana do cristão. Por esse empenho de Agostinho, a Graça passou a ser concebida não como conhecimento místico, mas como práxis mística, vida no amor que requer a mistagogia, não só a *gnose*. A reflexão sobre a redenção muda de Contemplação ou Silêncio para Liberdade. Mas, o perigo será de conceber Deus como inimigo da liberdade humana. Parece que a aproximação de Deus da história havia sido para condená-la, não para salvá-la. Esta ambiguidade do existencialismo agostiniano pode desembocar em dualismos que não integram a história. Portanto, historicamente há dois riscos: o esquecimento da história e o dualismo entre história e Graça.

A melhor tentativa de síntese, embora ainda na linguagem estática de natureza, encontra-se em Santo Tomás: a Graça não como destruição, nem como esquecimento, mas como perfeição da natureza (TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8,2). Isso permite a Tomás recuperar a seriedade das mediações humanas. Talvez hoje, quando o conceito de natureza está muito posto em causa, poderia dizer-se que a Graça não destrói “a estrutura dinâmica” que é o ser humano¹³⁸.

Por diversas razões, o dualismo é uma tentação no Ocidente constante. Não obstante, todo dualismo é uma forma de esquecer que a história está banhada pela Graça. A teologia da Graça ocidental possui o limite de ter pensado Deus e a história de forma alternativa. Isso, em grande parte, tem sido a matriz do ateísmo moderno. Necessita-se de uma sólida teologia da Graça, neste contexto. A dificuldade de aceitação da tese, a *Graça nasce sempre na história e tem forma histórica*, reside no fato de que, no Oriente e em grande parte dos místicos, ela foi pensada demasiadamente à margem da história ou desconhecendo a autonomia da história; e no Ocidente, a Graça e a história foram pensadas de forma distinta e desvinculada: a perspectiva profana e a perspectiva da Graça¹³⁹. Com isso, deu-se espaço para a autonomia do terreno: a

¹³⁶ VIVES, Josep. *Examen de amor*: lectura de San Juan de la Cruz. Santander: Sal Terrae, 1979.

¹³⁷ O teólogo catalão cita como exemplo a afirmação paradigmática de Tomás de Kempis (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 43): “Eu sou o que levanta num instante o espírito humilde, de maneira que compreenda melhor as razões das verdades eternas, do que se houvera estudado dez anos na escola. Eu ensino sem ruído de palavras, sem confusão de opiniões, sem espalhafato, sem contenda de argumentos. Eu sou o que ensina a desprezar as coisas terrenas, a aborrecer as coisas presentes, a buscar e apreciar as eternas” (KEMPIS, *Imitação de Cristo*, Livro 3, 43,3).

¹³⁸ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos”: acceso creyente al hombre. *Cristianisme i Justícia*, n. 63, jan. 1995. Disponível em: <http://www.cristianismeijusticia.net/es/de-la-tristeza-de-ser-hombre-la-libertad-de-hijos>. Acesso em: 10 jul. 2023, p. 20.

¹³⁹ Apresentamos este panorama histórico da questão no primeiro capítulo desta tese. Para uma síntese de González Faus, vide: GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 40-49. Contra esta ideia de duas histórias distintas, destaca-se a intuição de Irineu de Lião ao falar da divinização como processo do Espírito Santo acostumar-se a morar na carne (IRINEU, *Contra as Heresias*, III, 17,1; V,8,1).

técnica, o progresso, as ciências naturais e as ciências do ser humano. Mas, este espaço abandonado se encontra sob a constante ameaça de “*des-Graça*” do terreno. Converteu-se a natureza em objeto e resultando no deterioro ecológico, no positivismo e outros¹⁴⁰.

Não é de se estranhar que, neste contexto de dualismo ocidental, Graça versus história, o pensamento de G. Gutiérrez, que ajuda a pensar a questão de forma mais profunda e integrada, tenha gerado polêmicas e sido acusado de reducionismo inadmissível: “*não há duas histórias, uma profana e outra sagrada ‘justapostas’ ou ‘estritamente ligadas’, mas um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história*”¹⁴¹. Na realidade, o dualismo Graça e história só sabe entender o dom de Deus, como outros dons humanos, na perspectiva do narcisismo do doador, que nunca permite que seja efetivamente do outro aquilo que se doou. Esquece-se o dado essencial: “*quando Deus nos dá algo, aquilo não o temos, mas o somos*”¹⁴².

Interessante que, a partir da intuição de G. Gutiérrez, entende-se melhor o caráter revolucionário da frase de Tereza de Lisieux e G. Bernanos: “*tudo é Graça*”, criticada ao falarmos do reducionismo da Graça. Neste novo entendimento, *tudo é Graça* significa que tudo está banhado pela Graça e, por isso, segue aberto sempre a uma esperança e a um novo começo¹⁴³. A simples percepção da necessidade de transformação já é obra da Graça. Na visão integrada, é necessário perceber que “o Dom da Graça (com perdão pelo pleonismo) é um processo, uma vida, um combate inclusive. E isto deve ser mantido tanto a nível de história pessoal como de história global”¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Neste enquadramento, é necessário ter vista toda a discussão em torno da temática da natureza pura que discorremos no primeiro capítulo desta tese.

¹⁴¹ “no hay dos historias, una profana y otra sagrada ‘yuxtapuestas’ o ‘estrechamente ligadas’, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia” (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 7.ed. Salamanca: Sígueme, 1975. p. 199, itálico nosso). Consoante González Faus, afirmar que não há mais que uma só história, significa dizer que não há para o ser humano mais que um só fim. Por isso, a história na qual o ser humano conclui esta criação inacabada e a história na qual o ser humano realiza e consoma sua semelhança com Deus não são histórias paralelas, desvinculadas, mas são, de algum modo, um único e mesmo processo (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 127).

¹⁴² “cuando Dios nos da algo, aquello no lo tenemos, sino que lo somos” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 50).

¹⁴³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 50. Ladaria acrescenta que o olhar cristão pode descobrir que tudo é Graça porque, segundo Paulo, Deus coopera em tudo para o bem dos que o amam (Rm 8,28) (LADARIA, *Teología de lo pecado original e de la gracia*. p. 280).

¹⁴⁴ “el Don de la Gracia (con perdón por el pleonismo) es un proceso, una vida, un combate incluso. Y esto hay que mantenerlo tanto a nivel de historia personal como de historia global” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 51). Em nível pessoal, como afirma São Tomás, a Graça não destrói a natureza. E a natureza do ser humano é histórica. Na linha de Pannenberg, o conceito de essência do ser humano é um conceito de um “ter-que”, ao ser humano só se lhe dá algo que seja em forma de pedir que o seja. Recorda que o dom de Deus é simultaneamente dom e tarefa (PANNENBERG, Wolfhart. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Gottingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1983, p. 105 *apud* GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 51). Em nível global, o Antigo Testamento e o Novo Testamento concretizam os efeitos do olhar benevolente de Deus sobre o ser humano com as palavras *povo* e *reino* que são expressões comunitárias e históricas. Também o “fracasso” do crucificado não se evapora em um modo de espiritualismo a-histórico. Ao contrário, mantém aberta uma gama de possibilidades para expressar a relação Graça e história na qual deve-se manter uma certa ambiguidade (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 52).

No plano do desenvolvimento humano histórico, um detalhe linguístico se torna significativo. *Humanidade* ou *humano*, não deriva do latim *homo*, mas de *humos*, que significa terra de cultivo. Indica, portanto, que o ser humano é um ser que precisa ser cultivado, realizado como humano. Mas, diferente da terra, ao ser cultivado, o ser humano não só dá frutos distintos de si, mas permanece inacabado. No fazer-se a si mesmo, ele se dá como fruto¹⁴⁵.

Em forma de tese, González Faus afirma algo central em sua teologia da Graça, e por isso, nos acompanhará durante todo este capítulo:

Graça tem lugar em meio a este ser humano, este mundo e esta história infectada pelo pecado, não mudando-nos a uma espécie de oásis ou estufa, onde já não tenha vigência o escrito [...] sobre o pecado. O mundo, portanto, não se divide em pecado e Graça, como se fossem duas geografias contradistintas e irreconciliáveis. Mas, cada ser humano, cada situação, é simultaneamente Graça que luta por nascer no pecado e pecado que luta por asfixiar a Graça¹⁴⁶.

O teólogo catalão deixa claro que entrar no tema da Graça não significa uma falsa impressão de uma realidade fechada e harmoniosa que ignora a condição humana. Isso eliminaria todo o caminho de Jesus, em quem a plenitude da Graça, a condução pelo Espírito de Deus e a experiência da filiação única, levaram a uma fé no Dom do Pai. Um Jesus cuja vontade humana foi defendida pela Igreja contra o monotelismo no III Concílio de Constantinopla (DH 553-559)¹⁴⁷. O autor adverte que o primeiro efeito da ação renovadora de Deus no ser humano é crer na Graça, assim como os enfermos criam no poder renovador de Jesus. A ação da Graça na história é discreta e lenta. Ela também tem sua história, que é *a história de um trabalho lento, de uma relação paciente, na opacidade e resistência desta história marcada pelo pecado*¹⁴⁸.

Por não pensar a Graça como história e nem como histórica, observa-se hoje uma concepção degradada que a vê como algo que se possui ou não se possui. Ou o “estado de Graça” facilmente perdido por entrar em “estado de pecado” tão criticado por J. L. Segundo, como assinalamos no capítulo anterior desta tese. Como solução, González Faus propõe ver a Graça sempre como relação, isto é, a presença do Espírito Santo no ser humano:

¹⁴⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 52.

¹⁴⁶ “la Gracia tiene lugar en medio de este hombre y este mundo y esta historia empecatada, no trasladándonos a una especie de oasis o invernadero, donde ya no tenga vigencia lo escrito [...] sobre el pecado. El mundo, por tanto, no se divide en pecado y Gracia, como si fueran dos geografías contradistintas e irreconciliables. Sino que cada hombre, cada situación, es a la vez Gracia que pugna por nacer en el pecado y pecado que pugna por asfixiar a la Gracia” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 53, *itálico nosso*).

¹⁴⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 595-497; 549-551.

¹⁴⁸ “es la historia de un trabajo lento, de una relación paciente, en la opacidad y la resistencia de esta historia empecatada” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 54).

Ninguém está totalmente “sem Graça”, senão o condenado, porque ninguém está totalmente excluído do olhar benevolente de Deus, que o busca e algo fará nele. Ninguém está totalmente “em Graça”, senão o já salvo: porque ninguém tem sido plena docilidade e plena resposta ao amor de Deus. A Graça não é sim ou não, mas história. Por isso não se deve aspirar a ver a Graça como uma meta, e já na meta, mas sim como um processo e no processo¹⁴⁹.

A consequência prática da degradação da teologia da Graça para o teólogo catalão é a divisão das pessoas, já aqui, em condenadas e salvas. Acrescenta-se a isso, o terrível sentimento de superioridade de alguns cristãos em relação às outras pessoas humanas por se acharem possuidores da Graça em maior grau, visto que a entendem como “*coisa*”. Diante disso, faz-se necessário ter sempre claro que a Graça age de forma processual¹⁵⁰.

Finalmente, precisa-se adicionar que Deus oferece sua Graça permanentemente a toda pessoa humana, inclusive às que estão fora da Igreja, sem prejuízos ou desvantagens para ninguém. Em um tempo em que a consciência da eleição tendia ao particularismo, o profeta Joel diz que o Espírito de Deus será derramado sobre toda carne (Jl 3,1-5). Pedro recorre a estas palavras de Joel para justificar a abertura do Evangelho aos pagãos (At 2,16-17). A palavra definitiva da Igreja sobre a universalidade da Graça veio somente na condenação do jansenismo¹⁵¹, comprovando que as polêmicas do Sec. XVII e XVIII não foram inúteis como pode parecer para alguns hoje. A autoridade de Agostinho foi por muito tempo obstáculo para a vitória definitiva desta tese. Não que ele fosse jansenista. Talvez, mais por causa dos discípulos de Agostinho que levaram às últimas consequências certas afirmações ambíguas do mestre. De forma mais concreta, dois problemas precisaram ser superados para se afirmar a universalidade da Graça: o tema da predestinação e o da condenação dos infieis¹⁵².

Tendo em vista que o panorama histórico da questão da predestinação já foi apresentado no primeiro capítulo desta tese, pode-se, agora, afirmar que: essencialmente, a Graça, o amor de Deus reconstrutor, transformador e potencializador do humano, é oferecida a todos e está trabalhando em todos os corações, mesmo com as resistências humanas. Não somente dos que formam a Igreja, nem somente dos supostamente predestinados, mas de todos os seres humanos.

¹⁴⁹ “Nadie está totalmente “sin Gracia”, sino el condenado, porque nadie está totalmente excluido de la mirada benevolente de Dios, que lo busca y algo hará en él. Nadie está totalmente “en Gracia”, más que el ya salvado: porque nadie ha sido plena docilidad y plena respuesta al amor de Dios. La Gracia no es sí o no, sino historia. Por eso no hay que aspirar a ver la Gracia como una meta, y ya en la meta, sino más bien como un proceso y en el proceso” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 54, itálico nosso).

¹⁵⁰ PINTO FERNANDES, *A acolhida do dom de Deus*, p. 117.

¹⁵¹ Vide, primeiro capítulo desta tese: 1.3.2.3 Baio e o jansenismo

¹⁵² Para um panorama histórico sobre a questão, vide: GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 61-96. Também tratamos deste tema na seção 1.1.2 Agostinho, doutor da Graça.

A negação dessa afirmação suscita duas consequências graves. É importante tê-las em mente para as exposições posteriores.

A primeira, que a não universalidade da Graça destrói a fraternidade e o projeto de Deus irmanador e humanizador de todos. Nesse sentido, ao negar a fraternidade, o ser humano estará, conseqüentemente, negando a Graça¹⁵³, o amor de Deus que é comunhão. A segunda, todos os erros em relação à teologia da Graça foram possíveis devido à perda do horizonte dela como relação, e tê-la pensado em termos mais físicos que pessoais. Perdeu-se que o Amor de Deus é o verdadeiro conteúdo da Graça. Algo que Durrwell expressou com sábias palavras:

A Escritura ignora a linguagem da “distribuição das graças” em que estas se oferecem como realidades em si, exteriores a Cristo. Não conhece mais linguagem que a da comunhão. Cristo não dá o Espírito como se fosse um fruto que se arranca da árvore. Ele o dá no dom de si mesmo¹⁵⁴.

O Concílio Vaticano II deu grandes passos ao recuperar a mensagem bíblica, expressando a confiança no anúncio da vontade salvífica universal de Deus. Curiosamente, neste sentido, um dos textos bíblicos mais citados pelo Concílio Vaticano II causava tantas dificuldades a Agostinho: “Eis que é bom e aceitável diante de Deus, nosso Salvador, que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,3-4)¹⁵⁵. A reflexão de González Faus se situa nos novos horizontes do Vaticano II, o qual possui a melhor afirmação sobre a universalidade da Graça, que está além das fronteiras humanas invisíveis. Para o teólogo catalão, trata-se de uma recuperação do que a tradição teológica esqueceu.

E isto [a associação ao Mistério Pascal e a conformação com a Imagem do Filho] não vale só para os cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a Graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e que a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos acreditar que Espírito Santo dá a todos a possibilidade de se associarem a este Mistério Pascal por um modo só de Deus conhecido (GS, n. 22).

Com essa síntese do magistério, pode-se concluir este tema de forma satisfatória. A reflexão seguinte passará das questões formais sobre a Graça para pensá-la a partir do ser humano. A reflexão de González Faus, assim como observamos em J. L. Segundo no capítulo anterior desta tese, se fundamentará em Paulo, sobretudo em Rm 1-8, para abordar o tema da Graça na interioridade humana.

¹⁵³ Seja soberba calvinista ou a soberania jansenista, os quais analisamos no primeiro capítulo desta tese.

¹⁵⁴ “la Escritura ignora el lenguaje de la ‘distribución de las gracias’ en el que estas se ofrecen como realidades en sí, exteriores a Cristo. No conoce más lenguaje que el de la comunión. Cristo no da el Espíritu como si fuera un fruto que se arranca del árbol. Él lo da en el don de sí mismo” (DURRWELL, Francois-Xavier. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1986, p. 70).

¹⁵⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 79.

3.3 A Graça como justificação, humanização: perdão, regeneração e valor humano

Esta seção é um divisor de águas na Teologia da Graça de González Faus. Os temas anteriores consideraram o Dom de Deus a partir de Deus. Nas seções seguintes, a reflexão se centrará na presença transformadora de Deus na interioridade humana, que não é atemporal, nem imutável, mas histórica¹⁵⁶: o *Espírito Santo*. Embora o objetivo do autor no primeiro momento fosse apresentar as características formais da Graça, esta divisão não é em tudo exata. Só é possível termos vislumbres do ser de Deus na relação com Ele. A Bíblia mostra-nos como Deus age em relação ao ser humano, e não tem o objetivo de dizer como é Deus em si mesmo¹⁵⁷.

Falar da presença do Espírito Santo não é uma tarefa fácil¹⁵⁸. Na metáfora de nosso autor, seria como querer olhar os próprios olhos. Não se sabe que tem olhos porque os vê, mas simplesmente porque se pode enxergar. A linguagem bíblica aproveita a relação entre o Espírito e o ar (Jo 3,8), que vem da *ruah* hebreia. Não percebemos o ar, mas sua ausência nos tira a vida, sua falsificação nos intoxica; sua presença faz-nos sentir bem. Como diz Paulo: onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade (1Cor 3,17), que é a verdadeira vida do ser humano. Por

¹⁵⁶ A divisão seria: tratar a Graça, primeiro a partir de Deus, e no segundo momento, a partir do ser humano (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 105).

¹⁵⁷ Em relação à estrutura da teologia da Graça, Luiz F. Ladaria cita González Faus e Juan Luiz Segundo entre os autores que, numa tentativa de renovação do tratado da Graça, põem acento em maior ou menor grau nos aspectos da comunicação humana da fraternidade e da justiça, as quais o Dom de Deus necessariamente precisa comportar. Para Ladaria, se é o Dom de Deus que nos transforma, a noção de divinização e a mudança interna do ser humano, a humanização, encontram-se potencializadas. Isso terá como consequência que não podemos estudar a Graça como isolada do favor de Deus ao ser humano e da condição de agraciado que este tem diante dos olhos do Senhor (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 181). Nesta unidade, o Dom de Deus e a mudança interna do ser humano, a humanização integral, o tratado da Graça se torna mais bem integrado na antropologia teológica, isto é, no conjunto das verdades teológicas sobre o ser humano (LADARIA, Luis Ferrer. *Introdução a antropologia teológica*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2016, p. 26-36). A interpretação de Ladaria tem sua razão de ser, no entanto, deve-se ter claro que González Faus não trata a teologia da Graça de forma isolada do Dom de Deus. Trata-se de uma fraternidade sustentada e possibilitada pela Graça de Deus. O acento que o teólogo catalão dá na libertação de si e na libertação para os demais, a fraternidade, não acontece de forma desvinculada do Dom de Deus, mas como desdobramento da filiação divina do ser humano, no Filho, pelo Espírito Santo. “A fraternidade é uma ‘incoação’ da filiação, do mesmo modo que os antigos diziam que a fé é uma incoação da visão de Deus, e a Graça uma incoação da Glória” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266). A fraternidade é consequência da identidade entre amor e liberdade, como esta tese apresentará: vide, seção 3.5 *A Graça como libertação para os demais: humanização das relações*. Ainda, percebe-se na estrutura da obra do teólogo catalão, que ele inicia sua reflexão sobre os aspectos formais da Graça, isto é, a Graça em referência a Deus. Com isso ele afirma que o Dom de Deus é Deus mesmo, o aspecto gratuito do Dom de Deus, a nomenclatura Graça, e a historicidade e a universalidade do Dom de Deus. Em seguida, ele trata da Graça a partir do ser humano, mas dando ênfase para o feito que a libertação de si e a fraternidade são respostas que o Amor de Deus provoca. Na visão de González Faus, o ser humano é um projeto de irmão porque é um projeto de filho, no Filho, pelo Espírito. A interpretação de Ladaria nos ajuda a ler González Faus de forma atenta a esta questão (PINTO FERNANDES, *Acolhida do dom de Deus*, p. 119).

¹⁵⁸ Mas, é uma urgência, pois a teologia tradicional ao esquecer o Espírito Santo quase reduziu a Graça a uma “coisa” e a entendeu quase exclusivamente como mérito e acabou convertendo a reflexão sobre a Graça em pesos e medidas. Entretanto, a categoria mérito não é ilegítima em si, mas sim na inversão da relação Deus-ser-humano (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 105-106).

isso, resgatar a presença do Espírito Santo na interioridade humana se apresenta como expressão válida da experiência de fé, logo como tarefa do teólogo/a e dos cristãos/as¹⁵⁹.

Para expressar o efeito do Espírito Santo no ser humano, o efeito concreto de sua vitória sobre nossa inumanidade, Paulo cunhou o termo *justificação*. Hoje, este vocábulo não resulta muito útil, pois quase sempre soa como álibi ou desculpa oferecida aos demais, que impede a condenação ou a falta de apreço dos outros¹⁶⁰. É um dado inegável que o ser humano tem necessidade de se justificar, neste sentido. Mas, não é este o significado paulino de justificação. No contexto paulino e etimologicamente, justificar significa, de forma mais ampla, “*tornar justo*”¹⁶¹.

Um ser humano “justificado” é, portanto, um ser humano *bom*, cuja bondade não é mera ausência de problematidade tranquila, mas que resiste a todos os “controles de qualidade”. *A justificação paulina é, pois, a transformação do ser humano de inumano em bom e, portanto, em plenamente humano*¹⁶².

O sentido paulino não está totalmente desconexo com o sentido “moderno”, pois o ser humano bom é aquele que vale e, logo, aquele que é digno de apreço pelos demais. A partir desta conotação, torna-se possível conectar o significado moderno e o paulino do termo, embora se possa dizer que Paulo prescindiria do juízo dos demais e se referiria somente ao juízo de Deus. Essa aproximação nos permite compreender a palavra justificação no horizonte semântico moderno, como: realização humana, *humanização*, reabilitação, perdão, libertação da inumanidade e regeneração. Não obstante, é preciso reconhecer que nenhuma das palavras modernas substitui de forma unívoca, adequada e pedagógica a antiga palavra *justificação*¹⁶³.

Paulo usa o termo justificação quase sempre em conexão com outra palavra muito própria sua: gloriar-se. A justificação é algo que o ser humano não tem por que gloriar-se, isto

¹⁵⁹ Este foco na presença do Espírito Santo na interioridade humana é característico da reedição da seção sobre a Graça de *Proyecto de hermano*, em GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 105-109. Na 3ª edição da primeira obra citada, na introdução à seção sobre a Graça, não consta essa centralidade do Espírito Santo (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 487-488).

¹⁶⁰ É comum ouvirmos a expressão: “*justificar*” a falta em uma reunião ou compromisso importante.

¹⁶¹ Uma grande discussão vem ocorrendo no decorrer da história sobre a questão se o verbo “justificar” (δικαίωω, *dikaiōō*) seria interpretado como “declarar justo” ou “tornar uma pessoa justa”. Como observam alguns autores, o verbo *dikaiōō* tem um significado causativo: “tornar alguém justo”. Na LXX, esse verbo tem um significado declarativo ou forense. Esse aspecto também transparece nas cartas protopaulinas, quando é utilizado o verbo “justificar”, por exemplo, em Rm 5,19, na expressão na expressão δίκαιοι κατασταθήσονται (serão constituídos justos). Essa ambiguidade do verbo possibilita conceber o “justificar” tanto na perspectiva relacional, como na jurídica (SILVANO, Zuleica Aparecida. *'G'L' como chave hermenêutica para a 'redenção' na Carta aos Gálatas em diálogo com 'Textes messianiques' de Emmanuel Lévinas*. Belo Horizonte, 2018. 550 p. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2018, p. 389).

¹⁶² “Un hombre ‘justificado’ es, por tanto, un hombre *bueno*, cuya bondad no es mera a problematidad tranquila, sino que resiste todos los ‘controles de calidad’”. *La justificación paulina es, pues, la transformación del hombre, de inhumano en bueno y, por tanto, en plenamente humano*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 106).

¹⁶³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 105-106. Esse campo de significação moderno permite-nos dizer a fecundidade da Graça como humanização integral.

é, não é algo de pura e plena realização humana. E, este verbo, encontra-se também no profeta Jeremias: “Que o sábio não se glorie de sua sabedoria, [...] que o rico não se glorie de sua riqueza! Mas aquele que queira gloriar-se, glorie-se disto: de ter a inteligência e me conhecer, porque eu sou *Iahweh* que pratico o amor, o direito e a justiça na terra” (Jr 9,22-23). Paulo dá um passo além: que se glorie de conhecer e compreender como lhe ama o Senhor¹⁶⁴.

Diferente de *Proyecto de Hermano*¹⁶⁵, em *Plenitud humana*¹⁶⁶, González Faus relaciona o termo justificação de Paulo com a teologia joanina. No quarto evangelho, aparece a famosa frase de Jesus: “conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8,32). Paulo sustenta que a salvação pela fé é uma libertação. No Evangelho de João, o termo verdade alude ao amor de Deus¹⁶⁷. Logo, a frase citada de João significa que a fé no amor de Deus é o que liberta o ser humano. E a fórmula Paulina significa liberdade pela fé.

A obra do teólogo catalão, *Plenitud humana*, segue o esquema da Carta aos Romanos, nos capítulos 5 a 8, assim como, em grande parte, os escritos de J. L. Segundo. Rm 5 apresenta a justificação como fruto da Graça de Deus no ser humano. Rm 6, e parte de Rm 7, apresenta a Graça no ser humano como processo de libertação: do pecado, da Lei e da vetustez humana. A segunda metade de Rm 7, recorda o caráter histórico dessa libertação e, por isso, a experiência contraditória: o ser humano se sente, ao mesmo tempo, livre e escravo. Rm 8 apresenta a transformação produzida pela Graça como uma libertação para as obras do Espírito de Deus, e, portanto, dos filhos de Deus. Não do falso espírito humano.

No entanto, antes de entrar no tema de Rm 5, apresentaremos a análise da humanidade, marcada pela situação de pecado, em Rm 1,18-3,23, a partir da interpretação de González Faus, na obra *La inhumanidad*. Essa incursão é importante porque o próprio teólogo catalão sinaliza que a obra *Plenitud Humana* não pode ser lida desconexa da obra, *La inhumanidad*. Primeiro, porque o que se diz sobre o ser humano em *La inhumanidad* não é um certificado de desesperança, mas pode converter-se em marco de possibilidades maiores, e para o mais alto nível de esperança. A conclusão legítima da obra é que o ser humano precisa ser renovado¹⁶⁸. Segundo, porque o que se diz sobre a obra da Graça de Deus na interioridade humana em

¹⁶⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 107. Essa relação é específica desta nova edição.

¹⁶⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 487-488.

¹⁶⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 107.

¹⁶⁷ LA POTTERIE, Ignace de. *La verdad de Jesús*: estudios de cristologia Joanea. Madrid: BAC, 1979. 330 p. (BAC; 405). O autor defende o conceito de verdade como equivalente ao de revelação. Isso possibilita dizer que Jesus é a revelação do Pai. Parafraseando com o entendimento de González Faus, Jesus revela o centralidade do amor/misericórdia do Pai.

¹⁶⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 15.

Plenitud humana, não elimina a negatividade descrita em *La inhumanidad*, mas coexiste com ela em forma de combate. Isso constitui a contradição que o ser humano é e experimenta¹⁶⁹.

Em nosso caso específico, observa-se que o capítulo 5 de Romanos está ligado à análise global e pessimista que Paulo faz do pecado da humanidade em Rm 1,18-3,23, que conclui com uma afirmação otimista: em Jesus Cristo há uma saída para o ser humano na situação de pecado, de desumanização (Rm 3,24). Rm 5 retomará essa afirmação e seguirá explicando o que essa saída da inumanidade significa. Assim sendo, na próxima seção apresentaremos a análise da situação de pecado do ser humano para mostrar que a Graça de Deus nos salva em nossa inumanidade. Não pretendemos fazer uma análise exaustiva da realidade humana marcada pelo mal¹⁷⁰, a inumanidade, mas apenas mostrar, a partir da análise de González Faus do texto de Romanos, que todos precisam da Graça de Deus.

Observa-se que Rm 3,25-32 bem como Rm 4, para o objetivo de González Faus e o nosso, tem um caráter de parêntese¹⁷¹. O teólogo catalão não faz uma reflexão sistemática sobre eles. Portanto, após a análise de Rm 1,18-3,23, as seções seguintes desta tese seguirão a estrutura de Romanos 5-8. Percebe-se que González Faus apresenta sua interpretação do texto paulino, enriquecido com questões da tradição teológica e outras suscitadas pela experiência do existir humano¹⁷². Para entrar na questão, o teólogo catalão já estabelece “o fato da ‘justificação’, ou da Graça de Deus como recriação da humanidade destruída do ser humano”¹⁷³. E, ao mesmo tempo, a Graça como potencialização do humano.

3.3.1 O desmascaramento paulino da inumanidade, do pecado

A descrição de Paulo em Rm 1,18-3,23 põe em evidência pagãos e judeus. Mas, na Carta, estes não são meramente povos que viveram na antiguidade que não nos importam mais.

¹⁶⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 13.

¹⁷⁰ Este é o objetivo González Faus no conjunto da obra *La inhumanidad: reflexiones sobre el mal moral*. Ele trata essencialmente dos temas: a realidade do mal, o pecado estrutural, o pecado original e a dimensão teológica do pecado.

¹⁷¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 110.

¹⁷² González Faus escolhe o texto de Romanos por ser mais fácil encontrar nele relações com as dimensões históricas que ele julga importante. Vê-se essas relações nas exposições seguintes. Sobre a teologia joanina, também importante para a teologia da Graça, o teólogo catalão não faz uma abordagem sistemática. Ele apenas cita as contribuições de dois autores nesta linha: CAPDEVILA I MONTANER, Vicenç-Maria. *Liberación y divinización del hombre: La Teología de la gracia en el Evangelio y en las Cartas de San Juan*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1984, v. 1; CAPDEVILA I MONTANER, Vicenç-Maria. *Liberación y divinización del hombre: teología de la gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1984, v. 2; OTUÑÍ, O. *L'antropologia dels escrits joanics: Butlletí de l'Associació bbíblica de Catalunya*. t. 1, v. 2, 1982, p. 86-98.

¹⁷³ “hecho de la ‘justificación’, o de la Gracia de Dios como re-creación de la humanidad destruida del hombre” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 109). Nosso autor sugere que as seções seguintes podem ser lidas com o suporte do livro: NOUWEN, Henri JM. *El regreso del hijo pródigo: Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*. Madrid: PPC, 2005.

Na verdade, são duas formas de viver que coexistem em cada pessoa humana. Para não romper a conexão com o mundo de Paulo e com o nosso, González Faus qualifica estes dois modos de viver como imanência e abertura ao transcendente, razão e religião, o saber e o dever¹⁷⁴. Estes dois modos de viver são todos pecadores: “todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus” (Rm 3,23). Esta afirmação, em forma de conclusão, não quer ser dogmática, mas consequência de um processo de desmascaramento do pecado da humanidade.

Há razões importantes para a aplicação da situação do judeu e do pagão a toda humanidade. Em Rm 2,1.3, Paulo se dirige a toda pessoa que julga e, em seguida, concretiza o judeu como exemplo por antonomásia (v. 17). Em Rm 2,12-16, Paulo faz uma digressão e reconhece que nem todo pagão age da forma que ele escreve no quadro geral (Rm1,18-32). Estes modos de falar fazem-nos ver que a denominação pagãos e judeus não são exclusivamente, e nem primariamente, *éticas* ou *sociológicas*: nem todo pagão age “*pagãmente*”, e nem todo judeu age “*judaicamente*”. Por isso, temos o direito de ler teologicamente estes capítulos como dirigidos a todo ser humano: o pagão e o judeu que há dentro de cada pessoa humana¹⁷⁵.

Embora a análise de nosso autor siga o texto da Carta aos Romanos, ele mesmo adverte que não pretende fazer uma exegese destes textos, mas uma leitura do coração humano, valendo-se de Paulo¹⁷⁶. Primeiro, analisaremos o processo do estilo de viver chamado de *pecado do pagão*. Em seguida, o processo do estilo de vida nomeado *pecado do judeu*.

Convém notar que cada um destes processos é introduzido por versículos com notáveis afinidades: o processo do pagão é introduzido por: “manifesta-se, com efeito, a ira de Deus [...] contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira na injustiça” (Rm 1,18). O processo do judeu é introduzido por: “é inescusável, ó homem, quem quer que sejas, que te arvoras em juiz. Porque, julgando a outrem, condenas a ti mesmo, pois praticas a mesma coisa” (Rm 2,1). Em Rm 1,18, há três elementos: a) *cólera de Deus*, que designa o que é contrário ao ser humano e, por isso, contrário a Deus, pois o que destrói o ser humano é o que contraria a criação e a verdade do real; b) *impiedade e injustiça*, que descrevem o pecado. Falta de justiça e impiedade são inseparáveis e demonstram que o pecado tem uma dimensão teologal e antropológica; c) *oprimir a verdade com a injustiça* expressa que o pecado tem um meio de realização sempre antropológico: falsear a realidade da criação de Deus, falsear a imagem de Deus mediante o detrimento do ser humano: o outro e a si mesmo.

¹⁷⁴ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 43.

¹⁷⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 56-57.

¹⁷⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 43.

Este tríplice elemento aparece também em Rm 2,1: cólera de Deus corresponde à inescusabilidade do ser humano; *toda* impiedade e injustiça correspondem a *toda* aquele que julga; a verdade oprimida pela injustiça corresponde à forma do juízo: a condenação do ser humano pelo ser humano. González Faus resume os três elementos da seguinte forma: “O contrário a Deus, ou à verdade da criação de Deus, tem sempre um conteúdo teológico; tem também um conteúdo antropológico. E tem um modo de realização antropológico”¹⁷⁷.

1) *O pecado do pagão*: o processo de desmascaramento do pecado pagão consta de duas partes: uma fórmula de acusação de fundo descrita como conhecimento de uma verdade que é falsificada (Rm 1, 19-23); a descrição das consequências desta falsificação (Rm 1, 24-32).

a) A acusação de Paulo é que os pagãos, conhecendo Deus, não o glorificaram e nem lhe deram graças como Deus (v. 21). Isto porque, não dar glória e não dar graças a Deus, correspondem, respectivamente, na sequência do v. 21, às especulações vãs e ao coração nas trevas. E, ambas expressões são resumidas no v. 22: “jactando-se de possuir a sabedoria”. Portanto, trata-se de um agir que descreve uma maneira de pensar e de sentir, que pode-se chamá-lo de uma mentalidade.

Diante de tal quadro, pode-se concluir que a contraposição se dá, mais profundamente, entre um conhecimento *latente* e um pensamento *expresso*¹⁷⁸. Esta contraposição permite que, logo se lhes classifique como mentirosos (Rm 1,25)¹⁷⁹. O pecado do pagão será, portanto, “uma determinada lógica, que é a lógica do eu e seus desejos, a qual se coloca como lógica da realidade. A particularidade do desejo se erige em universalidade da verdade”¹⁸⁰. Assim, a falta de consideração do resto da realidade e dos demais se apresenta como a mentira do pagão.

b) A segunda parte faz uma descrição retórica das consequências desta falsificação. Uma vez estabelecida a lógica da particularidade, do egoísmo, ela segue funcionando. Não se trata

¹⁷⁷ “lo contrario a Dios, o a la verdad de la creación de Dios, tiene siempre un contenido teológico; tiene además un contenido antropológico. Y tiene un modo de realización antropológico” (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 45)

¹⁷⁸ Este processo é semelhante à descrição da revelação do pecado de Davi (2Sm 11,1-12,13). O monarca havia enterrado cuidadosamente algo que ele sabia muito bem. Natã não fez mais que desenterrar com habilidade e tirar do próprio Davi o juízo: “quem fez isso é digno de morte” (2Sm 12,5). Davi sabia da gravidade da situação muito bem: o adultério e a frieza calculista de planejar a morte de Urias. Mas, no lugar deste juízo da gravidade da situação, ele colocou outro saber: que ele era rei, que Betsabeia era desejável, que ele precisava realizar seu desejo. Ao colocar um saber no lugar de outro, Davi se enganou: essa foi sua mentira. Notemos que este homem, que em nenhum momento se irrita consigo mesmo, no desenrolar da história com Urias, se irrita com o exemplo do rico da história de Natã (2Sm 12,1-4). O que torna a conduta de Davi ainda mais monstruosa é a naturalidade com que ele conclui a história sem ser consciente do que fez, chamando Betsabeia ao palácio e tomando-a como esposa (2Sm 11,27). Se Davi tivesse tido consciência de seu pecado, logo depois de deitar-se com Betsabeia, ou depois de querer ter enganado Urias, ou ao menos depois de ter causado sua morte, ou ainda antes de escutar o profeta Natã, sua conduta seria menos grave (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 25-26.46)

¹⁷⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 48

¹⁸⁰ “una determinada lógica, que es la lógica del yo y sus deseos, se coloca como lógica de la realidad. La particularidad del deseo se erige en universalidad de la verdad” (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 48).

de castigo de Deus, mas de consequências da lógica vigente (Rm 1, 24-32). Esse é o significado da afirmação: “por isso Deus os entregou” (v. 24. 26.28). A negação da verdade de Deus, que é a verdade do real, permanece substituída pela mentira (v.25a). Por mentira, entende-se a absolutização do próprio desejo. E, a absolutização do próprio desejo terá como consequência a divinização da criatura (v.25b)¹⁸¹.

Este processo, desmascarado por Paulo, é efetivamente um autoengano sutil. Tem sua raiz na primeira mentira radical: a idolatria prática. Trata-se da divinização do “eu” por meio da absolutização do desejo. A raiz do pecado pagão constitui-se na forma de substituir completamente o princípio da realidade por um princípio absoluto e exclusivo de prazer. Para chegar a essa ideia, o teólogo catalão recorre à expressão “*onipotência infantil*”, cunhada por Freud¹⁸². A maldade do pagão começa quando o ser humano se nega a reconhecer seus níveis de necessidades, que são formas de reconhecer sua pobreza. Quando a necessidade aparece, a pessoa a mascara como se fosse um ato de liberdade, o exercício de um direito, uma recompensa merecida, um detalhe sem importância, inclusive até um gesto altruísta.

A partir dessa ótica, todas as ideias, atuações e relações humanas ficam falseadas. Este processo tem uma consequência paradoxal que Paulo considera como uma forma invertida de ver a realidade. Pode-se formulá-la como o processo da egolatria à idolatria. E, como no texto de Paulo, a egolatria foi expressa sob a forma da negação de Deus, podemos falar também do processo de passagem do ateísmo para a idolatria¹⁸³. Fundamentalmente, ao converter o desejo em deus, o pagão fica totalmente dependente dele.

Nesse processo, o ser humano vai caindo e se desumanizando. Em momentos desta queda, ele pode perceber o erro do caminho: seu equívoco, sua dependência, e os extremos alcançados. Estas percepções são chamados a despertar o desejo de sair do estado em que se encontra. Seria a rebelião da dignidade humana contra a indignidade do ídolo. A crise do processo do pagão seria a necessidade de uma inversão de valores: “abrir os olhos” para que se converta. O pagão pode empreender um caminho de saída, ir amadurecendo até o bem, a verdade ou a coincidência entre o obscuramente percebido e o expressamente afirmado. Se isto ocorre, ele se liberta. Mas, também ele pode recomençar o processo e se agarrar à falsa e impossível autodivinização. Seguido assim, de crise em crise, pode decidir-se converter ou apagar completamente o bem conhecido obscuramente até que desapareça nele toda incoerência. Neste último caso, se

¹⁸¹ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 47-49.

¹⁸² FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo*: ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, 12).

¹⁸³ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 50-53.

instalará em uma boa consciência de uma *má fé*¹⁸⁴, e suas frustrações posteriores serão atribuídas não ao equívoco de seu caminho, mas à injustiça mesma do real.

2) *O pecado do judeu*: o processo de desmascaramento do pecado do judeu inicia-se em Rm 2, em que Paulo se dirige a toda pessoa humana que julga (Rm 2,1.3). Posteriormente, o judeu é colocado como exemplo por antonomásia (v. 17). Para descrever o “ser judeu”, chama a atenção a quantidade de uso do verbo julgar (v. 1.2.3). Logo após recordar que o judeu julga os que fazem aquelas coisas, o discurso de Paulo incorpora uma alusão ao fato que há um juízo de Deus (v. 2.3.5.12.16). Este marco é fundamental para compreender o significado do juízo do judeu, o qual Paulo desautoriza em uma fórmula que merece elucidar: o judeu faz o mesmo que os homens aos quais ele julga (Rm 2,1.3).

Primeiramente, Paulo diz de forma genérica: “praticam tais coisas”. Em seguida, Paulo concretiza as obras do judeu como em Rm 2,21-22: “ora tu que ensinas aos outros, não ensinas a ti mesmo! Pregas que não se deve furtar, e furtas! Proíbes o adultério e cometes adultério! Abominas os ídolos e despojas seus templos”. Até aqui o judeu seria somente inconsequente e hipócrita: faz o mesmo que condena, e age igual ao pagão descrito em Rm 1,19-23.

Todavia, Paulo conhece bem os judeus. É pouco provável que ele os pense assim: hipócritas e inconsequentes¹⁸⁵. Da mesma forma como ele se define como fariseu irrepreensível (Fl 3,5-7)¹⁸⁶, provavelmente conhecia outros judeus íntegros. Certamente, boa parte das obras dos judeus estão descritas de forma parecida com as dos pagãos (Rm 2,21-23). Contudo, antes desta descrição, e, por duas vezes, Paulo faz uma enumeração das obras dos judeus muito distinta: desprezam a riqueza da bondade, da paciência e da longanimidade de Deus (Rm 2,4); possuem um coração duro e incapaz de mudar (Rm 2,5); têm a presunção de serem guias e educadores de cegos (Rm 2,19-20). Esta descrição nos leva a algo mais sério que a incoerência entre o dizer e o fazer, isto é, a hipocrisia. Poderíamos qualificar as atitudes descritas como “endurecimento”, o qual está muito próximo ao juízo com o qual Paulo começou a caracterizar os judeus.

Nesta observação paulina, para González Faus, de grande profundidade psicológica, mesmo que o judeu não roube e não adultere, a forma dura e presunçosa que ele deixa de fazer tais coisas equivale a como se as fizesse. Provavelmente, Paulo está recolhendo as mesmas

¹⁸⁴ A má fé é um mentir para si mesmo e chegar a crer neste engano (SARTRE, *O ser e o nada*, p. 94). *Vide*, nota de rodapé, n. 335, do capítulo II desta tese.

¹⁸⁵ Aqui, mesmo na nova edição, González Faus apresenta uma linguagem que se encaixa em preconceito etnicista, ao dizer: “é muito duvidoso que Paulo pense exatamente assim dos judeus que ele conhece, sobretudo tendo em conta os *tons absolutamente negros e degenerados* com que havia pintado aos pagãos no capítulo primeiro” (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 57, *italico* nosso). “es muy dudoso que Pablo piense exactamente así de los judíos que él conoce, sobre todo teniendo en cuenta los tonos absolutamente negros y degenerados con que había pintado a Os paganos en el capítulo primero”.

¹⁸⁶ A afirmação tem ainda mais valor porque Paulo não a tem como positiva, mas a despreza.

condenações de Jesus ao judaísmo, as quais encontramos claramente nas parábolas do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14) e do Pai misericordioso (Lc 15,11-32). Na primeira, o mal deixado de fazer pelo judeu serviu para menosprezar o publicano. Na segunda, as boas obras feitas pelo filho mais velho, os judeus, não serviram para dar-lhe um coração bom, mas para desprezar a benignidade do Pai. O pecado do judeu é mais profundo. Modernamente, este pecado pode ser insinuado como repressão ou ressentimento.

A repressão revela claramente que as coisas que eles deixaram de fazer, mesmo sem terem se entregado a elas externamente, eram, para eles, ídolos implantados em seus corações, tanto como para os pagãos. “Precisamente por isso, o não as ter feito, exige absolutamente – segundo o judeu – ser compensado com o direito de desprezar o pagão, a não o amar e a sentir-se superior a ele. Por isso, se torna tão inevitável que o judeu julgue”¹⁸⁷.

Destaca-se que Paulo sempre acrescenta que o juízo é próprio de Deus. Consequentemente, quando o judeu julga, ele se coloca no lugar de YHWH, ou usa do poder de Deus para sua própria autoafirmação¹⁸⁸. Desta forma, o processo do judeu é semelhante ao do pagão. Ele, buscando a própria afirmação, pôs-se no lugar de Deus, resultando na idolatria das coisas. O judeu, secretamente seduzido pela idolatria das coisas, e percebendo Deus e a Lei como obstáculos atemorizantes para entregar-se a elas, utilizou seu medo ou frustração para elevar-se a si mesmo até o lugar de Deus, e desta posição, vingar-se do pagão, julgando-o e, ao mesmo tempo, se autoafirmando. Portanto, o caminho do pecado do judeu seria de sua idolatria inconfessada até a sua autodivinização¹⁸⁹.

Diante destes argumentos, fica clara a conclusão de Paulo: todos pecaram (Rm 3,23). Realmente, para o ser humano não há saída para este círculo vicioso do pecado descrito nos dois processos: do pagão e do judeu. Exatamente destes dois modos de ser, que correspondem à humanidade, que Paulo afirma: todos são pecadores. Todos precisam da benignidade e da paciência de Deus. Somente o amor de Deus manifestado em Jesus Cristo, e no envio do Espírito Santo, o Dom de Deus, pode salvar o ser humano, não por ele mesmo com a sua própria força resultando na vanglória, mas com ele. Isso justifica a esperança de Paulo em Rm 3,22-24 após toda a descrição negativa do pecado, da inumanidade do ser humano: agora, se manifestou

¹⁸⁷ “Precisamente por eso, el no haberlas hecho exige absolutamente -según el judío - ser compensado con el derecho a despreciar al pagano, a no amarlo y a sentirse superior a él. Por eso es tan inevitable que el judío juzgue” (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 58-59).

¹⁸⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 59. Aqui, claramente, não se trata do juízo do profeta que também existe. Este não usurpa o lugar de Deus, mas o transparece (Amós, Oséias, até mesmo Jesus). E ainda, o juízo do profeta é movido exclusivamente pela dor das vítimas ou pela solidariedade para com elas. Um exemplo claro são as palavras de Jesus contra os fariseus em Mt 23. O juízo do judeu descrito por Paulo, ao contrário, está movido pelo interesse secreto de julgar (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 60).

¹⁸⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 59-60.

a justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que creem, pois não há diferença: “visto que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus e são justificados gratuitamente, por sua Graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus” (Rm 3,23-24). Há uma saída, porque o ser humano está sob o olhar benevolente de Deus.

3.3.2 A humanização: fruto do olhar benevolente de Deus

A tese a ser desenvolvida nesta seção é que o olhar benevolente de Deus é por si só eficaz. “É um olhar ‘*benefaciente*’”¹⁹⁰, isto é, que muda a situação do ser humano, posto que muda a sua situação diante de Deus. O ponto de partida da reflexão de González Faus será a afirmação de Rm 5,1: “tendo sido, pois, justificados¹⁹¹ pela fé, estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo”. Logo, Jesus Cristo apresenta-se como a saída da humanidade na situação de pecado (Rm 1,18-3,23), como vimos na seção anterior.

O elo da análise da situação da humanidade marcada pelo pecado com o capítulo 5 está na afirmação de Rm 4,25: “[...] nosso Senhor, o qual foi entregue por nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação”. Para o teólogo catalão, Paulo insinua que a justiça humana só sabe eliminar o criminoso mediante o cárcere, a pena de morte ou alguma punição. Ao contrário, Deus faz justiça tornando o ser humano justo, ao invés de destruí-lo. Por isso, nossos pecados deram a morte a Jesus, mas sua ressurreição nos devolve a justiça. Expressando este sentido, González Faus apresenta a seguinte tradução do versículo: “Nossos pecados *entregaram* Cristo à morte, e sua ressurreição nos *entrega* a justiça (Rm 5,24)”¹⁹².

De Rm 5, referencial teórico desta seção, o teólogo catalão enumera três teses que explicitam o conteúdo da salvação cristã, na perspectiva paulina¹⁹³: 1) que o ser humano está em paz com Deus, isto é, implantado na benevolência divina, embora seja pecador, graças a Jesus Cristo e pela fé; 2) isto porque, mesmo o ser humano sendo pecador, Deus o ama em Jesus Cristo e lhe deu seu Espírito, que habita no coração humano; 3) este é o único motivo de segurança e de alegria esperada que o ser humano tem, mais fortes inclusive que as tribulações presentes.

¹⁹⁰ “Es mirada ‘*benefaciente*’” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 111).

¹⁹¹ A opção de González Faus de tratar a justiça de Deus somente desde a ótica neotestamentária reduz a riqueza bíblica que contém a relação entre justificação e a justiça de Deus (BONNIN, Isabel Pomar. *Omnis Homo Adam, omnis homo Christus*: a dimensão antropológica da salvação em José Ignacio González Faus. 212 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. 1995). O teólogo Ladaria apresenta uma abordagem profunda sobre a justiça de Deus e a justificação, vide: LADARIA, *Antropología teológica*. p. 310-321.

¹⁹² “nuestros pecados entregaron a Cristo a la muerte, y su resurrección nos entrega la justicia a nosotros (Rom 5,24)” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 113). A tradução escolhida por González Faus marca a diferença entre entregar “à” e entregar “algo”, a justiça”.

¹⁹³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 113.

Nestas três teses que demonstram a salvação cristã, adiciona-se uma observação fundamental: “na medida em que o ser humano não é só de fato amado por Deus, mas se sabe amado por Deus (e por isso sente alegria, segurança etc.) é preciso dizer que o ser humano está em paz com Deus *pela fé*¹⁹⁴. Crer em Deus é “*auto-receber-se*” ao invés de “*auto-possuir-se*”¹⁹⁵.

Nestas afirmações estão contidos três temas os quais a tradição teológica destaca no corpo doutrinal paulino: a) a iniciativa salvífica absoluta de Deus, único motivo presunção que o ser humano pode ter. Esta iniciativa de Deus o justifica mesmo quando “era” pecador. Portanto, não há motivo prévio de preparação para a justificação possível para o ser humano¹⁹⁶; b) o saber-se amado por Deus seguido da confiança neste amor é o que reconcilia o ser humano com Deus. Aqui, não se trata das boas obras do ser humano. Neste tema, a tradição teológica chama de justificação pela fé e comenta a questão do valor ou não valor das obras morais humanas; c) O caráter “criador” deste amor de Deus. O amor de Deus que se converte no Dom do Espírito no coração humano. Isto é o que a tradição teológica reconhece na disputa sobre se a justificação tem um caráter somente forense, nominal ou intrínseco¹⁹⁷ ou a transformação ontológica do ser humano¹⁹⁸. Para fins de esclarecimento, a abordagem de González Faus e, consequentemente, a nossa seguem a ordem inversa desta apresentação dos temas.

¹⁹⁴ González Faus levanta a questão que a centralidade do Reino de Deus de Jesus se converteu, para Paulo, no anúncio da justificação pela fé, a qual parece mais central na pregação paulina. O agravante é que as diferenças entre um e outro são tão perceptíveis que falar de simples continuidade entre ambos soaria falta de honestidade intelectual. Surgiram muitas tentativas de respostas, a saber: Paulo não poderia falar de Reinado de Deus porque era uma expressão compreensível somente para os judeus. Ou a sociedade do tempo das primeiras comunidades cristãs já não eram tão teocráticas e monoteístas como a judia. Neste sentido, J. L. Segundo, nas obras: SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: fe e ideología*. Madrid: Cristiandad, 1982. v. 2; SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica, 65), fala da passagem de uma chave política da mensagem de Jesus a uma chave antropológica na adaptação paulina da mensagem de Jesus graças à genialidade pastoral de Paulo, a qual salvou a perduração do cristianismo (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Jesús y Pablo: reino de Dios y justificación por la fe*. Sal Terrae, 88, n. 10, nov 2000, p. 833-840, p. 833). Acrescenta-se que para González Faus, Paulo não abandonou a mensagem de Jesus, mas lhe colocou fundamentos: “Se o Reino de Deus é pura Gratuidade [...], somente o ser humano justificado pela fé será um ‘homem do Reino’. E só homens do Reino poderão trabalhar pelo Reino” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Jesús y Pablo*. p. 835).

¹⁹⁵ “en la medida en que el hombre no sólo es de hecho amado por Dios, sino que se sabe amado por Dios (y por eso siente alegría, seguridad, etc.), hay que decir que el hombre está en paz con Dios *por la fe*. Creer en Dios es ‘*autorrecibirse*’ antes que ‘*autoposeerse*’ (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 113).

¹⁹⁶ Este tema da preparação ou início da justificação é importante na controvérsia semipelagiana.

¹⁹⁷ A pergunta se o perdão de Deus e a bondade do ser humano são simplesmente algo jurídico (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 114).

¹⁹⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 114. Ao apresentar o tema, o teólogo catalão já explicita a definição sobre o amor com que amamos a Deus do Concílio de Orange, em 529, Cân. 25: “É seguramente dom de Deus amar a Deus. Ele, que não amado ama, concedeu que fosse amado. Fomos amados enquanto éramos desagradáveis, para que acontecesse em nós aquilo pelo qual agradássemos. De fato, o Espírito do Pai e do Filho, que com o Pai e o Filho amamos, derramou em nossos corações a caridade [Rm 5,5]” (DH 395).

3.3.3 A fecundidade da justificação: mudança de situação, mudança do ser humano

A presença do Espírito Santo no ser humano o justifica, o humaniza, isto é, converte o ser humano mau em bom, segundo a teologia paulina¹⁹⁹. Os mesmos princípios são confirmados pela teologia joanina: se amamos, Deus permanece em nós (1Jo 4,12.13). Sabemos que temos passado da morte para a vida, se amamos (1Jo 3,14). Claramente se trata da vida mesma de Deus. Ainda, a expressão, nascer de Deus, designa o amor, síntese de toda lei²⁰⁰.

A discussão sobre a presença do Espírito Santo na interioridade humana desembocou nos temas da “*Graça incriada*” e da “*graça criada*”, e gerou a problemática em torno da fecundidade da justificação²⁰¹. A história da reflexão sobre essas questões leva González Faus a apontar alguns princípios que a reflexão teológica precisa fixar para pensar a renovação e a potencialização do ser humano, pelo Dom de Deus, na atualidade. O primeiro capítulo desta tese tratou desta discussão histórica. Portanto, agora podemos fixar-nos nos princípios fundamentais para a teologia da Graça atual nesta questão, na perspectiva do teólogo catalão. Faremos alusão aos dados da história novamente, quando forem imprescindíveis para esclarecer a exposição.

a) O dom de Deus é Deus mesmo. Graça significa, na realidade, a *Graça Incriada*: o Espírito de Deus na interioridade humana. Com isso, destaca-se a capacidade quase que exclusiva de Deus²⁰² de atuar a partir da interioridade humana. Como disse lucidamente Santo

¹⁹⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 116.

²⁰⁰ Nos escritos de J. L. Segundo os temas da teologia joanina encontram-se mais desenvolvidos. *Vide*: seção 2.3.3 *Altura: a humanidade renovada, a nova terra, a vida eterna*, e seção 2.5.4 *O primado da Graça incriada: Deus é amor*, do capítulo anterior desta tese.

²⁰¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 116-134; PINTO FERNANDES, *A acolhida do dom de Deus*, p. 122-126. O teólogo catalão se posiciona contrariamente ao processo de coisificação da Graça na escolástica pós São Tomás e a consequente inversão da perspectiva neotestamentária: a reestruturação do ser humano passa a não ser efeito da presença do Espírito Santo, mas causa dela. A Graça Criada se torna necessária para agradecer a Deus. Logo, segue uma segunda inversão: O ser humano não é agradável a Deus porque Deus o ama, mas Deus o ama porque ele é agradável a seus olhos. González Faus apresenta um esquema que nos ajuda a compreender esta questão histórica, que tratamos no Capítulo I desta tese (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 138-139):

Século XIII		
Graça incriada (amor)	Desperta	Graça criada (reestruturação)
Século XIV		
Graça criada	Obriga	Graça incriada
Séculos XIV-XV		
Graça incriada (Arbitrária e nominal)	Não desperta nada	Para não ser devida
Trento (13 dez. de 1545 – 4 dez. de 1563)		
Graça incriada	É vocação	Que nos faz verdadeiramente humanos.

²⁰² Quase exclusiva porque a experiência de amar pode ser entendida como uma forma de participar nesta capacidade de Deus.

Tomás, Deus é capaz não de forçar a vontade, mas sim de transformá-la (TOMÁS, *De veritate*, q. 22, a. 8,c).

b) Essa presença do Espírito Santo comporta uma reestruturação no mais profundo do ser humano, o seu espírito, em que a decisão de crer e a abertura à esperança vai capacitando-o para amar como Deus ama. Nessa reestruturação consiste, efetivamente, a humanização do ser humano. A *Graça incriada* e a “ressonância do Espírito”, a *graça criada*, já está presente em Paulo, quando dá duplo sentido à palavra *pneuma*: tanto o Espírito de Deus, *Graça incriada*, como o espírito recriado do ser humano, *graça criada*. Para expressar a fecundidade do Dom de Deus no coração humano, que estamos chamando de humanização integral, González Faus diz, parafraseando a já citada formulação de L. Boff²⁰³: “assim humano só pode fazer-nos o Espírito de Deus”²⁰⁴.

c) A presença do Espírito Santo na interioridade humana deve ser concebida em termos de presença pessoal e não substancial. Para o teólogo catalão, a classificação aristotélica de causas *formal* e *eficiente* não são as mais aptas para expressar a presença do Espírito Santo na interioridade humana. Também, rechaça-se a concepção escolástica que pensa o ser humano como criatura exterior a Deus, e, portanto, só poderia relacionar-se com a natureza única de Deus, não com os modos pessoais do ser de Deus. Rahner fala a respeito dessa relação pessoal com a expressão *causalidade quase-formal*, como qualificativo da presença do Espírito Santo no ser humano²⁰⁵. Rahner desenvolve esta explicação a partir da conceituação escolástica a qual afirma a prioridade mútua entre causa material e formal. Por isso, ele afirma: o “*quase*” de *quase formal* significa que esta forma permanece em sua Transcendência absoluta, isto é, intocabilidade e liberdade. O “*quase*” deve antepor-se sempre que se aplica a Deus uma categoria intramundana²⁰⁶. O teólogo catalão ainda cita o que Alfaro pensa sobre essas formulações de Rahner, mostrando que são insuficientes. Por isso, ele prefere usar os termos: doação pessoal ou intimidade pessoal²⁰⁷. Percebe-se que estes últimos termos estão mais presentes nas obras de González Faus.

d) A ação do amor de Deus em nós tem que ser expressa em termos de relação dialogal e não em termos de causas físicas. Destaca-se que toda linguagem sobre Deus nasce da Aliança. Logo, se trata de uma relação que é sempre um chamado. Parafraseando Trento (DH 1525),

²⁰³ Trata-se de uma paráfrase da frase de L. Boff a propósito de Jesus Cristo: “Humano assim como Jesus só pode ser Deus mesmo” (BOFF, *Jesus Cristo libertador*, p. 185).

²⁰⁴ “así de humanos solo puede hacernos el Espíritu de Dios” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 135).

²⁰⁵ RAHNER, Karl. Sobre el concepto escolástico de Gracia Increada. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1967, v. 1. p. 351-380. Esta expressão se tornou comum nos tratados modernos sobre a Graça.

²⁰⁶ RAHNER, Karl. *Sobre el concepto escolástico de Gracia Increada*, p. 365.

²⁰⁷ ALFARO, Juan. Persona y gracia. *Selecciones de teología*, v. 2, n. 5, p. 3-10, ene. mar, 1963.

González Faus afirma: “*o início da justificação é o amor Pessoal de Deus que se faz presente em nosso interior como dom e como chamado*”²⁰⁸. Pode-se acrescentar, como oferta, expectativa, possibilidade e vocação. O importante para a justificação é como se responde ao dom de Deus em uma existência dialógica. Logo, embora muitos não nomeiem esse Dom como o Espírito Santo, podem corresponder a ele com uma vida no amor²⁰⁹.

Destes princípios para se pensar a presença do Espírito Santo na interioridade humana e corresponder a ela, seguem duas consequências antropológicas fundamentais: a primeira, que se o Amor de Deus é o que justifica o ser humano, *o amor é a verdade da pessoa humana e o que decide sobre sua humanidade ou inumanidade*²¹⁰. Como escreveu com exatidão Agostinho: “cada um é segundo o seu amor” (AGOSTINHO, *Comentarios a San Juan*, II,14)²¹¹. A razão, que é um instrumento maravilhoso, não justifica o ser humano. Ela deve estar a serviço da solidariedade. Caso contrário, embora possa não parecer, ela se colocará, fatalmente, a serviço do próprio egoísmo. Esta verdade está dita pelo teólogo catalão em sua obra cristológica, com profundo nexos com o pensamento de Agostinho:

Quando a vontade humana não é movida por Deus, sempre resulta movida por algum ‘senhor’ estranho a ela. A única forma de o ser humano se mover por si mesmo é que seja movido pelo Amor de Deus. A liberdade consiste, pois, na plenitude do ser movido por Deus. É a espontaneidade do amor, embora o ser humano costume chamar de liberdade à inércia do egoísmo²¹².

A segunda consequência antropológica, é que *a Graça não tem por que ser um mecanismo milagroso e de ação instantânea*. Ironicamente, isso é o que a maioria dos cristãos esperam dela. Contudo, como um chamado à libertação de uma liberdade escravizada, a Graça possui uma longa história, um diálogo, no qual muitas vezes a experiência imediata não percebe progresso, ou percebe retrocessos e batalhas perdidas. Mas, essencialmente, percebe-se a ação da Graça quando a força libertadora segue atuando, como na perseverança dos negros sul-

²⁰⁸ “*el comienzo de la justificación es el amor Personal de Dios que se hace presente en nuestro interior como don y como llamada*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 136).

²⁰⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 134-137.

²¹⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 137. A revelação de Deus como amor significa a revelação do ser humano como chamado ao amor, logo, como aquele cuja verdade é o amor (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Teología de la caridad, teología de 'Caritas'*. Sal Terrae, 75, n. 2, p. 83-97, feb 1987, p. 86).

²¹¹ “cada cual es según es su amor”. O bispo de Hipona diz esta célebre frase no seguinte contexto: “Agarrai-vos ao amor de Deus, para que, como Deus é eterno, também vós permaneçais eternamente, pois *cada um é segundo o seu amor*. Você ama a terra? Você é terra. Você ama a Deus? O que posso dizer? Você será Deus?” (AGOSTINHO, *Comentarios a San Juan*, II,14).

²¹² “cuando la voluntad humana no es movida por Dios, siempre resulta movida por algún ‘señor’ extraño a ella. La única forma de que el hombre se mueva por sí mismo es que sea movido por el Amor de Dios. La libertad consiste, pues, en la plenitud del ser movido por Dios. Es la espontaneidad del amor, aunque el hombre suele llamar libertad a la inercia del egoísmo” (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 630).

africanos e dos povos centro-americanos. Em *Plenitud humana*, González Faus acrescenta, como exemplo, a resistência do povo ucraniano diante da invasão russa²¹³.

Portanto, o ser humano deve saber que o Espírito segue atuando nele, mesmo quando não se vê vitórias efetivas contra o mal, pois nesse reconhecimento já se dá a primeira obra da Graça em sua interioridade. Esta verdade vale, não só a nível pessoal, mas também em todo conjunto de potestades históricas, *eksousiai*, que dominam a história, mas já estão vencidas, embora não seja visível esta vitória²¹⁴. Acreditar na presença fecunda da Graça já é um dom do Espírito. Trata-se do tema da *justificação pela fé*, que será objeto de estudos no próximo tópico.

3.3.4 A humanização, pela fé

Estamos em paz com Deus, *pela fé* (Rm 5,1); nos inserimos na benevolência de Deus, *pela fé* (Rm 5,2). São afirmações que abrem o capítulo quinto de Romanos e recolhem o axioma fundamental de Paulo e da fé cristã: *o ser humano é justificado, humanizado, pela fé*. Nosso objetivo será compreender as verdades teológicas deste axioma basilar em nossa tese: *o ser humano se ‘justifica’, se humaniza ou, simplesmente, vale como humano pela fé*²¹⁵. Percebe-se que a inspiração de nosso autor é claramente agostiniana em relação a este tema. Ele compreende que “*a fé é o início de uma reestruturação do psiquismo que suscita a capacidade de amar e a presença do amor*”²¹⁶.

A boa nova cristã afirma que o ser humano não encontrará valor nem na obsessão por ter realizado tudo o que sua avidez lhe pede, como: riqueza, poder etc.; nem na obsessão por sua moralidade e por suas boas obras. Trata-se de dois caminhos sem saída. Ao contrário, quando o ser humano se decide a aceitar o Amor incondicional de Deus, revelado no caminho de Jesus e convertido em Dom pelo Espírito, fica libertado da obsessão pela busca do próprio

²¹³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 138.

²¹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 137-138.

²¹⁵ “el hombre se ‘justifica’, se humaniza o, simplemente, vale como hombre por la fe” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 139). González Faus apresenta uma relação entre a fé justificante paulina e a fé de Jesus. A expressão de Jesus: “tua fé te salvou” parece próxima à “justificação pela fé”, em Paulo. Por questões metodológicas, não vamos desenvolver todo o conteúdo aqui (GONZÁLEZ FAUS, *Jesús y Pablo*, p. 837-838).

²¹⁶ “la fe es el comienzo de una reestructuración del psiquismo que suscita la capacidad para amar y presencia del amor” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 140). Vide relação com o tópico, 1.1.2 *Agostinho, doutor da Graça*, no primeiro capítulo desta tese. Esta temática leva-nos a pensar um dos problemas mais obsessivos e sutis da teologia da Graça: a questão do *initium fidei*, a qual geralmente está associada ao semipelagianismo. Como já tratamos da problemática na seção histórica, basta-nos afirmar que se a Graça é efetivamente a presença do amor de Deus, o Espírito Santo, na interioridade humana, implica que o início de toda a ação da Graça está fora do ser humano. A iniciativa gratuita é sempre de Deus (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 161-168).

valor ou da autojustificação, pois, o ser humano não “vale” pelo que ele é ou faça, mas porque Deus lhe dignifica ao amá-lo. Isso é o que “justifica” sua existência²¹⁷.

Comentando a mesma afirmação em Gl 2,16, González Faus diz que o ser humano não se justifica pelas obras da moral, mas pela fé em Jesus. Destaca-se que a partícula “de” pode significar tanto fé em Jesus, como fé de Jesus²¹⁸, isto é, a mesma fé que ele viveu. As duas proposições marcam o caráter dinâmico dessa fé em Jesus: nasce d’Ele e caminha até Ele. Nesse sentido, é impossível não lembrar da citação de Hb 12,2: Jesus, autor e consumidor da fé. Acrescenta-se que a moral não nasce da fé, mas da necessidade do ser humano de honorabilidade e justificação. Exatamente desta situação que Cristo nos salva²¹⁹.

O início da reflexão do teólogo catalão em *Plenitud humana* é a mesma tese de Paulo, convertida em pergunta: o ser humano é justificado, ou salvo de sua inumanidade, porém, de que forma? Como o ser humano recebe o Dom de Deus? Como se faz carne do ser humano este Espírito de Deus, que é Deus mesmo, e que o reestrutura? Como se interioriza no ser humano essa mudança de situação diante de Deus, a qual implica uma mudança no próprio ser humano? Como o Espírito Santo muda o ser humano? A resposta a essas questões já sabemos: pela fé. Nesta resposta encontra-se a confirmação da tese que o dom de Deus não é uma coisa, mas o Espírito Santo, a Graça incriada. Logo, a reflexão será sobre a recepção do dom de Deus por parte do ser humano.

Quando se recebe um objeto, *uma coisa*, o ser humano precisa apropriar-se desta coisa mediante alguma atuação: agradecendo por ela, guardando-a, merecendo-a, dando algo em troca, ou outras. Como efeito de longos anos de uma reflexão teológica degradada em relação ao nosso tema de pesquisa, infelizmente, este é o esquema que a maioria dos cristãos tem em mente quando se pensa na Graça de Deus. A verdadeira questão ao falar da Graça é outra. Ela precisa ser pensada em termos de relação pessoal. Por isso, a análise do teólogo catalão situa-se em uma analogia com as experiências humanas relacionais: o que ocorre quando o que se recebe é outra pessoa? Como um ser pessoal e livre recebe a doação amorosa de outro ser pessoal? A resposta pode ser formulada da seguinte forma:

Não por algum tipo de ação concreta, mas por uma espécie de atitude global da pessoa, que vem a ser como certa aposta confiada de todo meu ser na qual vou dizendo a mim mesmo: essa pessoa pode ser importante para mim, dela posso esperar algo para minha vida. [...] Pois bem, isso é simplesmente a fé como um deixar-me ser

²¹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos”*, p. 21.

²¹⁸ FERNANDES PINTO, Elias. A fé de Jesus pré-Pascal: um caminho de salvação para o ser humano. *Revista de cultura teológica*, São Paulo, v. 31 n. 104, 2023, p. 122-140. DOI: <https://doi.org/10.23925/rct.i104.56577>. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/56577>. Acesso: 15 abr. 2023.

²¹⁹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. 3. ed. Santander: Sal Terrae, 2015, p. 150-153. (Presencia teológica, 160).

amado ou crer que posso deixar-me ser amado. Como uma abertura ao outro. E uma abertura que ameaça em converter-se em uma “entrega” ao outro²²⁰.

Esta atitude, a fé justificante ou humanizante, aparentemente tão simples, precisa ser analisada mais de perto para expressar a revolução radical no ser humano: a humanização. Continuando com os exemplos fundados na existência humana²²¹, percebe-se que a pessoa que nunca recebeu amor, e por isso se tornou agressiva, egoísta, desconfiada e dura, quando se depara com uma oferta nobre de amor gratuito, tende a rejeitá-la.

Essa pessoa age assim porque não acredita no amor recebido. Desta forma, ela mesma, sem querer, provocará situações que obscurecem esse amor recebido. Agindo assim, ela defende seu jeito de ser, que é o único que crê ter encontrado consigo mesma. A pessoa nega a aceitar que seu valor não pode estar nela mesma e em sua defesa de si, mas no amor recebido. Por isso, ela lutará desesperadamente até aceitar ou recusar esse amor recebido. Mas, se o aceita, ela compreenderá que todo seu modo de ser anterior está chamado a desaparecer e a mudar²²². Este exemplo pode ser uma concretização nas experiências humanas ou uma parábola do pensamento de Agostinho sobre a presença do Espírito Santo, o Amor, na interioridade do ser humano que produz o gosto ou amor, *delectio et dilectio*, pelo bem, capacitando-o para a bondade (AGOSTINHO, *O Espírito e a Letra*, III, 5).

Jesus sabia bem que no campo das relações inter-humanas, a pessoa que experienciou profundamente o perdão se torna mais capacitada para amar. Por isso, Ele argumenta *ad homine* com Simão, sobre a pecadora perdoada e que ama: “seus numerosos pecados estão perdoados, porque ela demonstrou muito amor. Mas, aquele a quem pouco foi perdoado mostra pouco amor” (Lc 7,47). Isso levanta a questão: amar é uma obra? É um mérito? Essas indagações serão esclarecidas ao longo desta tese.

²²⁰ “no por algún tipo de acción concreta, sino por una especie de actitud global de la persona, que viene a ser como cierta apuesta confiada de todo mi ser en la que me voy diciendo a mí mismo: esta persona puede ser importante para mí, de ella puedo esperar algo para mi vida. [...] Pues bien, eso es simplemente la fe como un dejarme querer o un creer que puedo dejarme querer. Como una apertura al otro. Y una apertura que amenaza con convertirse en una ‘entrega’ al otro” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 140-141).

²²¹ Ressalva-se que não se trata de um exemplo original. Ideias semelhantes se encontram em Lutero. Mais recentemente, de forma mais detalhada em P. Fransen e de forma mais aperfeiçoada em Kierkegaard (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 142, nota 42).

²²² (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 141). Para nosso autor, quem se dedica ao processo educativo de juventudes marginalizadas, e não raras vezes, demasiadamente tarde, pode dizer com propriedade como esta realidade é evidente. Na cinematografia brasileira, o filme clássico, *O Contador de Histórias*, de 2009, retrata com maestria esta realidade. Trata-se de um filme biográfico, que conta a história de Roberto Carlos Ramos, grande educador de jovens das periferias geográficas e existenciais, conhecido como Roberto Carlos, o Contador de Histórias (O CONTADOR de histórias. Direção de Luiz Villaça. Produção: Francisco Ramalho Jr. e Denise Fraga. Roteiro: Mauricio Arruda, José Roberto Torero, Mariana Veríssimo e Luiz Villaça. Baseado na história de Roberto Carlos Ramos. IMDbPro, 2009 (100 min.).

Ao assinalar para as relações pessoais para expressar a teologia da Graça, faz-se importante esclarecer que aplicar aspectos da relação inter-humana à Graça de Deus é possível por analogia, pois, se Deus é amor, a oferta de seu Amor será a oferta de seu *Ser*. Como toda linguagem teológica é analógica, trata-se de encontrar a linguagem mais válida. E, neste caso, a linguagem das relações inter-humanas é mais válida que a linguagem ontológica. Pode-se dizer que algo semelhante acontece quando o ser humano se encontra com o amor de Deus:

a presença do Espírito em nós, não é uma presença tranquila: *não é só um chamado, mas um chamado que é vivido como uma ameaça e que provoca um lento processo de luta contra si*. Se “o amor de Deus foi derramado em nossos corações” (Rm 5,5) se segue daí que *a vida de todo ser humano é uma luta, anônima ou com nome próprio, com – e contra – esse amor de Deus*. E segue-se também que a fé, neste caso, é uma morte de si mesmo ou – para retomar o léxico paulino – do “homem velho” que alguém era e no qual unicamente se tinha conhecido como ser humano. Mas, é por isso mesmo, uma verdadeira libertação do ser humano. Por isso, a fé justifica o ser humano. E, por isso, se compreende que, diante da “ameaça” que representa esse Amor oferecido, o ser humano preferiria “pagar” com mil obras, com mil prestações, mais que aceitar essa “rendição de si”, e todo seu ser anterior, que é o único que o Amor pretende e o único que transforma o ser humano de verdade. Por isso, podemos dizer que a fé justifica o ser humano: é como o início de uma reestruturação do psiquismo, provocada pela presença do amor ²²³.

Esta linguagem das relações humanas se revela como a mais válida para expressar a justificação²²⁴. O problema se torna evidente por termos que expressar em forma de relação pessoal realidades que não experimentamos imediatamente ou simplesmente como pessoais, isto é, da mesma forma como experimentamos outras pessoas humanas. Por isso, a linguagem *coisicista* é sempre uma tendência na teologia da Graça. Outra falha no processo descrito pode ser vista no fato de que a realidade não reproduz tão estereotipadamente tal situação. Em última análise, o processo dito se assemelha à conversão. Trento já o restringiu ao caso de adultos (DH 1525) e adultos não batizados (DH 1524). *Tal processo não consegue expressar com clareza a presença do dom de Deus já desde a criação do ser humano*.

Entretanto, o teólogo catalão adverte que a justificação, a humanização integral, pela fé nunca pode se reduzir a um processo cronológico, “mas é um processo que se repete em nós

²²³ “la presencia del Espíritu en nosotros no es una presencia tranquila: no sólo es una llamada, sino una llamada que es vivida como una amenaza y que provoca un lento proceso de lucha contra sí. Si ‘el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones’ (Rom 5,5), se sigue de ahí que la vida de todo hombre es una lucha, anónima o con nombre propio, con – y contra – ese Amor de Dios. Y se sigue también que la fe, en este caso, es una muerte a sí mismo o – por retomar el léxico paulino – al ‘hombre viejo’ que uno era y en el que únicamente se ha conocido como hombre. Pero es, por eso mismo, una verdadera liberación del hombre. Por eso la fe justifica al hombre. Y por eso se comprende que, ante la ‘amenaza’ que representa ese Amor ofrecido, el hombre preferiría ‘pagar’ con mil obras, con mil prestaciones, antes que aceptar esa ‘rendición de sí’ y de todo su ser anterior, que es lo único que el Amor pretende y lo único que transforma al hombre de veras. Por eso podemos decir que la fe justifica al hombre: es como el inicio de una reestructuración del psiquismo, provocada por la presencia del amor” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 143).

²²⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 144.

todos os dias, numa espiral sem fim”²²⁵. Com todas as limitações da analogia, ela ajuda González Faus a pensar a fé justificante conectada com a definição de pecado como falta de fé²²⁶. Desde o princípio, destacam-se dois tipos de fé que não correspondem à fé justificante: uma fé como mera confissão teórica de um credo doutrinal²²⁷ e uma fé como mera confiança possessiva, isto é, uma permanência indiferente e confiada com a segurança nos antigos modos de ser, viver com a segurança absoluta de que se pode aproveitar do amor recebido, inclusive utilizá-lo como defesa de si mesmo e do próprio jeito de viver. Neste esquema, não há resposta, mas apenas presunção²²⁸.

A fé justificante²²⁹ comporta uma atitude fiducial: aceitar confiadamente o amor do outro que não exige nada em troca. O outro simplesmente ama. Mas, o amor provoca exigência. “Uma fé que fosse uma mera e simples confiança que não me interpela, não seria uma fé ‘ativa’. Mas uma fé que é entrega (entrega confiada), sim, que será necessariamente ativa”²³⁰.

A fé que justifica pode ser descrita como uma *abertura vital crente*, ou como justa *atitude crente*²³¹, ou postura de gratuidade receptiva. Refere-se à atitude de deixar-se amar sem aproveitar do amor recebido, que seria falsificação presunçosa, e tampouco se sentir superior por ele. Trata-se de uma confiança causada, isto é, que não se funda no próprio sujeito, na própria segurança. Para expressar esse sentido, o teólogo catalão prefere falar de atitude crente ao invés de atitude confiada, pois, a primeira formulação evoca melhor o caráter de resposta²³². A atitude crente significa crer no Amor, na Bondade, como fonte de tudo²³³. Atitude tão humana e, ao mesmo tempo, tão humanamente impossível que nós cristãos acreditamos que só Jesus a

²²⁵ “sino que es un proceso que se repite en nosotros cada día, en una espiral inacabable (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 143).

²²⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. La realidad de lo pecado. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La inhumanidad: reflexiones sobre el mal moral*. Maliaño: Sal Terrae, 2021. 367 p. (Presencia teológica, 289), p. 25-90. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. La realidad de lo pecado. *Revista Catalana De Teologia*, v. 10, n. 2, jun. 007, p. 383-433. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/66629>. Acesso em: 20 fev. 2023.

²²⁷ Não se trata de rejeitar a profissão de fé cristã, o Credo, pois nela crer no Pai, no Filho e no Espírito Santo implica na comunidade dos crentes o perdão dos pecados e a vida eterna. Portanto, se trata de uma crítica à fé como mera informação distinta da aceitação doutrinal da fé cristã (GONZÁLEZ FAUS, *Confio*, 37-121).

²²⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 144-145.

²²⁹ González Faus apresenta uma síntese sobre este tema na obra mais recente: GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, p. 150-153.

²³⁰ “Una fe que fuese una mera y simple confianza que no me interpela, no sería una fe ‘activa’. Pero una fe que es entrega (entrega confiada) sí que será necesariamente activa” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 145).

²³¹ Atitude crente porque a confiança que há nesta atitude se trata de uma *confiança causada*. Uma confiança que não repousa na pessoa mesma. Por isso, González Faus prefere falar de atitude crente e não confiada.

²³² GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 146.

²³³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 146; GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio; VIVES, Josep. *Creer, solo se puede en Dios*: en Dios solo se puede creer. Santander: Sal Terrae, 1985, p. 60.

realizou em plenitude, sendo Ele, por isso, autor e consumidor da fé (Hb 12,2) e plenamente obediente²³⁴ (Hb 5,7).

Há um detalhe linguístico significativo que realça a novidade do ensinamento sobre a salvação pela fé. A palavra que define orgulho humano, *káuchesis*, jactância, e o verbo *káuchesthai*, jactar-se, gloriar-se, aparecem apenas nos filósofos gregos e nunca nos Estoicos. Ao contrário, são muito frequentes em Paulo e na tradução da LXX. E, curiosamente, o oposto desse orgulho ou jactância não é simplesmente a humildade, mas uma *humildade que confia*. Elimina-se o orgulho e a vanglória, os grandes impedimentos para a fraternidade humana, não por si mesmo, mas pela fé, a confiança. Deus não é só dos cristãos, das pessoas religiosas, dos “nossos”, mas é Deus de todos os seres humanos. Esta atitude confiada está acessível para todos. E a fé livra o ser humano da pretensão da autossalvação²³⁵.

Diante do exposto fica evidente que a fé justificante não se identifica com a profissão de fé cristã tampouco com a pertença à Igreja, embora se realize paradigmaticamente nelas, e essa realização serve para discernir a fé cristã²³⁶. Voltando à tese da universalidade da Graça, pode-se dizer que:

A “justa atitude crente” pode dar-se também (de maneira mais germinal, ou mais anônima) ante possibilidades que seguem sendo dons reais do Espírito, ainda que não sejam reconhecidas como um chamado do Espírito de Deus ao ser humano que Deus faz em Jesus Cristo²³⁷.

Esta reflexão está em conexão com a tradição teológica que cunhou o termo *fé virtual*²³⁸, precisamente, ao tratar da justificação pela fé. Além disso, o próprio Paulo coloca Abraão como

²³⁴ Para González Faus, o Novo Testamento chama de obediência exatamente a atitude de Jesus de entrega confiada da vida e da missão ao Pai. Para o teólogo catalão, a dimensão mais profunda da morte de Jesus nos é dada pelo movimento desde o abandono de Deus até às mãos do Pai. Desde o fracasso da pretensão histórica de Jesus, o anúncio do Reinado de Deus, até à radicalização máxima da fé. O Deus que o abandonou continua a ser chamado *Abbá*, e o aparente não de Deus deixa intacta a entrega confiante em suas mãos. *É isto que o Novo Testamento chamará depois obediência* (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 171).

²³⁵ GONZÁLEZ FAUS, Carta a los humanos, p. 31.

²³⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La teología de cada día*. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 13;26. Para o conceito de fé em Paulo, vide: GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*, p. 422.

²³⁷ “La ‘justa actitud creyente’ puede darse también (de manera más germinal, o más anónima) ante posibilidades que siguen siendo dones reales del Espíritu, aunque no se las reconozca como la llamada del Espíritu de Dios al hombre que Dios nos hace en Jesucristo” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 148).

²³⁸ A fé, sem a qual não há boas ações e tampouco a justificação (DH 1529. 1531. 1532. 1559. 1562), abre a questão sobre o que é a fé e o que se requer como pressuposto e momento interno do ato salvífico. Se basta uma fé virtual, são possíveis a justificação em um batismo de desejo e nos atos saudáveis nos homens e mulheres de boa vontade, embora sem o contado com a Revelação pública (RAHNER, Karl. Gracia. In: RAHNER, Karl et. all. (Orgs.). *Sacramentum mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1974. v. 3, p. 331-332). *Virtualis, virtualiter*; denomina a presença virtual da causa em seu efeito, a presença de sua virtude, força, agindo de modo atual no ponto de aplicação de sua ação. Também a presença do efeito na causa. Uma conclusão está contida virtualmente em seus princípios, não somente porque ela é a causa, mas porque ela é seu desenvolvimento. (NICOLAS, Marie-Joseph. *Virtual, virtualmente*. In: NICOLAS, Marie-Joseph. *Vocabulário da Suma Teológica*. In: TOMÁS de Aquino. *Suma teológica*: parte I - questões 1-43: teologia, Deus, Trindade. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2016. p. 102).

exemplo de homem de fé, em Rm 4. A Carta aos Hebreus faz uma lista de exemplos de fé (Hb 11), em um contexto de fé justificante, entre os quais nenhum era cristão. Isto porque, na aceitação de valores e no fato de adotá-los, sempre há uma *estrutura de resposta a uma oferta amorosa* na qual pode dar-se também a fé justificante, humanizante²³⁹. Portanto, o ser humano não pode escapar facilmente de Deus, embora possa crer poder prescindir dele negando determinado credo ou negando expressamente seu nome. Para esquivar-se de Deus, o ser humano teria que esquecer-se de si mesmo profundamente devido à sua estrutura de crença²⁴⁰.

A fé justificante não é uma obra da Lei. Ela consiste primariamente no deixar-se fazer em vez de fazer, em reconhecer-se sem obras diante de Deus, em aceitar que o valor e a verdade da pessoa humana estão no Dom oferecido, não em si mesma. Paradoxalmente, a fé que justifica torna as obras humanas valiosas, mas enquanto as liberta de ser obras da Lei. A tese fundamental que conclui essa seção pode ser formulada da seguinte forma: o ser humano se justifica, se humaniza, pela fé e não pelas próprias obras ou pelas obras da Lei²⁴¹.

O tema da justificação pela fé possui consequências antropológicas importantes. Evidencia-se que somente o amor recebido capacita o ser humano para agir humanamente. González Faus considera libertador para a existência humana compreender que o valor de cada pessoa não está no que ela faz, mas no fato de ser amada por Deus. Observa-se que o ser humano possui uma necessidade insuperável de justificar-se, de valer, de ser reconhecido²⁴². Geralmente, essa justificação, o ser humano a busca pelas obras. Segue-se que o ser humano faz o bem para ser bom diante dos demais, pois o juízo condenatório é insuportável para todos. Porém, a busca da aprovação dos demais acaba convertendo a moral em farisaísmo, em orgulho ou, talvez, em hipocrisia²⁴³. E esta é a grande tragédia humana. No entanto, a análise paulina da justificação pela fé apresenta Jesus Cristo como saída para essa situação (Rm 7,24).

²³⁹ Fé como estrutura de valor coincide com a análise de antropológica de J. L. Segundo. *Vide*, capítulo II desta tese.

²⁴⁰ González Faus faz uma tentativa de dizer toda a temática de Rm 1-8 aos não crentes na obra já citada: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carta a los humanos*. Maliaño: Sal Terrae, 2020. J. L. Segundo desenvolve este tema de forma magistral no conceito de fé antropológica (SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: fe e ideología*. Madrid: Cristiandad, 1982. p. 20; SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth: de los sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 18. (Presencia teológica, 65). Sobre este tema em J. L. Segundo discorremos na seção 2.1.2.1 *Estructura de valores, fé antropológica, ideología e fé religiosa*.

²⁴¹ A questão tem pouca relação com a caricatura católica da postura luterana em tempos de polêmica interconfessional. *Vide*, seção 1.1.5 *O concílio de Trento: a justificação como humanização*, do capítulo I desta tese.

²⁴² Para o teólogo catalão, quando Nietzsche define o ser humano como vontade de potência está dizendo algo parecido. Para o pensamento do filósofo, *vide*: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2011. 524 p. (Textos filosóficos) (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 150).

²⁴³ Para González Faus, trata-se do sentido da afirmação que causou estranheza e escândalo a muitos puritanos: “As virtudes são todas estúpidas” (MITCHELL, Margaret. *Lo que el viento se llevó*. 2015, e-book. Disponível em: <https://infolibros.org/libros/lo-que-el-viento-se-llevo-margaret-mitchell.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2023, p. 350).

A partir da justificação pela fé, a Graça poderia ser definida como *um processo de tranquila lucidez sobre si*, o qual contrapõe a definição do pecado como mentira. A primeira libertação é a de si mesmo e da auto-segurança. A justificação pela fé está na essência da identidade cristã, que está muito bem expressada no canto de Maria (Lc 1,46-55): no amor de Deus para com a minha pobreza humana atua a misericórdia de Deus para com todo o seu povo e, portanto, no caráter de Deus como Deus dos pobres, o Deus da vida que ressuscita os mortos²⁴⁴. Por isso, a doutrina da justificação pela fé faz o cristão voltar-se para os pobres. O ser humano deve amar aquele que não possui valor diante de si, pois Deus o amou quando ele tampouco tinha valor diante d'Ele²⁴⁵.

O ser humano que aprendeu que seu único valor está no amor gratuito com que Deus o presenteou, aceita que esse mesmo amor “justifica” e dota de valor divino a todos aqueles que não têm valor diante do juízo interessado deste mundo. Aceitar isto de Deus, crer em Deus neste ponto, será uma das provas decisivas de que o ser humano está sendo justificado pela fé²⁴⁶.

Por fim, González Faus resume toda a doutrina da justificação pela fé em três teses: 1) O ser humano se justifica, isto é, se faz humano, pela entrega de si; 2) A fé é a raiz de toda entrega verdadeira; 3) Toda fé entrega aponta para Deus, embora não o nomeie, e o tenha necessariamente como término²⁴⁷. Mais explicitamente, o autor conclui:

Só quando o ser humano acredita que Deus se entrega a ele porque o ama apesar de sua miséria, brota daí uma entrega confiante que o transforma. Nesse processo Deus tem sempre a iniciativa, ainda que de maneira anônima. Essa transformação torna o ser humano ativo. Mas suas obras já não serão as do que busca merecer e ser grande, senão a resposta humilde e gratuita que lhe produz o Amor²⁴⁸.

Nesta síntese, percebe-se claramente que a doutrina da justificação pela fé é doutrina da Graça e versa exatamente sobre a humanização integral, pois “a justificação pela fé não

²⁴⁴ Vide comentário de González Faus ao Magnificat: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *María: memoria de Jesús, memoria del pueblo*. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Memoria de Jesús: memoria del pueblo: reflexiones sobre la vida de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1984. 238 p. (Presencia teológica, 17), p. 15-29.

²⁴⁵ Vide, o comentário de González Faus sobre o tema dos pobres como lugar teológico em: EL SECUESTRO de la verdad: Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1, 18). Santander: Sal Terrae, 1986. 191 p. (Presencia teológica, 25), p. 138-143.

²⁴⁶ “El hombre que ha aprendido que su único valor está en el amor gratuito con que Dios le ha regalado, acepta que ese mismo amor ‘justifica’ y dota de valor divino a todos aquellos que no valen nada ante el juicio interesado de este mundo. Aceptarle esto a Dios, creer a Dios en este punto, será una de las pruebas decisivas de que el hombre ha sido justificado por la fe” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 158). Vide: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, et al. *La justicia que brota de la fe*: (Rom 9, 30). Santander: Sal Terrae, 1982. p. 145-146.

²⁴⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 159.

²⁴⁸ “Solo cuando el hombre cree que Dios se le entrega porque lo ama a pesar de su miseria, brota de ahí una entrega confiada que le transforma. En ese proceso Dios lleva siempre la iniciativa, aunque sea de manera anónima. Esa transformación vuelve al hombre activo. Pero sus obras ya no serán las del que busca merecer y ser grande, sino la respuesta humilde y gratuita que le produce el Amor” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 169).

significa permanecer resignadamente onde se está, mas põe em marcha um processo de obras de libertação”²⁴⁹. Sobre este processo iremos discorrer nas próprias seções.

3.4 Graça e humanização integral: libertação de si

O ensinamento central da doutrina da justificação pela fé paulina não pode ser confundido com a desvalorização das obras humanizadoras da vida cristã, tampouco servir como desculpa para a resignação, conformismo ou passividade, tanto diante do pecado próprio, quanto diante do pecado do mundo e da história. A justificação não exclui as obras porque é um processo de crescimento constante, como toda relação pessoal dialogal. Elimina, sim, as obras da Lei pelas quais o ser humano busca ser justificado.

Pelas obras, o ser humano constrói-se a si mesmo. Mas, isso só é possível se ele esquecer de si, do amor-próprio. A reflexão seguirá a seguinte argumentação, a partir de Romanos: a busca dos fundamentos das obras na fé justificante; a análise se, e em que medida, a fé exclui o pecado; e o que são as obras do processo de agradecimento e humanização do ser humano.

3.4.1 A fecundidade da justificação: a humanização a partir da interioridade

Paulo começa o capítulo 6 de Romanos em sintonia com o final do capítulo 5: “onde avultou o pecado, a Graça superabundou” (Rm 5,20); pode reinar a Graça por meio justiça, para a vida eterna, por meio de Jesus Cristo, em que imperou o pecado na morte (5,21). Diante disso, surge a pergunta óbvia que o próprio Paulo formulou após expor sua doutrina da justificação pela fé: devemos permanecer no pecado a fim de que a Graça se multiplique? E ele responde: de modo algum! (Rm 6,1-2a). Fazer o bem importa muito. E ainda mais importante é o *como se faz o bem*. O que carece de valor não são as obras humanas, mas o crer que elas são motivos de orgulho e fonte de direito sobre os demais. De fato, somente quem morre para o mal poderá evitar que as boas obras realizadas se tornem más²⁵⁰. A resposta de Paulo à questão precisa ser entendida a partir de um desenvolvimento concatenado: 1) não podemos pecar, porque estamos mortos para o pecado (Rm 6,2b); 2) o pecado não pode dominar-nos, porque estamos sob a Graça, não sob o pecado (Rm 6,14).

²⁴⁹ “la justificación por la fe no significa quedarse resignadamente donde uno está, sino que pone en marcha un proceso de obras de liberación” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 150).

²⁵⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 43.

Morte para o pecado equivale a ser libertado de si mesmo, a ser livre da moral e da Lei. Equipara-se a ser livre da nossa obsessão justificante. Ambas as afirmações querem expressar a nova situação da pessoa de fé. *A tese a ser desenvolvida substancialmente diz: só valem e justificam o ser humano as obras que nascem da pessoa libertada de si mesmo*²⁵¹. Explicitá-la será nosso objetivo nesta seção. O tema é importante para nossa tese, pois a fecundidade da justificação nos mostra o ser humano dentro do processo histórico de humanização, pela Graça. Em uma linguagem menos religiosa, morrer para o mal e viver para os valores anunciados e vividos por Jesus significa não deixar que reine nas relações humanas as forças desumanizadoras²⁵². O mal não tem por que dominar a humanidade, visto que o ser humano é servidor da Graça. Na perspectiva cristã, o ser humano é como se fosse um morto que voltou à vida, pelo Batismo.

Morrer para o pecado, ou a fecundidade da justificação, e podemos dizer, a humanização, nosso autor os descreve em um tríplice passo, a partir de Romanos: 1) *a mudança de situação*, descrita em uma linguagem de vida e morte: a Graça submerge, enxerta, sepulta nossa humanidade velha na morte de Cristo, para que morra nosso “eu” pecador; também nos enxerta na ressurreição de Jesus para que vivamos a novidade humana, a humanidade renovada (Rm 6, 3-5b); 2) *mudança de consciência*, pois assim como Cristo, ao morrer, morreu para esta vida em que há pecado, mas ressuscitou para a vida de Deus, também nós, devemos considerar-nos mortos para o pecado e vivendo a vida de Deus (Rm 6,9-11); 3) *a consequência desta dupla mudança* será que o pecado não reina de modo que sirvamos ao desejo próprio, e os nossos corpos sejam instrumentos de injustiça, mas que nos sintamos como ressuscitados diante de Deus e olhemos nossos membros como instrumentos de justiça ao serviço de Deus (Rm 6,12-13).

Toda a existência humana está transpassada pela dialética morte-ressurreição: morte que se antecipa em tantas injustiças padecidas, enfermidades, impotências, velhice e que, por sua vez, é vencida cada vez que o Vivente lhe arrebatava a última palavra. A partir desta constatação, González Faus define o desafio da humanização²⁵³: “fazer-se humano é aprender a viver entre estes dois extremos, com esperança frente à ameaça e sem exigência frente à Promessa²⁵⁴”.

A morte para o pecado expressa o aspecto cristológico da justificação, da humanização. A linguagem utilizada pela carta é mais ontológica que jurídica: a aplicação dos méritos de

²⁵¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 174.

²⁵² GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 46.

²⁵³ MOORE, Michael P. *La fe, camino de humanización*: aportes desde la teología de J.I. González Faus en el año de la fe. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 30, n. 90, p. 213-245, 2013. DOI: 10.51378/rlt.v30i90.4664. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/4664>. Acesso em: 10 jul. 2023.

²⁵⁴ “Hacerse hombre es aprender a vivir entre estos dos extremos, con esperanza frente a la amenaza y sin exigencia frente a la promesa” (GONZÁLEZ FAUS, De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos”, p. 12).

Cristo equivale a dizer a inserção em sua morte e ressurreição²⁵⁵. Essa situação consiste em uma mudança subjetiva no ser humano: a apropriação dessa situação nova por obra do Espírito Santo. Toda linguagem sobre a realização humana no cristianismo deve assumir estes aspectos. Por isso, a salvação cristã significa a salvação da liberdade. Sobre a mudança cristológica da libertação humana, González Faus diz: “só a liberdade pode salvar a si mesma, mas só Deus pode salvar a liberdade”²⁵⁶. Isto porque somente Deus, em Jesus Cristo e pelo Espírito Santo, pode mover a liberdade a partir de dentro dela mesma²⁵⁷.

Sobre a segunda afirmação, a argumentação de Paulo conduz à conclusão: não vais pecar, ainda que não estais sob a Lei²⁵⁸, porque então seríeis escravos, no lugar de livres (Rm 6,15-23). O processo de libertação consiste na passagem de escravo do pecado para escravo da justiça. Este último significa que a liberdade humana nunca é absoluta. Ela só pode concretizar-se no seio de alguma vinculação, pois escolher já significa ser de um ou de outro. “O problema do ser humano, e o problema de sua libertação, é então o problema de a quem serve: se à mentira ou à sua verdade”²⁵⁹.

No entanto, a escravidão do pecado produz um dinamismo de morte, enquanto a escravidão à justiça de Deus cria no ser humano um dinamismo de vida eterna (Rm 6,20-22). Essa experiência dos frutos permite-nos ver a verdadeira libertação: “*O pecado já não deixa de se fazer porque a Lei o proíbe, mas porque é dano e perda de liberdade para o ser humano*”²⁶⁰.

Estas ideias o próprio Paulo as esclarece em Rm 7,1-14. A analogia com a relação matrimonial elucida a temática da libertação da Lei: a mulher casada que se tornou viúva está

²⁵⁵ Entendendo-se a morte de Jesus como condensação de toda a sua vida entregue e como existência para os demais. Isto foi possível porque Jesus é movido pelo Espírito de Deus (Hb 9,14). Neste existir para, Jesus é a mais plena imagem de Deus e a mais plena realização do ser humano. Jesus ressuscita como igual ao Pai, sentado à sua direita, como primícia da nossa ressurreição. A vida entregue de Jesus não é autoafirmação, mas autodoação. Sua ressurreição não é escapar-se da morte, mas o Pai o ressuscita porque está identificado com a vida entregue de Jesus. Neste sentido, a morte de Jesus é uma condenação a toda pretensão de autodivinização humana (Fl 2,6). Portanto, morte e ressurreição se apresentam como juízo condenador e salvador do ser humano (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 153-207.375-409).

²⁵⁶ “solo la libertad puede salvarse a sí misma, pero solo Dios puede salvar a la libertad” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 178).

²⁵⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 174-181.

²⁵⁸ A experiência que Paulo critica já era, na realidade, uma degradação da primeira experiência judia da Lei. Na experiência originária, a lei não era vista como imposição, mas como caminho. *Torá*, não significa propriamente lei, mas instrução, ensinamento. A aceitação da lei de Deus não era vista como submetimento, mas como ato de confiança: aquilo que a Lei indica é o melhor para mim, é o caminho de realização de minha humanidade. Portanto, desemboca-se no tema da fé confiada, fundamental neste capítulo. Notemos também que Paulo não fala somente da lei moral, mas também de aspectos culturais, como: circuncisão, sábado, alimentos impuros (GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 49).

²⁵⁹ “el problema del hombre, y el problema de su liberación, es entonces el problema de a quién sirve: si a la mentira o a su verdad” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 182).

²⁶⁰ “el pecado ya no deja de hacerse porque la Ley lo prohiba, sino porque es daño y pérdida de libertad para el hombre” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 183).

livre da lei que a vincula ao marido. Da mesma forma, o cristão deve considerar-se viúvo da Lei (Rm 7,1-6). A vinculação a Cristo é a novidade do Espírito e não da vetustez da letra da Lei. Ressalvando-se da acusação de maltratar a Lei (Rm 7,7), Paulo diz: a Lei não é má em seu conteúdo²⁶¹, mas em sua forma de atuar pela força. Quando o ser humano quer fazer o bem por si e para si, carnalmente, aquilo que a Lei proíbe provocará o desejo, e desta forma será cativo do desejo e escravo da Lei (Rm 7, 7-14). Isso assinala que a lei ao dizer “não desejes”, contribui para aumentar o desejo. O mero mandamento pode despertar a força do pecado. O mandamento e a obrigação que pretendiam dar vida acabam resultando em morte²⁶². Não significa que a Lei, sendo boa, converteu-se em mal para o ser humano, mas que a força do mal é tão grande que se vale até daquilo que é bom para produzir a morte. Como o ser humano é vendido ao poder do pecado, a proibição dá força ao mal²⁶³.

Quando se busca a própria justificação, a autoafirmação, o ser humano estará dividido, pois permanecerá a dúvida se talvez afirmaria mais a si mesmo obedecendo ao desejo que obedecendo à Lei. Também nesse esquema de autoafirmação, o sonho da possibilidade ignota²⁶⁴ e a sensação de limitação da liberdade, logo, do próprio eu, estará presente²⁶⁵. Mas, quando o Espírito de Deus faz o bem no ser humano amando nele ou a partir dele, o resultado muda: “*o desejo não se reprime, mas transforma-se*. E o ser humano não segue a Lei, mas a sua própria liberdade. Isto é o que a justificação pela fé (a abertura ao amor) começa a operar no ser humano. O começo da liberdade é a libertação de si mesmo”²⁶⁶. Ressalta-se que o amor pode exigir mais que a obrigação moral²⁶⁷, pois a morte do amor-próprio se apresenta como a grande resistência do ser humano para confiar no amor de Deus e começar a viver deste amor.

Na libertação de si, isto é, da necessidade do ser humano de ser reconhecido, agradecido elogiado, na perspectiva do amor-próprio, consiste na verdadeira liberdade. Este é o tema fundamental da justificação pela fé. A vida humana não é só ambição, busca de si mesmo, mas necessita de sentido²⁶⁸. O valor do ser humano não está em si mesmo, mas em ser amado por Deus e poder viver deste amor. E viver do amor é fonte de sentido, pois ele é fecundo e frutifica.

²⁶¹ A Lei é espiritual (Rm 7,14). Mas, não tem a mesma força que o Espírito para mover a interioridade humana.

²⁶² GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 50.

²⁶³ GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 52.

²⁶⁴ Para entender onde esse caminho ignoto conduz, o ser humano possui duas possibilidades: a própria experiência pela qual em algumas situações se sabe quando não se pode voltar atrás ou pela plena confiança na experiência de outros.

²⁶⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 181-185.

²⁶⁶ “*el deseo no se reprime, sino que se transforma*. Y el hombre no sigue a la Ley, sino a su propia libertad. Esto es lo que la justificación por la fe (la apertura al amor) comienza a obrar en el hombre. El comienzo de la libertad es la liberación de sí mismo” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 185).

²⁶⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 51.

²⁶⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Presentació dels dos darrers llibres de José I. González Faus*, min. 102-103.

Este é um grande aporte do cristianismo para o ser humano atual, marcado pela modernidade egocêntrica²⁶⁹.

Voltando ao texto de Romanos, percebe-se que Paulo não é iludido. Essa transformação, a libertação de si, não está integralmente no ordinário de seus leitores e tampouco nele mesmo. Ele “descreveu a meta ou situação terminal (assintótica) de todo um processo inacabado. Mas cada um viverá, ao mesmo tempo, livre de si mesmo e cheio de si mesmo”²⁷⁰. A justificação nunca está concluída. *Paulo pretendeu dizer que a vida do justificado é antecipação dessa meta assintótica*. Logo, a justificação pela fé, ao mesmo tempo da mensagem de alegria, é muitas vezes uma experiência de contradição quase incompreensível em que o ser humano se sente justo sendo pecador, espiritual e carnal²⁷¹.

Desta forma pode-se compreender o porquê de Paulo, logo depois de fundamentar a impossibilidade do pecado para o ser humano em Cristo, fazer um lamento de sua condição pecadora (Rm 7,14-24)²⁷². É fundamental constatar e comprovar que a situação pecadora descrita no lamento paulino não é a do pecado como mentira²⁷³, mas de outro tipo de pecado que se dá pela debilidade ou impotência humana²⁷⁴.

Citando J. L. Segundo, o teólogo catalão diz que o texto paulino não precisa de grandes esclarecimentos. Quem não se sente, de alguma forma, retratado pela análise de Paulo pode se aventurar na busca de outra hipótese²⁷⁵. Com essa citação, pode-se dizer que em ambos os nossos autores de pesquisa, o “eu” de Paulo em Rm 7,14-24 pode referir-se à situação do cristão, como de qualquer outro ser humano²⁷⁶.

Para o teólogo catalão, o texto pode ser dividido em três grandes partes: a) a apresentação da tese (Rm 7,14-17). “*Eu*” sou carnal, escravo do pecado. A razão da tese é

²⁶⁹ MENDONÇA, Paulo Roberto Moraes de. *Agraciados por Deus para a fraternidade: uma abordagem crítico-teológica do individualismo narcísico contemporâneo à luz do pensamento de J. I. González Faus*. Orientador: Alfonso Garcia Rubio. 2004, 131f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

²⁷⁰ “ha descrito la meta o situación terminal (asintótica) de todo un proceso inacabable. Pero cada cual vivirá, a la vez, liberado de sí mismo y cargando consigo mismo” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 185).

²⁷¹ Espiritual e carnal significam, respectivamente, abertura ao amor e fechamento sobre si mesmo.

²⁷² GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 64-73.

²⁷³ O pecado como mentira González Faus resume citando J. L. Segundo: “o engano que escraviza tem uma só fonte, uma só força antropológica: o gosto por seguir os próprios desejos assegurando-se que estão justificados” (SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*: tomo v. II/1. Madrid: Cristiandad, 1982, p. 478. “el engaño que esclaviza tiene una sola fuente, un solo resorte antropológico: el afán por seguir los propios deseos asegurándose de que están justificados”).

²⁷⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 185-186.

²⁷⁵ SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II, 1, p. 476.

²⁷⁶ SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II, 1, p. 476. No entanto, para J. L. Segundo é difícil pensar que esta seja a experiência pessoal de Paulo, pois, como cristão ele parece acima dela; como fariseu, ele parece debaixo dela. Mas, a experiência cristã de Paulo ilumina o seu passado farisaico. Portanto, Paulo poderia estar descrevendo em primeira pessoa suas antigas experiências como fariseu (SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II, 1, nota de rodapé, n. 1, p. 476).

clara: isso é perceptível porque não faço o que quero, mas o que não quero²⁷⁷. Segue a conclusão que não é Paulo que atua, mas o pecado que habita nele; b) como uma paráfrase da tese anterior, afirma-se que *o bem não habita no “eu” de Paulo*, pois querer o bem está a seu alcance, mas não o realizá-lo (Rm 7,18). Destarte, o que age em Paulo é este outro que habita nele e que é seu dono: o pecado (Rm 7,19-20); c) essas duas partes são resumidas por uma conclusão, que é a divisão do ser humano entre o bem e o mal, cujos elementos estão qualificados como *o que se quer* e *o que se impõe* (Rm 7,21-23). Essa divisão é descrita concretamente como, por um lado, o interior e a mente, e, por outro, os membros. Trata-se de dois dinamismos dos quais percebe-se que o primeiro é mais profundo, mas, o segundo, se apresenta como mais forte. Essa força alcança a vitória que Paulo lamenta e reproduz o dito sobre a escravidão do pecado. Mas, agora a escravidão é concretizada no regime, no dinamismo, nos princípios da lei do pecado. O pecado que habita em “mim” reside, na realidade, nos membros.

Constata-se um movimento circular que vai de uma *divisão operativa*, isto é, o querer realizar e o que se encontra realizado à dedução de uma *divisão interior*: meu “homem interior” e o outro que habita em “mim”. Para o teólogo catalão, Paulo distingue entre o que “eu” faço e o que “eu” sou²⁷⁸. A análise da perícopa, feita por González Faus, mostrará que o descrito por Paulo refere-se à debilidade e à divisão do ser humano.

Na interpretação do teólogo catalão, Paulo afirma que o ser humano quer o bem e que esta é sua verdade mais profunda. Aqui difere-se radicalmente dos capítulos 1 e 2 de Romanos nos quais evidencia-se que o ser humano não queria o bem, mas sua autoafirmação. Em seguida, pretendia que essa autoafirmação fosse o bem, embora estivesse se autoenganando para isso. Em Rm 7,14-24, exatamente por não se enganar e não mentir para si mesmo, a situação é mais trágica, porém menos má. Só se pode falar de *fragilidade* ou *debilidade*, não de maldade.

No entanto, essa debilidade tem raízes profundas a ponto de permitir Paulo falar de escravidão e divisão. O ser humano se assemelha a um país invadido por uma potência estrangeira: ele é o verdadeiro cidadão das terras, mas o estrangeiro que as domina. Para González Faus, não se trata de uma divisão entre querer e realizar, mas entre dois querer. Aqui, o teólogo catalão se posiciona claramente de forma distinta de J. L. Segundo:

Aqui discordo de J. L. Segundo, para quem Paulo descreve apenas um processo de degradação da obra ao realizar-se, ao passar do querer ao exterior. Esta degradação ocorreria exclusivamente pela resistência de mecanismos pelos quais o querer tem que passar até chegar ao exterior e que são autônomos. Segundo chega a apresentar o seguinte exemplo, que ele mesmo reconhece como trivial²⁷⁹: quero dar uma martelada

²⁷⁷ Logo, a Lei é boa. Visto que ela está no âmbito do querer, mas não do realizar (v. 16).

²⁷⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 65-66.

²⁷⁹ SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, II, 1*, p. 481. 483.

no prego, mas a combinação entre meu cansaço ou minha inexperiência e as leis físicas, etc., faz que me dê no dedo²⁸⁰.

Para o teólogo catalão, se se tratasse de uma experiência tão simples, Paulo não a teria descrito como tão trágica e tampouco teria visto o pecado como potência personificada e ocupante mais forte do “*eu*”. Paulo não falou de meras resistências devido à tendência estatística ao mais fácil, mas de *autêntica divisão*. Para explicitar essa divisão que se apresenta mais trágica que a debilidade, González Faus recorre a dois pontos fundamentais: a) a personificação do pecado; b) a oposição entre homem interior e membros.

a) Primeiramente, necessita-se buscar uma hermenêutica do mito do pecado personificado como um habitante (Rm 7,17. 20), com sua lei (Rm 7,23a), que faz guerra (Rm 7,23b) e que domina (Rm 7,14,23c). Esta linguagem significa simplesmente que a escravidão na qual o ser humano se encontra submergido não é algo estático e produzido por uma espécie de lei físico-matemática, mas algo dinâmico e histórico que, como uma ocupação estrangeira, pode crescer ou diminuir dentro de certos limites. Se a escravidão do ser humano possui uma história, isso implica que, de alguma forma, o ser humano é, em algum nível de seu ser, coautor dela. A tragédia que Paulo lamenta não consiste somente em que nele habita outra lei, mas em que esta outra lei pode crescer, instalar-se até limites inesperados até torná-lo realmente escravo. Exatamente por essa razão que Paulo a personifica. Mas, esta outra lei nunca pode dominar o “*eu*”, pois o interior do ser humano, que é algo ilimitado, quer o bem. E a extensão da interioridade humana é um dinamismo infinito, e se identifica com o que Gênesis chama de *Imagem e Semelhança* de Deus (Gn 1,27).

b) Diante do texto paulino, a pergunta sobre o que significa o *ser humano interior* e os *membros* ou a *carne* se apresenta como decisiva. Seria muito tentadora e clara uma leitura destas palavras como a *res cogitans* e a *res extensa*, ou a dimensão espiritual e carnal do ser humano, visto que estamos na cultura ocidental. Contudo, na mentalidade semita, os membros, como também a carne, e em geral o corpo, nunca aludem à parte exterior e visível do ser humano, “mas ao exterior, *enquanto é veículo e manifestação do interior*. Por sua vez, para o semita, nunca há no ser humano um interior cognoscível por si mesmo, mas um interior exteriorizado

²⁸⁰ Aquí disiento de J. L. Segundo, para quien Pablo describe solo un proceso de degradación de la obra al realizarse, al pasar del querer al exterior. Esta degradación se produciría exclusivamente por la resistencia de mecanismos por los que el querer tiene que pasar hasta llegar afuera y que son autónomos. Segundo llega a poner el siguiente ejemplo, que él mismo reconoce como trivial: quiero dar un martillazo en el clavo, pero la combinación entre mi cansancio o mi inexperiencia y las leyes físicas, etc., hace que me lo dé en el dedo (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 67). Os textos de J. L. Segundo que o teólogo catalão tem como base para esta discussão, são: SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 481. 482. Na obra mais recente, o teólogo uruguaio manteve a mesma análise: SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth*, p. 572-576.

e corporificado²⁸¹”. Esta leitura pode ser confirmada em Rm 7,18a²⁸², em que Paulo parece não chamar a carne de seu exterior, mas de seu eu. Ademais, existem razões para suspeitar que o ser humano interior em Paulo não se refere exclusivamente à dimensão invisível, mas à profundidade última do ser humano que já acolheu o Dom do Espírito de Deus.

Reduzir a divisão do ser humano em parte material e parte imaterial não seria falso em si mesmo, mas resultaria falso em sua parcialidade e pelos elementos antropológicos que tal divisão desconhece. O interior é a totalidade do ser humano, enquanto o Espírito de Deus tomou posse dele; e os membros ou a carne são a totalidade do ser humano enquanto obedece a si mesmo, ao seu egoísmo potencializado e desumanizador²⁸³.

A divisão em que se encontra o ser humano é muito mais que a contraposição corpo e alma. É a contraposição entre dois “*eus*”, dois dinamismos ou duas leis interiores que se apresentam como a tragédia da divisão humana e convertem a debilidade humana em algo mais que falta de força: em uma autêntica escravidão²⁸⁴. Aqui, deve-se ter claro que a escravidão significa debilidade²⁸⁵. Apesar de referir-se a dois “*eus*”, dois dinamismos internos ou dois querereres, um deles é mais profundo, mais autêntico e proprietário mais legítimo deste ser humano em litígio. O ser humano que Paulo considera é essencialmente bom, pois quer o bem

²⁸¹ “sino a lo exterior, *en cuanto es vehículo y manifestación de lo interior*. A su vez, para el semita nunca hay en el hombre un interior cognoscible por sí mismo, sino un interior exteriorizado y corporificado” (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 69-70). Para o teólogo catalão, Paulo pensa a relação corpo-alma de acordo com a relação símbolo real: o que contém aquilo que significa, de acordo com a teologia de Rahner. Isto porque o ser se expressa na medida em que possui a si mesmo (RAHNER, Karl. “Para una teología del símbolo”. RAHNER, Karl. *Escritos de teología IV*. Madrid: Taurus, 1964, v. 4, p. 283-321).

²⁸² “Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne” (Rm 7,18a).

²⁸³ Sobre o que significa a “lei dos membros” as reflexões de dois exegetas atuais são elucidadoras: primeiro, ao localizar esta outra lei que habita o “eu” nos membros, significa que ela não vem de Deus e é contrária a Lei de Deus. Ela é meramente humana (PENNA, *Carta a los romanos*, p. 976-977). Segundo, que a lei dos membros é a mesma lei do pecado, pois as duas agem “no meu corpo”. Lei do pecado não é muito diferente de falar da lei usada pelo pecado para seduzir e matar (v. 11) (DUNN, *Comentário à Carta de Paulo aos Romanos 1-8*, p. 572).

²⁸⁴ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 71. Consoante González Faus, Agostinho parece narrar a mesma experiência da divisão humana na obra *Confissões*: “A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandato mal se distingue da execução. E a alma é alma, e a mão é corpo! A alma ordena que a alma queira; e, sendo a mesma alma, não obedece. Onde nasce este prodígio? (AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 9).

²⁸⁵ Convém acrescentar a interpretação particular de Trento. Para o Concílio, Rm 7,7.14-20, refere-se à concupiscência, e não ao pecado propriamente dito. “Esta concupiscência, que algumas vezes o Apóstolo chama “pecado” [cf. Rm 6,12-15; 7,7.14-20], a Igreja católica nunca entendeu – assim declara o santo Sínodo – que seja chamada “pecado” no sentido de, nos regenerados, ser verdadeira e propriamente pecado, mas porque tem origem no pecado e inclina ao pecado” (DH 1515). Na interpretação de González Faus, o problema está radicado em determinar o que é a concupiscência. O agostinismo não teria problemas em identificar o pecado original com a concupiscência. No entanto, Trento se opõe claramente a isso ao afirmar que nos batizados permanece a concupiscência (DH 1515). Para o teólogo catalão, a concupiscência é a necessidade de integração do ser humano a qual não é em si mesma pecado, mas pertence ao que ele, com P. Ricoeur, chama de labilidade (RICOEUR, Paul. *El concepto de falibilidad*. In: RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, p. 151-164). Contra a leitura que faz Trento, González Faus afirma que não é a labilidade que Paulo chama de pecado. Portanto, para rechaçar o agostinismo, Trento não necessitaria ter se distanciado da linguagem paulina (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 357).

(v. 15b, 19,21); concebe a Lei como boa (v. 16); aborrece-se com o mal (v. 19); compraz-se com a Lei de Deus (v. 22). O único que ocorre é que ele se vê invadido, dominado e escravizado por uma potência alheia a ele.

Nesse sentido, pode-se dizer que embora o ser humano dividido faça o mal, segue sendo bom. Essa análise leva o teólogo catalão a afirmar a impossibilidade de medir e concretizar a realidade do pecado somente nas obras exteriores. Por isso, o profundo fundamento do preceito evangélico de não julgar (Mt 7,1-5; Lc 6.37-42; Mc 4,24). Esta conclusão mostra o mistério do ser humano e alerta-nos sobre o gravíssimo perigo de abordar o tema do mal com moralismo fácil. O pecado está mais na linguagem da confissão que no âmbito da acusação.

Portanto, a justificação, humanização, precisa ser vivida e pensada como um processo. Esse lamento de Paulo se refere ao ser humano já justificado²⁸⁶. Melhor seria dizer o ser humano no processo de justificação ou reconciliação. Por isso, o lamento de Paulo está em Rm 7, após tratar do tema da justificação (Rm 5-6) e não em Rm 1-3, que versa sobre a humanidade sob o pecado. A debilidade e a impotência do ser humano se encontram no seio mesmo do processo de libertação da inumanidade.

Uma série de conclusões da teologia paulina apresentada são importantes para os desenvolvimentos posteriores. O Apóstolo valoriza as obras do ser humano justificado, mas destaca que são frutos da inserção do ser humano em Cristo, visto que não estamos sob o pecado, e frutos da liberdade, pois não estamos sob a Lei (Rm 5-6). Mas, a justificação não é uma cura mágica do ser humano enfermo; é um processo dinâmico, como o próprio processo do ser humano se fazer a si mesmo. Por isso, coexistem a experiência do ser humano como pecador e, ao mesmo tempo, plenamente libertado, humanizado (Rm 7,14-25).

A tradição teológica fixou praticamente os mesmos temas apresentados na análise de Romanos vistos até aqui, embora com acentos diferentes. González Faus os apresenta da seguinte forma²⁸⁷: a) a justificação pela fé implica as obras; b) as obras nascem da pessoa reestruturada; c) a reestruturação implica em uma libertação de si que equivale a morto para o pecado e livre da Lei; essa libertação é dinâmica, nunca um ponto de chegada definitivo; d) a justificação, humanização, é vivida como experiência de liberdade e de combate. Essa experiência pode ser dita como o ser humano justo e pecador, ao mesmo tempo. Destarte, estes temas são como sumário para nossas abordagens seguintes sobre a tradição teológica em torno da justificação, que entendemos como humanização integral.

²⁸⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 186.

²⁸⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 188.

Como pudemos perceber, Paulo apresenta elementos para conciliar a aparente contradição entre fé e obras no cristianismo. Entretanto, a tradição teológica, em certos momentos, se viu presa a um dos extremos. Na reflexão teológica, aprofundando a dialética paulina, González Faus evidencia dois momentos unilaterais: a exclusão luterana das obras e a afirmação pelagiana das obras como obras do ser humano²⁸⁸.

Como já tratamos desta perspectiva histórica no primeiro capítulo desta tese, vamos apenas citar as conclusões de nosso autor. Segundo o teólogo catalão, fazendo uma analogia entre as duas correntes de pensamento, pode-se dizer que: para Pelágio, a Graça não é fecunda, visto que a liberdade humana já é fecunda. Para Lutero, a Graça é fecunda nas obras do ser humano, mas não no ser humano mesmo²⁸⁹. Frente a estas posturas, González Faus defende sua tese, a qual é fundamental para nossa pesquisa: “a Graça é fecunda no ser humano mesmo (embora só o seja enquanto o liberta de si mesmo)”²⁹⁰. Por isso poderemos falar da Graça como reestruturadora e humanizadora do ser humano.

3.4.2 A Graça como reestruturadora do ser humano

A Graça de Deus reestrutura, humaniza o ser humano em sua interioridade, não apenas em seu agir. Para exteriorizar essa mudança, González Faus parte do clássico axioma escolástico: *fides charitate formata*, isto é, a fé se estrutura como amor. Deve-se ter claro que o amor não pode ser pensado como uma espécie de suplemento adicionável à fé. Isto porque o amor é a forma da fé. “A fé se estrutura como amor, porque a acolhida do dom da filiação abre a tarefa da construção da fraternidade. E não há outro jeito de amar ao Pai ‘vislumbrado’ senão amando, deveras, aos filhos que o Pai ama”²⁹¹.

Partindo do já afirmado sobre a fé justificante, a Graça precisa ser pensada como relação interpessoal, como aceitar ser amado que suscita toda a resposta que o amor provoca. Nesta perspectiva, o ser humano não pode ser pensado como mero cenário para as ações de Deus, mas como verdadeiro sujeito que atua. A Graça é o amor de Deus que habita o ser humano tornando-o amável e amante. “O ser humano *amante* (amante deste mundo, feito ‘Filho de Deus’ no

²⁸⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 189-218. PINTO FERNANDES, *A acolhida do dom de Deus*, p. 133-134.

²⁸⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 213-214.

²⁹⁰ “la Gracia es fecunda en el hombre mismo (aun sólo sea en cuanto que le libera de sí mismo)” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 214)

²⁹¹ “la fe se estructura como amor, porque la acogida del don de la filiación abre la tarea de la construcción de la fraternidad. Y no hay otro modo de amar al Padre ‘atibado’ más que amar de veras a los hijos a los que el Padre ama” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 220). A última parte desta afirmação será comentada na próxima seção, a saber: 3.5 *A Graça como libertação para os demais: humanização das relações*.

Filho) e *amável* (amável a Deus pelo amor com que ama) é, em certo sentido, um ser humano novo”²⁹². O Dom de Deus vai reestruturando o ser humano como irmão e, portanto, como filho.

No seu interior, o ser humano pode apostar por essa nova possibilidade que o Amor oferece, pois em seu íntimo reconhecerá a voz mais profunda de si mesmo e, ao mesmo tempo, uma voz que não vem dele, afirmando que pode chegar a uma vida integralmente humana.

Na medida em que o ser humano for deixando-se configurar por este movimento interior, irá nascendo nele um “coração novo”, *uma opção fundamental de resposta à sua vocação de filho e irmão, que se tornará ativa*. E ativa de tal modo que seus atos serão livres, porque nascerão de dentro; e não serão obrigados, porque não lhe virão impostos de fora²⁹³.

O exposto até aqui, a tradição teológica chama de virtudes teológicas as quais são como um conjunto de acordes harmônicos da presença do Espírito no ser humano e acompanham a fé justificante: “a fé (que crê no Amor oferecido), a esperança (que se atreve a caminhar rumo à oferta do amor) e o amor (que começa a viver do amor)”²⁹⁴. A fé justificante se apresenta, neste sentido, como o embrião de resposta à oferta de Amor, feito nascer por esta mesma oferta, que se configura como esperança e amor.

Nesse sentido, Trento com uma surpreendente partícula consecutiva, *unde*, deduz da afirmação de Rm 5,5, o amor de Deus derramado em nossos corações, pelo Espírito Santo, que na justificação, o ser humano recebe não apenas o perdão dos pecados, mas a fé, a esperança e o amor (DH 1530). E acrescenta como razão para esta afirmação: “a fé, se a ela não se acrescentam a esperança e a caridade, não une [o ser humano] perfeitamente a Cristo nem produz um membro vivo do Seu corpo” (DH 1531). Para González Faus, a fé que se configura como amor é, efetivamente, a mesma fé que Jesus viveu: a que possibilitou historicamente sua filiação divina e o configurou historicamente como Primogênito da humanidade. A Carta aos Gálatas a chama de “fé do Filho de Deus” (Gl 2,20; 3,23). Modernamente, este tema muito corrobora com a cristologia²⁹⁵.

²⁹² “El hombre *amante* (amante de este mundo, hecho ‘hijo de Dios’ en el Hijo) y amable (amable a Dios por el amor con que ama) es, en cierto sentido, un hombre nuevo” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 221).

²⁹³ “en la medida en que el hombre vaya dejándose configurar por ese movimiento interior, irá naciendo en él un ‘corazón nuevo’, una opción fundamental de respuesta a su vocación de hijo y hermano, que se convertirá en activa. Y activa de tal manera que sus actos serán libres, porque nacerán de dentro; y no obligados, porque no le vendrán impuestos desde fuera (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 221, *itálico nosso*). Para o teólogo catalão, este parágrafo sintetiza todo o tema da reestruturação interna do ser humano em continuidade com o tema da fé justificante e a humanização integral pela fé que expusemos na seção 3.3.4 *A humanização, pela fé*.

²⁹⁴ “la fe (que cree en el Amor ofrecido), la esperanza (que se atreve a caminar hacia la oferta del amor) y el amor (que comienza a vivir del amor)” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 221).

²⁹⁵ SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982. 261 p. (Presencia teológica, 12). COSTADOAT, Jorge. *La fe “de” Jesús, fundamento de la fe “en” Cristo*. In:

Portanto, a fé que justifica é informada pela caridade. Ela só poderá se estruturar como amor quando, como atitude crente, for irmã gêmea da esperança; quando for uma fé que, porque crê, espera mais²⁹⁶. Desta forma, González Faus apresenta uma harmonização de linguagem sobre todo o conteúdo apresentado até aqui em relação ao nosso tema:

pode-se afirmar que a fé só justifica (porque é a fé que se configura como amor) ou que só a fé não justifica (porque é a mera fé informe, ou fé meramente doutrinal). Inclusive, a nível simplesmente humano, o ser humano pode fazer a experiência de que o amor é sempre logicamente precedido de uma “fé no outro”²⁹⁷.

A fé que justifica se configura como fé-esperança-amor²⁹⁸: confiar-se esperançado em alguém. Perguntemo-nos, a partir de agora, pelo significado dessa afirmação para cada pessoa humana. Primeiramente, significa que a presença do Espírito Santo no ser humano se traduz em uma espécie de nova alma, princípio de vida nova²⁹⁹ do qual brotam fé, esperança e amor³⁰⁰. O Espírito que nos foi dado (Rm 5,5), não é um visitante exterior ou um hóspede ocasional. Ele possui um dinamismo de identificação com o núcleo da pessoa, até converter-se em *plena recriação, humanização desde este núcleo último*.

COSTADOAT, Jorge. *Trazos de Cristo en América Latina: ensayos teológicos*. Santiago del Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009. p. 111-154 (Teología de los tiempos). GESTEIRA, Manuel. *La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la Cristología*. In: URIBARRI, Gabino. *Fundamentos de teología sistemática*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003. SESBOÜÉ, Bernard. *Ciência e consciência do Jesus pré-pascal*. In: SESBOÜÉ, Bernard. *Pedagogia do Cristo: elementos de cristologia fundamental*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 161-202. FERNANDES PINTO, Elias. *A fé de Jesus pré-Pascal: um caminho de salvação para o ser humano*. Revista de cultura teológica, São Paulo, v. 31 n. 104, 2023, p. 122-140. DOI: <https://doi.org/10.23925/rct.i104.56577>. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturaleo/article/view/56577>. Acesso: 15 abr. 2023.

²⁹⁶ Reforça-se o que foi dito na seção sobre a fé justificante que esta não se identifica como mera crença ou fé doutrinal. Recordar-se a distinção doutrinal escolástica. A fé como atitude do que crê, *fides qua*, e a fé como conteúdos que se creem, *fides quae*. A fé meramente nocional, crer que ou crer em “algo”, a tradição teológica chamou de *fides informis*, uma fé que não se configura como amor e por isso, não justifica, não humaniza (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 223). Libanio apresenta bem estas distinções escolásticas: LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. (Theologica, 1), p. 152-156.

²⁹⁷ “se puede afirmar que la fe sola justifica (porque es la fe que se configura como amor) o que la sola fe no justifica (porque es la mera fe informe, o fe meramente doctrinal). Incluso a nivel simplemente humano, el hombre puede hacer la experiencia de que el amor va siempre lógicamente precedido de una ‘fe en el otro’” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 223). A afirmação do amor precedido pela fé no outro muito se assemelha ao conceito de fé relacionado com a estrutura de valores de J. L. Segundo. *Vide: 2.1.2.1 Estrutura de valores, fé antropológica, ideologia e fé religiosa*.

²⁹⁸ González Faus está se servindo de Trento e, ao mesmo tempo, comenta o que o Concílio diz: “Com isso, ao ser justificado, o homem recebe, junto com a remissão dos pecados, por meio de Jesus Cristo no qual é enxertado, todos estes dons infusos: *fé, esperança e caridade*. Pois a *fé*, se a ela não se acrescentam a *esperança* e a *caridade*, não une perfeitamente a Cristo nem produz um membro vivo do seu corpo” (DH 1530-1531, itálico nosso).

²⁹⁹ O plenamente novo não é fixo, mas dinâmico. Não é a vida, mas caminho até ela. A máxima grega, *chegar a ser o que é*, neste sentido, é válida para o cristão. A imagem Paulina de sermos enxertados em Cristo (Rm 11,16-24) ajuda-nos a compreender este caráter dinâmico (GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 44).

³⁰⁰ Esta intuição vem de São Tomás, o qual diz que a Graça está na essência da alma e não em suas potências. A natureza da alma participa em certo modo da natureza divina mediante uma espécie de regeneração, recriação ou regeneração (TOMÁS, *Suma Teológica*, I,II, q.110, a.4).

A partir deste novo princípio vital, o entendimento humano poderá crer em Jesus como Senhor, crendo no amor oferecido; a memória humana é elevada até a esperança que recorda a ressurreição do crucificado e, por isso, espera que o amor de Deus será mais forte que o pecado do mundo; a vontade humana é elevada à decisão de deixar-se possuir pelo Amor oferecido, para amar com ele. As virtudes, fé-espérance-caridade, não são escolhidas arbitrariamente. Nelas, consiste a santidade humana. “São simplesmente a concretização que recebe a regeneração do espírito humano pela presença do Espírito de Deus nele. E estão entre si tão ligadas como as faculdades humanas”³⁰¹.

O ser humano é um conjunto de tendências contraditórias; uma desordem profunda que, em suas orientações contrárias está trabalhando por um desejo de unidade. O dado caótico é que a complexidade humana intenta se unificar em torno de qualquer princípio egoísta. Para Agostinho, a verdadeira unificação acontece quando a criatura renuncia ao egoísmo³⁰². E, de acordo com González Faus, a fé, a esperança e o amor constituem, precisamente, a libertação do egoísmo.

Voltando-se à tradição teológica, González Faus cita como Irineu mostrou, em linguagem cosmológica e antropológica, a ideia de reestruturação potencializadora do ser humano. Como ponto de partida, o Bispo de Lião cita expressões bíblicas que apontam para o Espírito como azeite que unge (Is 61,1). Em seguida, ele diz: o Senhor nos prometeu o Espírito para nos adaptar a Deus (IRINEU, *Contra as heresias*, III, 17,2); o Espírito se foi habituando a morar no gênero humano para renová-lo desde sua velhice à novidade de Cristo (IRINEU, *Contra as heresias*, III, 17,1). A intuição do bispo de Lião é que a ação do Espírito Santo se dá de forma lenta e processual e não instantânea e estática, e implica algo mais que a aparição de obras boas, pois, o Espírito Santo não é só capaz de fazer boas obras no ser humano, mas de transformá-lo interiormente.

Esta intuição vem da expressão, *o Espírito foi se habituando*, que possui um caráter dinâmico ou móvel³⁰³. Este processo de “acostumamento”, de “*hacerse uno al otro*”, como diz a língua castelhana, se dá em uma relação pessoal profunda. A presença do Espírito Santo, de forma lenta e processual na interioridade humana, suscita um processo de adaptação, um habituar-se no qual a passagem da vetustez à novidade, da dispersão à unidade do psiquismo

³⁰¹ “Son simplemente la concreción que recibe la regeneración del espíritu humano por la presencia del Espíritu de Dios en él. Y están entre si tan enlazadas como las facultades humanas” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 225).

³⁰² RONDET, *La Gracia de Cristo*, p. 379.

³⁰³ Em sentido inverso, Irineu de Lião diz que o Espírito nos vai acostumando e preparando para levar-nos a Deus (IRINEU, *Contra as heresias*, V, 8,1). A razão última disto, para Irineu, é que o ser humano sob a Graça de Deus, é dono de si, porque é semelhante a Deus (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 37,6) (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 228, nota 66). Sobre este tema em Irineu de Lião, em *Plenitud humana* González Faus sugere: KIYOTA, Miyako Namikawa. *Paciencia para madurar: ‘Acostumbrar’ para la comunión en san Ireneo de Lyon*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.

são passos constantes³⁰⁴. Daí a importante afirmação de González Faus para nossa pesquisa, a qual vamos comentar: “*o amor sempre está ‘começando’, ou a Graça como processo*”³⁰⁵.

O contraponto desta afirmação está em uma visão estática da transformação do ser humano que veio da concepção clássica que concebe fé-esperança-amor como virtudes³⁰⁶. Ressalva-se o qualificativo importante, virtudes *teológicas*, pois elas não pertencem propriamente à dimensão moral do ser humano. Por isso, elas foram também qualificadas como virtudes *infusas*, para frisar que não são frutos do esforço humano, mas do Dom do Espírito (TOMÁS, *Suma Teológica*, I, II, 62,1). Para González Faus, o problema adveio do fato de a filosofia medieval assimilar virtudes com hábitos. Então, a teologia se viu obrigada a falar de “hábitos infusos” e, portanto, como perfeição sobrenatural das potências humanas³⁰⁷.

Os hábitos podem robustecer, habituar, a vontade humana, mas não mudam o coração. González Faus fundamenta esta afirmação com os ensinamentos de Jesus no caso do fariseu da parábola do *fariseu e do publicano* (Lc 18,9-14) e do filho mais velho da parábola do *Pai misericordioso e dos dois filhos* (Lc 15,11-32). Para ambos, a prática do bem moral não lhes serviu para criar um coração bom. Ao contrário, tornaram-se ressentidos ou depreciadores dos demais³⁰⁸. O grande risco da linguagem dos *habitus infusos* é pensar a Graça em termos de ponto de chegada e não como processo. No entanto, o Espírito não pode infundir mecanicamente um hábito, mas ir fazendo-o nascer, visto que todo ser humano é sempre um processo inconcluso e a recomeçar.

A concepção fixista medieval da Graça possui duas consequências graves que levam a aporias e dificuldades. González Faus apresenta ambas com muita precisão:

a) *A Mitificação da Graça*, pois falar de hábito infuso não corresponde a nenhuma experiência humana. Por isso, a teologia medieval se viu obrigada a falar de além de hábitos infusos, de virtudes naturais da fé, esperança e amor que estão “curvadas” por hábitos infusos sobrenaturais. Na opinião de González Faus, todo o sobrenatural se torna uma espécie de

³⁰⁴ Este dado da tradição teológica em Irineu de Lião, González Faus contrapõe ao fixismo da escolástica e à redução luterana, pois a Graça é fecunda e o Espírito Santo não é só capaz de realizar boas obras no ser humano, mas de transformá-lo.

³⁰⁵ “*El amor siempre está ‘empezando’, o la Gracia como proceso*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 229).

³⁰⁶ Em sentido mais amplo, para a filosofia medieval, virtude é a perfeição de uma potência (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 230; (TOMÁS, *Suma Teológica*, I, II, 55,1,c.). Uma leitura mais aprofundada de São Tomás nos permitirá ver que *virtus* se trata da eficácia do ato. Primariamente, significa energia, força, fonte de impulso aos atos. Por exemplo, quando se usa a expressão, *em virtude de...* pretende-se remeter à causa própria de onde vem a força, energia, eficácia. É em virtude da moção divina que a causa segunda faz existir seu efeito (NICOLAS, Marie-Joseph. *Virtude*. In: NICOLAS, Marie-Joseph. *Vocabulário da Suma Teológica*. In: TOMÁS de Aquino, Santo. *Suma teológica: parte I - questões 1-43: teologia, Deus, Trindade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2016. p. 102).

³⁰⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 231.

³⁰⁸ No entanto, a intenção da linguagem *hábitos infusos*, é válida: expressar o dom do Espírito de Deus no ser humano como facilidade para o bem ou liberdade para amar.

“andaime” totalmente à margem das experiências humanas servindo apenas para acumular capital para a “outra vida”, mas inútil para esta vida histórica. Daqui a suspeita de que a Graça não é mais que uma superestrutura puramente ideológica tão presente nas épocas recentes³⁰⁹.

b) *A linguagem mecânica e instantânea sobre a aquisição e perda da Graça*³¹⁰. Por sua vez, essa linguagem conduz a uma Igreja muito mais clericalizada, pois leva a pensar que há na Igreja homens importantíssimos que podem medir e controlar com exatidão, e reparar a perda da Graça³¹¹. A questão precisa ser pensada de forma mais dinâmica, pois, ao falar de hábitos infusos, a linguagem se torna estática. Em meio ao pecado do mundo Deus segue ofertando seu Espírito a todo ser humano não como quem repara máquinas fisicamente, mas como o Pai do filho pródigo que espera e oferece pacientemente. O Pai sabe que a dinâmica do pecado é de morte, e o ser humano, como criatura e imagem de Deus, está definitivamente feito para a vida. Em meio aos projetos frustrados dos seres humanos, Deus nem sempre fica sem resposta. O processo de conversão de cada coração de pedra para um novo coração de carne (Ez 36,26) é algo que somente Deus julga. “Porque só Deus perscruta, não já a presença ou ausência de uma ‘substância sobrenatural’ invisível, mas as profundidades do coração do ser humano”³¹².

Em ambas as consequências, percebe-se a necessidade de pensar a reestruturação do ser humano de forma mais histórica³¹³, que nos leva a compreender melhor tanto o sentido realista, quanto o esperançado do qualificativo *justo e pecador ao mesmo tempo*. A linguagem da perda e da aquisição da Graça³¹⁴ se torna mais complexa e dinâmica, ao mesmo tempo, ameaçante para quem se considera como “distribuidor” da Graça. Mas, torna-se mais coerente com o Novo Testamento, mais respeitosa e, simplesmente, mais credível. Salva-se, assim, as teses importantes trabalhadas ao longo desse capítulo: que a linguagem da Graça nunca pode supor um rebaixamento de Deus à disposição do ser humano, que é a grande tentação humana³¹⁵. Por conseguinte, a Graça

³⁰⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 234.

³¹⁰ Esta linguagem conduz ao problema insolúvel se, ao pecar, isto é, perder a caridade, visto que todo pecado é ato contra o amor, se perde ou não as virtudes infusas. Se a resposta for “sim”, ela é contrária à experiência humana que quer o amor por continuar crendo nele e esperando dele. Seria pensar o ser humano fora do olhar benevolente de Deus e afirmar que a Graça só atua no justo, enquanto o Novo Testamento ensina que a Graça segue atuando, mesmo quando somos pecadores (Rm 1-8). Se a resposta for “não”, separa a trilogia fé-esperança-amor (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 234-235).

³¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 234.

³¹² “Porque solo Dios escruta, no ya la presencia o ausencia de una ‘sustancia sobrenatural’ invisible, sino las profundidades del corazón del hombre” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 235).

³¹³ O desejo de pensar a reestruturação do ser humano de forma histórica não é uma mania inecessária dos tempos atuais, mas está em sintonia com o projeto da cristologia que resgatou a importância de pensar historicamente (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 57-69. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, p. 21-22. 41-75).

³¹⁴ Também duramente criticada por J. L. Segundo, conforme apresentamos no capítulo II desta tese.

³¹⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 235.

não é um poder do ser humano ante Deus; a linguagem da Graça não pode ser prisão de Deus diante da não conversão, mas afirmação do poder de Deus de libertar o ser humano.

Ambas as coisas só são ao mesmo tempo possíveis porque a transformação (ou unificação) do ser humano, que implica a fé-esperança-amor, consiste precisamente numa libertação da curvatura do coração humano sobre si mesmo e do que poderíamos chamar o “egoísmo moral” do ser humano (ou a centração sobre si da dimensão moral humana)³¹⁶.

Se fé-esperança-caridade não são propriamente virtudes, mas virtudes teologais; elas não podem ser identificadas como virtudes morais. Por isso, não podem ser entendidas no sentido ascético da palavra virtude, pois são efeitos da força divina que renova o ser humano³¹⁷. Por isso, só cabe ao ser humano abrir-se às possibilidades do Amor oferecido. A doutrina paulina da justificação pela fé é a doutrina da bondade contra a moral. A segunda está nas mãos do ser humano; a primeira, o ser humano só pode recebê-la. A justificação pela fé significa crer que vale a pena a oferta amorosa e se deixar envolver e mudar pelo amor. Por isso, a Igreja vê a santidade não naqueles que foram eminentes em virtudes morais, na preocupação consigo mesmo, mas em virtudes teologais: fé-esperança-amor. À santidade, não se chega como fruto de um projeto de santificação³¹⁸, mas pela interpelação do amor que leva a esquecer-se de si mesmo, inclusive a perfeição moral. O primeiro efeito da acolhida do Amor não são as boas obras, mas a morte do ser humano a seus próprios interesses, inclusive o interesse moral por si mesmo³¹⁹.

Contudo, a fé justificante implica a adoção de valores que se convertem em princípio de atividade: não é possível crer no amor sem que isso leve à práxis como o Amor. Reitera-se que, a morte para o amor-próprio, corresponde ao que Paulo chama de inserção na morte e ressurreição de Cristo, pela fé, esperança e amor e, conseqüentemente, libertação, ou morte ao pecado e à Lei. Portanto, *a libertação de si é o primeiro efeito dinâmico da Graça*. E esta libertação de si é a primeira experiência da filiação divina do ser humano que, ao deixar de lutar por tudo, coloca tudo nas mãos do Pai se tornando semelhante a Jesus. Isso porque:

É libertação de si não pela conquista da satisfação consigo mesmo ou com o próprio ‘superego’, mas pela confiança que dá o saber-se amado por Deus. E como só quem confia se arrisca a amar, e só quem se crê amado é capaz de amar, por isso o ser humano será configurado “à imagem do Filho” (Rm 8,28) por meio da fé e da

³¹⁶ “Ambas cosas solo son a la vez posibles porque la transformación (o unificación) del hombre que implica la fe-esperanza-amor consiste precisamente en una liberación de la curvatura del corazón humano sobre sí mismo y de lo que podríamos llamar el «egoísmo moral» del hombre (o la contracción sobre sí de la dimensión moral humana)” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 236).

³¹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 238.

³¹⁸ Vide: DUHAMEL, Georges. *Diario de un aspirante a santo*, Buenos Aires: Losada, 2008.

³¹⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 241.

esperança que levam ao amor e que *o convertem em humano*. Por isso, cabe dizer que ninguém pode amar fraternalmente a seu irmão se não é no Espírito Santo³²⁰.

Esta análise permite-nos ver algumas consequências fundamentais para nossa tese sobre a humanização integral:

a) Em primeiro lugar, em nível eclesiológico, se a Igreja quer ser a Igreja da Graça, que é a única maneira de ser Igreja de Jesus Cristo, e Igreja do Espírito, não pode se apresentar como instituição da moral, embora, às vezes, o pecado do mundo e da humanidade a obrigue a recordar, como Paulo (Rm 1-3), que o Reino de Deus não é compatível com determinadas condutas inumanas³²¹. A Igreja é comunidade de fé, esperança e amor (LG, n. 8). Se só o cristianismo fala da Graça, essa linguagem precisa estar mais efetiva na Igreja. *É compreensível que na história marcada pelo pecado, o pelagianismo moral se converta em tentação constante para a Igreja*³²². Mas, quem crê na Graça compreenderá a necessidade de superar as casuísticas minuciosas, a pregação moralista inalterável para todos/as e em todas as situações. Como Paulo, a Igreja precisa recordar que a moral é pedagógica. Ou, para González Faus, *iniciadora*, pois mais que promulgadora de leis, *a Igreja é condutora de liberdades*. Ela terá que apresentar muito mais as exigências do amor, que também é dom, que a desnuda da exigência da Lei³²³; necessita insistir mais no primado da caridade, do amor, que na moral. Se só o amor é que salva o ser humano, e é sua verdade, a Igreja não pode medir este amor, mas somente Deus pode realizar tal tarefa. Uma Igreja da Graça se torna *menos protagonista* e muito mais *servidora*, pois ela só pode medir algumas obras que, embora sejam necessárias no processo da

³²⁰ “*es liberación de si no por la conquista de la satisfacción consigo mismo o con el propio ‘superego’, sino por la confianza que da el saberse amado por Dios. Y como sólo el que confía se arriesga a amar, y sólo el que se cree amado es capaz de amar, por eso el hombre será configurado ‘a imagen del Hijo’ (Rom 8,28) a través de la fe y la esperanza que llevan al amor y que le convierten en humano. Por eso cabe decir que nadie puede amar fraternalmente a su hermano si no es en el Espíritu Santo*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 241, *itálico nosso*).

³²¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 242.

³²² O papa Francisco tem diagnosticado na Igreja atual um “mundanismo espiritual” que busca, ao invés da glória de Jesus Cristo, a glória humana e o bem estar pessoal, com raízes no neopelagianismo e no neognosticismo. Sobre o primeiro, que nos interessa aqui, diz o papa: “o neopelagianismo autorreferencial e prometeico de quem, no fundo, só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado. É uma suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário, onde, em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à Graça, consomem-se as energias a controlá-la” FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2015. (Documento Pontifício, 17), n. 63-64; FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exultate*. sobre o chamado à santidade no mundo atual. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019 (Documento Pontifício, 33), n. 36-62; FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi*: sobre a formação litúrgica do povo de Deus. Brasília: CNBB, 2022. (Documento Pontifício, 53), n. 17-20; FRANCISCO. *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*. Lisboa, 5 ago. 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html>. Acesso em: 12 abr. 2023. Sobre este tema, a partir da reflexão do papa Francisco, iremos discutir na próximo capítulo desta tese.

³²³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 243.

justificação, podem não ser obras do amor, e, portanto, não ter valor, ou podem ser uma primeira resposta, mesmo que imperfeita, ao amor, e, por isso, valerem mais que as obras da Lei.

Retornamos, assim, à importante afirmação: o juízo, a “medida”, cabem somente a Deus. Somente uma Igreja que se aproxima desta proposta da Graça poderá ser “*depósito de evangelho*” para o mundo. Ao contrário, uma Igreja da moral terá como consequência a incapacidade de transmitir a oferta do amor e a recaída na escravidão da Lei. Os fiéis dessa Igreja, na realidade, não sabem o que fazer com a Graça. Somente sabem falar dela por uma espécie de “*tic de cortesia religiosa*”³²⁴ que convém utilizar na linguagem, mas que nos momentos de sinceridade escolhem não a utilizar e colocá-la entre os conceitos inúteis.

b) *A Graça é fonte de saúde psíquica* de que o ser humano tanto necessita hoje³²⁵. Mas, esta realidade vale somente no âmbito moral no qual o ser humano está a sós consigo no âmbito da decisão. Em nível social, o ser humano continua precisando de mediações e fatores humanos indispensáveis, como: amor familiar, amizade, pedagogia de bons mestres e outros fatores psicológicos que ajudam no processo de maturidade. A fé na Graça não substitui as necessidade e fatores humanos indispensáveis para a saúde psíquica. Ela pode ajudá-los parcialmente, porém, nunca poderá substituí-los, pois seria contrário ao projeto criador de Deus que conta com a colaboração humana para concretizar-se. Por isso, a fé na Graça nos leva a trabalhar por mudanças de estruturas pessoais e sociais que permitam o desenvolvimento integral do ser humano e de toda a criação. Crer no contrário seria um monofisismo pneumatológico.

c) A teologia da Graça leva à superação da moral no marco da *experiência humana da contradição da própria moral*³²⁶. Não obstante, González Faus é consciente de que todo o dito sobre a Graça e sobre o amor novo do ser humano pode soar como ilusório. Mas, “na realidade, não o dissemos por fé no ser humano, mas pela fé no Espírito”³²⁷. O teólogo catalão desenvolve a tese da superação da contradição da moral a partir da afirmação de Caffarena:

O ser humano moral deve estar disposto a sê-lo inclusive quando se vai sentindo puro defensor de causas perdidas [...]. Ele não é um masoquista que busca seu fracasso. A realização de seu projeto *de bem* lhe pertence, a busca dessa realização pertence à seriedade dos mesmos projetos³²⁸.

³²⁴ “*tic de cortesia religiosa*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 243).

³²⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 243.

³²⁶ González Faus apresenta a superação ou libertação da moral a partir dos textos do Corpus Paulino, em: GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, p. 121-163.

³²⁷ “En realidad, no lo hemos dicho por fe en el hombre, sino por fe en el Espíritu” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 244). Ademais, se o amor é impossível para o ser humano, a Lei se apresenta ainda mais como impossível, segundo a reflexão de Paulo em Rm 1-8.

³²⁸ “El hombre moral ha de estar dispuesto a serlo incluso cuando se vaya sintiendo puro defensor de causas perdidas [...]. Él no es un masoquista que busque su fracaso. La realización de su proyecto de bien le concierne, la búsqueda de esa realización pertenece a la seriedad de los mismos proyectos” (CAFFARENA, José Gómez. *El teísmo moral de Kant*. Cristiandad: Madrid, 1984, p. 245).

Lendo a frase em uma perspectiva cristã da Graça, pode-se dizer que não é necessário ser um masoquista para se deparar com o fracasso dos projetos do bem. Ainda mais quando esse fracasso se assemelha com o fracasso da cruz de Jesus de Nazaré³²⁹. O ser humano moral está mergulhado no fracasso: no do fariseu impotente ou no do Redentor. Em um mundo marcado pela inumanidade, o pecado, esta contradição se faz inerente. O ser humano está envolto por dois impossíveis: a Lei ou a Graça.

O mesmo pode ser dito em outro ponto de partida: o da experiência moral do ser humano. A filosofia moral diz que existem a ética heterônoma, ou do dever, e a ética autônoma, ou da felicidade. Na realidade humana, estas duas deveriam coincidir, entretanto elas não coincidem. A experiência que Jesus formulou de forma tão simples como irritante se impõe: o amor leva a doar a vida pelos irmãos (Jo 15,13). Para essa realidade, não há explicação racional nem de felicidade. Acrescenta-se que, conforme o ser humano se depara com a ética do egoísmo, vai experimentando que ela não dita o mesmo para todos: pobres e ricos, adultos e jovens, homens e mulheres. Sobretudo, não dita aos demais o que cada pessoa esperaria que ditasse a respeito de si mesmo. Resulta que o ser humano se torna um moralista de última hora, que pretende impor aos outros a ética do dever e conservar para si a ética da felicidade. Os moralistas, no sentido negativo do termo, apresentam Deus como inimigo do ser humano ao pretender colocá-lo como fundamento da ética do dever ao invés da ética da realização e felicidade que o ser humano sonha.

A realidade é infinitamente complexa: Jesus Cristo, os santos, não foram moralistas nesse sentido, embora fossem mais exigentes que estes. Eles viam Deus como possibilitação de uma *nova ética* que não é a do dever, nem a da felicidade, *mas a da bondade e do amor*. Nisto consiste a Graça. Os santos sabiam mais que ninguém que a ética da bondade é impossível para o ser humano. Mas, sabiam também que somente ela abre um caminho de superação da contradição da moral humana, mesmo que parcial ou de *salvação na esperança* (Rm 8,24).

O problema da ética da felicidade ou da autorrealização é que ela não serve para uma sociedade invadida pelo mal. Se o ser humano não ocultar a realidade do mal, surge a inevitável questão que Camus formulou de forma clara e pertinente: o ser humano tem direito de ser feliz

³²⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 153-161. A condenação de Jesus é coerente e verossímil: “nós temos uma Lei e, conforme essa Lei, ele deve morrer” (Jo 19,7). Essa coerência faz a morte de Jesus parecer um não de Deus, por meio de seus representantes oficiais, à pretensão de Jesus. Neste sentido, a morte de Jesus é apresentada como um fracasso, o qual é expresso na aclamação: “Deus meu, por que me abandonaste?” (Mc 15,34). Para nosso autor, a morte de Jesus possui três dimensões: “conflitiva (refletida pela condenação), e uma dimensão política (refletida pelo tipo de morte) e o fracasso de Jesus tem uma dimensão religiosa: a do abandono de Deus” (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 161).

em uma cidade invadida pela peste³³⁰? Se a resposta for não, significa dizer que o ser humano é infeliz e deve sentir-se sempre injusto. Se a resposta for sim, significa em si uma forma de insolidariedade. E, o ser humano sendo um ser de fraternidade, nunca poderá se realizar neste sentido. A fecundidade de Graça se atreve a dizer que há uma saída para este dilema, no fato de que existe uma possibilidade, mesmo que pequena, mas historicamente certa e indomável, de sair da “peste”. E há uma forma de felicidade nova em trabalhar para isso.

Concluindo estas consequências, González Faus volta ao dilema: o ser humano está mergulhado em dois impossíveis: a Lei e a Graça. Mas, desta vez, acrescenta: a vereda da Lei não tem saída, enquanto a da Graça pode ter, porque o ser humano está efetivamente sob o olhar benevolente de Deus e, por isso, remetido à recepção gratuita do dom de Deus que o justifica.

Pode-se compilar essa seção com quatro afirmações: 1) a justificação pela fé implica as obras do ser humano; 2) mas, as obras brotam da pessoa reestruturada; 3) essa reestruturação implica uma libertação de si pela fé-esperança-amor; 4) essa libertação é algo dinâmico: nunca como ponto de chegada definitivo, mas sempre, e ao mesmo tempo, como ponto de partida; logo, é vivida simultaneamente como experiência de liberdade e de combate³³¹.

Este último ponto foi muito bem expressado na tradição luterana pela caracterização do ser humano como justo e pecador ao mesmo tempo, conhecida como *fórmula simul*. Desfeitos os mal-entendidos da parte católica e protestante da fórmula³³², seu valor, em uma perspectiva no plano da experiência espiritual³³³, está em dizer que o ser humano encontra-se totalmente banhado pelo olhar benevolente de Deus e que a Graça é fecunda por ser Dom pessoal de Deus que supõe a introdução de algo novo na experiência antropológica. No entanto, ela não elimina toda a situação empírica que acompanha a atuação moral do ser humano³³⁴. A humanização em forma de combate continua.

³³⁰ CAMUS, Albert. *La Peste*. Taurus: Madrid, 1957.

³³¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 248.

³³² Na interpretação de González Faus, os protestantes pareciam negar o “justo” e os católicos pareciam negar o “ao mesmo tempo”. A objeção católica à fórmula luterana está relacionada com a explicação meramente jurídica da justificação, da humanização. Precisa-se libertar da caricatura da interpretação católica de Lutero: o ser humano é realmente pecador e justo de nome. Tal interpretação invalida a fórmula, pois nela não se pode afirmar que o ser humano é justo. Da parte luterana, parece que se rejeitava não a afirmação do caráter intrínseco da justificação, mas o caráter estático dessa transformação: pecador antes, justo hoje. O ponto fundamental da discussão na época está a concupiscência humana a qual os protestantes consideravam pecado e os católicos não (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 249-252).

³³³ A recuperação da *fórmula simul* não é original de González Faus. *Vide* outros autores: RAHNER, Karl. A la par justo y pecador. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología VI: escritos del tempo conciliar*. Madrid, Cristiandad, 2007, p. 256-270); KÜNG, Hans. *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Barcelona: Estela, 1967. v. 12.

³³⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 256. Algo semelhante acontecia nas curas realizadas por Jesus as quais os evangelhos nomearam como *dýnameis*, forças, ou *seméia*, sinais. Jesus não eliminou todas as enfermidades concretas deste mundo, nem sequer de todos os seus contemporâneos. Da mesma forma, o ser humano sob a força ou sobre o sinal da Graça continua com suas experiências de cegueira, surdez, paralisia, e de escravidão ao “príncipe deste sistema”.

Voltemos ao provérbio latino: “nada há de pior que a corrupção do melhor”³³⁵. Isso é sempre um risco. O teólogo catalão adverte essa possibilidade, sobretudo, àquele que Paulo qualifica como os que se creem “de pé” (1Cor 10,12). Por isso, é fundamental o dito nesta seção: a Graça só é realmente tal se liberta o ser humano de si mesmo, do seu egoísmo potencializado.

Paulo trata a Graça em Rm 8 como um processo de reabilitação, de recuperação da conaturalidade com a bondade do amor. O ser humano sob a Graça terá momentos de liberdade (Rm 8) e de lamento (Rm 7), embora este lamento não esteja sob a condenação (Rm 8,1). Por isso, também Paulo dirá que tudo está permitido (1Cor 6,12), porque não há obrigação, mas advertirá que nem tudo no ser humano é obra do amor³³⁶.

Nem a fé em Jesus Cristo e nem a Graça são vantagens cômodas para o cristão, como a marca que os judeus colocaram nas portas para escapar da matança dos primogênitos (Ex 12, 1-25). Igualmente ao que sucede na experiência do amor, a Graça não suprime a realidade dura e nem translada para outro plano. Ao contrário, a Graça dá outros olhos para olhar e outras forças para combater a realidade difícil. Dizia Santo Tomás: “O amor não suprime a dificuldade, antes faz lidar com dificuldades maiores” (TOMÁS, *Suma Teológica I,II*, q.114, a.4,2).

A fórmula luterana não é só pessimista. A perspectiva católica não diz que o justo segue sendo pecador, mas também que o pecador que somos é, simultaneamente, justo. Isso nos permite viver um dinamismo de esperança. E ainda, pode-se dizer que só o justo, a verdade que há em nós, poderá captar também em nós o que é impuro, mentira ou simplesmente pecado. Como exemplo, voltemos mais uma vez a Agostinho: após sua conversão, ele não cansava de, humildemente, dizer que continuava sendo pecador (AGOSTINHO, *Confissões*, X)³³⁷.

A *fórmula simul* não é mais que a tradução antropológica da fórmula clássica da teologia: “já sim / todavia não”³³⁸. A primeira expressa em níveis individuais o que a segunda expressava em níveis totais: a realidade da ressurreição de Cristo e o atraso da Parusia³³⁹. Ainda, para González Faus, a afirmação de Trento: “Se, porém, algum homem tem alguma coisa de verdade e de justiça, provém daquela fonte, da qual neste deserto devemos ter sede para que, como orvalhados por ela mediante algumas gotas, não desfaleçamos no caminho” (DH, 392b),

³³⁵ “nada hay peor que la corrupción de lo mejor” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 256).

³³⁶ GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, p. 136.

³³⁷ FERNANDES PINTO, *Acolhida do dom de Deus*, p. 138. Parece que Agostinho diz que a Graça primeiramente faz o ser humano confessar seu pecado para, em seguida, convertê-lo (BROWN, Peter. *Biografia de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 229; 268-269).

³³⁸ “Já sí / todavía no” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 253).

³³⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 207-210.

expressa a mesma ideia da *fórmula simul*. A dialética entre “*algo*” e “*fonte*”, entre “*sede*” e “*gotas*”, entre “*deserto*” e “*orvalhos*” elucida o dito em *justo e pecador ao mesmo tempo*³⁴⁰.

Assim como há muitos níveis da psicologia humana, a atuação da Graça possui muitos níveis de realidade. Sua atuação é lenta e pode ser imperceptível. Mudar uma pessoa, só se faz, inclusive quando recebe o Dom de Deus, respeitando a realidade dessa pessoa. Justo e pecador ao mesmo tempo, significa, pois, ser um perdoado e estar-sendo-perdoado. Permite-nos compreender que o perdão é dinâmico, não acontece de uma vez para sempre. Essa experiência de estar sendo perdoado nos permite aproximarmos dos demais com uma atitude de gratuidade. Isso que a oração de Jesus, o Pai-nosso, define como perdoar porque se está sendo perdoado. Esta é precisamente uma obra da Graça, pois, o Espírito de Deus, ao libertar o ser humano de si, o liberta, na realidade, para os demais.

3.5 A Graça como libertação para os demais: humanização das relações

A última seção diretamente ligada ao tema da Graça em *Plenitud humana*, González Faus³⁴¹ a desenvolve a partir da afirmação de E. Schillebeeckx: “O núcleo do Novo Testamento pode resumir-se na afirmação de que estamos redimidos para amar os irmãos”³⁴². Este processo marca o último passo do balbuciar de nosso autor sobre o silencioso processo da Graça. Provavelmente, a fonte primeira de ambos os autores é a formulação de Fl 2,4: “não vos fecheis em vossos próprios interesses, mas buscai todos o interesse dos demais”³⁴³.

Na interpretação do teólogo catalão, redimidos equivale a libertados dos próprios interesses. Seria a libertação de si mesmo, do amor-próprio, do querer e do interesse próprios. Esta ideia, González Faus retira de Inácio de Loyola, que afirma: “não querendo nem buscando nenhuma outra coisa senão, em tudo e por tudo, maior louvor e glória de Deus nosso Senhor.

³⁴⁰ Essa dimensão esperançosa do axioma, descrito por González Faus, coincide com De la Peña. No entanto, De la Peña também descreve o sentido Luterano com destaque e apelo à fé fiducial. Consoante De la Peña, a fórmula *simul*, corretamente entendida, constitui um precioso instrumento hermenêutico para ponderar o que é o estado de Graça e a própria Graça. Precavê-mos contra uma concepção estática e objetivante, e nos abre a uma concepção dinâmica e relacional (RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 341).

³⁴¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 263-266.

³⁴² “El núcleo del Nuevo Testamento puede resumirse en la afirmación de que estamos redimidos para amar a los hermanos” (SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 483). Também a obra de Ladaria trata do tema da dimensão comunitária de nossa incorporação a Cristo (LADARIA, *Teología de lo pecado original e de la gracia*. p. 262-266). Percebe-se semelhanças nas abordagens.

³⁴³ “no os encerréis en vuestros intereses, sino buscad todos el interés de los demás” (Flp 2,4). Texto traduzido da versão da bíblia em castelhano, usada por González Faus. Na tradução da CNBB, lê-se: “Não cuide somente do que é seu, mas também do que é dos outros” (Fl 2,4).

Porque pense cada um que tanto aproveitará em todas as coisas espirituais, quanto *sair de seu próprio amor, querer e interesse*” (INACIO, de Loyola. *Exercícios espirituais*, 189, 10-11).

Em 2009, foi publicada a tese de Viguri Axpe, *Cauces de la misericordia*³⁴⁴ sobre o método teológico de González Faus mostrando a fundamentação da teologia do teólogo catalão na espiritualidade inaciana. Para Viguri Axpe, o método original de González Faus em seu projeto teológico foi apresentar as afirmações teológicas com grande significado vital e concreto. Não se trata de um mero esforço de difusão da teologia para o grande público, mas de uma reelaboração da teologia desde suas raízes, a experiência de fé, para restaurar o seu carácter existencial e salvífico. Esta tarefa é realizada por González Faus segundo uma abordagem epistemológica que bebe em sua espiritualidade inaciana: recuperando a centralidade de Cristo que questiona e relativiza nossos interesses; salvando a proposição do próximo, antes de entrar em condenações estéreis; e aceitando e agradecendo os aspectos dialéticos e paradoxais da existência humana. O próprio González Faus faz um testemunho sobre a abordagem de Viguri Axpe:

Há pouco foi publicada em Bilbao uma tese doutoral sobre meu método teológico intitulada “*Cauces de la misericordia*”, Caminhos da misericórdia. O título é uma expressão minha que me parece muito apta para esse trabalho. Mas me surpreendeu que o autor da tese vê toda a fonte da minha teologia nos Exercícios de Santo Inácio. Surpreendeu-me porque, de fato, não escrevi sobre os Exercícios até depois de ter publicado a Cristologia, a apresentação de Bonhoeffer e alguns textos sobre a teologia da libertação. Hoje, não saberia dizer se a espiritualidade inaciana me fez focar esses temas³⁴⁵ [...] ou se foram eles que me deram um modo determinado de viver os exercícios inacianos³⁴⁶.

Voltando ao tema da Graça como libertação dos próprios interesses, para o teólogo catalão, no cristianismo, a libertação de si não consiste simplesmente na morte dos interesses, como na apatia estoica ou no nirvana oriental, nos quais matar os interesses significa matar os sofrimentos. Ao contrário, na perspectiva cristã, a libertação de si consiste na “transformação do interesse que o faz passar do ser ‘amor-próprio’ a ser caridade”³⁴⁷. E caridade, não no sentido deteriorado atual, no qual ela quase se significa com a esmola para desengano de consciência, mas no sentido original e etimológico. Caridade vem de *cháris*, Graça, e alude ao amor gratuito que não espera nada em troca.

³⁴⁴ VIGURI AXPE, Miguel Ramón. *Cauces de la misericordia*: epistemología teológica de José Ignacio González Faus. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, 2009.

³⁴⁵ Trata-se dos princípios apresentados na seção 3.1 J. I. González Faus: *dados biográficos, principais obras, interlocutores*.

³⁴⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Principios teológicos de mi ‘mester de teología’*, não paginado.

³⁴⁷ “transformación del interés que le hace pasar de ser ‘amor propio’ a ser caridad” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 263).

A libertação de si resulta na libertação para a fraternidade e a igualdade. Esta é a humanidade nova do ser humano. A liberdade não pode ignorar ou suprimir a fraternidade e a igualdade entre os seres humanos; se isso acontecer deixa de ser liberdade. A libertação para a fraternidade e a igualdade se apresenta como o grande aporte do cristianismo, e de nossa tese, para o mundo atual. Por isso, a relação libertação-fraternidade-igualdade abre possibilidades de um profundo diálogo entre o cristianismo e a modernidade³⁴⁸.

Neste sentido, a morte dos interesses, que leva a caridade, é experimentada como vida nova, como fonte gratuita de autorrealização e de sentido. Esta humanidade renovada vem por acréscimo (Mt 6,33), quando o ser humano busca a justiça de Deus e o reino deste Deus justo. Na interpretação do teólogo catalão, essa transformação, no cristianismo, é a única possível salvação do ser humano. Junto com essa afirmação salutar, advém a pergunta séria se tal transformação é possível para este pobre ser a quem nosso autor, parafraseando Marx, define como *ser de necessidades inacabáveis*.

Amar o bem, não o ser humano em abstrato, mas homens e mulheres concretos/as, é difícil e praticamente impossível. Por isso, quando os amamos é Deus mesmo, o seu Espírito, a Graça que os ama em nós. Precisamente por isso, amar esse amor, querer amar assim, é amar a Deus que é amor. E esta é a única forma de amar o Deus verdadeiro.

Sobre a relação entre amor a Deus e amor ao próximo, González Faus se fundamenta na Primeira Carta de João, particularmente, o capítulo 4, e no comentário de Agostinho a Ele. Se amamos o nosso irmão, amamos a Deus, pois, se amamos o irmão, é preciso que amemos o amor. Se Deus é amor, logo, quem ama o irmão, ama a Deus (AGOSTINHO, *Comentário a Primeira Carta de João*, IX, 10).

Ressalta-se que, nesta temática, um dos problemas mais cruciais da teologia da Graça aparece: a relação entre Graça e liberdade. Nosso autor defenderá a tese da Graça como fundamento da liberdade³⁴⁹. Na perspectiva dialogal e relacional, essa *fundamentação* irá significar *libertação* da liberdade. O Dom de Deus realiza no ser humano o processo de identificação entre amor e liberdade³⁵⁰. “A Graça é libertação da liberdade na medida em que é libertação *para amar*”³⁵¹. Libertar a liberdade, e amar o Amor podem ser um bom resumo de uma antropologia cristã hoje³⁵².

³⁴⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Presentació dels dos darrers llibres de José I. González Faus*, min. 100-102.

³⁴⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266.

³⁵⁰ Esta característica, segundo González Faus, está completa somente em Deus. O ser humano somente a anseia.

³⁵¹ “la Gracia es liberación de la libertad en la medida en que es liberación *para amar*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266).

³⁵² GONZÁLEZ FAUS, *De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos*, p. 24.

A identidade dinâmica entre liberdade e amor é um princípio fundamental da antropologia cristã, pois sem ela a relação entre verdade e liberdade fica comprometida. A verdade cristã é o amor de Deus revelado em Jesus Cristo³⁵³. Outro aspecto fundamental desta identidade entre amor e liberdade consiste na busca da fraternidade, característica fundamental da humanização integral.

E nesta identidade entre amor e liberdade que a Graça realiza assenta *a verdadeira horizontalidade cristã*, que não é uma redução realizada pelo ser humano, mas uma ‘Encarnação’ realizada por Deus, a qual desautoriza como ‘superstições’ a todos os verticalismos desencarnados. A fraternidade é uma ‘incoação’ da filiação, do mesmo modo que os antigos diziam que a fé é uma incoação da visão de Deus, e a Graça uma incoação da Glória³⁵⁴.

O tema da libertação da liberdade para amar será tratado a partir de Rm 8. Interessante ressaltar que esta dinâmica será vista como a vida no Espírito Santo, pois somente Ele é capaz de retirar o ser humano do egocentrismo, que é a raiz de todo mal e degradação das relações. A razão pode dizer ao ser humano o que fazer, mas não o fortalece para concretização do bem. Somente o Espírito Santo, sem coagir a liberdade humana, a fortifica para fazer o bem. Quando o Espírito habita no ser humano, o faz viver de acordo com os planos de Deus, não de seu ego. Por isso, é fundamental para Paulo que, quem tem o Espírito de Cristo, pertence a Cristo³⁵⁵.

Todo o capítulo oitavo de Romanos é um desenvolvimento da angustiosa pergunta: “Quem me libertará deste corpo de morte?” (Rm 7,25). Paulo a responde dando graças a Deus, pois apesar de toda divisão que perdura no ser humano (Rm 7,25b), “não há mais condenação para aqueles que estão em Cristo. A Lei do Espírito da vida de Cristo Jesus te libertou da Lei do Pecado e da morte³⁵⁶” (Rm 8,1-2). O cristão geme, como geme todo o mundo nesta criação marcada pelo pecado, a inumanidade. Mas, ele geme desde a situação de esperança forte: nada é capaz de o separar do amor de Deus revelado em Jesus Cristo (Rm 8,39).

³⁵³ GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, p. 156.

³⁵⁴ Y en esta identidad entre amor y libertad que la Gracia realiza se asienta el verdadero horizontalismo cristiano, que no es una reducción obrada por el hombre, sino una ‘encarnación’ obrada por Dios, pero que desautoriza como ‘supersticiones’ a todos los verticalismos desencarnados. La fraternidad es una ‘incoación’ de la filiación, del mismo modo que los antiguos decían que la fe es una incoación de la visión de Dios, y la Gracia una incoación de la Gloria (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266, *itálico nosso*).

³⁵⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 54.

³⁵⁶ Na paráfrase da carta aos Romanos para cristãos, não cristãos, ateus e agnósticos, González Faus fala de *morte não natural* a qual pode referir-se, por exemplo, à morte violenta que impera em nosso mundo. Pode apontar, além disso, à morte eterna, e seria este o seu significado mais claro. Mas refere-se também à forma concreta em que nós experimentamos a morte: como algo que não deveria ser: um fim, e não como um “trânsito” ou nascimento, mas como um fim (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carta a los humanos*. Maliaño: Sal Terrae, 2020, p. 39, nota de rodapé, n. 3).

Esta reflexão nos permitirá ter alguns esclarecimentos³⁵⁷ sobre a contradição justo-pecador: há na vida humana pequenas antecipações que são e mostram a obra do Espírito Santo em nós. Estas obras se caracterizam por morrer como *eu*, e ressuscitar como *irmão*. Para evidenciar as obras do Espírito, Paulo usa uma série de contradições entre os conceitos carne e Espírito³⁵⁸, estar em e caminhar em, ser levado pela carne ou ser levado pelo Espírito. Paulo fala da obra de Deus em Cristo (v. 3-4) e das possibilidades da obra de Deus em nós por meio de Cristo e do Espírito (v. 5-11). O teólogo catalão divide sua reflexão em três blocos: sobre a fraternidade (Rm 8,3-12); sobre a filiação (Rm 8,13-17); sobre a esperança (Rm 8,18-38). A título de esclarecimento necessita-se dizer que Paulo, em Rm 8, não fala de libertação para os demais, mas de libertação para amar.

Ressalta-se que o texto de Rm 8,18-22, que apresenta a criação inserida na esperança da manifestação dos filhos de Deus, não é trabalhado por González Faus com detalhes. Talvez a reflexão do teólogo catalão se encaixe no diagnóstico de Fernández Castela, que diz:

a teologia da Graça tradicional tem-se centrado de tal modo na dimensão pessoal da antropologia teológica - em relação com o pecado do ser humano, a natureza humana e a liberdade - que parece ter negligenciado essa decisiva dimensão cósmica que, criada pelo amor de Deus e sempre ameaçada pela corrupção, só por Deus pode ser salva³⁵⁹.

A teologia da Graça concentrou-se demasiadamente na transformação do ser humano. Parece urgente pensá-la de forma que abranja todo o cosmos. A ação da Graça é contínua em toda a criação e, no ser humano, é o centro daquilo que comumente se chama conversão e justificação³⁶⁰. Observa-se que, estes dois últimos aspectos, González Faus os desenvolve de forma completa, mas o tema da Graça na criação se apresenta como uma verdadeira lacuna em sua obra *Plenitud humana*³⁶¹.

³⁵⁷ González Faus fala de resolver a contradição. Mas, acreditamos que esta não é resolvida com essas afirmações, mas apenas esclarecidas. Pois, na experiência humana, esta realidade continua complexa e difícil de ser completamente solucionada.

³⁵⁸ É fundamental para inteligência desta seção não entender platonicamente ou cartesianamente as palavras “Espírito” e “carne”. Lembremos que o Espírito é o amor de Deus (Rm 5,5;9;11) o qual traduzimos por desinteresse, amor, altruísmo. E a carne é o contrário do Espírito: o amor-próprio, o egoísmo.

³⁵⁹ “la teología de la gracia tradicional se ha centrado de tal modo en la dimensión personal de la antropología teológica – en relación con el pecado del hombre, la naturaleza humana y la libertad – que parece haber descuidado esa decisiva dimensión cósmica que, creada por el amor de Dios y siempre amenazada por la corrupción, solo por Dios puede ser salvada” (FERNÁNDEZ CASTELAO, Pedro. En torno a la teología de la gracia. *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral* v. 101, n.8, supl. 1181, ago. 2013 p. 710).

³⁶⁰ FERNÁNDEZ CASTELAO, *En torno a la teología de la gracia*, 709.

³⁶¹ Isso não significa que a questão ecológica seja ignorada em toda a reflexão do teólogo catalão. Em diversos outros textos ele apresenta sérias preocupações neste âmbito. Aqui, interessa-nos frisar que a teologia da Graça de nosso autor está baseada fundamentalmente na justificação do ser humano. Pode-se citar outros textos nos quais ele discorre sobre as preocupações ecológicas, como: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio; CARRERA, Joan. *Horizonte Kyoto: el problema ecológico. Cristianisme i Justícia*, n. 135, abr. 2005. Disponível em:

A Graça é o amor de Deus manifestado de forma incondicional em Jesus Cristo. Se o que aconteceu em Cristo teve e tem consequências cósmicas para toda a criação, pois tudo foi criado nele, por ele e para ele, parece lógico incluir toda a criação na transformação que o poder do amor de Deus já está operando ativamente em tudo o que existe. A ação da Graça antecipa a transformação escatológica que alcança o ser humano e toda a criação. Nela, o importante, segundo Paulo, é ser “nova criação” (Gl 6,15). Certamente, em sentido estrito, a Graça é a autocomunicação de Deus ao ser humano. Mas, não é menos certo que também a criação inteira deve estar incluída nessa dinâmica de comunicação salvífica, pois também ela é afetada pela realidade do mal e, por conseguinte, também necessita de libertação. Daí a fundamental importância do texto de Rm 8,18-22. “Em sentido amplo, a criação inteira já é obra da Graça e, por conseguinte, é ela mesma uma Graça³⁶²”. E toda ação criadora de Deus já é ação salvadora, pois, é movida por seu Amor, por sua doação de Si mesmo ao diferente de Si³⁶³.

Na próxima seção, voltaremos à reflexão de González Faus, conforme já enunciado: a Graça na interioridade humana, a partir de Rm 8, com foco nos temas da fraternidade, da filiação divina do ser humano e da esperança.

3.5.1 O dom de Deus na interioridade humana: fraternidade e filiação esperanças

Após a apresentação da tese do capítulo em Rm 8,1-2, Paulo comentará objetivamente o que é a obra de Cristo (Rm 8,3-4) e, em aspecto subjetivo, em que consistem as obras de Deus, em Cristo e no Espírito, no ser humano (Rm 8,5-11). A obra de Deus em Cristo e o caminho do qual Jesus é autor e consumidor (Hb 12,2), é o caminho de ser *homem para os demais*, o caminho da fraternidade; este caminho novo o chamamos fé, assim como a Carta aos Hebreus. O que foi dito sobre a justificação pela fé e o que Paulo chama de “ser conduzido pelo Espírito de Deus” (Rm 8,4), isto é, a filiação, são intercambiáveis.

No entanto, a obra de Deus em Cristo, *ser homem para os demais*, é um caminho para o ser humano. Podemos dizer: um caminho de agraciado, isto é, de acolhida da Graça. Por isso,

<http://www.cristianismeijusticia.net/horitzo-kyoto>. Acesso em: 20 jun. 2023. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Lo que ya no podemos decir. 9 jun. 2022. Disponível em: <https://blog.cristianismeijusticia.net/2022/07/19/lo-que-ya-no-podemos-decir?fbclid=IwAR0Th2wp7OIrhGt7uZ-Sve5aSWtfHoBt2W9lrhyOueuEjO1waJmR5PNYQ>. Acesso em: 20 jun. 2023. Em *La inhumanidad*, o teólogo catalão insere no tema do pecado estrutural uma breve abordagem a partir do papa Francisco. Nela evidencia-se a exploração e a degradação da natureza como a mais perceptível consequência do pecado estrutural no campo econômico. O autor cita a Carta Encíclica *Laudato Si* para concretizar a espiral de destruição em que nos encontramos submergidos (LS, n. 163. 189. 190).

³⁶² “En sentido amplio, la creación entera es ya obra de la gracia y, en consecuencia, es ella misma una gracia” (FERNÁNDEZ CATELAO, *En torno a la teología de la gracia*, 711).

³⁶³ FERNÁNDEZ CATELAO, *En torno a la teología de la gracia*, 709-711.

Paulo fala daquilo que era impossível do ponto de vista da moral³⁶⁴, mas que pode cumprir-se no ser humano, em Cristo, pelo Espírito (Rm 8,3-4). De forma ainda mais concreta, Paulo diz o que é ser levado pelo egoísmo e o que é ser conduzido pelo Espírito, o Amor de Deus:

⁵Os que vivem segundo a carne, pensam ao que é da carne; os que vivem segundo o Espírito, ao que é do Espírito. ⁶Na verdade, o pensamento da carne é morte, e o pensamento do Espírito é vida e paz. ⁷Por isso, o pensamento da carne é inimigo de Deus, não se submete, e nem poderia submeter-se, à Lei de Deus. ⁸Os que vivem segundo a carne, não podem agradar a Deus. ⁹Vós não estais na carne, mas no Espírito, se realmente o Espírito de Deus habita em vós. Se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a Cristo. ¹⁰Se, porém, Cristo está em vós, enquanto o corpo está morto por causa do pecado, o espírito está vivo por causa da justiça. ¹¹E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo dentre os mortos, vivificará também vossos corpos mortais, pelo seu Espírito que habita em vós (Rm 8,5-11)³⁶⁵.

O ser humano que recebe o dom de Deus morre para o egoísmo para abrir-se ao amor. Isso é, para Paulo, uma experiência de morte e vida. Nesta dupla experiência, a vida é mais forte e pode converter a experiência de morte em *ressurreição*, que antecipa a era escatológica, pois ambas são obras do Espírito. Em toda a perícopes, a palavra Espírito possui forte significado anti-egoísta. Confirma que o termo paulino *dikaíosyne*, justiça, não se refere a uma bondade intimista, mas unifica a justificação do ser humano com a justiça inter-humana³⁶⁶.

O ser homem para os demais, o caminho da fraternidade inaugurado e possibilitado por Jesus, está aberto para o ser humano, pois: “*o ser humano só vale porque Deus o ama (= justificação pela fé), pois só o amor de Deus é capaz de fazer o ser humano sair de si e voltar-se para os outros, por meio do processo daquela fé-esperançada que se estrutura como amor*”³⁶⁷, que vimos anteriormente.

A descrição da vida nova na fraternidade é feita por Paulo a partir do tema da filiação. Em Rm 8,12-18, encontramos a descrição da vida nova segundo o Espírito, o amor desinteressado, em oposição à morte. Destaca-se, nos v. 14-18, a vinculação que o Apóstolo faz entre a mentalidade de filhos de Deus ou a audácia de chamar Deus de Pai, *Abba*, que são descrições da fé justificante, com *a fraternidade plena com Cristo*, a qual implica ser herdeiro com Cristo, e participar da Paixão com Ele. Isso significa que a fé que justifica o ser humano se estrutura como amor, pois compartilhar a paixão de Cristo é compartilhar um jeito de viver

³⁶⁴ Lembremos que, para Paulo, a moral é boa em seu conteúdo. Mas, é má em sua forma de atuar.

³⁶⁵ Tradução da Bíblia da CNBB.

³⁶⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Cristo, justicia de Dios. Dios, justicia nuestra. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio *Et al. La justicia que brota de la fe: Rom, 9, 30*. Santander: Sal Terrae, 1982, p. 129-155.

³⁶⁷ “el hombre vale solo porque Dios le ama (= justificación por la fe), pues solo el amor de Dios es capaz de hacer al hombre salido de sí y vuelto hacia los demás, a través del proceso de aquella fe-esperanzada que se estructura como amor” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266).

que o levou até à morte de cruz. Esta vida foi entregue à união de toda a humanidade na fraternidade do Reinado de Deus. Portanto, “*na fraternidade (no compadecer com Cristo) se está iniciando a filiação divina plena (como, sentido inverso: na filiação se está iniciando a fraternidade)*”³⁶⁸.

No restante do capítulo (Rm 8,18-39), Paulo evoca a experiência cotidiana do real, frequentemente contrária à vida do Espírito, mas, desta vez, não como lamento, e sim como expressão de esperança e segurança. Aqui, a descrição da reestruturação do ser humano é dita em três afirmações importantes: a) a frustração humana está esperançada (v. 23-25); b) esta esperança se funda no destino que o Amor de Deus oferece ao ser humano, isto é, a fé justificante (v. 29-30); c) essa segurança no amor de Deus se estrutura como amor à humanidade (8,31-9,3)³⁶⁹.

O Dom de Deus no ser humano possibilita a unidade e a fraternidade como comunhão com o Divino. Paulo é consciente disso, pois, após se debruçar sobre a salvação cristã (Rm 1-8), a partir de Rm 9, ele começa a falar da situação do judeu. Interessante que o Apóstolo diz que gostaria de ser, em favor do judeu, anátema (Rm 9,3). Ele fala assim com seus irmãos de sangue e carne porque encontrou na antropologia da salvação cristã ponto de apoio fundamental. Talvez, agora, Paulo se atreve a ser anátema, isto é, separado por amor, porque sabe que nem sequer o anátema poderá separá-lo do Amor de Deus, assim como a *kénosis* de Jesus não o separou do amor do Pai, mas expressou a divindade de Deus como *Agape*³⁷⁰.

Para possibilitar a reflexão teológica, González Faus explicita, a partir de Rm 8, três importantes teses: a) O regime do Espírito, ou a obra do Espírito, consiste na implantação do ser humano na filiação divina³⁷¹, para que ele possa ser irmão e, na implantação na libertação de si mesmo, possa ser desinteressado. Percebe-se aqui a relação entre liberdade e desinteresse, filiação e fraternidade; b) Em uma humanidade imersa na situação de inumanidade, pecado, este novo regime comporta uma experiência de morte que se converte em vida e paz. A experiência de passagem da morte para a vida é qualificada como ressurreição. Por isso, ao mesmo tempo, ela revalida o regime do Espírito no presente e anuncia a ressurreição futura; c) O que torna antropologicamente possível esta obra do Espírito no ser humano é o aspecto da

³⁶⁸ “*en la fraternidad (en el compadecer con Cristo) se está incoando la filiación divina plena (como, sentido inverso: en la filiación se está incoando la fraternidad)*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 274).

³⁶⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 275.

³⁷⁰ GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 230-253.

³⁷¹ O cristão é aquele consciente de sua relação filial com Deus que lhe faz superar a consciência egoísta de si mesmo. O ser humano não recebeu um espírito de servo, mas de filho. O espírito filial garante-nos a filiação divina e, conseqüentemente, o ser humano é herdeiro de Deus e coerdeiro com Cristo. Produz-se, assim, uma identificação com Cristo: se sofre com Cristo, também se glorifica com ele (GONZÁLEZ FAUS, *carta a los humanos*, p. 56).

esperança que brota da fé justificante. Esta esperança permite à fé superar o nível da mera informação, opinião ou crença e tornar-se caridade e fraternidade³⁷².

Na reflexão teológica, o teólogo catalão inicia com a constatação: toda reflexão sobre os aspectos “positivos” da Graça, que não considere a fraternidade, resulta na falsificação do Dom de Deus, visto que o torna incompatível com a liberdade ou com o Deus que Jesus nos revela. Em uma afirmação mais conhecida nesta tese, quando se perde de vista que *a Graça é o amor de Deus com o qual podemos amar*, produz-se a degradação da teologia da Graça gerando problemas insolúveis. Desde o início, deve-se ter claro que somente o amor realiza o ser humano, o humaniza integralmente. E este não pode ser imposto, mas ofertado.

Este fenômeno degenerativo, consoante González Faus, teve lugar na contrarreforma e assumiu duas variantes: a impossibilidade de conciliar Graça e liberdade humana, *controvérsia “de auxiliis”*, e a impossibilidade de conciliar Graça e amor ao irmão, *controvérsia jansenista*³⁷³. Não obstante, é preciso deixar claro que a Graça é libertação da liberdade e não pode ser pensada fora desta definição. Graça e liberdade, quando pensadas desde o ponto de vista metafísico, levam a um oceano de perguntas sem respostas. Mas, há nesses temas verdades antropológicas importantes. Sabemos que Deus quis dar-se a conhecer à humanidade por causa de sua salvação (DV, n. 11). Hoje, com todos os medos inerentes à linguagem *antropológica* para falar de Deus, ela é mais válida que a *entitativa*³⁷⁴, pois o Mistério não nos foi revelado como ser, mas como Amor³⁷⁵.

A Revelação cristã nos diz que a vontade de Deus a respeito do ser humano é o desejo de concretizar essa aventura de humanizá-lo, divinizá-lo, pela liberdade³⁷⁶. Como diz o prólogo de Efésios (1, 3-14), a humanidade do ser humano está no amor: o amor de filho e irmão. “Se aí estão a verdade, a salvação, a plenitude e a realização humana, podemos continuar a argumentar que a Graça se dá para amar, e para nada mais”³⁷⁷.

³⁷² GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 276-277.

³⁷³ Sobre estas controvérsias, vide seções, 1.3.2.2 *A controvérsia De auxiliis: graça de Deus e liberdade humana* e 1.2.4 *Teologia pós-tridentina: Baio e Jansenio*.

³⁷⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 290-293.

³⁷⁵ González Faus recorda que já no século II Irineu insistia na necessidade de uma dupla linguagem sobre Deus: coisas que não podemos falar de sua grandeza, devemos dizê-las por seu amor que não é menor que sua grandeza (GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. *Carne de Dios: significado salvador de la encarnacion en la teologia de San Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969, p. 45-51).

³⁷⁶ Quando o III Concílio de Constantinopla (DH 553-559) afirmou as duas vontades de Cristo, salvaguardou a plena realidade de sua liberdade humana. Deus quis que a salvação do ser humano seja efeito da vontade deste totalmente livre. A Deus não interessa um mundo de escravos, mas um mundo de amigos e livres (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad Nueva*, p. 550). Também, para o ser humano, não pode haver nenhuma salvação ou condenação mágicas, que não sejam obras próprias (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad Nueva*, p. 601-602).

³⁷⁷ “Si ahí están la verdad, la salud, la plenitud y la realización humanas, podemos seguir arguyendo que la Gracia se da para amar, y para nada más” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 294).

E se a verdade do ser humano está no amor, se a Graça se dá para amar, e se o ser humano só é humano quando é livre, então, devemos acabar compreendendo que Graça e Liberdade “coincidem” [...]. A Graça é possibilidade, realização e potencialização da liberdade. E a liberdade é essa condição misteriosa (e, no caso do ser humano, misteriosa por sobre-humana e, ao mesmo tempo, desumanizada) que não pode ser movida *por nada*, mas que, no entanto, pode ser movida desde dentro *pelo Amor de Deus*, realizando-se assim como liberdade³⁷⁸.

Quando lemos em Gl 5,13-14, que fomos chamados à liberdade, significa colocar-nos a serviço dos outros, por amor. Para o teólogo catalão, a única confirmação para esta tese da identidade entre Graça e liberdade é a experiência humana. Há muitas pessoas que acreditam ter experimentado profundamente a ação de Deus nelas sem experimentar, por isso, uma perda da liberdade. Lembremos o testemunho de Agostinho: “Anulamos a liberdade pela Graça? De forma alguma; consolidamo-la. [...] a liberdade não é anulada pela Graça, mas consolidada, já que a Graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça” (AGOSTINHO, *O Espírito e a Letra*, XXX, 52)³⁷⁹. Portanto, a Graça, na interioridade humana, consiste em amar livremente³⁸⁰.

Mas do ponto de vista histórico, encontramos também dificuldades para dizer essa identificação entre Graça e liberdade, visto que o humano que somos, pecadores, às vezes não se reconhece como livre. Reitera-se a advertência de que o estudo da Graça não supõe a aniquilação completa do tema do pecado. O tema da Graça expõe o que o Novo Testamento nos diz sobre o caminho do ser humano e de sua realização, humanização integral. Essa reflexão conduz-nos à tese final da Graça, a humanização, como filiação fraterna.

3.5.2 A humanidade nova: a Graça como filiação fraterna

Para expressar a obra da Graça, o Espírito Santo de Deus no ser humano, González Faus faz uma paráfrase da pertinente profecia de Miqueias: a obra da Graça se realiza quando, por um lado, o ser humano pratica a justiça, ama a bondade, e por outro, simplesmente caminha

³⁷⁸ “Y si la verdad del hombre está en el amor, si la Gracia se da para amar, y si el hombre sólo es hombre cuando es libre, entonces debemos acabar comprendiendo que Gracia y libertad ‘coinciden’ [...]. La Gracia es posibilidad, realización y potenciación de la libertad. Y la libertad es esa condición misteriosa (y, en el caso del hombre, misteriosa por sobrehumana y por deshumanizada a la vez) que no puede ser movida *por nada*, pero que, sin embargo, sí puede ser movida desde dentro *por el Amor de Dios*, realizándose, así como libertad” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 295). É importante ressaltar que a afirmação da identidade entre amor e liberdade afirmada nesta citação já está insinuada desde a reflexão sobre a criação na obra de nosso autor: *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 68-69).

³⁷⁹ Em outras obras Agostinho expressa esta mesma ideia, como em: AGOSTINHO, *A correção e Graça*, 8,17).

³⁸⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 297.

humildemente com Deus (Mq 6,8)³⁸¹. O ser humano encontrará na relação de ser irmão, ao saber-se filho, uma nova iniciação pedagógica, um novo modo de ser: o abrir-se ao Amor. Isso significa crer no Deus comunicado em Jesus Cristo e revestir-se do homem novo (Ef 4,24).

Abrir-se ao amor implica *acreditar no amor* (em vez de acreditar no próprio individualismo isolado, que denominamos falsamente de “liberdade”). Implica *esperar no amor* (apostar por sua fecundidade, que tão poucas vezes é palpável e mensurável de imediato). E implica *amar o amor*, como cunhou definitivamente Agostinho: amar a solidariedade com os outros e o próprio ser humano desta maneira, buscando assim a eficácia para o amor, por meio da densa rede de mediações da realidade³⁸².

Esta é a obra do Espírito em nós, a qual nos liberta para nos atrevermos a dar passos até esta humanidade nova. Nestes passos, experiências de morte irão se transformando em experiências de vida. Por meio de conversões, o caminho irá transformando-se em Esperança, como já anunciou Rm 8,18. E esta é uma trajetória de fé. A justificação pela fé significa que amar o outro como irmão é, realmente, o que nos caracteriza como humanos. A liberdade não significa um poder sobre o outro, mas a capacidade de revestir-se dos demais.

Amar é a verdadeira liberdade do ser humano. Amar com o amor que atrevemos a chamar de *amor com o qual Deus ama*³⁸³. *A fraternidade é um caminho de agraciados*, não de moralismo e pelagianismo. Ela, por mais que constitua a verdade humana, não é possível para a humanidade. Só vai tornando-se possível como Graça³⁸⁴. A fraternidade se apresenta como uma meta silenciosa, um caminhar, sempre recomeçado e nunca concluído, de crer no amor de Deus e ver que esse amor liberta o ser humano de si mesmo³⁸⁵. Este tema é fundamental na antropologia, pois nele reside o sentido, o objetivo e a verdade da vida humana: o que chamamos de humanização integral.

O ser humano é criado “para”, começam os exercícios inicianos [EE, 23,2]. Os que vivem não vivem “para si”, como reza a liturgia eucarística [2Cor 5,15]. O sentido da vida é a comunidade, a existência compartilhada. A definição mais profunda do ser é “a comunhão” (porque esse é o ser de Deus Triuno). Com isso se desautoriza a

³⁸¹ “Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Iahweh exige de ti: nada mais que *praticar a justiça, amar a bondade* e te sujeitares a *caminhar com teu Deus!*” (Mq 6,8, *itálico nosso*).

³⁸² “Abrir-se al amor implica *creer en el amor* (en lugar de creer en el propio individualismo aislado, al que rebautizamos falsa- mente como ‘libertad’). Implica *esperar en el amor* (apostar por su fecundidad, que tan pocas veces es palpable y mensurable de inmediato). E implica *amar el amor*, como acuñó definitivamente Agustín: amar la solidaridad con los demás y el propio ser hombre de esta manera, buscando por ello eficacia para el amor a través de la espesa red de mediaciones de la realidad” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 338).

³⁸³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 340.

³⁸⁴ Sobre a reação das pessoas sobre o projeto de fraternidade humana, González Faus sempre cita o texto de J. M. Arguedas: “A fraternidade é o caminho de retrocesso à barbárie. Deus criou o ser humano desigual em faculdades. Isso não tem remédio. É preciso respeitar e aperfeiçoar a obra de Deus. A desigualdade como motor de luta e de ascensão” (ARGUEDAS, José María. *Todas las sangres*. Madrid: Alianza, 1982, p. 242). “La fraternidad es el camino de retroceso a la barbarie. Dios creó al hombre desigual en facultades. Eso no tiene remedio. Hay que respetar y perfeccionar la obra de Dios. La desigualdad como motor de lucha y de ascenso”.

³⁸⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 343.

concepção da vida como projeto próprio [...]. Isto não vale e nem dá medida ao ser humano: no final da vida – como escreveu João da Cruz – serás julgado pelo amor³⁸⁶.

Essa verdade e sentido da vida humana, o teólogo catalão a vê a partir da justificação. “A Graça refaz o ser humano para a convivência e o potencializa para a comunhão, precisamente porque o refaz para a aceitação livre dos seus limites, da sua culpa e do amor gratuito de Deus por ele”³⁸⁷. O potencializa não pela absolutização totalitária e ilusória do “eu”, mas pela abertura confiada na filiação e na responsabilidade com a fraternidade¹¹⁸. Logo, segundo González Faus, se cumpre o que Gustavo Gutiérrez escreveu com lucidez: “Uma atitude de fé vivida na gratuidade dá seu verdadeiro sentido à exigência de estabelecer a justiça na história”³⁸⁸. Isso significa que *da gratuidade brota o verdadeiro sentido da luta pela justiça*. Esta intuição é o sentido da teologia da Graça de González Faus, formulada a partir das categorias filiação-fraternidade.

O ser humano não se mantém na fraternidade sem Deus, embora possa sustentar-se ocasionalmente ou teoricamente nela³⁸⁹. Para crer na fraternidade, buscá-la esperançosamente e amá-la, faz-se necessária a redenção de nossa imagem de humanos que somente Deus pode dar, além da conduta do ser humano: a dignidade de cada pessoa humana como filho/a de Deus. O caminho da fraternidade supõe um giro de 180° na trajetória humana. Supõe abandonar o querer ser como deuses, a trajetória de apropriar-se e de realizar a qualquer custo a condição divina que o ser humano percebe em si mesmo (Gn 3,5) e entrar em uma trajetória semelhante à de Jesus, de esvaziamento dessa condição divina e confiar o futuro a Deus na esperança de que Ele vai revalidar essa trajetória com a afirmação da condição divina que Ele entregou ao ser humano (Fl 2,6-11)³⁹⁰.

Implica o esvaziamento até apresentar-se como um entre tantos (Fl 2,7), feito serviçal até a morte (Fl 2,8), e deixar o futuro nas mãos de Deus (Fl 2,9). Esta é uma trajetória “*sobre-humana*”: assim, tão humana, só pode ser de Deus mesmo. Percebe-se aí uma síntese do autor

³⁸⁶ “el hombre es creado ‘para’, comienzan los ejercicios ignacianos. Los que viven no viven ‘para sí’, como reza liturgia eucarística. El sentido de la vida es la comunidad, la existencia compartida. La definición más profunda del ser es «la comunión» (porque eso es el ser de Dios unitrino). Con ello se desautoriza la concepción de la vida como proyecto propio [...]. Esto no vale ni da la medida del hombre: al final de la vida - como escribió Juan de la Cruz - serás juzgado del amor” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 344).

³⁸⁷ “la Gracia rehace al hombre para la convivencia y lo potencia para la comunión, precisamente porque rehace al hombre para la aceptación liberada de sus límites, de su culpa y del amor gratuito de Dios hacia él” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 344).

³⁸⁸ “Una actitud de fe vivida en la gratuidad da su verdadero sentido a la exigencia de establecer la justicia en la historia” (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios: desde el sufrimiento del inocente una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: Instituto Bartolome de Las Casas, 1986).

³⁸⁹ Sobre a impotência moral do ser humano, vide: GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 161-184.

³⁹⁰ González Faus apresenta um paralelo da trajetória humana com a trajetória de Cristo, a partir do Hino de Filipenses (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad Nueva*, p. 230-251).

sobre Graça, humanização e divinização. No entanto, quando o ser humano experimenta tal realidade, não consegue discernir até que ponto isto é para ele algo novo, utópico, impossível como a Lei, e ameaçado por diversas falsificações. O ser humano, quando experimenta algo do amor aos demais, vai aprendendo também o que são sua verdade mais autêntica e sua liberdade mais radical e o que se pode sustentar com diversas possibilidades e pequenos arranjos.

Destaca-se que a fraternidade é exegese da própria dignidade de ser filho/a de Deus, não apenas da filiação divina dos outros:

Porque só a profunda aceitação de si mesmo que é capaz de dar a consciência de ser um perdoado ou de ter sido trasladado da condição de devedor à condição de filho, só essa aceitação capacita o ser humano para não tomar as exigências da fraternidade como uma provação de si mesmo que o ultrapassa e na qual teme não estar à altura, mas sim como um jogo no qual conhece suas debilidades e seus pontos fracos, e combina por isso uns e outros, fascinado por tirar o melhor de si³⁹¹.

Desta forma, toda redução moralista e voluntarista do cristianismo se torna impossível, visto que o ser humano, mais que sujeito de um imperativo, está sendo perdoado e acolhido como filho. Ele não precisa de imperativos, mas de mudança do coração. E o coração novo surge quando se lhe oferece o Espírito de filhos adotivos, pelo qual se clama Abba, não pelo espírito de escravo (Rm 8,15)³⁹². Nesta possibilidade nova, a religião não se reduz à ética, mas a ética se transforma e auto-supera na religião. Este anúncio é constante no Novo Testamento. Por exemplo, em 1Jo 2,3: “sabemos que o conhecemos [Deus] por isto: se guardamos os seus mandamentos”. E, para João, assim como para Paulo, os mandamentos se resumem no amor aos irmãos: quem não ama o irmão não conhece a Deus, porque Deus é amor (1Jo 4,8), e o que ama conhece, ou permanece na luz (1Jo 2,10). Isso significa que a Deus não podemos amar imediatamente, pois o ser humano só pode amar imediatamente aquilo que vê. Quando se acredita amar somente a Deus isoladamente, ama-se, na verdade, um ídolo (1Jo 4,20).

Desta forma, a fraternidade não é um conceito ulterior, desligado da filiação, mas é sua realização e desdobramento. Ela se concretiza quando o ser humano deixa de se possuir pelo espírito de egoísmo e passa a ser possuído pelo Espírito de Deus. Portanto, ninguém pode amar verdadeiramente o irmão, senão no Espírito Santo.

³⁹¹ “Porque solo la profunda aceptación de sí mismo que es capaz de dar la conciencia de ser un perdonado o de haber sido trasladado de la condición de deudor a la condición de hijo, solo esa aceptación capacita al hombre para no tomar las exigencias de la fraternidad como una puesta a prueba de sí mismo que le sobrepasa y en la que teme no estar a la altura, sino más bien como un juego en el que conoce sus debilidades y sus puntos débiles, y combina por ello unos y otros, ilusionado lo mejor de sí (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 346).

³⁹² As respostas ao Amor não são codificáveis em um tratado moral porque partem de uma experiência de gratuidade (GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*, p. 406).

3.5.3 A Graça como humanização integral: fraternidade e a opção pelos pobres

A Graça como libertação para os demais constitui um dos dados mais importantes da Revelação cristã. O teólogo catalão se propõe a analisar se este dado contribui para unificar os pluralismos teológicos. Por exemplo, discute-se muito e se tem contraposto os lugares teológicos, como o primeiro mundo, secularizado e rico, e o terceiro mundo, empobrecido e religioso³⁹³. No primeiro, a questão pode ser posta da seguinte forma: onde pode ter lugar para Deus em um mundo tão autônomo e tecnificado? No segundo, a questão decorre como falar de Deus Pai às pessoas reduzidas às situações infra-humanas?

A análise de González Faus para a situação do primeiro mundo é bastante pertinente. Estes não encontrarão “*lugar*” para Deus fechando-se em si mesmos. Tampouco, empenhando em reanimar toda uma ritualidade meio morta. Provavelmente este caminho não encontrará mais que constelação de superstições ou uma estranha floração de seitas. É bem fundamentada a suspeita de que Deus só se deixará encontrar pelo primeiro mundo se este tiver valor e honorabilidade para olhar para o terceiro: voltar-se para os males que eles mesmo têm criado ou contribuído para criar. Além disso, acreditamos na necessidade de cooperação humanitária integral entre as grandes potências econômicas e as nações em emergência. É preciso estabelecer o básico humanitário como condição para subsistência.

Em relação ao Terceiro Mundo, a primeira pergunta não deve ser se se tem notícias de Deus, mas: “*que notícias temos dos pobres da terra?*”³⁹⁴. A estrita vinculação entre Graça e fraternidade destrói a pretendida separação entre mudança de coração e mudança de estruturas, que lança muros sobre a terra (Ef 2,14). Também estes muros separam as teologias do primeiro e terceiro mundo³⁹⁵. Por muito tempo aceitou-se esta oposição para evitar a conversão, pois se diziam: mudar as pessoas no lugar das estruturas.

Mas as pessoas “convertidas”, não eram na realidade mais que individualistas, honradas e irrepreensíveis, fariseus de sua própria insolidariedade. Apresenta-se como necessário dizer que mudar pessoas não é isso, pois mudar o coração significa amar com o mesmo amor que Deus ama. Assim, mudar o coração resultará na mudança de estruturas. Por isso,

uma das coisas que hoje mais têm a ver com a Graça é o imperativo para uma nova ordem econômica internacional (sem prejuízo também do fato de que o ser humano

³⁹³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Los pobres como lugar teológico*. Revista latinoamericana de teología, v. 1, n. 3, p. 275-308, 1984, disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/download/6201/6137>. Acesso em: 29 mar. 2023.

³⁹⁴ “qué noticias tienen de nosotros los pobres de la tierra” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 349).

³⁹⁵ Mesmo na nova edição, González Faus não muda esta nomenclatura que evoca um pensamento colonial.

tenha muitas outras dimensões autônomas e irredutíveis à sua dimensão econômica, coisa que em nenhum momento acreditamos ter negado)³⁹⁶.

Em uma entrevista após o lançamento da obra, *“El amor en los tiempos de cólera... económica”*³⁹⁷, foi perguntado a González Faus como um teólogo se intromete em economia. A resposta dele é pertinente para nosso tema:

Quando eu era garoto e estava no ensino médio, havia um poeta que eu gostava, chamado Gabriel y Galán, que fazia poesias sobre o equilíbrio e as almas serenas. Possuía alguns versos que me fascinaram, que diziam: “Ela e o campo fizeram-me poeta”. Da mesma forma, eu falo a meu respeito: *“Cristo e os pobres fizeram-me economista”*. Porque eu não me envolvi com a economia porque gostasse, gosto muito mais de literatura e cinema. Contudo, quando você vê as lágrimas e a dor das pessoas, sua paciência e sua resistência... Você percebe que eles são os primeiros³⁹⁸.

A proposta de uma nova ordem econômica internacional se caracteriza pela reorganização, tendo como valor supremo a fraternidade, antes de os benefícios particulares, inclusive a produtividade. Ressalva-se que esse “antes”, de nenhuma forma quer dizer “contra”. Este imperativo surgiu da constatação de que, no atual nível planetário da economia, já não é possível pensar nos mecanismos reguladores do mercado³⁹⁹.

Esclarece-nos sobre a preocupação de González Faus, a afirmação de Gustavo Gutierrez: *“A existência da pobreza reflete hoje uma ruptura da fraternidade entre os seres humanos e da filiação de Deus”*⁴⁰⁰. Esta verdade é que tem iluminado os teólogos latino-americanos. E esta é a

³⁹⁶ “una de las cosas que hoy más tienen que ver con la Gracia es el imperativo hacia un nuevo orden económico internacional (sin perjuicio también de que el hombre tenga otras muchas dimensiones autónomas e irreductibles a su dimensión económica, cosa que en ningún momento creemos haber negado)” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 349).

³⁹⁷ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El amor en tiempos de cólera... económica*. Madrid: Khaf, 2013.

³⁹⁸ VIDAL, José Manuel. “Cristo e os pobres fizeram-me economista”. Entrevista com José Ignacio González Faus. *Religión Digital*, 19 jun. 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/171-noticias-2013/521285-cristo-e-os-pobres-fizeram-me-economista-entrevista-com-jose-ignacio-gonzalez-faus>. Acesso em: 29 mar. 2023. Itálico nosso.

³⁹⁹ González Faus propõe 11 valores irrenunciáveis para uma economia fraterna: 1) deve ser a *síntese de economia e ética*: que seja economia, administração da casa humana, e não *crematística*, arte de enriquecer-se individualmente; 2) Uma economia que não se limite exclusivamente à eficiência, mas que procure combinar eficiência com respeito pelos direitos humanos; 3) Uma economia capaz de respeitar o direito de cada ser humano a um trabalho digno; 4) Uma economia que não procure a maximização do lucro, mas um lucro equitativo; 5) Uma economia que trate por igual o capital e o trabalho, sem privilegiar aquele em detrimento deste; 6) Uma economia que ponha o destino comum de todos os bens da terra à frente do direito à apropriação privada desses bens, considerando este último apenas como uma maneira de realizar o primeiro; 7) Uma economia que não aspire ao consumo crescente de coisas cada vez mais supérfluas, mas à satisfação universal das necessidades reais; 8) Uma economia que esteja sujeita à política e não o contrário; 9) Uma economia que não considere o dinheiro como causa produtora de riqueza, mas sim como ocasião para poder produzir riqueza; 10) Uma economia que, efetivamente, imponha limites a todos os lucros excessivos; 11) uma economia que respeite a terra, em vez de destruí-la, porque a ameaça de destruição do planeta não é só o símbolo mais claro da maldade do nosso sistema, mas talvez também o perigo maior e mais imediato que nos espreita hoje (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Capitalismo, liberación, humanización. Revista latinoamericana de teología*, 2014, vol. 31, n. 92, p. 225-244. Disponível em: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/3091/1/RLT-2014-092-G.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2023).

⁴⁰⁰ “la existencia de la pobreza refleja hoy una ruptura de la fraternidad entre los hombres y de la filiación de Dios” (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sigueme, 1972, p. 375, itálico nosso).

razão por que a teologia latino-americana, como teologia que trabalha agraciadamente pela fraternidade, não pode ser desautorizada pela teologia do primeiro mundo, como teologia que pergunta pela filiação, sem que essa se suicide e feche toda possibilidade de resposta⁴⁰¹.

Diante disso, segue uma consequência: a Graça como libertação para os demais ilumina o tema tão atual da opção pelos pobres⁴⁰², na linha em que apresentou N. Berdiaeff: o pão para mim é um assunto material; mas o pão para meu irmão é um assunto espiritual⁴⁰³. Adverte-se que a opção preferencial pelos pobres não pode significar *tranquilização substancial para os ricos*. Se esquece, assim, as duras palavras de Jesus: “ai de vós, ricos” (Lc 6,24). Graça como libertação para os demais ensina que a tranquilização dos ricos não é o mesmo que sua libertação. O homem rico que se encontra com Jesus (Mc 10,17-22) era tranquilizado, porque seguia todos os mandamentos (Mc 10, 19-20) e, exatamente por isso, ele fracassou no encontro com Jesus. Ao contrário, Zaqueu que permitiu uma transformação de vida, dividindo a metade dos seus bens com os pobres, e praticando a justiça restaurativa, tornou-se um rico libertado (Lc 19, 1-10).

Porque é verdade que também os ricos são pobres, com esta pobreza radical de cada pessoa humana. Mas é igualmente verdade que a grande pobreza radical de todos os seres humanos é a sua incapacidade de serem irmãos. E, por isso, se há que redimir o rico de sua própria pobreza, não será alimentando-lhe essa incapacidade, senão libertando-o dela⁴⁰⁴.

Em suma, essa incapacidade se expressa e atua quando o rico, ao invés de chorar com os que choram, se limita a dizer-lhes: não chorem. A opção preferencial pelos pobres não significa debilitar a comprovação de que os ricos também sofrem, e não raras as vezes, mais: enfermidades, incompreensão, morte, depressão, enfim, são as chagas humanas. Atender a essas

⁴⁰¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 350-351.

⁴⁰² GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. ¿ Pobres o empobrecidos? *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 20, n. 59, 2003, p. 183-193. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/download/5114/5086>. Acesso em: 30 mar. 2023; GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. *Vigários de Cristo: os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Antologia comentada. Sao Paulo: Paulus, 1996. GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. Los pobres como lugar teológico. *Revista latinoamericana de teología*, v. 1, n. 3, 1984, p. 275-308. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/download/6201/6137>. Acesso em: 30 mar. 2023; GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio et al. Veinticinco años de la teología de la liberación: Teología y opción por los pobres. *Revista latinoamericana de teología*, v. 14, n. 42, 1997, p. 223-242. Disponível em: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1292/1/RLT-1997-042-A.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2023.

⁴⁰³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 352. Para Berdiaeff, “A ‘necessidade profunda’ do pão que o ser humano possui ‘simboliza a possibilidade da existência humana’. Todavia, esta não é a única necessidade humana, mas, também, aquela da ‘unidade universal’ ” (BERDIAEFF, Nicolas. *Essai de métaphysique eschatologique*. Paris : Aubier, 1946).

⁴⁰⁴ Porque es verdad que también los ricos son pobres, con esa pobreza radical de todo hombre. Pero es igualmente verdad que la gran pobreza radical de todos los hombres es su incapacidad para ser hermanos. Y, por eso, si hay que redimir al rico de su propia pobreza, no será alimentándole esa incapacidad, sino liberándolo de ella (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 352-353).

realidades, não significa deixar o rico do mesmo jeito que estava, pois o valor humanizador da Graça está no valor terapêutico da conversão aos pobres. A opção pelos pobres e a radicalização do serviço ao Reino de Deus se convertem em fonte de salvação e de alegria para o rico. Embora, nem todos os seus problemas estarão superados, ao menos uma parte importante virá por “acréscimo”, quando decide buscar primeiro o Reino de Deus e sua justiça, e não as falsas necessidades introjetadas pelo sistema que causa as vítimas da pobreza⁴⁰⁵.

Diante disto, a relação entre justificação pela fé e a opção pelos pobres se apresenta como pertinente e necessária⁴⁰⁶. A justificação pela fé que vimos neste capítulo, no meio não cristão⁴⁰⁷, é pouco compreensível. Este núcleo cristão desautoriza as duas tentativas clássicas de afirmação do ser humano: a da autoafirmação por si mesmo, isto é, pela afirmação e realização dos próprios desejos que são os que ditam o bem e o mal, e a da autoafirmação pelas obras, ou seja, pela honorabilidade do próprio agir bem, que dá ao ser humano motivo para gloriar-se. Ambos caminhos ressoam inesperadamente falidos, pois terminam em uma inversão ou perversão do humano, que se manifesta sempre na afirmação do ser humano em detrimento das outras pessoas humanas e, por fim, na dominação do ser humano sobre o ser humano.

Voltando à questão da opção pelos pobres, para o teólogo catalão, neles se revela o pecado da humanidade⁴⁰⁸ e o amor de Deus⁴⁰⁹. Com sua única existência, não com sua santidade nem com seu poder, os pobres revelam uma radical inversão do humano. São a verdadeira face da maldade na história. Com isso, o ser do pobre revela-nos duas coisas: primeiro, que somos pecadores diante de Deus (Rm 3,23a); e como pecadores, somos diante de Deus o que o pobre é diante da humanidade: pura necessidade desvalida; segundo, todos precisam da glória de Deus (Rm 3,23b).

O pobre revela assim a verdade do ser humano. Mas esta verdade do ser humano – que este se nega a aceitar como é lógico – não está ainda completa, pois vimos também que nos pobres se manifestava o amor de Deus que é sua glória. E este amor de Deus pelos pobres, por serem pobres, revela o seu amor por nós, apesar de sermos pecadores ou “quando somos pecadores e fracos” (Rm 5, 8.6). O ser humano recebe aqui uma fonte de afirmação de si, o amor que Deus lhe tem. Mas essa afirmação só poderá ser recebida pelo ser humano se se deixar amar por Deus; isto parece óbvio. Ora, a única forma de o ser humano se deixar amar por Deus é amar o pobre, pois o amor de Deus

⁴⁰⁵ Isso não significa que o pessoal seja redutível ao social e que o social seja panaceia cômoda para esquecer a responsabilidade sobre si mesmo (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 353).

⁴⁰⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, p. 294-297.

⁴⁰⁷ Ressalva-se que dentro do próprio cristianismo este tema é esquecido tanto para se evitar a verdadeira conversão, como para reduzir o cristianismo à religião de mercado.

⁴⁰⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, p. 283-288.

⁴⁰⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, p. 286-291.

pelo pobre (que é a fonte do amor de Deus pelos pecadores) só atua e se faz credível por meio do nosso amor pelos pobres⁴¹⁰.

Deste modo, o pobre revela ao mesmo tempo o pecado e a justificação do ser humano. Logo, a opção pelos pobres está relacionada com a justificação pela fé⁴¹¹. Essa fé consiste em duas coisas: aceitar a própria pobreza diante de Deus e que o ser humano não tem nada a ganhar com a autoafirmação que tanto necessita; e saber que Deus o ama mesmo com sua pobreza. Por fim, essa fé não pode ser nocional. O importante a ressaltar é que o amor concreto e prático aos pobres não são obras da Lei sobre as quais se possa gloriar-se, mas fruto do saber-se amado por Deus. Retoma-se, assim, o tema da Graça como ponto de partida⁴¹².

Necessariamente, toda reflexão sobre Deus, Jesus Cristo e o ser humano ilumina o ser da Igreja e leva-nos até ela. A comunidade de seguidores de Jesus só existe em função da obra realizada por seu mestre em função de toda a humanidade e, em função da imagem de Deus e da imagem de ser humano que se nos revelam em Jesus Cristo. Uma Igreja da Graça e da fraternidade, como temos visto a partir da mensagem de Jesus Cristo, precisa ter o horizonte do Mestre como regência para sua pregação e seu agir. Uma Igreja que não ama seus irmãos não sabe que passou da morte para a vida; só pode anunciar superstições folclóricas ou moralismos, ao invés de anunciar o Crucificado, Ressuscitado por Deus para a nossa justificação⁴¹³.

Concluamos essa seção com a reafirmação de sua tese central: *a identidade entre amor e liberdade*. Só uma verdadeira liberdade nos capacita para amar o bem. Para amar, sobretudo os que mais necessitam de cuidado: os pobres, as vítimas sistêmicas. E só um amor verdadeiro é capaz de nos tornar verdadeiramente livres para os demais, embora essa liberdade tenha muitas vezes a forma de serviço e doação da própria vida, como fez Jesus: “ninguém a tira de mim [a vida], eu a dou livremente” (Jo 10,18).

O tema da fraternidade é amplamente desenvolvido pelo Papa Francisco e constitui um dos seus anseios e sua preocupação (FT, n. 5.8)⁴¹⁴. Além da profundidade dos temas apresentados, a estrutura da Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, em seus quatro primeiros capítulos, é importante para

⁴¹⁰ “El pobre revela así la verdad del hombre. Pero esta verdad del hombre – que este se niega a aceptar como es lógico – no está aún completa, pues hemos visto además que en los pobres se manifestaba el amor de Dios que es su gloria. Y este amor de Dios a los pobres, por ser pobres, revela su amor a nosotros pese a que somos pecadores o ‘cuando somos pecadores y débiles’ (Rom. 5,8 y 6). El hombre recibe aquí una fuente de afirmación de sí, el amor que Dios le tiene. Pero esa afirmación sólo podrá recibirla el hombre si se deja amar por Dios; esto parece obvio. Ahora bien, la única forma para el hombre de dejarse amar por Dios es que ame él al pobre, puesto que el amor de Dios al pobre (que es la fuente del amor de Dios a los pecadores) sólo se actúa y se hace creíble a través de nuestro amor a los pobres” (GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, p. 295).

⁴¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, p. 296.

⁴¹² GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, p. 296-297.

⁴¹³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 355-357.

⁴¹⁴ FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: CNBB, 2020.

nossa tese que se estrutura em torno da fecundidade do Amor de Deus na interioridade humana, da libertação de si e da libertação para os demais. Fundamentalmente, em nossa tese, a fraternidade se apresenta como um caminho do ser humano agraciado, que acolhe o Dom de Deus.

O Papa se propõe, no Primeiro Capítulo, a analisar aspectos da realidade que dificultam o desenvolvimento da fraternidade universal. Trata-se do tema da tendência humana ao fechamento em si mesmo, no amor-próprio. Francisco intitula o Capítulo I de forma sugestiva: *As Sombras Dum Mundo Fechado*⁴¹⁵. No capítulo II, Francisco apresenta o texto paradigmático da parábola de Jesus do bom samaritano, como interpelação para o ser humano se fazer próximo do outro, sobretudo, os que estão “feridos” (Lc 10, 25-37)⁴¹⁶. O capítulo III da encíclica pretende pensar e gerar um mundo aberto⁴¹⁷. O mesmo tema segue no capítulo IV com ênfase na universalidade⁴¹⁸. Destaca-se que Francisco apresenta a fraternidade como inscrita na vocação humana relacionada com a liberdade e como a vida humana autêntica⁴¹⁹:

a vida subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade; e é uma vida mais forte do que a morte, quando se constrói sobre verdadeiras relações e vínculos de fidelidade. Pelo contrário, não há vida quando se tem a pretensão de pertencer apenas a si mesmo e de viver como ilhas: nestas atitudes prevalece a morte⁴²⁰.

Para desenvolver mais o tema da fraternidade na contemporaneidade, apresentaremos a reflexão de Francisco na *Fratelli Tutti*, no próximo capítulo desta tese. Voltaremos agora ao nosso objetivo de apresentar a teologia da Graça de González Faus com a última seção referente à Graça e à humanização como comunhão do Santo. Este tema é importante pois ressalta a presença do Espírito Santo na humanidade e na Igreja, possibilitando a libertação do ser humano para viver a fraternidade e, portanto, a filiação divina no Filho.

3.5.4 A Graça e humanização integral como Comunhão do Santo

O individualismo potencializado é superado pela comunhão que se apresenta como o sentido da vida humana. Por isso, González Faus fala do caráter comunitário da Graça, ou

⁴¹⁵ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 9-95.

⁴¹⁶ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 56-86.

⁴¹⁷ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 87-127.

⁴¹⁸ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 128-153.

⁴¹⁹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 26.50

⁴²⁰ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 87. Trata-se da citação da alocução do Angelus de Francisco no dia 10 de nov. de 2019. FRANCISCO. *Alocução do Angelus*. Roma, 10 nov. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20191110.html. Acesso em: 10 ago. 2023.

*comunismo*⁴²¹ da Graça, pois esta possui um caráter *intrinsecamente comunitário*⁴²². Este caráter está dito na profissão de fé cristã com a expressão *comunhão do Santo*⁴²³. Esta expressão foi introduzida no Credo aproximadamente no século IV, em continuação das notas distintivas da Igreja: unidade, catolicidade e santidade, que, no fundo, significam comunhão⁴²⁴. Originariamente, esta comunhão evoca não somente a comunhão dos santos que estão no céu, mas também a comunhão da totalidade da Igreja, a qual é possível pelo conteúdo dessa experiência de fé: que *O Santo é comunhão* e esta é sua *Santidade*⁴²⁵. Portanto, a comunhão do Santo expressa esse caráter comunitário da Graça, pois, por sua natureza ela é de todos, *hýper pollón*⁴²⁶.

A comunhão é uma dimensão importante na antropologia de González Faus. Por isso, ele trabalha a fraternidade como caminho de libertação, porém não como estado fixo, mas movimento. A plena identificação entre indivíduo e comunidade é impossível, não só por causa do egoísmo potencializado do ser humano, mas porque ambas possuem magnitudes diferentes. O ser humano faz inúmeras constatações de que suas experiências mais profundas de humanidade são vividas em momentos de adequação com os outros, embora sejam experiências fragmentadas e parciais. Nestas experiências de amor, de amizade, se saboreia uma pequena dose de identificação entre indivíduo e sociedade. Estes momentos privilegiados podem ser vistos como vislumbres que falam, não somente da subjetividade humana, mas também de sua promessa inacabável. Expressa-se, mais uma vez, a experiência do ser humano como contradição dinâmica.

⁴²¹ Em Castellano não existe esta palavra. Da mesma forma, não a encontramos nos principais dicionários da língua portuguesa. O objetivo de González Faus com ela é ressaltar o caráter de comunhão da Graça, o qual não nega as diferenças. O termo “comunismo” da Graça é usado por nosso autor por aproximação ao conteúdo que ele quer expressar (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 362; GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano* p. 651).

⁴²² GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 360. O título comunismo, ou *comunismo* da Graça é usado por González Faus de forma deliberadamente provocativa. O ser humano ocidental, crente ou não, precisa perder o medo da palavra comunismo, por muito crítico que seja para com suas realizações históricas reais. Igualmente, González Faus tem apresentado que a Igreja precisa perder o medo da palavra liberdade. Somente se libertando deste medo poderá o ser humano ocidental se libertar do individualismo, que o degenera, ou do egoísmo potencializado ao que chamamos com a tradição cristã de pecado original. Precisamos ter clara a distinção entre um comunismo imposto pela força, como obrigação, do que estamos falando aqui: o comunismo fruto do amor e da solidariedade (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 362).

⁴²³ Na profissão de fé recitamos “*dos santos*”. Mas, em latim *communio sanctorum* pode ter duas traduções, conforme se tome o genitivo como masculino ou como neutro. “No primeiro caso, parece que nos referimos apenas a pessoas. Porém, existe cada vez mais consenso de que o neutro não apenas não pode ser excluído, mas que deve ser prioritário: as pessoas santas podem estar em plena comunhão porque “as coisas santas - quer dizer, todo o divino (o Santo) – é comunhão. Isso, que é um dado fundamental do anúncio cristão, e pode ser visto como paráfrase da frase neotestamentária “Deus é amor” (GONZÁLEZ FAUS, *Confío*, p. 113-116). “En el primer caso, parece que nos referimos solo a personas. Pero hay cada vez más consenso en que el neutro no solo no puede ser excluido, sino que debe ser prioritario: las personas santas pueden estar en plena comunión porque ‘las cosas santas’ –es decir, todo lo divino (lo Santo) – es comunión. Esto, que es un dato fundamental del anuncio cristiano y puede ser visto como paráfrasis de la frase neotestamentaria ‘Dios es amor’, tiene sin embargo un espacio mínimo o nulo en la fe de la mayoría de los cristianos”.

⁴²⁴ González Faus se fundamenta em: LOHFINK, Gerhard. *La iglesia que Jesús quería*. 2. ed. Desclee de Brouwer: Bilbao, 1986. p. 142.

⁴²⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 365-366.

⁴²⁶ Essa partícula, geralmente no Novo Testamento, significa em favor de e em lugar de todo ser humano.

Este problema apresentado diz muito da relação Deus-ser humano. O cristão crê que esta plena adequação acontece como meta escatológica. Com esta reflexão, o teólogo catalão evidencia que a meta escatológica está presente como Dom na profundidade última da existência humana, em que Deus é mais “eu” do que “meu mais íntimo”, “*intimior intimo meo*”. Se o Dom de Deus é Deus mesmo, como vimos no início deste capítulo, segue-se que o Dom de Deus é Comunhão⁴²⁷. Todo o dito fundamenta-se na *Lumen Gentium*, e ao mesmo tempo, lhe dá sentido:

Todos os que são de Cristo e têm o Seu Espírito, estão unidos numa só Igreja e ligados uns aos outros n’Ele (Ef. 4,16). E assim, de modo nenhum se interrompe a união dos que ainda caminham sobre a terra com os irmãos que adormeceram na paz de Cristo, mas antes, segundo a constante fé da Igreja, é reforçada pela comunicação dos bens espirituais (LG, n. 49).

O conceito de *Comunio Sanctorum* conforme apresentado⁴²⁸, evidencia a identidade entre santidade e comunhão, fundamental na visão cristã de Deus: “todos são um só em Cristo” (Gl 3,28).

Na teologia trinitária, o Espírito é designado como *Pessoa*, por mais que esta palavra seja análoga em cada um de seus usos na Trindade. O Espírito é, ademais, a comunhão do Pai e do Filho. E se Deus não pode menos que ser “comunhão de pessoas”, então, por balbuciante que seja a teologia trinitária, se segue que a doação de Deus não pode menos que ser geradora de comunhão⁴²⁹.

Se em Deus o conceito de pessoa é essencialmente relação, logo a personalização que aporta a Graça, necessariamente, é comunhão. Na oração do Pai-Nosso, quando professamos *Abbá*, o Deus cristão só é santificado quando é Pai de todos e quando nos congrega na fraternidade do Reino, pois Deus é Pai, enquanto nosso. O Livro *Atos dos Apóstolos* afirma que *o Espírito será derramado sobre toda carne* (At 2,17). Portanto, a Graça é oferecida a todos e trabalha em todos para a comunhão⁴³⁰.

Em chave conclusiva, para o teólogo catalão, o ser humano, ao se abrir ao amor reestruturador de Deus, o experimentará como mais profundo de si mesmo. Descobrirá uma forma de identidade consigo capaz até de integrar todo o seu psiquismo dando sentido à existência. Em um testemunho, González Faus diz que a obra *Plenitud humana* possui páginas que curam⁴³¹.

O ser humano, ao se abrir ao amor, também intuirá que pode ser verdade que perdendo a sua vida por causa de Jesus e dos valores do Reino, a ganhará em termos de sentido e plenitude

⁴²⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 366.

⁴²⁸ Vide, nota de rodapé, n. 423 deste capítulo.

⁴²⁹ “En la teología trinitaria, el Espíritu es designado como *Persona*, por más que esta palabra sea análoga en cada uno de sus usos en la Trinidad. El Espíritu es, además, la *Comunión* de Padre e Hijo. Y si Dios no puede menos de ser “comunión de Personas”, entonces, por balbuciente que sea la teología trinitaria, se sigue que la donación de Dios no puede menos de ser generadora de comunión” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 366).

⁴³⁰ GONZÁLEZ FAUS, *De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos”*, p. 23.

⁴³¹ GONZÁLEZ FAUS, *Presentació dels dos darrers llibres de José I. González Faus*, min. 104.

(Mt 16,25). Se o ser humano conseguir amar os pobres não só por razões de exigência ética ou de estratégia histórica, perceberá, ao mesmo tempo, que aquele amor é o mais seu e o menos seu⁴³². Na medida em que o ser humano se deixa prender pela nova possibilidade do amor, toda a sua vida é transformada e ressignificada. Em Jesus Cristo temos uma palavra diante do dinamismo humano: este dinamismo está enfermo, mas tem uma meta que é o Deus de Jesus, o Deus amor, e tem uma realização aberta na ressurreição de Jesus⁴³³. O ser humano pode acreditar no amor e viver do amor no caminho da fraternidade.

Sabendo que a abertura à Graça, a docilidade ao amor, opera não somente a própria salvação, mas também a do irmão⁴³⁴, fica evidente que esta identidade está dita com a profissão de fé na *Comunhão do Santo*. Consequentemente, a comunhão do Santo expressa a superabundância da Graça⁴³⁵. A obra do Espírito de Deus em nós é a obra da caridade, do amor que permanece (Rm 5,5; 1Cor 13,8). Assim explica a *Gaudium et Spes*: “aquilo que foi semeado na fraqueza e corrupção, revestir-se-á de incorruptibilidade [1Cor 15,42.53]; permanecendo a caridade e as suas obras [1Cor 13,8;3,14], *toda criatura* [...] será libertada da escravidão da vaidade [Rm 8,19-21]” (GS, n. 39, *itálico nosso*).

Com essa alusão a 1Cor 13,8, *permanecendo a caridade e suas obras*, o Concílio está dizendo ao ser humano moderno uma fórmula antiga e das mais importantes da tradição cristã: *o amor cobre a multidão de pecados* (1Pd 4,8)⁴³⁶. González Faus cita a interpretação de J. L. Segundo⁴³⁷ para entender essa dinâmica da vitória do amor⁴³⁸. A caridade por si, não por sua quantidade, cobre a notável quantidade de presença e vitórias do pecado, pois “*a qualidade do amor verdadeiro, precisamente porque é divina, é capaz de triunfar sobre a dolorosa quantidade de desamor*”⁴³⁹. Esta qualidade divina do amor com que o Espírito Santo ama em nós é que faz compreender a fecundidade do amor.

⁴³² GONZÁLEZ FAUS, *De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos”*, p. 22.

⁴³³ GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 224-225.

⁴³⁴ Como González Faus apresenta o tema da Graça a partir da justificação, ele não consegue dar passos significativos para a humanização com relação a nossa “casa comum”. Apresentaremos alguns pontos em relação a este tema no quarto capítulo desta tese.

⁴³⁵ Este tema da superabundância da Graça, González Faus desenvolve a partir de J. L. Segundo (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 383, nota de rodapé 29. Para a exposição do tema em J. L. Segundo, *vide*: SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: historia y actualidad*: Sinópticos y Pablo. Madrid: Cristiandad, 1982, v. II/1, p. 418-422.

⁴³⁶ Os cristãos têm convertido esta frase bíblica numa espécie de “segurança” para a salvação mediante alguma simplificação da caridade por meio de esmola ou favor sem gratuidade. Mas, não é este o sentido bíblico e não trataremos da afirmação nesta perspectiva simplista.

⁴³⁷ SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, p. 267. Embora González Faus seja crítico a esta interpretação evolucionista do teólogo uruguaio, como veremos no Capítulo IV desta tese.

⁴³⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 385. Parece ser também esta chave evolutiva que a *Gaudium et Spes* adota ao tratar da devinidade e permanência da caridade na libertação do ser humano e da criação (GS, n. 39).

⁴³⁹ “*La calidad del amor verdadero, precisamente porque es divina, es capaz de triunfar sobre la dolorosa cantidad del desamor*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 385).

Por fim, a comunhão do Santo como verdade última não só do ser humano, mas do Ser e das coisas permite-nos compreender algo da experiência cotidiana, que pode ser negado, interpretado de diversas maneiras, mas está diante de nós: *somos remetidos aos demais*. Essa referência ao outro entrecruza a existência humana em forma de necessidade; de alegria pela companhia; de sociedade, de família, de sexualidade, de unificação do planeta convertendo-o em “*casa comum*”; em forma de responsabilidade, ou de outras formas⁴⁴⁰.

Em uma sociedade moderna ou pós-moderna que nega a fraternidade⁴⁴¹, construí-la tem um preço: o martírio. Expressões como promoção da justiça e luta pela justiça, resultam em morrer pela justiça devido ao poder intra-histórico. Ao mesmo tempo, quando o amor chega a dar a vida pelos irmãos (Jo 15,13) demonstra claramente a superabundância da Graça que redime, não somente os irmãos, mas até os próprios assassinos. Esta é uma causa importante frente à qual os cristãos não podem se eximir. Ela mostra que nos ideais de modernidade individualista, o ser humano nega a si mesmo, isto é, a sua verdade.

Portanto, reivindicar o protagonismo histórico e a identidade humana superando as falsificações do humano, se apresentam como tarefas urgentes e desafiadoras. Apesar das aparentes sensações de fracasso, o ser humano pode ser caminho e ajuda para os demais. Esta é a grande verdade da comunhão do Santo, como temos apresentado. Crescer nesta comunhão é simplesmente crescer em humanidade. Em Jesus Cristo podemos viver como esperançados, pois o amor de Deus está sendo derramado em nossos corações, pelo Espírito Santo.

No momento em que esta pesquisa foi realizada, o tema da comunhão na Igreja Católica foi amplamente discutido a partir da questão da sinodalidade⁴⁴². De fato, a comunhão constitui um dos três eixos ou questões prioritárias para a Igreja Sinodal: “Comunhão, participação, missão”⁴⁴³. A

⁴⁴⁰ Esta referência ao outro já aparece na antropologia de González Faus na parte sobre o ser humano, imagem de Deus, quando o teólogo catalão trata da dignidade de todos os seres humanos (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 100-108). Portanto, a fraternidade está radicada na origem criatural do ser humano enquanto oriundo de um mesmo criador e na meta última de sua aventura de ser criador-criatura, pois recebeu a participação no ser mesmo do Criador que é comunhão.

⁴⁴¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 391-395.

⁴⁴² “O caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio” (FRANCISCO. *Discurso do papa Francisco na comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos*. Roma: 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 13 out. 2023, não paginado). O *Sínodo dos Bispos* foi instituído pelo papa Paulo VI por meio do Motu próprio *Apostolica sollicitudo*, aos 15 set. 1965. Trata-se de uma organização na qual os Bispos escolhidos das várias partes do mundo prestam uma ajuda mais eficaz ao Servo dos Servos de Deus em sua missão de Pastor da Igreja (FRANCISCO. *Constituição Apostólica Episcopalis Communio: Sobre o Sínodo dos Bispos*. Roma: 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html#_ftnref12. Acesso em: 13 out. 2023, n. 4.

⁴⁴³ XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. “*Instrumentum laboris*” della XVI *Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*: para uma Igreja sinodal: Comunhão, participação, missão. Roma: 2023. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/06/20/0456/01015.html#po>. Acesso em: 13 out. 2023, n. 46-50.

sinodalidade, caminhar juntos, se conecta perfeitamente com a temática de González Faus em torno da comunhão do Santo, pois, Papa Francisco afirma com insistência: “Não esqueçamos, irmãos e irmãs, que o protagonista do Sínodo não somos nós: é o Espírito Santo”⁴⁴⁴.

A comunhão não é um encontro sociológico como membros de um grupo de identidade, mas é, acima de tudo, um dom do Deus Trinitário e, ao mesmo tempo, uma tarefa, que nunca se esgota, de construir o “nós” do Povo de Deus. Como as Assembleias continentais experimentaram, a comunhão entrelaça uma dimensão vertical, que *Lumen gentium* chama de “união com Deus”, e uma horizontal, “a unidade de toda a humanidade”, num forte dinamismo escatológico: a comunhão é um caminho no qual somos chamados a crescer, “para que todos cheguemos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, ao Homem perfeito, à medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13)⁴⁴⁵.

O plano de salvação dos homens realiza-se pela Graça do Espírito. Ele é quem assume a liderança. O Espírito Santo é o compositor harmonioso da história da salvação. O Papa Francisco, no discurso *Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos*, pediu que fosse distribuída uma compilação de textos patrístico sobre o tema do Espírito Santo, citando fundamentalmente São Basílio⁴⁴⁶. Os textos tratam dos seguintes temas: a) O Espírito Santo desencadeia na comunidade eclesial uma dinâmica profunda e variada: a “agitação” de Pentecostes; b) O Espírito Santo é o compositor harmônico da história da salvação: harmonia não significa síntese, mas vínculo de comunhão entre partes diferentes; c) O Espírito Santo conduz-nos pela mão e conforta-nos; d) O Espírito Santo é aquele que nos faz Igreja; e) O Espírito Santo confirma-nos na fé⁴⁴⁷.

Entretanto, a sinodalidade não significa um caminho mais fácil ou que as coisas serão mais cómodas para nós, adverte González Faus. Pelo contrário, será um caminho árduo, pois a sinodalidade significa que a Igreja será mais conforme a vontade de Deus que é comunhão infinita. Uma imagem bíblica da sinodalidade pode ser o povo judeu caminhando pelo deserto: a Igreja caminha pelo deserto da história, mas sabe que vai para uma Terra Prometida. Se Moisés, com Arão e seu grupo, tivessem caminhado sozinhos, teriam chegado muito antes à terra prometida, mas certamente o povo nunca teria chegado. Moisés teve a grandeza de fazer com que todo o povo chegasse à meta de sua peregrinação pelo deserto. Mas isso significava

⁴⁴⁴ FRANCISCO. *Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos* “Por uma igreja sinodal: comunhão, participação e missão”. Roma: 2023 Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/october/documents/20231004-apertura-sinodo.html>. Acesso em: 13 out. 2023, não paginado.

⁴⁴⁵ XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. “*Instrumentum laboris*” della XVI *Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, n. 46.

⁴⁴⁶ BASÍLIO DE CESAREIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística, 14)

⁴⁴⁷ O jornal *L'Osservatore Romano* publicou a compilação dos textos patrísticos sugeridos pelo papa Francisco aos participantes do Sínodo: L'OSSERVATORE ROMANO. 2023. *O tumulto e a harmonia*. Disponível em: <https://www.osservatoreromano.va/pt/news/2023-10/por-041/o-tumulto-e-a-harmonia.html>. Acesso em: 13 out. 2023, não paginado.

não entrar ele na terra prometida. Desta forma, podemos entrever que a sinodalidade será difícil. O importante é que não esperemos dela vantagens próprias, porém, mais glória de Deus⁴⁴⁸.

3.5.5 O Espírito Santo, horizonte de compreensão: sobre a experiência da Graça

Não se pode refletir sobre a experiência da Graça para saber algo sobre ela, mas para ajudar tal experiência ou para louvar e agradecer⁴⁴⁹. Ao contrário, a experiência da Graça como saber, e do saber como poder leva à sua negação, com aparente razão. Para González Faus, uma das grandes falhas da teologia pós-tridentina foi essa negativa à experiência da Graça; ou ainda mais grave, ter suposto que o tema estava definitivamente destinado à resposta negativa⁴⁵⁰.

A primeira razão para essa resposta negativa à experiência da Graça está na compreensão do sobrenatural como totalmente alheio à natureza. Se a Graça é sobrenatural, ela parece totalmente inacessível. Em segundo lugar, o ensinamento de Trento, segundo o qual *ninguém pode saber com certeza que se encontra em estado de Graça* (DH 1533.1538.1540-1541). No entanto, ressalva-se que, no contexto conciliar, esta afirmação teve intenções válidas: a *certeza* seria contrária à confiança e converteria a fé em presunção. Desta forma, ela viciaria a práxis do Reino e transmutaria a operatividade do amor em farisaísmo. Toda essa verdade conciliar deve ser mantida, sobretudo em um mundo caracterizado pela eficácia e pela utilidade. Entretanto, com este marco polêmico tridentino somando com a proibição de comentar os textos do Concílio (DH 1847-1850), levou à convicção apressada de que a Graça é inexperimentável⁴⁵¹.

Desta forma, a resposta negativa à experiência da Graça durou até praticamente o Concílio Vaticano II. Após apresentar o estado da questão, o teólogo catalão diz com ênfase: “*a experiência da Graça é real*”⁴⁵². Contudo, ele é ciente que ela não pode ser tematizada enquanto tal, não é alheia a toda ambiguidade e tampouco isolada da trama das experiências humanas. Falar dela não pode fugir do risco de falsificá-la e dizer da própria psicologia, que não é experimentada como Graça, mas como um fenômeno do psiquismo. A experiência da Graça, na realidade, está relacionada com a divindade de Jesus que não foi experimentada tematicamente como Deus, mas como o que Jesus também era: homem como nós. Entretanto,

⁴⁴⁸ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Sinodalidad eclesial. *Cristianisme i Justícia*, 2021. Disponível em: <https://blog.cristianismeijusticia.net/2021/08/11/sinodalidad-eclesial>. Acesso em: 13 out. 2023, não paginado.

⁴⁴⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 397.

⁴⁵⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 398.

⁴⁵¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 398-400.

⁴⁵² “*La experiencia de la Gracia es real*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 404, *itálico nosso*).

essa experiência foi aberta a transcender o experimentado nela, como diz a frase que já citamos: “humano assim como Jesus, só pode ser Deus mesmo”⁴⁵³.

A Graça está relacionada com a justiça nas relações humanas. Não se refere a um mundo maravilhoso, mas com o cotidiano. Negar a experiência da Graça é despossuir o cristianismo de seu caráter de *Boa Notícia*. O cristão canta e agradece: “O Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor” (Lc 1,49)⁴⁵⁴.

No entanto, faz-se necessário recordar que, quando comunicamos sobre Deus, a linguagem sempre circunscreve o que fala. Mas, Deus e sua relação conosco – o sobrenatural, ou a Graça – não constituem um personagem mais, um fator mais, um elemento mais, um âmbito mais da experiência; não se trata de um ente a mais desconhecido. “Mas Deus e sua relação conosco são a possibilitação de tudo o mais, cuja única predicamentalidade consiste em transcender tudo (no duplo sentido de impregnar e superar)”⁴⁵⁵. A Graça não é uma coisa que o ser humano recebe, mas é Dom de Deus que é Deus.

Quando essa presença de Deus me reestrutura, dando-me um novo objeto formal, ou *uma nova maneira de ver tudo o demais*, esse novo horizonte pode ser confusamente *co-percebido* ao perceber as outras coisas (assim como não percebo a luz em si mesma, mas apenas no sentido de que, quando ela está, posso perceber todo o resto)⁴⁵⁶.

Assim, a experiência da Graça está relacionada com ver o mundo com os olhos de Deus, amar o mundo com o amor de Deus⁴⁵⁷. De modo implícito, percebe-se algo desse novo olho e novo amor: o Espírito Santo de Deus como horizonte de compreensão; o amor de Deus derramado no coração do ser humano (Rm 5,5). Em suma, *o Espírito Santo, o amor de Deus como horizonte de compreensão*, abre o discurso da possibilidade da experiência da Graça, para González Faus⁴⁵⁸.

A condição humana como base ambiental para os caminhos da experiência da Graça do teólogo catalão é uma inspiração em Rahner. Para o teólogo alemão, as experiências de perdão gratuitas, a obediência à vontade de Deus, os sacrifícios sem agradecimento para o bem de

⁴⁵³ BOFF, *Jesus Cristo libertador*, p. 185.

⁴⁵⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 405.

⁴⁵⁵ Sino que Dios y su relación con nosotros son la posibilidad de todo lo demás, cuya única predicamentalidad consiste en trascenderlo todo (en el doble sentido de impregnar y superar)” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 405-406).

⁴⁵⁶ cuanto esa presencia de Dios me reestructura dándome un nuevo objeto formal, o *una manera nueva de ver todo lo demás*, ese nuevo horizonte puede ser confusamente *co-percebido* al percibir las demás cosas (igual que no percibo la luz en sí misma, sino únicamente en el sentido de que, cuando ella está, puedo percibir todo lo demás) (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 407).

⁴⁵⁷ González Faus cita o seguinte poema como complementação: “e por isso refiro as coisas ao Teu Nome, dando-lhes longitude e latitude em Ti” (VALVERDE, J. M. *Apud* GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 408). “y por eso refiero las cosas a Tu Nombre, dándoles longitud y latitud en Ti”.

⁴⁵⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 408.

todos, a decisão ao bem somente pelo ditado íntimo da consciência, o amor a Deus; a bondade gratuita com os demais são também experiências do Espírito⁴⁵⁹. Contudo, Rahner se refere ao momento em que essas coisas são feitas gratuitamente, sem razão própria. Ainda mais, a razão própria levaria ao contrário: não adotar tais atitudes para evitar o desgosto, a busca pelo agradecimento, da satisfação ou da recompensa. No caso da gratuidade, assegura Rahner, se encontramos em nós essas experiências, é que estamos tendo experiência do Espírito⁴⁶⁰.

A partir da tese do *Espírito Santo como horizonte de compreensão* o teólogo catalão apresenta duas vias como recurso para sugerir a experiência da Graça: a *via ética* e a *via mística*. A primeira destaca o aspecto de força e transformação que o Dom de Deus oferece; situa o ser humano no horizonte profético da justiça e da fraternidade; a segunda via situa a vida humana no horizonte agradecido da gratuidade e da filiação⁴⁶¹.

De forma pertinente González Faus cita a *Sequência* da liturgia da Celebração Eucarística do dia de Pentecostes, em que cantar a presença do Espírito são experiências de *gozo, paz e consolo*: Pai dos pobres; luz dos corações; consolo que acalma; hóspede da alma, intimidade repleta; doce alívio; descanso, remanso, aragem; alegria eterna. Ademais, as invocações do hino de Pentecostes estão inseridas em um *horizonte ético*: limpar o sujo; regar o seco, curar o doente; dobrar a dureza, ser guia na escuridão; aquecer o frio; endireitar o torto⁴⁶².

Ambas as vias, a ética e a mística, possuem riscos de falsificação: na primeira está a ameaça de situar a experiência do Espírito mais nos conteúdos que no horizonte, que no ponto da gratuidade da qual as experiências nascem⁴⁶³; na segunda corre-se o risco de esquecer o horizonte ético no qual estão situadas todas as transformações de gratuidade e alegria⁴⁶⁴. Em síntese, “a Graça não está no fato de que ambas as experiências coincidam plena e pontualmente, mas sim no fato de que o ético não degenere em imposição e o lúdico não degenere em insolidariedade ou olhos fechados”⁴⁶⁵.

⁴⁵⁹ RAHNER, *Escritos de Teología*, v. III, p. 104.

⁴⁶⁰ RAHNER, *Escritos de Teología*, v. III, p. 105.

⁴⁶¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 410.

⁴⁶² IGREJA CATÓLICA, *Missal romano: Sequência da Solenidade de Pentecostes*.

⁴⁶³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 413.

⁴⁶⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 414.

⁴⁶⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 418. “la Gracia no está en que coincidan ambas experiencias plena y puntualmente, sino en que lo ético no degenere en imposición y lo lúdico no degenere en insolidaridad u ojos cerrados”.

Conclusão

A teologia da Graça de J. I. González Faus caracteriza-se por fortes fundamentações bíblicas, pela consideração da tradição teológica e pela atenção às interpelações da realidade. Ele desenvolveu os grandes temas da teologia da Graça com clara preocupação com a linguagem acessível aos homens e mulheres de hoje, em uma estrutura bem sistematizada e precisa. Neste capítulo, buscamos compreender os principais elementos da teologia da Graça elaborada por nosso autor, e concluímos que eles contribuem com nossa tese: Graça e humanização integral.

Na primeira seção deste capítulo, apresentamos os principais dados da biografia de González Faus que contribuíram com a elaboração de sua teologia da Graça. Percebemos que sua paixão pelo ser humano e sua profunda experiência de fé foram basilares para o desenvolvimento de sua teologia da Graça, que expressa a relação de Deus com o ser humano. Nesta mesma seção, foram apresentados os principais interlocutores de González Faus, e a chave de leitura de sua teologia da Graça, a relação cristologia-antropologia, pois pelo Dom de Deus o ser humano participa da *Novidade Humana* de Jesus.

Pudemos perceber que a teologia da Graça de González Faus possui um divisor de águas. Primeiro, ele aborda as características formais da Graça, isto é, o Dom de Deus a partir de Deus, embora somente a relação com Ele nos possibilite balbuciar algo sobre seu Ser. Em seguida, trata da Graça a partir do ser humano, por meio das categorias justificação como humanização, e filiação-fraternidade, tendo como fundamento a teologia paulina em Rm 1-8. Optamos por seguir esta estrutura.

Desta forma, a segunda parte deste capítulo tratou das características formais da Graça: o Dom de Deus é o próprio Espírito Santo derramado em nossos corações. Como a própria nomenclatura diz, a Graça é um Dom gratuito e não depende de mérito algum por parte do ser humano. Por ser uma presença do próprio Deus na interioridade humana, a Graça só pode ser experimentada como relação pessoal e dialogal. Essa presença de Deus no ser humano é fecunda e possibilita a reconstrução de sua humanidade e a sua potencialização à comunhão de vida com Deus. Trata-se da humanidade Nova de Jesus Cristo como possibilidade para o ser humano vivê-la, a partir de Deus, como humanização e elevação à vida de Deus. Essa fecundidade do Dom de Deus acontece na história sempre de forma processual, nunca acabada, pois a Graça está trabalhando em todos os corações (GS, n. 22), com profundo respeito à história e à liberdade humana.

A terceira parte referiu-se à justificação como humanização, pela fé. Justificar o ser humano, para nosso autor, significa torná-lo plenamente humano. A partir de Paulo, evidenciamos a situação de inumanidade que, em última análise, mostra que o ser humano precisa ser renovado. A fé justificante, humanizante, significa uma abertura vital de confiança, uma atitude de crer no amor como fonte de tudo⁴⁶⁶. Neste sentido, o valor do ser humano está em ser amado por Deus. Este amor que o reestrutura para o bem.

A obra da Graça na interioridade humana possibilita o ser humano a amar livremente. Somente Deus pode mover a liberdade humana sem coagi-la. O Dom de Deus não reprime o desejo, mas o transforma. Por isso, a começo da libertação-salvação do ser humano está na libertação de si mesmo, seu egoísmo potencializado, raiz de todo pecado, inumanidade, que falseia a realidade, inclusive o amor para reduzi-lo à autossatisfação. Neste sentido, concordamos com nosso autor: “nada há de pior que a corrupção do melhor”⁴⁶⁷. Entretanto, a libertação foi apresentada por González Faus em forma de combate: o amor que luta para vencer o egoísmo e o egoísmo que luta para sufocar a amor⁴⁶⁸. Este foi o tema da quarta parte deste capítulo.

Na última parte, expôs-se a verdadeira horizontalidade no cristianismo: a partir da encarnação do Filho de Deus, faz-se necessário dizer que a verdadeira fraternidade é a incoação da filiação divina do ser humano. Como, somente quem confia no amor e se crê amado é capaz de amar, o ser humano será configurado à imagem de Cristo por meio da fé, da esperança e do amor. A libertação de si, em última análise, significa libertação para os demais. O amor a Deus passa, necessariamente, pelo amor ao próximo (1Jo 3,16-17.15). A fraternidade é um caminho para agraciados e a forma da filiação divina do ser humano. O Dom de Deus possibilita o ser humano crer no amor e viver do amor: a libertação dos próprios interesses para o bem dos demais (Fl 2,4). Esta fraternidade culmina na *Comunhão do Santo*. Por fim, o Espírito Santo como horizonte de compreensão da realidade mostrou-nos as possibilidades de experiência da Graça que é concretizada na vivência da gratuidade.

A abordagem nos possibilitou afirmar que, embora González Faus possua uma teologia da Graça pertinente e atual, seu foco na justificação e nas categorias filiação-fraternidade constitui um dos limites da obra. A escolha da González Faus dificulta pensar a Graça na criação. Também, o tema da ecologia integral apresenta-se como um dos limites da teologia da Graça do autor. Entretanto, ao apresentar a justificação como humanização, e desenvolver o tema da fraternidade como caminho de agraciados ele muito corrobora com nossa tese sobre a humanização integral.

⁴⁶⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 146.

⁴⁶⁷ “nada hay peor que la corrupción de lo mejor” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 256).

⁴⁶⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 16.

4 ACOLHIDA DA GRAÇA E HUMANIZAÇÃO INTEGRAL: ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DO ESPÍRITO SANTO E PARA UMA PNEUMATOLOGIA

Introdução

Após o percurso realizado, colocando em evidência as questões que a teologia da Graça suscitou ao longo da história e as contribuições de J. L. Segundo e de González Faus, chega o momento oportuno de colocar nossos autores em diálogo, bem como apresentar nossas reflexões a partir das contribuições e parâmetros emergidos das análises feitas até aqui. Desta forma, nosso objetivo neste capítulo será apresentar uma teologia da Graça que possa contribuir com as questões de nosso tempo, a partir do diálogo com J. L. Segundo e J. I. González Faus, observando as relações e complementações entre eles, os parâmetros emergidos e uma proposta de uma síntese da teologia da Graça alicerçada no primado do Dom de Deus.

Na primeira seção deste capítulo, evidenciaremos que J. L. Segundo e J. I. González Faus, em suas respectivas realidades, elaboraram suas reflexões sobre a Graça em conexão com as questões vitais do ser humano. Ambos apresentaram reflexões teológicas que contribuem para uma vida mais autêntica, dialogando com crentes e não crentes na busca de um mundo melhor. Essa perspectiva nos ajudou a ver, nesta tese, a graça como humanização integral do ser humano.

Apresentaremos a humanização integral como fruto do olhar benevolente de Deus. Desta forma, após percebermos que os nossos autores nos ajudam a pensar e viver a nossa humanidade de forma plena, seguiremos o grande parâmetro deixado por eles: *a teologia da Graça, em última análise, é uma teologia do Espírito Santo*. A Graça incriada é o fundamento de toda graça criada, para dizermos uma linguagem clássica em teologia. A proposta de uma teologia do Espírito Santo e de uma pneumatologia terá quatro seções em torno das quais sintetizaremos as reflexões de nossos teólogos. Certamente, não iremos abarcar todos os seus aportes e tampouco este será nosso objetivo neste capítulo. Nesta reestruturação, em certos momentos, será necessário retomarmos as principais teses e argumentos de nossos autores, cientes do risco de repetição.

Seguindo essa proposta, na segunda seção deste capítulo apresentaremos como o primado da Graça aparece nas reflexões de nossos autores. A Graça, em última análise, refere-se ao Espírito Santo, embora tome forma em Jesus, o Verbo encarnado. Em seguida, mostraremos os riscos para a espiritualidade cristã da negação do princípio fundamental da Graça, como ponto de partida: a “coisificação” da Graça, que pode resultar na negação da novidade cristã. Então, perceberemos a necessidade de apresentar os principais elementos para uma teologia da Graça

como Teologia do Espírito Santo: o Espírito possui a peculiaridade de ser Dom por excelência e amor; o Espírito que recebemos é Espírito de filiação, portanto, está relacionado com Jesus. O Espírito, na interpretação do Ocidente, é enviado pelo Pai e pelo Filho.

Na terceira seção, nossa atenção centrar-se-á em uma cristologia pneumatológica. Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é ungido pelo Espírito. Ele viveu sua humanidade de forma plena e em seu mistério revela a vocação do ser humano, bem como sua realização plena (GS, n. 22), e o caminho para essa realização: a entrega de si. Embora nosso objetivo nesta tese não seja elaborar uma cristologia, apresentaremos Jesus como a plenitude humana: ele é verdadeiro homem – Deus encarnado – e homem perfeito – sua humanidade é completa, exemplar e paradigmática (GS, n. 22, 38, 41,45).

Na quarta seção, desenvolveremos uma antropologia pneumatológica, na qual retomaremos os temas da vocação humana, a realidade humana marcada pelo mal, os ensinamentos da doutrina da justificação pela fé, a libertação da liberdade, e uma leitura integradora da realidade humana a partir da imagem da mescla: a acolhida do amor de Deus em forma de combate constante contra o mal. Acreditamos que estes temas importantes da teologia cristã possuem grandes alcances para vivermos como cristãos no mundo atual: a busca da maturidade na fé, isto é, assumir os valores essenciais do evangelho de Cristo.

Toda essa reflexão conduzirá a uma macroeclesiologia pneumatológica: a acolhida da Graça, que será a temática da quinta seção. Em Jesus e pelo Espírito Santo somos filhos/as de Deus e, por conseguinte, irmãos/ãs. O projeto de sermos filhos/as de Deus coloca-nos no âmbito da fraternidade. Desta forma, apresentaremos a fraternidade como um caminho de agraciados/as e exegese da filiação divina. Perceberemos que nossos autores nos ajudam a superar a dicotomia entre fé e vida, história e escatologia possibilitando-nos uma fé amadurecida que possui fortes apelos à humanização integral das relações. Como proposta de complementação, discorreremos sobre as interpelações do Papa Francisco à fraternidade aberta, e à busca da ecologia integral. Trata-se de questões e urgências que a graça como humanização integral, e, por conseguinte, a nossa experiência de vida, precisam contemplar atualmente.

4.1 A humanização integral: anseio da teologia da Graça de J. L. Segundo e de J. I. González Faus

J. L. Segundo, teólogo latino-americano, e González Faus, teólogo europeu, mesmo tendo vivido em países e em continentes diferentes, possuem afinidades em termos de objetivos

teológicos, embora cada um possua singularidades, como pudemos perceber ao apresentar suas reflexões nos dois capítulos anteriores desta tese.

O teólogo uruguaio elaborou sua teologia da Graça a partir do contato com cristãos engajados nas comunidades e no desenvolvimento humano, colhendo suas questões vitais para a vida de fé. Além disso, foi atento ao diálogo com os não cristãos, visto que, para ele, a humanidade não se divide entre cristãos e não cristãos, religiosos e não religiosos, mas segundo os valores que cada pessoa elege para a existência¹. Assim, a identidade cristã se constitui pela escolha dos valores ensinados e vividos por Jesus como estruturadores da existência.

Por sua vez, o teólogo catalão desenvolveu sua teologia da Graça a partir dos diversos cursos lecionados das disciplinas Cristologia e Antropologia teológica cristã. Não obstante, não elaborou uma teologia academicista, no sentido de feita no escritório e afastada da realidade. Ao contrário, ele pretendeu dizer os grandes temas da teologia sistemática em uma linguagem acessível e crível para os seus contemporâneos. Portanto, as questões emergidas dos cristãos leigos/as, religiosos/as e clérigos, bem como os não cristãos comprometidos com o bem da humanidade, nortearam as reflexões do teólogo catalão. Assim, ambos teólogos, nas suas idiossincrasias, são comprometidos com as questões vitais de seus interlocutores².

A teologia da Graça de ambos contribui com o processo de humanização integral do ser humano. Esta característica constitui a principal razão de tê-los como objeto de pesquisa nesta tese intitulada: *Graça e humanização integral*. J. L. Segundo claramente diz que sua pretensão é elaborar uma teologia capaz de contribuir com o processo de humanização do ser humano³, visto que este é o plano de Deus ao se revelar. Por sua vez, González Faus afirma que Deus se revela não para satisfazer a curiosidade ou o intelecto, mas para interpelar a totalidade da pessoa à resposta da fé, não somente para nos dar um “conteúdo” revelado⁴. E essa resposta da fé passa pela humanização integral, visto que nos configura a Cristo, o plenamente humano e divino.

O projeto teológico de González Faus está marcado pela sua paixão pelo ser humano e pela fé que constituem a sua atitude existencial⁵. Entretanto, ele adverte: crer no ser humano não porque ele mereça e seja digno de tal fé, mas pela razão radical de que Deus se antecipou

¹ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: fe e ideología*. Madrid: Cristiandad, 1982, v. I, p. 54. *Vide*, seção: 2.1.4 *Os interlocutores de J. L. Segundo*.

² *Vide*, seção: 3.1 J. I. González Faus: *dados biográficos, principais obras, interlocutores*.

³ SEGUNDO, Juan Luis. *Prólogo a la segunda edición*. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 22; SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 449.

⁴ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El Factor Cristiano*, Estella; Navarra: Verbo Divino, 1994, p. 106-107.

⁵ VIVES, Josep. *Creer en Dios: creer en el hombre: la teología de J. I. González Faus*. In: DE PROYECTO de hermano a agradecimiento de hermanos: simposio con J. I. González Faus. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2002, p. 34.

e acreditou nele primeiro e, desta forma, o salvou⁶. Esta formulação está claramente relacionada com a teologia da Graça do autor. O valor do ser humano, a sua humanidade, não está na autoafirmação de si a qualquer custo, mas no fato de ser amado por Deus e crer neste amor. Isso que possibilita o ser humano viver no amor. É fundamental para o teólogo catalão que todo ser humano está sob o olhar benevolente de Deus⁷ e, podemos acrescentar, a partir do primado da Graça na criação, é fruto do olhar benevolente de Deus.

González Faus, teólogo europeu, possui uma distinta sensibilidade ao estilo da reflexão teológica latino-americana, como pudemos perceber na introdução à sua teologia da Graça⁸. No plano teológico do teólogo catalão, Jesus, a humanização de Deus, instaura e possibilita uma nova humanidade. Outra perspectiva fundamental é o aporte de González Faus sobre a divinização do ser humano como humanização⁹. Fundamentalmente, a humanização integral está expressa no título da obra de antropologia em volume único do autor: *Proyecto de Hermano*, que destaca a vivência da fraternidade que a filiação divina, no Filho e pelo Espírito, necessariamente comporta.

Em relação ao contexto vital de nossos autores, precisamente no que diz respeito aos seus principais interlocutores, ao lermos suas produções teológicas no contexto de Brasil, uma distinção e alguns esclarecimentos se fazem necessários. J. L. Segundo desenvolveu seu pensamento no contexto laico do Uruguai marcado por uma minoria católica, enquanto no Brasil, a grande maioria de sua população se diz cristã-católica¹⁰.

Ambos os autores têm como interlocutores aqueles/as que passaram pela ilustração e são críticos à religião enquanto normatizadora da sociedade. J. L. Segundo dialoga com os cristãos que vivem a crise de fé na América Latina, em curso desde 1970. De acordo com o diagnóstico do teólogo uruguaio, esta crise está radicada em uma visão rotineira da fé como primitivamente mágica, fundada em preocupações terrestres ou ultraterrestre¹¹. González Faus, por sua vez, dialoga fundamentalmente com os estudantes de teologia, teólogos/as, e aqueles que se interessam

⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. p. 215.

⁷ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad*. Maliaño: Sal Terrae; Cristianisme i justícia, 2022, p. 15. (Presencia teológica, 289),

⁸ Vide, seção: 3.1 J. I. González Faus: dados biográficos, principais obras, interlocutores.

⁹ Vide, seção: 3.2.2 *Graça e cristologia: a divinização como humanização*.

¹⁰ De acordo com os dados do IBGE, em 2010, 64,6% da população brasileira identificaram-se como Católica Apostólica Romana, e 22,2% se identificaram como Evangélica. Logo, a grande maioria da população Brasileira se diz cristã: 86,8%. Esclarecemos que em 2022 foi feito um novo censo no Brasil pelo IBGE. No entanto, os dados sobre a religiosidade não foram divulgados durante a elaboração desta tese (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2010: amostra religião*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 14 nov. 2023).

¹¹ SEGUNDO, *Prólogo a la segunda edición*, p. 22.

em aprofundar a fé. Seus principais interlocutores são aqueles/as que pretendem viver a fé em um mundo moderno marcado pela autonomia das ciências e a autonomia do sujeito.

Entretanto, grande parte da população brasileira não está totalmente por dentro destas linguagens modernas, embora elas também estejam presentes. Boa parte da população vive em um mundo pré-moderno, com uma mentalidade predominantemente mágico-religiosa. Outra tendência forte é uma expressão da fé marcada pela irracionalidade, que apela para o fideísmo¹².

Certamente, a Boa Nova cristã ao ser humano deve contar com o pluralismo de mentalidades no Brasil¹³. Inevitavelmente há a necessidade de um pluralismo hermenêutico da Revelação. O problema da salvação, e, portanto, da Graça, sendo central no cristianismo, oferece campo privilegiado para o pluralismo teológico e hermenêutico¹⁴. *A expressão da verdade pode ser multiforme*. Desta forma, a renovação das formas de expressão da fé torna-se necessária para transmitir ao ser humano de hoje a mensagem cristã no seu significado imutável¹⁵.

Mas, é necessário esclarecer que o/a teólogo/a, quando surge uma nova questão hermenêutica, não precisa esperar que ela seja unanimidade estatística entre os seus interlocutores para se dedicar a ela. Cabe-lhe o esforço de expressar em novas categorias, em um novo horizonte, as verdades centrais da fé cristã¹⁶. Por isso, podemos dizer que as questões trabalhadas por nossos autores no contexto das lições da modernidade podem ter espaço na realidade brasileira, embora possa não corresponder aos anseios de alguns.

Neste contexto de fé e modernidade, Libanio aponta o paradoxo de, em tempos remotos, percebermos um mundo secularista em caminho para o ateísmo, como desafio para a fé cristã. Bonhoeffer dizia: “passou o tempo da religião”¹⁷. Teólogos, como Rahner, escreveram sobre a Igreja em diáspora, além dos cristãos, como uma pequena minoria¹⁸. O próprio J. L. Segundo, na interpretação de Libanio, dedicou-se a formar grupos menores de leigos, com o objetivo de formar cristãos mais conscientes e autênticos, porém uma minoria¹⁹. Bento XVI, pensando a realidade dos cristãos como minoria, afirmou que normalmente são as minorias criativas que determinam o futuro. Neste sentido, a Igreja católica deve compreender-se como minoria criativa que tem uma

¹² LIBANIO, João Batista. Reflexões Teológicas sobre a Salvação I. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 1 n. 1. p. 67-93. 1974. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2662>. Acesso em: 14 nov. 2023. p. 70.

¹³ GARCIA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano a luz da fé e da reflexão cristãs*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2001. p. 80. (Teologia sistemática).

¹⁴ LIBANIO, *Reflexões Teológicas sobre a Salvação I*, p. 69.

¹⁵ FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2015. n. 46.

¹⁶ LIBANIO, *Reflexões Teológicas sobre a Salvação I*, p. 69-70.

¹⁷ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. p. 130.

¹⁸ RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo Século, Fonte Editorial, 2004. p. 78-81.

¹⁹ LIBANIO, João Batista. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca liberdade*. 3.ed. São Paulo: Paulinas; Mislata: Siquem, 2013. p. 41. (Teologia fundamental, 1).

herança de valores que não são coisas do passado, mas uma realidade muito viva e atual e deve atualizar-se, estar presente no debate público, na luta pela liberdade e pela paz²⁰.

A mudança que consistia em tornar a fé cristã mais autêntica, vivida com maior responsabilidade, consciência e clareza, porém por menos pessoas, foi saudada com alegria e entusiasmo. A religiosidade popular, naquele contexto, predominantemente carregada de superstições e mitos, desfazia-se no embate da modernidade imperante. Acelerava-se este processo a urbanização, a industrialização e a globalização. Pois, as pessoas que viviam no campo, acostumadas com as práticas religiosas envolvidas em uma cultura tradicionalmente católicas, passaram a viver em centros urbanos, sem referências religiosas. Não obstante, este prognóstico foi desmentido. Hoje, não se trata de viver a fé em um período de incredulidade, mas em uma época de credulidade²¹, isto é, um mundo de muitas crenças²².

Neste cenário, acreditamos que a teologia da Graça de nossos autores – J. L. Segundo e González Faus – pode contribuir em nosso contexto com a passagem, embora nunca completa, da experiência religiosa para a fé²³. A experiência religiosa está relacionada com a condição da criaturalidade do ser humano que se abisma em seu próprio nada. Trata-se de uma experiência difícil de ser definida, porém originária, como a da beleza, da verdade, do bem. Ela se ancora na condição criatural e vem responder a anseios humanos profundos. Geralmente as religiões transportam o ser humano do ordinário da vida para uma situação extraordinária de beleza e de temor. Como na vocação dos profetas no Antigo Testamento, há a experiência do extraordinário, da sedução, mas também a do medo (Jr 20,7; Is 6,1-9).

O cristianismo nasceu como querigma, anúncio da uma Boa Nova: Deus Pai nos ama e se mostrou misericordioso e salvador de toda a humanidade, em Seu Filho Jesus, e age pelo Espírito Santo. Merece atenção o fato de que as comunidades dos que aderiram a Jesus foi chamada, nos primeiros séculos, de ateias, não religiosas porque eram centrados na pessoa de Jesus e nos valores que ele representa²⁴.

Contudo, depois da conversão do Império Romano, o cristianismo transformou-se em uma grande religião. Ele cumpriu bem a função de fenômeno religioso utilizando a linguagem da experiência religiosa. Para despertar os sentimentos religiosos, a pregação cristã utilizou o

²⁰ BENTO XVI. *Entrevista concedida pelo santo padre aos jornalistas durante o voo para a República Checa*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_interview.html. Acesso em: 20 mar. 2024.

²¹ BERGER, Peter L. *Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder, 1994.

²² LIBANIO, *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, p. 41-42.

²³ LIBANIO, *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, p. 47-60.

²⁴ Por isso, também nós [cristãos] somos chamados de ateus; e, tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus. Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual não há mistura de maldade (JUSTINO, *Apologia I*, 6).

binômio céu e inferno, anjo e demônio, promessa de felicidade e castigo, e podemos acrescentar nesta tese: pecado e Graça, estado de pecado e estado de graça. Os missionários utilizavam o recurso da ameaça e bondade, fazendo valer o lema: leão no púlpito, cordeiro no confessionário. Na pregação, diziam ameaças e, no confessionário eram bondosos e compassivos²⁵. Predominava a dinâmica do medo, tão criticada por nossos autores.

Não obstante, o cristianismo, além de religião, se configura por uma relação pessoal com Cristo, o Grande revelador de Deus²⁶. À religião correspondem práticas ligadas à esfera do sagrado. *À Revelação correspondem acolhimento, assentimento e adesão: isto é, a fé*. Portanto, o fundamental da fé cristã consiste em seguir Jesus com as exigências éticas que tal seguimento implica. É Ele que dá sentido e conteúdo à existência cristã²⁷, a qual nomeamos como graça.

A fé possui a inquietude de quem busca maior profundidade sobre si mesmo. Ela busca a inteligência e pede a teologia. “A religião pede o estudo de seu fenômeno. A fé vincula-se mais com a inteligência, com a razão, com a verdade”²⁸. Crer não é iniciativa humana que busca um espaço para depositar suas inquietudes e frustrações; ao contrário, é atitude fundamental de recepção, aceitação, que gera entrega, compromisso e empenho radical da vida²⁹.

Contudo, o corte entre religião e fé não deve ser levado ao extremo. Toda religião possui algo de fé e toda fé possui algo do religioso. A fé se expressa não só em práticas éticas, em acolhida da Revelação, mas também em cultos diante do Mistério. Por sua vez, mesmo que a religião nasça das experiências humanas, Deus não deixa de estar aí presente com a sua Palavra atuante. Na medida em que esta Palavra é acolhida, existe fé. Por um lado, a fé tende a não ser religiosa, purificando-se de suas formas. Por outro lado, a religião tende a eclipsar a fé, encobrindo-a de ritos. “No entanto, nunca nenhuma das tendências chega a seu extremo. Na realidade da história humana, a fé sempre se expressará mediante formas religiosas e a religião traduzirá um sentido de fé, de vida”³⁰.

No contexto religioso plural brasileiro, marcado em grande parte pelo mágico-supersticioso, a teologia da Graça de J. L. Segundo e de González Faus pode contribuir para que a religiosidade chegue à dinamicidade da fé. Ambos autores buscam compreender a

²⁵ LIBANIO, *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, p. 52.

²⁶ “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (BENTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 1).

²⁷ LIBANIO, *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, p. 51-52.

²⁸ LIBANIO, *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, p. 52.

²⁹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 50-53. (Teologia sistemática).

³⁰ LIBANIO, *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, p. 52. Sobre este tema da distinção entre religião e fé, conferir em: MOINGT, Joseph. *Dieu qui vient à l'homme: du deuil au dévoilement de Dieu*. Paris: Cerf, 2002. p. 82-93 (Cogitatio fidei, 222).

existência cristã como Graça. Neste sentido, eles refletem sobre a mudança realizada pela vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus para a humanidade.

A Revelação de Deus chega ao ser humano como Graça que convida à liberdade. Trata-se de uma proposta graciosa e gratuita, que pede uma resposta igualmente gratuita por ser fruto da gratuidade que a precede. “É, portanto, graça de Deus não só o fato de Ele fazer essa proposta ao ser humano, mas também o fato de este último, em sua limitação e finitude, poder ouvi-la, acolhê-la e a ela responder na fé, carente de evidências e comprovações empíricas”³¹. A resposta à Revelação é própria da liberdade humana enquanto Dom recebido. A decisão de dizer “sim” ou “não” à Revelação é da pessoa humana e de mais ninguém, embora sempre ajudada e sustentada pela Graça de Deus³².

A teologia centrada no Amor de Deus revelado gratuitamente, em Jesus, e no Envio do Espírito Santo, que suscita e possibilita a fé como resposta e entrega confiada ao projeto humanizador de Deus para o ser humano, tem muito a dizer ao contexto brasileiro. Por isso, uma teologia que parte da realidade, iluminando-a com a luz da fé no Amor de Deus, promove o amadurecimento da fé. Essencialmente, a teologia da Graça de nossos autores, trabalha a configuração a Cristo, entendida como assumir os mesmos valores ensinados por Jesus em seus gestos e Palavras (DV, n. 2). Isso nos ajuda a sustentar a tese da acolhida do Dom de Deus e a humanização integral. A Graça transforma a existência a partir da interioridade humana, com incidência na vida prática, particularmente, resultando na vida fraterna.

A teologia da Graça de nossos autores, além de mostrar a dimensão ética da fé cristã, a supera ao propor uma práxis iluminada e possibilitada pela gratuidade do Amor recebido. Mais do que uma exigência, uma lei, a práxis cristã nasce de um coração convertido e agradecido a Deus. O cristão é convidado a crer no amor como sua verdade e viver do amor, pois ele o recebe gratuitamente de Deus. Somente o amor possibilita relações autenticamente humanas.

A experiência de fé, estruturada na religião, quando verdadeira, traduz-se em compromisso e responsabilidade, caridade vivida. Na linguagem adotada por González Faus, a fé se configura como amor, isto é, caridade. Nossos autores apresentam uma teologia da Graça fecunda que estrutura o ser humano em torno da fraternidade e das relações humanizadas com os demais. Portanto, a vivência da fraternidade e a liberdade criativa para gestar amor na história em cada situação se apresentam como critério para uma verdadeira relação com Deus.

³¹ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A fé cristã na contemporaneidade: rumos e desafios. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 41, n. 115, p. 345-374, 2009. DOI: 10.20911/21768757v41n115p345/2009. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/84>. Acesso em: 30 nov. 2023, p. 353.

³² RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 47.

Acrescenta-se ainda outro dado importante da reflexão sobre a realidade latino-americana, bem como a brasileira, elaborada por García Rúbio. Ele se pergunta: diante do pluralismo hermenêutico-religioso brasileiro, que linguagem a reflexão teológica deverá assumir? Desde as décadas de 1970 e 1980, a América Latina e, certamente, o Brasil, apontam para a consciência eclesial, na qual a linguagem teológica deverá partir do mundo dos marginalizados e empobrecidos. O teólogo deve acompanhar o povo em suas lutas, conquistas e fracassos. De forma capital, deveria mostrar o conteúdo libertador existente na religiosidade e na vida das pessoas. Deveria ajudar no processo mediante o discernimento que a reflexão teológica deve oferecer. Desta forma, em diálogo com Gutiérrez, Rubio diz: o interlocutor do teólogo seria o mundo dos pobres e não o mundo da modernidade³³.

Trata-se de uma mudança epistemológica. Na medida em que a opção pelos pobres for levada a sério, a reflexão teológica latino-americana abrir-se-á aos gritos das vítimas da civilização criada pelo ser humano moderno. O interlocutor da teologia não será uma minoria intelectualizada, a elite que possui o poder econômico e científico-técnico, os que exercem o poder dominador, mas o imenso mundo dos sem-poder, dos explorados e empobrecidos³⁴.

Não obstante, esta ruptura epistemológica pode gerar equívocos se não for bem definido o que se entende por teologia e, conseqüentemente, por seu interlocutor. Assim como García Rubio na obra *Unidade na pluralidade*, nesta tese, entendemos por teologia o sentido estrito: discurso sobre a fé, sistematizado e dotado de uma racionalidade especialmente crítica. A reflexão teológica deve utilizar a linguagem capaz de respeitar as exigências do método teológico. Isso significa que, por mais que procuremos tematizar a fé a partir da realidade concreta das pessoas e das comunidades cristãs, nossa reflexão não é um discurso religioso, mas uma reflexão teológica. A mediação das ciências, especialmente as humanas, continuam indispensáveis. Dessa forma, deve ser assumido que a compreensão da reflexão teológica requer um mínimo de iniciação³⁵.

Nosso estudo, pensar a Graça e a humanização integral a partir de J. L. Segundo e González Faus, tem como interlocutor os estudantes de teologia e quem se interessa por aprofundar e dar razões para sua fé: crer no *Amor* revelado por Deus. Trata-se de interlocutores influenciados pela modernidade, mas também desafiados e questionados pelo mundo dos pobres. Interlocutores que estejam dispostos a encontrar, a partir da fé, soluções para as

³³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 243-325; SOBRINO, Jon. *Resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Salamanca: Sal Terrae, 1981. (Presencia Teológica, 8).

³⁴ GARCÍA RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 81.

³⁵ GARCÍA RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 82.

questões humanas emergentes³⁶ atuais e contribuir para a construção de relações humanamente melhores de forma integral.

Portanto, a realidade brasileira, em sua complexidade e pluralidade, pode beneficiar-se das contribuições de J. L. Segundo e de González Faus, assim como da nossa pesquisa, embora haja aqueles que poderão fechar-se a elas. Dito isso, nossa proposta de reflexão será a partir do grande parâmetro emergido ao analisar a teologia da Graça de ambos os autores: *a Graça incriada é fundamento da graça criada*. A humanização integral como obra do Espírito Santo no ser humano. Desta forma, proporemos elementos para uma teologia do Espírito Santo e para uma pneumatologia.

4.2 Graça incriada, fundamento de toda graça criada: uma teologia do Espírito Santo

Na reflexão teológica contemporânea, o primado da Graça se apresenta como determinante. O ponto de partida da salvação comunicada gratuitamente pela Trindade salvaguarda a iniciativa gratuita de Deus, a liberdade do ser humano e sua relação interpessoal com Deus³⁷. Desta forma, tanto a humanização como a divinização são potencializadas. Somente Deus pode dar a possibilidade de o ser humano, criatura finita e limitada no tempo e no espaço, participar de sua vida divina³⁸. Além disso, a presença de Deus na interioridade humana é o que a transforma. Neste sentido, o Papa Francisco exorta, em sua catequese:

Irmãos e irmãs, deixemo-nos guiar por esta consciência: *o primado da graça* transforma a existência e torna-a digna de ser colocada ao serviço do Evangelho. *O primado da graça* cobre todos os pecados, muda os corações, muda a vida, mostra-nos novos caminhos. *Não nos esqueçamos disto!*³⁹

³⁶ “Porque a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas” (GS, n. 11).

³⁷ GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. Graça e justificação II: do concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOÜÉ, Bernard (ed.). História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII): antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das ‘autoridades’ ao magistério. São Paulo: Loyola, 2003. v.2, p. 310-311; LADARIA, Luis Ferrer. *Teología del pecado original y de la gracia*: antropología teológica especial. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. (Sapientia fidei: teologia sistemática, 10), p. 180-182; RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. El don de Dios: antropología especial. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica; 63), p. 339; RAHNER, Karl. RAHNER, Karl. Sobre el concepto escolástico de la gracia increada. In: RAHNER, Karl. Escritos de Teología I. 3.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1967. p. 351-380.

³⁸ “Só Deus pode fazer-nos digno de si” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 181).

³⁹ FRANCISCO. *Catequese II*: Paulo, verdadeiro apóstolo. Audiência Geral, 30 jun. 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210630_udienza-generale.html. Acesso em: 25 jan. 2024, itálico nosso. Francisco disse esta verdade cristã comentando a conversão de Paulo, a partir do encontro com Cristo, por pura Graça de Deus, segundo o texto de Gl 1, 13-24. Este texto é fundamental, consoante J. L. Segundo, para mostrar o porquê a vida cristã pode ser nomeada pelo termo Graça, conforme mostramos no segundo capítulo desta tese. *Vide*, seção: 2.2.1 *Graça: nomenclatura da existência cristã, origem e significado*.

Fundamentalmente, a Graça se revela como nova possibilidade objetiva de realização humana: a humanização integral das relações. Outrossim, como pudemos perceber nos dois capítulos anteriores desta tese, a Graça como ponto de partida constitui um dos parâmetros que J. L. Segundo e J. I. González Faus nos deixam como requisito irrevogável para se pensar o tema hoje. A iniciativa gratuita e misericordiosa de Deus na salvação do ser humano perpassa todo o pensamento de ambos autores e constitui um ponto de aproximação entre eles. Por essas razões, escolhemos este parâmetro para reestruturar o pensamento de nossos autores, bem como, a partir dele, apresentar propostas de atualização da temática, sobretudo, tendo em vista as interpelações e diagnósticos do Papa Francisco na contemporaneidade.

O primado do Dom de Deus é evidenciado tanto por J. L. Segundo, na obra *Gracia y condición humana*⁴⁰, como por González Faus, na obra *Plenitud humana*⁴¹, ao iniciarem as reflexões abordando o significado da nomenclatura Graça, com o objetivo de entender sua essência. Entretanto, há escolhas diferentes entre eles: J. L. Segundo faz uma abordagem bíblica, mesmo sendo sucinta, na qual ele evidencia os significados de *Hesed* e *Hen*, no Antigo Testamento e *Charis*, no Novo Testamento. Ele destaca a escolha de Paulo pelo termo Graça para designar a nova realidade da vida em Cristo. E a razão para essa escolha é importante: Graça é um Dom, algo gratuito, não merecido, algo que o ser humano não tem direito sobre ele e por isso, não pode exigí-lo. González Faus, por sua vez, apresenta os significados do termo Graça na língua castellana, que se assemelham aos significados em português: gratuidade e gratidão, ser grato, belo, o gracioso⁴². Para o teólogo catalão, a Graça de Deus situa-se no *início*, no *caminho* e na *meta* do processo de salvação do ser humano⁴³.

Não obstante, ambos os autores não fazem uma abordagem exaustiva do significado do termo Graça. Esta é uma característica dos estudos modernos do tema: ao invés de se limitarem ao conceito de *hesed/charis/gratia*, iniciam-se com a ideia da salvação comunicada gratuitamente por Deus⁴⁴. Entretanto, percebemos que tanto a abordagem de J. L. Segundo, como a abordagem de González Faus, continuam em uma perspectiva tradicional, pois poderiam ter avançado mais na relação interpessoal de Deus com o ser humano fundamentada na criação.

⁴⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *Gracia y condición humana*. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta I: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 198-199. O arco metafórico das dimensões existenciais - largura, altura, comprimento e profundidade – da Graça, apresentado por J. L. Segundo, teve como objetivo compreender o como o Dom de Deus entra na existência humana e a transforma (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 198-395).

⁴¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 27-32.

⁴² *Vide*, seção: 3.2.1 *O Dom de Deus é Deus mesmo: a humanização como potenciação ao divino*.

⁴³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 16.

⁴⁴ GROSSI; SESBOÛÉ, *Graça e justificação II*, p. 311.

Tendo apresentado que o ser humano precisa de salvação, libertação e humanização⁴⁵, o primado da Graça aparece em nossos autores no caminho dessa salvação, que são o Dom do Verbo Encarnado e o Espírito Santo⁴⁶, os quais realizam, não sem o ser humano, a justificação, a humanização e possibilitam a vida eterna. Ambos, a partir da Carta aos Romanos, apresentam o princípio salvador, humanizador, que caracteriza o “*agora*” em Jesus Cristo (Rm 3,21): o ser humano é justificado pela fé, sem a prática da lei (Rm 3,28; Gl 2,16)⁴⁷.

O termo Graça, essencialmente, diz respeito ao *Dom Incriado*: Deus mesmo. Refere-se ao Espírito Santo que é derramado em nossos corações. J. L. Segundo é enfático, na obra *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, em afirmar o primado da *Graça Incriada*. Como vimos, ele desenvolve esta reflexão a partir da teologia joanina⁴⁸, visto que Paulo trata mais da vivência da Graça. Esta intuição vem claramente da GS, n. 38, que põe em evidência a iniciativa absoluta de Deus: a criação em Cristo; a Graça de Jesus Cristo na história; O Espírito Santo, Graça de Cristo atuando no ser humano.

González Faus evidencia que o Dom de Deus é Deus mesmo: o Espírito Santo, a *Graça incriada*⁴⁹. Por isso, a Graça só pode ser experienciada pelo ser humano como relação pessoal, e dialogal agindo de forma processual. Além disso, a afirmação mostra a capacidade, quase exclusiva de Deus de agir na interioridade humana, sem coação, mas libertando-a do egoísmo potencializado, para a vivência da fraternidade que é exegese da filiação divina do ser humano, no Filho. Portanto, a Graça não é uma coisa que se pode possuir, negociar, comprar. Quando o ser humano a acolhe, vai se tornando verdadeiramente humano e, ao mesmo tempo, é potencializado à vida divina⁵⁰.

A Primeira Carta de João apresenta o Dom Incriado como amor (1Jo 4,8.16) e o coloca como novo e único mandamento. J. L. Segundo afirmou que esta definição, “Deus é amor” (1 Jo 4,16), é conhecida desde os primórdios do cristianismo, mas não foi objeto de reflexões profundas⁵¹. Entretanto, atualmente, temos a significativa Encíclica de Bento XVI, *Deus caritas est: sobre o amor cristão*⁵², que merece nossa consideração nesta tese. O centro da fé cristã aparece na afirmação de 1Jo 4,16: “Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele”. Em seguida, expressa-se a existência cristã em fórmula sintética: “nisto consiste a perfeição

⁴⁵ SEGUNDO, Juan Luis. *Gracia y condición humana*, p. 210-227. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 393-420; GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La inhumanidad: reflexiones sobre el mal moral*. Maliaño: Sal Terrae, 2021. (Presencia teológica, 289).

⁴⁶ GROSSI; SESBOÜÉ, *Graça e justificação II*, p. 311.

⁴⁷ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 450-474; GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 110-170.

⁴⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 469.

⁴⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 116-120.

⁵⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 19-32. *Vide*, seção: 3.2.1 *O Dom de Deus é Deus mesmo*.

⁵¹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 469.

⁵² BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus caritas est: sobre o amor cristão*. Brasília: CNBB, 2007.

do amor em nós: que tenhamos plena confiança” (1Jo 4,17). Pois, Jesus Cristo é o Amor de Deus por nós, enviado para salvar-nos: todo o que nele crer não perece, mas tem a vida eterna (Jo 3,16).

A centralidade do amor foi uma acolhida cristã do núcleo da fé de Israel: amar a Deus de todo coração, entendimento e força (Dt 6,4-5), com nova profundidade e amplitude. Para o cristão, o amor não é apenas um mandamento, mas resposta ao Dom do Amor com que Deus vem ao nosso encontro: Jesus e o Espírito Santo que age na interioridade humana, pois Jesus, conforme diz claramente Mt 12,19-31, une o mandamento do amor (Dt 6,4-5) com o amor ao próximo (Lv 19,18). Em um mundo que associa o nome de Deus ao medo, à vingança e até mesmo ao ódio e à violência, essa é uma mensagem de grande atualidade e significado⁵³.

Encontramos no Novo Testamento três termos para dizer o amor: *eros*, amor entre os casais, *philia*, amor entre amigos e *agape*, o amor gratuito, próprio de Deus. Este último é, sem dúvidas, uma contribuição do cristianismo. Os resultados da análise de Bento XVI destes termos são importantes para nossa tese⁵⁴. Primeiro, que entre o amor e o divino existe relação: o amor promete infinito, eternidade que é uma realidade maior e totalmente diferente do dia a dia da nossa existência. Segundo, para se chegar a essa meta necessita-se de crescimento e amadurecimento. Em última análise, o *amor* é uma única realidade, embora com distintas dimensões. Em cada momento da vida humana pode uma ou outra dimensão sobressair mais. Isso nos possibilita ver com mais clareza a relação entre o amor construído e vivido na história, o amor de Deus e a eternidade, pois “o amor visa a eternidade”⁵⁵.

Na Primeira Carta de João surgem duas questões que não são marginais para nossa tese: é possível o amor a Deus, mesmo sem o ver (1Jo 4,20)? O amor pode ser objeto de mandamento? Sobre a primeira indagação, é verdade que a Deus ninguém jamais o viu tal como ele é em si mesmo. Todavia, ele não nos é totalmente invisível. “Deus nos amou primeiro” (1Jo 4,10). Esse amor apareceu e se fez visível no meio da humanidade, quando Ele enviou o seu Filho ao mundo, para que, por ele, vivamos (1Jo 4,9)⁵⁶.

Jesus Cristo é o amor de Deus encarnado⁵⁷. Os atributos de Deus no Antigo Testamento como misericórdia e compaixão, na figura de Cristo, ganham carne e incrível realismo. Em Jesus, Deus vai ao encontro das ovelhas perdidas, a humanidade sofredora e transviada. Quando o nazareno fala do pastor que vai atrás da ovelha perdida, da mulher que procura a dracma, do pai que vai ao encontro do Filho pródigo e o abraça, não se trata apenas de palavras, mas

⁵³ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

⁵⁴ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 3-8.

⁵⁵ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 6,2.

⁵⁶ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 16-17.

⁵⁷ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 12.

constituem uma expressão e explicação de seu próprio ser e agir. Fundamentalmente, na morte de cruz, cumpre-se a entrega total de Deus para levantar o ser humano e salvá-lo. Trata-se do amor em sua forma mais radical. O olhar fixo no lado trespassado de Cristo, de que fala João (Jo 19,37), compreende a afirmação radical: “Deus é amor” (1 Jo 4, 8)⁵⁸.

O amor a Deus ao qual Jesus nos convida não se refere à expressão de um amor genérico e abstrato, mas requer comprometimento aqui e agora. Como adverte a grande parábola do juízo final (Mt 25,31-46), “o amor se torna o critério para a decisão definitiva sobre o valor e a inutilidade duma vida humana”⁵⁹. Jesus se identifica com os pequeninos e necessitados: “cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40). “Amor a Deus e amor ao próximo fundem-se num todo: no mais pequenino, encontramos o próprio Jesus e, em Jesus, encontramos Deus”⁶⁰.

Amor a Deus e ao próximo estão intimamente conectados, de tal forma que o amor a Deus se torna uma mentira, se o ser humano se fechar ao seu próximo e, inclusive, o odiar (1Jo 4,20). Esta afirmação deve ser compreendida no sentido de que o amor ao próximo é uma estrada para encontrar a Deus, e o fechar os olhos diante do próximo, sobretudo o necessitado, significa tornar-se cego também diante de Deus. Ressaltamos que esta verdade da fé cristã não pode ser falseada por “religiosidades atuais” que negam o compromisso social inerente à fé. Em última análise, uma fé sem incidências na vida fraterna concreta encontra-se desautorizada e desmascarada.

Sobre a segunda questão, se o amor pode ser objeto de mandamento, faz-se necessário esclarecer *o primado do Amor de Deus*, no cristianismo, para uma possível resposta. Deus se fez visível em Jesus, para o ser humano poder vê-lo (Jo 4,19). Desta forma, ele nos amou por primeiro e continua a ser o primeiro a amar-nos. Exatamente por isso que podemos responder com o amor. “Ele ama-nos, faz-nos ver e experimentar o seu amor, e desta ‘antecipação’ de Deus pode, como resposta, despontar também em nós o amor”⁶¹. No encontro com o amor de Deus revela-se que o amor não é apenas um sentimento que pode surgir e desaparecer de forma espontânea. Ao contrário, é próprio da maturidade do amor atingir a totalidade do ser humano. Este encontro está relacionado com o conhecimento e o intelecto. “O reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à d’Ele une intelecto, vontade e sentimento no ato globalizante do amor. Mas isto é um processo que permanece continuamente em caminho: o amor nunca está ‘concluído’ e completado”⁶².

⁵⁸ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 12.

⁵⁹ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 15.

⁶⁰ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 15.

⁶¹ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17a.

⁶² BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17b.

O amor nasce do encontro com Deus que concilia o nosso querer com a vontade de Deus: a vontade de Deus deixa de ser estranha, algo que vem de fora, para basear-se na experiência de que realmente Deus é mais íntimo do ser humano do que seu eu próprio (AGOSTINHO, *Confissões*, III,6.11). *O amor, na expressão do amor a Deus e ao próximo, no ser humano, vive do amor proveniente de Deus que nos amou primeiro*. Desta forma, já não se trata de um mandamento exterior que impõe o impossível, “mas de uma experiência do amor proporcionada do interior, um amor que, por sua natureza, deve ser ulteriormente comunicado aos outros. *O amor cresce através do amor*”⁶³. Isso possibilita, com ainda mais vigor, tratarmos da Graça de Deus e da humanização integral nesta tese.

Neste sentido, vimos em J. L. Segundo a partir da teologia joanina, que o ser humano pode saber algo de Deus pela experiência de poder amar (1Jo 3,14). A linguagem complexa sobre Deus chega ao seu ápice nesta alusão à experiência humana fundamental de amar para se compreender a opção relacional de Deus (1Jo 4,8). Merece atenção, o fato de que a experiência de amar pura e simples permite o acesso ao Deus que é amor. Se no ser humano, criatura que ama, habita Deus; e se quem ama nasce de Deus e se torna como o ser de Deus, a Graça na existência humana pertence à sua criação: trata-se de um Dom de Deus original no ser humano que não pode ser controlado por instâncias humanas. A Graça é autocomunicação de Deus⁶⁴. Deus comunica ao ser humano a sua liberdade possibilitando-lhe construir amor em cada situação de sua existência.

Entretanto, percebemos que na história do cristianismo a atenção se fixou no que o Dom de Deus provoca no ser humano: a *Graça criada*. Com isso, originou-se o fenômeno da *coisificação da graça* e do esvaziamento de seu conteúdo. Esta é a razão das duras críticas de J. L. Segundo e González Faus às linguagens de estado de Graça e estado de pecado, perda e aquisição da Graça, e da redução da Graça a coisas que se podem merecer ou comprar. O ser humano não possui uma “graça”, uma coisa dada, mas o Espírito Santo age em sua existência revestindo os projetos humanos de incorruptibilidade e tomando-os para si⁶⁵.

Da mesma forma, González Faus disse que o esquecimento do Espírito na teologia tradicional reduziu a Graça a uma “coisa”, fazendo-a girar sobre a categoria do mérito, até quase converter o tratado sobre a Graça em tratado de “pesos e medidas”⁶⁶. Neste sentido, a presença do Dom de Deus é vista de acordo com a situação do ser humano: se ele peca, possui “menos graça”, e se ele não peca possui “mais graça”. Ainda mais grave, quando a obsessão de

⁶³ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 18, itálico nosso.

⁶⁴ RAHNER, Karl. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970. p. 80.

⁶⁵ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 484, nota de rodapé, n. 16.

⁶⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 107.

autojustificação nas boas obras se torna a causa da presença do Espírito Santo no ser humano, em uma compreensão equivocada do mérito que esvazia a relação Deus-ser humano eliminando o primado da iniciativa gratuita e misericordiosa de Deus. O mérito, como estamos apresentando nesta tese, só pode advir do ser humano justificado, em uma atitude de gratuidade receptiva⁶⁷.

Os teólogos/as de nosso tempo têm a difícil tarefa de resgatar a presença do Espírito Santo no ser humano, que o constitui como humano. Vivemos em uma sociedade marcada pelo mal, a inumanidade: guerras, conflitos sociais, domínio do dinheiro, mercantilização e instrumentalização da religião. Neste contexto, resgatar em nossa espiritualidade e vivência o primado da Graça se faz urgente e necessário, pois, a presença do Dom de Deus regenera o ser humano de forma integral para viver no amor e, desta forma, o potencializa para a vida eterna. Contudo, a metáfora do teólogo catalão é expressiva a este respeito: falar da presença do Espírito Santo é como querer olhar os próprios olhos. Não sabemos que temos olhos porque os vemos, mas pela razão que enxergamos.

J. L. Segundo afirma que o ser humano possui um presente incriado. A presença deste Dom supõe a capacidade e a necessidade humana de amar. Esse presente é o Espírito de Deus. *A Graça incriada em nós, fundamento de toda Graça criada, é para nós o que Jesus designou como seu Espírito, isto é, o Espírito Santo*. Por isso, o teólogo uruguaio diz que a teologia ganharia muito se formulasse a teologia da Graça a partir de seu verdadeiro nome: *teologia do Espírito Santo*⁶⁸.

Assim sendo, propomos reestruturar nossa reflexão a partir da teologia do Espírito Santo. Não se trata de repetir os ensinamentos do teólogo uruguaio e do teólogo catalão, mas de esquematizar os mesmos elementos já apresentados descobrindo novos horizontes que a teologia do Espírito Santo proporciona. Não obstante, à medida em que for necessário, retomaremos os pontos principais do pensamento de nossos autores. Além disso, apresentaremos propostas de atualização concernentes às temáticas, que julgamos importantes, sobretudo, a partir dos ensinamentos do Papa Francisco para o nosso tempo, bem como o diagnóstico do papa de problemas na práxis cristã atual em relação à teologia da Graça que precisam ser superados, em forma de combate constante.

4.2.1 Riscos atuais da negação do primado da Graça: falsificações da fé cristã

⁶⁷ “Só a partir do dom de Deus, livremente acolhido e humildemente recebido, é que podemos cooperar com os nossos esforços para nos deixarmos transformar cada vez mais” (FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, n. 56). Esta é, em última análise, a doutrina católica acerca do *mérito* posterior à justificação: trata-se da cooperação do justificado no crescimento da vida da graça.

⁶⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 484, nota de rodapé, n. 16.

Seguiremos o princípio da Graça incriada como fundamento de toda graça criada que nos parece o grande parâmetro que a Teologia da Graça de J. L. Segundo e González Faus nos deixa como contribuição. O cristão é, antes de tudo, um ser agraciado. E a Graça de Deus não se limita às fronteiras visíveis da Igreja, mas abrange a todos e trabalha para a construção de um mundo mais fraterno e solidário e para a concretização da harmonia entre o ser humano e a criação de Deus, visto que vivemos em uma “casa comum”⁶⁹.

O fenômeno da inversão desta verdade fundamental da fé cristã, iniciado no período após as distinções escolásticas entre os termos *graça sanante* ou *justificante* e *graça elevante* ou *santificante*; *graça habitual*, *auxilium*, e *graça atual*, *habitus*, como vimos no capítulo I desta tese, levou à falsificação da fé cristã que persiste ainda nos dias de hoje. Nossos autores diagnosticaram a “coisificação da graça”⁷⁰, seu entendimento desde a perspectiva fixista: estado de Graça e estado de pecado⁷¹; a mitificação da Graça⁷² e a linguagem mecânica e instantânea sobre a aquisição e a perda da Graça⁷³, como apresentamos nos capítulos II e III desta tese.

Para complementar e elucidar estes diagnósticos de nossos autores podemos elencar os ensinamentos do papa Francisco sobre os males causados pelas ideias e práticas que negam o primado do Dom de Deus e, por isso, constituem verdadeiros inimigos da fé cristã. Ao mesmo tempo, Francisco ajuda-nos a perceber e, mormente, experimentar o primado da Graça de Deus.

Essas tendências atuais da fé cristã, o papa Francisco as relacionou com duas antigas heresias: o pelagianismo e o gnosticismo⁷⁴. Em ambos os casos, nega-se a salvação de Jesus Cristo⁷⁵. Ao negar a salvação de Jesus Cristo, nega-se o primado da Graça de Deus, pois a salvação consiste na união com Cristo que com a sua Encarnação, vida, morte e ressurreição, “gerou uma nova ordem de relações com o Pai e entre os seres humanos, e os introduzem nesta

⁶⁹ FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. 3.ed. Brasília: CNBB, 2020, n. 1. 3. 13. 17. 53. 61. 155. 164. 232. 243.

⁷⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 116-134; SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 484.

⁷¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 235; SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 234. GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 54;

⁷² GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 234.

⁷³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 234-235

⁷⁴ FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Brasília: CNBB, 2015. (Documento Pontifício, 17), n. 93-94; FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*. sobre o chamado à santidade no mundo atual. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019 (Documento Pontifício, 33), n. 36-62; FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi: sobre a formação litúrgica do povo de Deus*. Brasília: CNBB, 2022. (Documento Pontifício, 53), n. 17-20; FRANCISCO. *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*. Lisboa, 5 ago. 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html>. Acesso em: 12 abr. 2023.

⁷⁵ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 94.

ordem por meio do *Dom do seu Espírito*, para que o ser humano pudesse unir-se ao Pai, como filhos no Filho, e formar um só corpo no ‘primogênito de muitos irmãos’ ” (Rm 8,29)⁷⁶.

Pela relevância do tema em nossa tese apresentaremos o que o papa Francisco entende por neognosticismo e neopelagianismo⁷⁷. Contudo, a observação da *Carta Placuit Deo* irá nos acompanhar neste percurso:

a comparação com as heresias pelagiana e gnóstica pretende somente evocar traços gerais comuns, sem entrar, nem fazer juízos, sobre a natureza destes erros antigos. De fato, a diferença entre o contexto histórico secularizado de hoje e o contexto dos primeiros séculos cristãos, nos quais estas heresias nasceram, é grande⁷⁸. Todavia, enquanto o gnosticismo e o pelagianismo representam perigos perenes de equívocos da fé bíblica, é possível encontrar uma certa familiaridade com os movimentos de hoje⁷⁹.

A tendência neopelagiana descreve a postura humana de confiar primariamente em suas próprias habilidades e forças, em vez de crer na Graça. “Prolifera em nossos tempos um neopelagianismo em que o ser humano, radicalmente autônomo, pretende salvar-se a si mesmo sem reconhecer que ele depende, no mais profundo do seu ser, de Deus e dos outros”⁸⁰. Como consequência, a pessoa se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado. Refere-se a uma “suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário, onde, em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se as energias a controlar”⁸¹.

A tendência neognóstica, por sua vez, refere-se a uma fé fechada no subjetivismo. Nela, o lugar do primado da Graça é ocupado por uma determinada experiência ou uma série de

⁷⁶ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo*: sobre alguns aspectos da salvação cristã. Brasília: CNBB, 2018. (Documentos da Igreja, 42), n. 4.

⁷⁷ O papa Francisco geralmente usa *neopelagianismo* e *gnosticismo*, sem o prefixo “neo”, para falar da tendência gnóstica nos movimentos atuais. Entretanto, fizemos a opção, junto com a *Carta Placuit Deo*, por usar em ambos os casos, o prefixo “neo”, visto que se trata de tendências antigas, mas hoje com novas roupagens.

⁷⁸ Já nos deparamos com essas heresias no primeiro capítulo desta tese. Aqui, vamos retomar apenas as ideias principais de cada uma. A *heresia pelagiana*, desenvolvida durante o século V ao redor de Pelágio, fundamentalmente afirma que o ser humano, para cumprir os mandamentos de Deus e ser salvo, precisa da Graça apenas como um *auxílio externo à sua liberdade*, como luz, exemplo, força, mas não como uma sanção e regeneração radical da liberdade, sem mérito prévio, para que ele possa realizar o bem e entrar na vida eterna. A *heresia gnóstica*, surgida nos séculos I e II, manifestou-se de formas muito diferentes. Em geral, os gnósticos acreditavam que a salvação é obtida através de um conhecimento *esotérico ou gnose*. Esta gnose revela ao gnóstico sua essência verdadeira, isto é, uma centelha do Espírito divino que habita em sua interioridade, que deve ser libertada do corpo, estranho à sua verdadeira humanidade. Somente assim o gnóstico retorna ao seu ser originário em Deus, de quem ele afastou-se pela queda original (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo*, nota de rodapé, n. 5). Não é nosso objetivo descrever os nuances da realidade do Gnosticismo atual. Sobre este tema, vide: PINHEIRO, Luiz Antonio. *A sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade: o corpo e a carne : dimensões constitutivas do humanum*. 2022. Tese (Doutorado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2022.

⁷⁹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo*, n. 3.

⁸⁰ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo*, n. 3.

⁸¹ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 94.

raciocínios e conhecimentos. Contudo, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos⁸². Os gnósticos concebem uma mente sem encarnação, pois são incapazes de tocar a carne sofredora de Cristo nos outros. Estão engessados em uma enciclopédia de abstrações. “Ao desencarnar o mistério, em última análise preferem “um Deus sem Cristo, um Cristo sem Igreja, uma Igreja sem povo”⁸³.

Os gnósticos, não raras vezes, além de exaltar indevidamente o conhecimento ou uma experiência, consideram que a sua própria visão da realidade seja a perfeita e desprezam as demais. No cenário atual, podemos dizer, até perseguem os que lhes são diferentes. Por isso, o neognosticismo se apresenta, para Francisco, como uma das piores ideologias⁸⁴. Soma-se a isso que esta ideologia, talvez sem perceber, autoalimenta-se e torna-se ainda mais cega quando se disfarça de espiritualidade desencarnada.

Fundamentalmente, o gnosticismo, por sua natureza, quer domesticar o mistério de Deus e da sua Graça, bem como o mistério da vida dos outros. A pessoa que vive nesta ideologia tem resposta para tudo e se mostra mais ao serviço de suas elocubrações mentais do que do Mistério de Deus que nos supera infinitamente e é sempre uma surpresa para nós. Ele, por meio do Espírito, age onde quer e, portanto, não somos nós que determinamos a circunstância histórica em que O encontramos. Neste sentido, Francisco convida-nos a deixar-nos guiar mais pelo Espírito do que pelos nossos raciocínios. Consequentemente, podemos e devemos procurar o Senhor em cada vida humana e não nos raciocínios lógicos⁸⁵.

O neognóstico ao pretender ter como máxima perfeição a sua própria visão da realidade não percebe que podemos compreender a verdade recebida de Jesus Cristo somente de forma pobre, e com ainda mais dificuldade conseguimos expressá-la. Para combater tal mentalidade, faz-se necessário lembrar que na Igreja convivem legitimamente diferentes maneiras de interpretar muitos aspetos da doutrina e da vida cristã. Estes aspectos, na verdade, “ajudam a explicitar melhor o tesouro riquíssimo da Palavra. [Certamente,] a quantos sonham com uma doutrina monolítica defendida sem nuances por todos, isto poderá parecer uma dispersão imperfeita”⁸⁶. “Por isso mesmo, algumas correntes gnósticas desprezaram a simplicidade tão concreta do Evangelho e tentaram substituir o Deus trinitário e encarnado por uma Unidade superior onde desaparecia a rica multiplicidade da nossa história”⁸⁷.

⁸² FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 94.

⁸³ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 37.

⁸⁴ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 40.

⁸⁵ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 41-42.

⁸⁶ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 40.

⁸⁷ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 43.

O conhecimento teológico que julgamos saber, na realidade, sempre deveria ser uma motivação para responder melhor ao amor de Deus, visto que em teologia, se aprende para viver, e teologia e santidade constituem um binômio inseparável. Entretanto, observa-se, frequentemente, uma perigosa confusão: alguns, por saberem algo ou poder explicar algo com certa lógica, já se sentem santos/as, perfeitos/as e melhores que a “massa de ignorantes”. Por isso, Francisco reitera a importante advertência de João Paulo II a muitos na Igreja que têm a possibilidade de uma formação mais sólida sobre eliminar a tentação de cultivarem um certo sentimento de superioridade em relação aos outros fiéis⁸⁸.

Por fim, o neognosticismo, conforme a bem elaborada síntese do pensamento de Francisco feita na *Carta Placuit Deo*, apresenta uma salvação fechada no subjetivismo, isto é, meramente interior. Nesta perspectiva, a salvação consiste em elevar-se com o intelecto para além da carne de Jesus, rumo aos mistérios da divindade desconhecida. Desta forma, pretende-se libertar a pessoa do corpo e do mundo material, nos quais não se descobrem mais os vestígios da mão providente do Criador, mas se vê apenas uma realidade privada de significado, estranha à identidade última da pessoa e manipulável segundo os interesses do ser humano⁸⁹.

A visão gnóstica é de tamanha atração que deu lugar a outras heresias, também antigas: o pelagianismo e o semipelagianismo, também presentes hoje por meio de novas formas. Com o passar do tempo, começou-se a reconhecer que a vida que levamos é que nos torna mais santos/as e não o conhecimento. Contudo, esta verdade foi sutilmente degenerando, de modo que o erro dos gnósticos foi simplesmente transformado, e não superado⁹⁰. No pelagianismo e no semipelagianismo a *vontade humana* ou o *esforço* ocupa o lugar da Graça de Deus em relação à salvação, e não mais o conhecimento. Esqueceu-se da afirmação central de Paulo sobre a salvação cristã: “não depende da vontade ou dos esforços do ser humano, mas somente de Deus que usa de misericórdia” (Rm 9, 16)⁹¹ e que Ele “nos amou primeiro” (1 Jo 4, 19)⁹².

A tendência neopelagiana leva-nos a ter confiança nas estruturas, nas organizações, nas planificações perfeitas, porque abstratas. Frequentemente, o neopelagiano assume um estilo de controle, de rigidez e de normatividade, pois a norma dá segurança, sentimento de superioridade, de ter uma orientação exata ou “por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo

⁸⁸ JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica pós-sinodal Vita consecrata*. Roma, 25 mar. 1996. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html. Acesso em: 06 fev. 2024, n. 38.

⁸⁹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo*, n. 3.

⁹⁰ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 47.

⁹¹ Tradução da CNBB.

⁹² FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 48.

católico”⁹³. Nestes parâmetros, a salvação é então confiada às forças do indivíduo ou a estruturas meramente humanas, incapazes de acolher a novidade do Espírito de Deus⁹⁴.

Os neopelagianos, basicamente, ao falar da Graça, na verdade, costumam transmitir a ideia de que tudo se pode com a vontade ou com o esforço humano. Dão a entender, de forma equivocada, que a vontade seja algo puro, perfeito, onipotente, à qual se acrescenta a Graça de Deus. Pretendem ignorar que nessa vida, as fragilidades humanas não são curadas completamente pela Graça (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I,II*, q. 109, a. 9,1). Diligenciam-se em ignorar o ensinamento de Agostinho, citado por Francisco⁹⁵: Deus convida-te a fazer o que podes e “a pedir o que não podes” (AGOSTINHO, *Natureza e Graça*, XLIII, 50); a dizer humildemente ao Senhor: “dai-me o que me ordenais e ordenai-me o que quiserdes” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 29, 40).

Este tema nos parece fundamental, pois a falta de reconhecimento sincero, pesaroso e orante dos nossos limites impede a Graça de atuar melhor, pois não lhe deixa espaço para provocar aquele bem possível que se integra num caminho sincero e real de crescimento⁹⁶. Desta forma, Francisco entende a Graça agindo no todo da vida humana, de forma histórica, progressiva, incluindo até a negatividade e o pecado, tal como J. L. Segundo e González Faus evidenciaram. Assim diz o papa:

A graça, precisamente porque supõe a nossa natureza, não nos faz improvisamente super-homens. Pretender isso seria confiar demasiado em nós próprios. Neste caso, por trás da ortodoxia, as nossas atitudes podem não corresponder ao que afirmamos sobre a necessidade da graça e, na prática, acabamos por confiar pouco nela. Com efeito, se não reconhecemos a nossa realidade concreta e limitada, não poderemos ver os passos reais e possíveis que o Senhor nos pede em cada momento, depois de nos ter atraído e tornado idóneos com o seu dom. *A graça atua historicamente e, em geral, toma-nos e transforma-nos de forma progressiva*⁹⁷. Por isso, se recusarmos esta modalidade histórica e progressiva, de fato podemos chegar a negá-la e bloqueá-la, embora a exaltemos com nossas palavras⁹⁸.

Ambos os equívocos, o neognosticismo e neopelagianismo, alimentam um grande mal presente no catolicismo atual, que possui uma longa história de infiltração na vida cristã: trata-se, na linguagem de Francisco, do *mundanismo espiritual* que esvazia a fé cristã de sua identidade, principalmente em relação à congruência entre fé e vida prática. Em diversos

⁹³ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 49.

⁹⁴ FRANCISCO, *Discurso aos representantes do V Congresso nacional da Igreja italiana*. Florença, 10 nov. 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html. Acesso em: 05 fev. 2024.

⁹⁵ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 49.

⁹⁶ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 44.

⁹⁷ Na compreensão da fé cristã, a graça é preveniente, concomitante e subsequente a todo o nosso agir (DH 1525).

⁹⁸ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 50, itálico nosso.

momentos o papa tem se pronunciado sobre o tema e mostrado a pertinência de se discutir sobre ele. Não obstante, como estamos trabalhando nesta tese a ideia da mescla e do ser humano como ser para o amadurecimento que se constrói a si mesmo, essa superação enunciada não acontece de forma pronta e acabada, mas como processo e combate constante.

Em seguida, veremos as características deste mundanismo espiritual diagnosticado por Francisco que, em última análise, nega o primado da Graça de Deus. Veremos no decorrer do capítulo que uma correta teologia do Espírito, junto à acolhida do Dom de Deus, possibilita superá-lo de forma concreta a cada dia.

O mundanismo é uma cultura efêmera, de maquiagem da realidade, de visibilidade. Refere-se aos valores superficiais da dinâmica da vida. Uma cultura que não conhece a fidelidade, porque muda segundo as circunstâncias e negocia tudo. Esta é uma cultura do descarte, segundo o que convém em cada circunstância⁹⁹. Ele se esconde por detrás de aparências de religiosidade, bem como de amor à Igreja; é buscar, em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal. Trata-se de uma maneira sutil de procurar os próprios interesses, e não os de Jesus Cristo (Fl 2,21). Ele, por cultivar o cuidado da aparência, nem sempre suscita pecados de domínio público, o que faz com que tudo parece correto externamente¹⁰⁰. É um inimigo grandioso da fé cristã, conforme a citação de De Lubac, que Francisco faz menção¹⁰¹:

maior perigo para a Igreja – para nós, que somos Igreja –, a tentação mais perversa, aquela que sempre renasce, insidiosamente, quando as outras são vencidas. [...] Se esse mundanismo espiritual tivesse que invadir a Igreja e trabalhar para corrompê-la, atacando seu próprio princípio, seria infinitamente mais desastroso do que todo mundanismo simplesmente moral¹⁰².

O mundanismo espiritual é perigoso porque refere-se a um modo de vida que reduz a espiritualidade à aparência. Leva os cristãos a serem *comerciantes do espírito*, homens e mulheres revestidos de formas sagradas que, na realidade, continuam pensando e agindo segundo os princípios do “mundo”¹⁰³. Aqui, deve-se ter claro que “mundo” é entendido como coisas efêmeras, a cultura do superficial. O mundanismo espiritual é uma forma de negar a acolher a novidade do Espírito Santo, o amor e o Dom de Deus por excelência:

⁹⁹ FRANCISCO. *Deus nos defenda do mundanismo espiritual que corrompe a Igreja*. Roma: homilia, 16 maio 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa-francisco/missa-santa-marta/2020-05/papa-francisco-missa-santa-marta-coronavirus-mundanismo-igreja.html> acesso em: 10 ago. 2023, não paginado.

¹⁰⁰ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 93.

¹⁰¹ FRANCISCO, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*. Lisboa: 2023a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html>. Acesso em: 12 abr. 2023, não paginado.

¹⁰² DE LUBAC, Henri. *Meditazione sulla chiesa*. Milão: Paoline, 1965, p. 470.

¹⁰³ FRANCISCO, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, não paginado.

por favor, *não entristeçais o Espírito*. E, na nossa teologia, *abri espaço ao Espírito Santo*. E inclusivamente neste Sínodo discerni as vozes do Espírito distinguindo-as das que não são do Espírito, que são mundanas. Na minha opinião, a doença pior que hoje – sempre, mas também hoje – se vê na Igreja é aquilo que vai contra o Espírito, ou seja, *a mundanidade espiritual*. Um espírito – mas não santo! – de mundanidade¹⁰⁴.

No ambiente clerical, o mundanismo espiritual é uma tendência ainda mais forte e possui consequências drásticas. Ele “ocorre quando o clérigo se deixa fascinar pelas seduções do efêmero, pela mediocridade, pela rotina, pelas tentações do poder e pela influência social. Além disso, pela vanglória e pelo narcisismo, por intransigências doutrinárias e, particularmente, por esteticismos litúrgicos¹⁰⁵. O mundanismo espiritual se esconde por detrás de aparências religiosas e até mesmo de amor à Igreja¹⁰⁶.

Quando o mundanismo espiritual entra no coração dos pastores, ele assume uma forma específica: o *clericalismo*. Isso acontece quando, o presbítero ou epíscopo, sem se dar conta, dá às pessoas a impressão de que é superior, privilegiado, colocado “no alto” e, portanto, separado do restante do Povo santo de Deus. “O clericalismo é sintoma de uma vida sacerdotal e laical tentada a viver no papel e não no vínculo real com Deus e com os irmãos”¹⁰⁷. O clericalismo evidencia uma doença que faz o clérigo perder a memória do Batismo recebido, deixando em segundo plano sua pertença ao mesmo Povo Santo de Deus, levando-o a viver a autoridade como poder¹⁰⁸.

Fundamentalmente, do contexto gnóstico e neopelagiano, destacam-se três formas pelas quais o mundanismo espiritual se manifesta na Igreja: a) no cuidado exibicionista da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, sem se preocupar com as necessidades concretas da história; b) no fascínio de poder mostrar conquistas sociais e políticas, ou em uma vanglória ligada à gestão de assuntos práticos; c) na preocupação consigo mesmo, apresentando-se em uma densa vida social cheia de viagens, reuniões, jantares, recepções, ou no desdobramento em uma forma de funcionalismo empresarial, carregado de estatísticas, planificações e avaliações.

Estas formas não trazem o selo de Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado. As pessoas envolvidas nestes esquemas tornam-se elites que não se importam com os perdidos e não procuram os que estão realmente sedentos de Cristo. Neles não há ardor evangélico, mas o gozo inautêntico

¹⁰⁴ FRANCISCO. *Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos*. Roma: 2023b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/october/documents/20231004-apertura-sinodo.html>. Acesso em: 13 out. 2023, não paginado.

¹⁰⁵ FRANCISCO, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, não paginado.

¹⁰⁶ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 93. “O mundanismo espiritual é uma tentação ‘gentil’ e, por isso, ainda mais insidiosa. De fato, ela se insinua sabendo se esconder bem atrás das boas aparências, até mesmo dentro de motivações ‘religiosas’ ” (FRANCISCO, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, não paginado).

¹⁰⁷ FRANCISCO, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, não paginado.

¹⁰⁸ FRANCISCO, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, não paginado.

de uma autocomplacência egocêntrica¹⁰⁹. Quem vive centrado em si mesmo perde o espírito do louvor porque perde o sentido da Graça, o estupor pela gratuidade com a qual Deus o ama¹¹⁰.

Diante destas tentações, Francisco sugere pedirmos ao Espírito Santo a sabedoria para discernir o que é mundanismo do que é Evangelho, sem nos deixar enganar, pois o mundo nos odeia assim como odiou Jesus. Recorda-nos que o nazareno rezou ao Pai para nos defender do espírito do mundo (Jo 17,15). Evoca que o apóstolo João, ao tratar do tema do mundo, disse que a vitória que venceu o mundo é a nossa fé (1João 5,4). Trata-se da fé em Jesus Cristo, morto e ressuscitado¹¹¹. Tal fé é Graça e nos vem pelo Espírito Santo.

A falsificação ou negação do primado da Graça, a ação do Espírito Santo no início, no caminho e na meta da vida humana, conduz inevitavelmente a duas consequências: por um lado, uma *graça propriedade privada*, não universal, que acaba levando ao jansenismo; por outro lado, uma *graça tão vaga e impalpável* que desaparece e acaba levando ao pelagianismo¹¹². O primeiro aspecto tem muito a dizer à crescente ideologia da “*meritocracia*” que invade os diversos campos da vida humana hoje, como a economia e a política. “Desconfiem de uma certa ‘*meritocracia*’ que é usada para legitimar a exclusão dos pobres, julgados como deméritos, a ponto de considerar a própria pobreza como uma culpa”¹¹³. Entender o Dom de Deus como propriedade privada resulta no sentimento de superioridade em relação aos demais que, em última análise, rompe o projeto de fraternidade universal. Pode levar alguns a se sentirem favorecidos por Deus, em detrimento da dignidade dos outros. Isso por si já diz a inconsistência de tal pensamento.

Posto isto, percebemos a necessidade e a urgência, em nível eclesiológico, de sermos uma Igreja da Graça, que é a única forma de sermos Igreja de Cristo. Reiteramos o ensinamento de González Faus: a Igreja do Espírito, não pode se apresentar como instituição da moral¹¹⁴. A linguagem da Graça, própria do cristianismo, precisa estar efetivamente na Igreja. Quem acredita na Graça compreenderá a necessidade de superar as casuísticas minuciosas e entender a moral como iniciadora ou pedagógica. Isso é fundamental, pois a *Igreja é condutora de liberdades*¹¹⁵. Por conseguinte, ela necessita insistir mais no primado da caridade, do amor, que na moral. O amor é contagiante e interpela, tal como vemos nos *Gestos e Palavras* de Jesus

¹⁰⁹ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 95.

¹¹⁰ FRANCISCO, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, não paginado.

¹¹¹ FRANCISCO, *Deus nos defenda do mundanismo espiritual que corrompe a Igreja*, não paginado. Para Francisco, o mundanismo não tolera o escândalo da Cruz (At 17,16-34). E o único remédio contra o espírito do mundanismo é Cristo morto e ressuscitado por nós, escândalo e loucura.

¹¹² GONZÁLEZ FAUS, *Entrevista: relação com J. L. Segundo, teologia da Graça e atualidade*, não paginado.

¹¹³ FRANCISCO. *Papa a CEOs e diretores*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2024-06/papa-audiencia-ceo-bancos-empresas-meio-ambiente-pobres-jovens.html>. Acesso em: 16 jun. 2024, não paginado.

¹¹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 242. Embora o pecado do mundo exija a atitude profética de denunciá-lo como incompatível com o projeto de humanização que Deus tem para o ser humano.

¹¹⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 243.

(Lc 5,26). Desta forma, a Igreja se tornará mais servidora, na linguagem de Francisco, uma *Igreja em saída*, e menos protagonista, no sentido de ser uma instância de poder e ser contabilizadora das boas obras. Somente a Igreja da Graça poderá ser sinal da Boa Nova, do Evangelho, ao mundo de hoje. Assim, a Igreja poderá se livrar das tentações gnósticas, pelagianas e jansenistas que, como nos ensinou Gonzalez Faus, convertem a Graça em uma espécie de “*tic de cortesia religiosa*”¹¹⁶ que convém utilizar na linguagem, mas na prática a nega ou a usa como instrumento, “coisa”, para legitimar as próprias atitudes e pensamentos.

Em seguida, apresentaremos elementos para uma teologia do Espírito Santo e uma proposta síntese da teologia da Graça de nossos autores, tendo como fio condutor o primado do Dom de Deus. Tal asserção pretende ajudar-nos a acolher a primazia do Espírito Santo e a superar, sempre em forma de combate, os desvios atuais da fé cristã mencionados.

4.2.2 Para uma teologia do Espírito Santo, Dom e Amor

As dificuldades com as quais nos deparamos ao tratar de uma teologia do Espírito Santo são evidentes. As reflexões trinitárias, com frequência, decorrem da relação Pai-Filho: o caráter “pessoal” de ambos é mais claro que o do Espírito e suas relações recíprocas aparecem nos próprios nomes: paternidade-filiação. Parece que poderíamos começar com a narração de At 19,2: “nem sequer ouvimos que existe Espírito Santo”. Contudo, vários textos do Novo Testamento apresentam o Espírito não como força impessoal, mas como verdadeiro Sujeito¹¹⁷, isto é, centro de atividade¹¹⁸. O Espírito é apresentado mais como “alguém” do que como “algo”, como quem está dotado de liberdade e não como um mero instrumento sem iniciativa¹¹⁹.

Na Trindade, para balbuciar sobre o Pai e o Filho dispomos das noções bem mais definidas e acessíveis de paternidade e de geração ou de filiação. Entretanto, em relação ao Espírito não temos noções estabelecidas. Só se fala da Terceira Pessoa, em termos comuns e absolutos: o termo *Espírito* convém também ao Pai e ao Filho; igualmente, o termo *Santo*. Não

¹¹⁶ “*tic de cortesia religiosa*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 243).

¹¹⁷ LADARIA, Luis Ferrer. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 323-324. (Theologica, 7).

¹¹⁸ O Espírito não permite a Paulo e Silas pregarem o Evangelho na Ásia (At 16,6-7); adverte Paulo das tribulações futuras (At 13,2); diz a Pedro que vá com os que o buscam da parte de Cornélio, porque ele os enviou (At 10,9); o Espírito decide no Concílio de Jerusalém, juntamente com os apóstolos e anciãos (At 15,28); encarregou de sua missão os presbíteros (At 20,28). Nos escritos paulinos, o Espírito perscruta as profundezas de Deus (2Cor 2,11); julga as coisas (2Cor 2,14); o ser humano é admoestado a não entristecer o Espírito Santo de Deus (Ef 4,30). O Espírito é enviado, como Jesus o é (Gl 4,6). No Evangelho de João, o Espírito é enviado, ensina, recorda, dá testemunho, convence o mundo, dirá a quem tiver ouvido (Jo 14,16-17; 17,26; 15,16; 16,7-1.13-14); além disso, Ele é paráclito (Jo 14,16.26; 15,26; 16,7); segundo o Apocalipse, o Espírito fala às Igrejas (Ap 2,7-11; 14,13; 22,17).

¹¹⁹ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 114-116.

se trata de termos que significam uma pessoa. Da mesma forma, a ideia de *Processão* se aplica igualmente ao Verbo-Filho. Não há Revelação objetiva da Pessoa do Espírito Santo como da Pessoa do Filho-Verbo em Jesus e, por ele, da Pessoa do Pai. Por esta razão, fala-se de uma espécie de “*Kénosis*” do Espírito Santo. Ele se esvazia, de certo modo, de sua própria pessoalidade para ser inteiramente relativo, de um lado, ao Pai e ao Cristo, e, de outro lado, para o ser humano chamado a realizar a imagem de Deus e de seu Filho¹²⁰.

A despeito das dificuldades para a teologia do Espírito Santo, na perspectiva católica atual, é claro que sem a atuação do Espírito Santo não se explica a vida de Jesus, tampouco a vida da Igreja (LG n. 4). Em relação à unicidade e à universalidade da obra salvadora de Cristo, o Espírito exerce sua função salvífica para além da Igreja visível, associando o ser humano ao Mistério Pascal de Cristo (GS, n. 22).

O Espírito é Dom de Deus que é Deus mesmo: o Dom por excelência ao ser humano. Por conseguinte, “é de algum modo a pessoa divina mais “próxima” de nós, a mais “exterior” de Deus. Mas, ao mesmo tempo em que é esse transbordamento de Deus em nossa direção, o Espírito Santo é a expressão da união e do amor do Pai e do Filho, e, como tal, o mais íntimo do ser divino”¹²¹. Assim, o Espírito como Dom e como Amor são os temas basilares da pneumatologia ocidental¹²².

O Espírito Santo foi dado, enviado. Como diz o evangelho de Lucas, “quanto mais o Pai do céu dará o Espírito Santo aos que o pedirem (Lc 11,13)”¹²³. Outros textos do Novo Testamento, que já citamos, apresentam a mesma ideia (Jo 14,6; Rm 5,5). A denominação do Espírito Santo como Dom aparece distintamente nos Atos dos Apóstolos: “O Dom de Deus” (At 8,20; 11,17). Fala-se também do Dom do Espírito (At 2,8; 10,45).

A Tradição identificou com o Espírito Santo o “Dom” de que fala Jo 4,10: “se soubésseis o Dom de Deus”¹²⁴, embora possa ser excessiva essa identificação, pois este Dom se refere, de forma genérica, a Jesus e à sua missão salvífica. Contudo, tomando em conjunto o Novo Testamento, as denominações do Espírito como Dom e a sua doação, a importância que essa denominação na Tradição Teológica cristã se encontra justificada¹²⁵. Diferentemente de Jesus, que também foi feito dom e entregue uma vez para sempre (Hb 2,7; 9,12; 10,10; Rm 6,10), o Dom do Espírito é constante.

¹²⁰ CONGAR, Yves Maria Joseph. *Creio no Espírito Santo 2*: “Ele é o Senhor e dá a vida”. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 7-8.

¹²¹ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 325.

¹²² LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 323-325; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 37-38.

¹²³ O texto paralelo, Mt 7,11, diz “coisas boas”. Entretanto, o Espírito Santo é a “coisa boa” por excelência (BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010. p. 1809, nota “e” a Lc 11,13).

¹²⁴ AGOSTINHO, *Comentário ao Evangelho de João*, 15,16-17; AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 19,33; CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequeses mistagógicas*, 16,1).

¹²⁵ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 325-326.

Ele é expressão da perenidade da ação salvadora de Deus realizada em Cristo, que o Espírito atualiza, universaliza e interioriza¹²⁶.

Deus ama o ser humano e esse amor é realidade na interioridade de cada pessoa humana, pelo Dom do Espírito (Rm 5,5; Gl 4,6). Do dom de Jesus realizado uma vez para sempre vem o perene dom do Espírito aos nossos corações¹²⁷. Se Jesus é Deus conosco (Mt 1,23), Deus feito homem, como nós, o Espírito Santo é o Dom em nós, Deus no ser humano. É Deus que sai para fora, é o “êxtase” de Deus¹²⁸.

O termo Dom é relativo, pois se trata do dom de alguém e para alguém. No Novo Testamento aparece com diferentes expressões que o Espírito é Dom do Pai e do Filho: o Pai envia o Paráclito porque Jesus lhe pede ou em nome de Jesus (Jo 14,16.26). Jesus envia o Espírito da parte de Pai (Jo 15,26; 16,7). Jesus ressuscitado sopra sobre seus discípulos no mesmo dia da ressurreição (Jo 20,22). Jesus é ressuscitado e, elevado à direita do Pai, recebeu o Espírito prometido e o derramou (At 2,33). Fundamentalmente, o Espírito está unido à Páscoa de Jesus¹²⁹.

Para Irineu, o Espírito é comunicação de Cristo (IRINEU, *Contra as heresias*, II,24). A consideração do Espírito como Dom do Pai e do Filho, no Ocidente, mostra a unidade da Trindade. Não se trata de subordinação do Espírito. Ele é procedente, em última análise, do Pai, mas nunca pode ser visto de forma separada do Filho. O Espírito está presente na cabeça e nos membros do corpo místico de Cristo (LG, n. 7). Precisamente porque o Espírito esteve e está em Cristo, Ele pode habitar no ser humano. Jesus é o Messias, o Ungido, aquele a quem o Espírito foi dado originalmente, para que, por meio dele, o receba todo ser humano. O Espírito que Jesus possui em plenitude é o que nos foi dado e habita em nós¹³⁰.

Pertence essencialmente ao Espírito ser Dom porque ele pode estar em todos. Ele é capaz de suscitar no ser humano a resposta à Palavra que é o Filho, porque o Pai se dirige a nós. Desde sempre ele é doável (AGOSTINHO, *A Trindade*, V, 15-16). O maior dom de Deus é o amor e, ao mesmo tempo, o Espírito Santo (AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 5,7). Por isso, Espírito e amor coincidem. O amor, *caritas*, junto com o Dom constituem o nome próprio do Espírito (AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 17,9). O Espírito Santo é a caridade pela qual se amam o Pai e o Filho, porque é o dom dos dois (AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 17,27).

¹²⁶ JOÃO PAULO II, *Dominum et vivificantem*: sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo. 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: 26 jan. 2024, n. 24.

¹²⁷ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 326.

¹²⁸ KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1982, p. 278 apud LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 326.

¹²⁹ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 327-328.

¹³⁰ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 330.

Para Tomás de Aquino, preocupado com a ideia de igualdade entre as Pessoas da Trindade, o Espírito não é somente Dom do Pai e do Filho, mas também se dá a si mesmo enquanto dono de si (TOMAS, *Suma Teológica*, I, q. 38,1). Além disso, Tomás se questiona por que o nome Dom convém ao Espírito. O nome “Dom” provém do fato de indicar uma doação irreversível e gratuita. O amor é o dom primeiro e original, porque só mediante ele pode dar todos os dons gratuitos (TOMAS, *Suma Teológica*, I, q. 38,2). Por isso, o amor é o dom por excelência.

Tomás de Aquino realiza uma aproximação entre a doação do Espírito no Novo Testamento e a especulação trinitária do Espírito como amor. O Dom do Espírito Santo e o amor de Deus são relacionados, consoante Rm 5,5: “a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”. Portanto, a capacidade específica de ser dado, própria do Espírito Santo, vem de sua condição de ser Amor¹³¹. Com os dois nomes pessoais do Espírito, Dom e Amor, sublinham-se duas características inseparáveis da pessoa do Espírito:

por uma parte, nele se expressa a vida divina em sua maior intimidade, o amor que constitui a vida divina; é nesse sentido o núcleo mais profundo da vida trinitária. Por outra parte, constitui a máxima expressão da comunicação divina em direção à criatura, o dom do Pai e do Filho, capaz de introduzir o homem nessa intimidade divina que o mesmo Espírito exprime. Os dois aspectos não se contradizem entre si. A comunicação para dentro é a condição de possibilidade do “transbordamento”, do “êxtase” de Deus que sai para fora de si¹³².

No seio da Trindade, o Espírito leva à plenitude o Deus amor consumando a obra salvadora de Cristo, de uma vez para sempre, por iniciativa do Pai. Por meio da Cruz, operadora da Redenção, é enviado o Espírito Santo, pelo poder de todo o mistério pascal de Jesus Cristo. “Realiza-se definitivamente aquele novo princípio da comunicação de Deus Uno e Trino no Espírito Santo, por obra de Jesus Cristo, Redentor do homem e do mundo”¹³³.

A capacidade de ser Dom no coração humano é algo próprio do Espírito¹³⁴, embora sua presença comporte sempre, de algum modo, a presença do Pai e do Filho (Rm 8,9-11; Jo 14, 16-23). A ação de cada uma das pessoas da Trindade é inseparável da ação das outras. Entretanto, isso não significa que essa ação não possa ter distintos traços em cada situação. *Toda essa reflexão permite-nos reiterar que a Graça de Deus no ser humano precisa ser vista ligada de modo*

¹³¹ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 332.

¹³² LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 341. Ladaria, por sua vez, fundamenta-se em KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*, p. 278.

¹³³ JOÃO PAULO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 14.

¹³⁴ Segundo a concepção clássica, o Espírito, que não tem “fecundidade” no seio da divindade, torna-se fecundidade para fora” (CONGAR, *El Espíritu Santo*, p. 272), isto é, não tendo fecundidade intradivina, por ser termo das processões, torna-se fecundo fora de Deus, na Encarnação do Verbo e na santificação do ser humano (CONGAR, *Creio no Espírito Santo* 2, p. 95).

*especial ao Espírito Santo*¹³⁵. Ele é o Dom mesmo de Deus, o amor pessoal, comunicado ao ser humano. Em virtude do Espírito, pela mediação de Cristo, temos acesso ao Pai (Ef 2,18).

Pode-se considerar que o Espírito está presente na criação, enquanto transbordamento do amor de Deus para fora de si. É Ele que concede à criatura a participação no ser e na vida os quais correspondem a Deus. A participação na vida divina, pela Graça, constitui o ápice deste processo. Por esta razão, o Dom do Espírito em Pentecostes, um novo ato gratuito de Deus, constitui o início de uma nova criação que levará toda a realidade criada, em especial o ser humano, à sua plenitude (Rm 8,23).

Em Cristo, a imagem perfeita de Deus, Deus sai de si e assume como própria a realidade criada. No Espírito, Deus tem a possibilidade de difundir-se sobre a criação: “envias teu sopro [Espírito] e eles são criados, e assim renovas a face da terra” (Sl 104,30). “O Espírito do Senhor enche todo o universo” (Sb 1,7)¹³⁶. O Espírito aperfeiçoa a criação realizada com a mediação do Filho¹³⁷. O Espírito de Jesus infunde-se nos crentes como Espírito de filiação no qual podemos clamar Abba (Rm 8,15; Gl 4,6). Ele infunde a vida mesma de Deus no ser humano. Pelo Espírito, a salvação de Jesus torna-se realidade em cada pessoa humana¹³⁸. É a primazia do Dom incriado, que é Deus mesmo, sobre todos os diversos dons que Deus nos dá¹³⁹.

Por conseguinte, o núcleo em torno do qual as questões sobre o Dom de Deus ao ser humano precisam se articular é: “a Graça radical que é Cristo e a doação que, em Jesus e o Espírito Santo, Deus nos faz de si mesmo”¹⁴⁰. A teologia da Graça nos últimos tempos, conforme vimos em J. L. Segundo e González Faus, busca a primazia do Dom de Deus. Dando mais um passo em nossas reflexões, a primazia do Dom de Deus, em última análise, diz sobre a autocomunicação do Deus Trino¹⁴¹.

A presença do Espírito Santo na interioridade humana (Rm 5,5), está relacionada com a encarnação (IRINEU, *Contra as heresias*, III, 24,1), com a plenitude da condição do Filho e a “espiritualização” da humanidade de Jesus na ressurreição (Rm 1,4; 1Cor 15,45)¹⁴². “O mistério da Graça em nós por iniciativa do Pai aparece assim intimamente ligado ao mistério de Cristo,

¹³⁵ LADARIA, Luis Ferrer. *Teología del pecado original y de la gracia*: antropología teológica especial. 3. ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 253.

¹³⁶ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 333.

¹³⁷ LADARIA, Luis Ferrer. *Antropología teológica*. Roma: Casale Monferrato, 1995, p. 64-69.

¹³⁸ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 334.

¹³⁹ LEÃO XIII. *Divinum illud munus*. 9 maio 1897. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_09051897_divinum-illud-munus.html. Acesso em: 27 jan. 2024, n. 11.

¹⁴⁰ “la Gracia radical que es Cristo y la donación que en Jesús y el Espíritu Santo nos hace Dios de sí mismo” LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 179, *itálico nosso*).

¹⁴¹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 339.

¹⁴² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 253.

e à ‘história’ da humanidade de Jesus desde a encarnação até a ressurreição gloriosa”¹⁴³. Nesta história que manifesta o desígnio da obra de salvação iniciada pelo Pai aparecem as pessoas divinas em sua diferenciação, e, ao mesmo tempo, em sua unidade indissolúvel. Portanto, a Trindade atua na incorporação do ser humano a Cristo e em sua vida filial.

O Espírito, Dom por excelência, é o mais próximo a nós, como dissemos. Ao tratarmos da nossa salvação ou divinização, não podemos tratar sem matizes o princípio da unidade da ação de Deus *ad extra*. Deus nos chama para participar da vida trinitária que Ele mesmo é. Contudo, não é apropriado pensar uma presença indiferenciada da Trindade em nós¹⁴⁴.

Não se relacionam conosco do mesmo modo o Pai, o Filho e o Espírito Santo, embora nunca devamos esquecer que os três são um único Deus e que, portanto, a distinção de seus relacionamentos conosco em nenhum momento pode implicar uma separação ou um isolamento das mesmas¹⁴⁵.

Podemos dizer que o Pai e Filho nos enviam o Espírito Santo¹⁴⁶, mas não podemos inverter a frase; Ou que Jesus habita em nós, por seu Espírito, mas não podemos inverter a afirmação; ou ainda que Jesus é o caminho para o Pai, mas não podemos também inverter a sentença¹⁴⁷. Por isso, afirmar que o Espírito, dom do Pai, é mais próximo a nós não significa que podemos participar da mesma natureza divina tal como subsiste no Espírito¹⁴⁸. A razão é

¹⁴³ “El misterio de nuestro agradecimiento por iniciativa del Padre aparece así íntimamente ligado al misterio de Cristo, y a la ‘historia’ de la humanidad de Jesús desde la encarnación hasta la resurrección gloriosa” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 253).

¹⁴⁴ RONDET, Henri. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Estela, 1966, p. 387-448; SOLANO PINZÓN, Orlando; GACITÚA, Eva Reyes; ANDRADE, Mauricio Rincón. Pensar em chave de comunhão trinitária: aproximação à experiência mística cristã. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 55, n. 1, p. 255-276, Jan./abr. 2023. DOI: 10.20911/21768757v55n1p255/2023. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/5174>. Acesso em: 28 jan. 2024, p. 267-270.

¹⁴⁵ “No se relacionan con nosotros del mismo modo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, aunque no debemos olvidar nunca que los tres son un único Dios y que, por tanto, la distinción de sus relaciones con nosotros en ningún momento puede implicar una separación o un aislamiento de las mismas” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 255).

¹⁴⁶ Trata-se da perspectiva da Igreja ocidental que se distingue da Oriental. Não é nosso objetivo apresentar os detalhes desta discussão. Aqui é importante esclarecer apenas que o Concílio de Constantinopla I afirma que o Espírito procede do Pai, sem citar o Filho (DH 150). Esta é a fé comum entre Oriente e Ocidente. Contudo, o Concílio III de Toledo, em 589, reagindo contra o arianismo que negava a consubstancialidade do Filho com o Pai, condena os que não afirmam que o Espírito procede do Pai e do Filho, isto é, o *Filioque*. O Imperador germânico Henrique II, coroado por Bento VIII, introduziu o *Filioque* no Credo. Tempos depois, em 1054, o cardeal Humberto S. Cândida, delegado do papa, no decreto de excomunhão depositado sobre o altar de Santa Sofia de Constantinopla, censura o Oriente por ter omitido o *Filioque* do Credo. “O Oriente rejeita o *Filioque* porque rompe o modo ternário das relações trinitárias e estabelece uma relação dual entre o Pai e o Filho, por um lado, e, por outro, entre o Pai e o Filho como princípio expirador de quem procede o Espírito Santo. A monarquia absoluta do Pai é negada, pois é partilhada com o Filho na processão do Espírito” (CODINA, *O Espírito do Senhor*, p. 125). O Oriente reconhece que, biblicamente, Jesus é quem derrama sobre os Apóstolos o Espírito. Mas, para eles, isso está relacionado com a economia, a revelação *ad extra*, e não reflete a dimensão trinitária *ad intra*, que não se esgota na manifestação da economia (CODINA, *O Espírito do Senhor*, p. 124-126).

¹⁴⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 255).

¹⁴⁸ MUHLEN, Heribert. *Der Heilige Geist als Person in der Trinität*: bei der Inkarnation und im Gnadenbund. 3. ed. Münster: Aschendorf, 1963, p. 279 apud LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 255.

clara: o Espírito nos remete a Jesus. O Espírito enviado para nós é Espírito de filiação¹⁴⁹. Pelo Dom do Espírito, somos filhos no Filho. Desta forma, o Espírito nos assemelha a Jesus mais que a Ele mesmo. “Em nossa participação na vida divina da Trindade somos ‘filhos’, mas não ‘pais’ nem ‘espíritos santos’, porque o Espírito nos é dado somente como Espírito de Jesus”¹⁵⁰.

Em rigor, somente Deus Pai é sujeito ativo de nossa adoção filial que, por obra do Filho e do Espírito, nos faz filhos seus. Não somos filhos do Filho, tampouco de todas as pessoas da Trindade. Para Ladaria é importante destacar isso, pois muitos teólogos/as afirmaram que toda a Trindade nos adota como filhos na história da teologia¹⁵¹.

Aprofundando a questão, se Deus nos doa a si mesmo, o Espírito é o modo especial deste dom divino em que o Pai e o Filho nos doam. Tendo como fundamento o axioma de Rahner: a Trindade imanente é a Trindade econômica, e vice-versa¹⁵², se queremos entendê-la como fundamento transcendente da história da salvação, deve haver correspondência entre o ser de Deus e o que Ele nos doa; do contrário não haveria Dom de Deus. Deus se nos dá como Trino, de modo que reflete as relações *ad intra* e a doação mútua das pessoas.

Em Jesus, Deus se revela como Pai e, ao mesmo tempo, Jesus se dá a conhecer como Filho. Em virtude da adoção filial, no Filho, o Pai se nos doa como Pai. Ele envia o Filho e o Espírito para conduzir toda a humanidade a Ele. O Filho é causa exemplar da nossa adoção. Entretanto, nossa filiação faz referência ao Filho encarnado, não ao Verbo eterno, pois participamos da condição de Filho, de Jesus, enquanto Ele assumiu nossa condição humana¹⁵³. Somos partícipes da relação de Jesus com o Pai (Mt 12,48-50; 25,40; 28,10; Rom 8,29; Hb 2, 1.12.17; Jo 20,17). Portanto, nossa filiação em Jesus está relacionada com a encarnação.

O Espírito, Dom do Pai e do Filho Ressuscitado, vínculo de união entre Eles (AGOSTINHO, *A Trindade*, VI, 5,7), nos une a Jesus, para que por meio de Cristo tenhamos acesso ao Pai (Ef 2,1-8). Somente em virtude da Presença do Espírito podemos viver como

¹⁴⁹ O Espírito prepara o ser humano para o Filho de Deus, o Filho que o conduz ao Pai, o Pai que lhe dá a incorruptibilidade para a vida eterna (IRENEU, *Contra as heresias*, IV 20,5).

¹⁵⁰ “En nuestra participación en la vida divina de la Trinidad somos ‘hijos’, pero no ‘padres’ ni ‘espíritus santos’, porque el Espíritu se nos da sólo en cuanto Espíritu de Jesús” (LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 255).

¹⁵¹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 255. A razão desta afirmação era o princípio da unidade das operações das pessoas divinas *ad extra* (LADARIA, Luis Ferrer. El hombre como tema teológico. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 56, n. 218-219, p. 935-953. Disponível em: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17795>. Acesso em: 01 fev. 2024, p. 951). O próprio São Tomás compartilhava desta opinião (TOMÁS, *Suma Teológica*, III, q. 13, a. 2).

¹⁵² RAHNER, Karl. O Deus Uno e Trino como princípio e fundamento transcendente da história da salvação. In: FEINER, Johannes. MAGNUS, Loehrer (Dir.). *Mysterium salutis*: a história salvífica antes de Cristo: Deus uno e Trino. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 283-307.

¹⁵³ O Vaticano II assumiu a intuição Patrística, segundo a qual Jesus ao se Encarnar, assumiu, de algum modo, toda a humanidade (GS, n. 32).

filhos de Deus, em Jesus Cristo¹⁵⁴. A presença do Espírito na interioridade humana quer reproduzir a imagem de Jesus. Isso significa a plenitude da nossa humanidade, não sua negação, pois não há oposição entre divinização e humanização¹⁵⁵. A união com Deus significa a maior realização possível da essência do ser humano. A plenitude do humano¹⁵⁶ se dará à medida em que nos configuremos a Jesus Cristo, pelo Espírito derramado em nossos corações (Rm 5,5)¹⁵⁷. Isso nos possibilita falar da Graça de Deus como humanização integral do ser humano.

Não há dúvidas que a Graça está relacionada com Jesus Cristo e toma forma n'Ele. Contudo, a Graça está intimamente ligada ao Espírito pela sua peculiaridade de ser dom e amor. Na obra da redenção, o Filho e o Espírito são duas missões do Pai (IRINEU, *Contra as heresias*, V, 6,1) e, portanto, ambos são dons do Pai e enviados por Ele. Entretanto, tratando-se da relação *ad intra* na Trindade, o Espírito se apresenta como o doável por excelência. Portanto, ser Graça é sua peculiaridade. Além disso, tratando-se da relação Deus-ser humano, o Espírito é Dom em nós de forma perene enquanto o Filho é o Dom dado de uma vez para sempre. Desta forma, tratar a Graça em conexão com Espírito Santo expressa melhor a unidade da Trindade, bem como suas distinções na unidade, isto é, o específico de cada pessoa da Trindade. Mas, deve ter claro que falar de uma das pessoas da Trindade implica falar de todas as três.

4.3 Cristologia pneumatológica: plenitude do humano

O Espírito está intimamente associado a Jesus de Nazaré, o Filho encarnado. O Espírito que recebemos é o Espírito de filiação, no Filho. Para a reflexão Trinitária no Ocidente, o Espírito procede do Pai e do Filho. Tratando-se da autodoação de Deus. Neste sentido, Irineu fala sobre a criação e a salvação usando a expressão *as duas mãos do Pai*, referindo-se ao Filho e ao Espírito: “pelas mãos do Pai, isto é, por meio do Filho e do Espírito, o homem [...] torna-se semelhante a Deus” (IRINEU, *Contra as heresias*, V, 6,1). A afirmação se refere às duas missões do Pai ou de uma dupla presença salvífica na história: o Espírito prepara a missão de Jesus, e Jesus nos confere o Espírito¹⁵⁸. O Espírito é Espírito de Cristo, e Cristo atua como

¹⁵⁴ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 258-259.

¹⁵⁵ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 259-260.

¹⁵⁶ KASPER, Walter. *Jesus, el Cristo*. 7. ed. Salamanca: Sígueme, 1989, p. 238-239.

¹⁵⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 260.

¹⁵⁸ CODINA, Victor. “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 61. Além disso, “a expressão ‘as duas mãos do Pai’, de santo Irineu, revela que sua visão é perpassada de ponta a ponta pela admiração do que a bondade do Deus criador realizou no mundo e no ser humano, por suas próprias mãos: o Verbo e a Sabedoria, o Filho e o Espírito (cf. Adv. Haer. IV, 7, 4). O Filho e o Espírito estavam desde sempre com o Pai antes de toda a criação (cf. Adv. Haer. IV, 20, 3)” (VASCONCELOS, Aparecida Maria de. As

Espírito¹⁵⁹. Ambas as missões realizam conjuntamente a vivificação do ser humano para torná-lo conforme a Imagem Divina. São missões diferentes e complementares e podem ser esquematizadas da seguinte forma:

a) O Filho se faz visível e se encarna em Jesus de Nazaré, é uma manifestação externa, exterior a nós. O Espírito é invisível, interior a nós; b) o Filho tem nome, Jesus de Nazaré. O Espírito não tem nome, é anônimo, nomeamo-lo com diversos símbolos: sopro, fogo, água; reitera-se que há certa *kénosis* do Espírito; c) O Filho manifesta-se visivelmente em um momento histórico. O Espírito não se encarna em ninguém, mas desde as origens sempre move pessoas, grupos, e comunidades a partir de dentro. Ele gera vida em todas as partes e é conhecido por seus efeitos; d) o Filho é revelado como Palavra, mensagem, boa-nova. O Espírito é sopro, silêncio, não tem palavra nem mensagem próprias, mas faz com que a Palavra seja conhecida, assimilada, vivida, recordada; e) o Filho nasceu da Maria virgem. O Espírito faz com que Maria seja a mãe de Jesus; f) Jesus passou fazendo o bem, morreu e ressuscitou. O Espírito guia a vida de Jesus, ressuscita-o, faz nascer a Igreja, dirige-a e está presente na história da humanidade; g) Jesus anunciou e prometeu o Espírito. O Espírito é o dom prometido que derrama seus carismas sobre a Igreja, fecunda a história, realiza o Reino inaugurado por Jesus¹⁶⁰.

Desta forma, pode-se deduzir que não se pode elaborar uma cristologia à margem da pneumatologia e tampouco uma pneumatologia à margem da cristologia. “Toda cristologia é pneumatológica e toda pneumatologia é cristológica”¹⁶¹.

O Espírito que esteve presente desde a criação e falou pelos Profetas, derrama-se de modo distinto no Novo Testamento, em Cristo. A primeira irrupção se deu na encarnação, quando Jesus foi concebido de Maria, por obra do Espírito Santo (Lc 1,35). Outra se deu no Batismo, quando Jesus foi ungido como Messias. Assim, Jesus inicia a sua missão cheio do Espírito e proclama a boa nova aos pobres (Lc 4,18-19; Is 61,1-3). Toda a vida de Jesus está marcada pela presença do Espírito¹⁶²: expulsa demônios pelo Espírito de Deus (Mt 11,28), e em sua oração o Espírito o faz exultar de alegria porque Deus ocultou estas coisas aos sábios e prudentes e as revelou aos pequenos (Lc 10,21-22). A partir da ressurreição, o Espírito realiza

duas mãos do Pai no coração da terra mater. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 76, n. 303, p. 557-575, 2016. DOI: 10.29386/reb.v76i303.173. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.emnuvens.com.br/reb/article/view/173>. Acesso em: 1 fev. 2024, p. 562).

¹⁵⁹ CODINA, “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19), p. 64.

¹⁶⁰ CODINA, Victor. “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19), p. 62.

¹⁶¹ CODINA, Victor. “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19), p. 64.

¹⁶² Na vida de Jesus, em seu caminho histórico para o Pai, o Espírito desempenha um papel essencial ao fazer-lhe presente a vontade do Pai; em virtude do Espírito, Jesus oferece-se ao Pai; o mesmo Espírito é ativo em sua ressurreição. A presença e a ação do Espírito não são, pois, indiferentes para a realização concreta da união de Jesus com o Pai. O dom do Espírito, por parte do Pai e do Filho ressuscitado, manifesta também a unidade dos dois (LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 335-336).

sua obra máxima com relação a Jesus ao devolvê-lo a uma vida nova, penetrando-o de glória e poder, até fazer dele um novo Adão vivificante e possuidor do Espírito (Rm 1,4; 1Cor 15,45; At 2,32-35). Após a Páscoa, Jesus derramou seu Espírito sobre os que creem nele (Jo 7,39)¹⁶³. Existe, portanto, uma misteriosa e contínua relação entre Jesus e o Espírito, que reflete as dimensões profundas da vida Trinitária¹⁶⁴.

Após a glorificação de Jesus, o Espírito tem o seu templo no ser humano e na Igreja. Ele realiza em nós as mesmas operações de nascimento *anóthen*, isto é, “nascer do alto” ou “de novo” (Jo 3,3). O Espírito nos torna membros do corpo de Cristo. Ele insere-nos na filiação divina e dá a liberdade aos filhos de Deus (Rm 8,21-23). Esta obra do Espírito em Cristo e no ser humano forma um único mistério: o mistério cristão. Isso diz respeito a Deus como Amor e se autocomunicando como Graça¹⁶⁵.

Destarte, o Espírito é realizador do mistério cristão: mistério do Filho de Deus feito homem fazendo os homens nascerem como filhos de Deus¹⁶⁶. Na teologia católica dá-se a este mistério o nome de Graça correndo-se o risco de “*coisificá-la*”, enquanto ela é inseparável da Graça incriada, como apresentamos nesta tese. Somente Deus é Santo, e só Deus santifica por e em seu Filho encarnado, pelo e no Espírito Santo (1Ts 2,13; 1Cor 6,11; Rm 15,16; Hb 2,11). Entretanto, nós podemos colaborar com esta Graça de Deus ou podemos falhar e tornar este Dom inútil (1Ts 4,3.7-8; Rm 6,22; Hb 10,29)¹⁶⁷.

A vida cristã, certamente, faz referência ao seguimento de Jesus. Entretanto, se nos concentramos somente em Jesus, sem chegar ao mistério da Trindade, se não chegarmos ao mistério de um Deus que se faz humanidade em Jesus e que, em Jesus, se nos comunica dando-nos seu Espírito, permaneceremos em um humanismo demasiado modesto, fechado na prisão de nossa finitude¹⁶⁸. Jesus nos dá seu Espírito, o Espírito do Pai, o Espírito do Reino, Espírito doador de vida, de uma vida nova. Sem esta experiência pessoal de Deus, em Cristo, pelo Espírito, não há fé nem teologia cristã, tampouco moral cristã. Não é possível ter contato algum com Deus senão no Espírito. Contudo, a experiência espiritual fundamenta-se na figura histórica de Jesus de Nazaré e conduz ao seu seguimento, mesmo que de forma anônima¹⁶⁹.

¹⁶³ Para João, isto acontece no mesmo entardecer do dia de Páscoa (Jo 20,19-23); para Lucas, em um esquema mais histórico e pedagógico, sucede cinquenta dias mais tarde: na festa de Pentecostes, quando se celebrava a renovação da aliança no Sinai (At 2,1-13).

¹⁶⁴ CODINA, Victor. “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19), p. 67-69.

¹⁶⁵ CONGAR, *Creio no Espírito Santo* 2, p. 95-96.

¹⁶⁶ CONGAR, *Creio no Espírito Santo* 2, p. 98.

¹⁶⁷ CONGAR, *Creio no Espírito Santo* 2, p. 98.

¹⁶⁸ RAHNER, Karl. *Sobre la inefabilidad de Dios: Experiencias de un teólogo católico*. Barcelona: Herder, 2011, Ebook Kindle.

¹⁶⁹ CODINA, Victor. “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19), p. 11-12.

J. L. Segundo e González Faus desenvolveram a teologia da Graça a partir da centralidade do significado de Jesus para a humanidade. Contudo, podemos dizer que este significado somente nos alcança por meio do Espírito. Ambos são marcados pela perspectiva do Vaticano II: em Jesus Cristo, revelador de Deus, revela-se o mistério do ser humano (GS, n. 22)¹⁷⁰. Portanto, se queremos saber quem é o ser humano em sua plenitude e realização, olhemos para Jesus.

O ser humano é criado em Cristo e isso marca a sua existência. Ao revelar o mistério do Pai e de seu Amor, Jesus Cristo, o novo Adão, revela o ser humano a si mesmo e lhe mostra sua vocação à vida de Deus. Ele é o homem perfeito que restitui aos filhos de Adão a imagem de Deus, deformada pelo pecado (GS, n. 22). Não se trata de conteúdos sobre o ser humano, mas de um ponto de partida fundamental. Jesus é o revelador do Pai e do seu amor; justamente por isso se revela como Filho. Nesta mesma Revelação Ele mostra o que é o ser humano e a dignidade de sua vocação (GS, n. 22,6)¹⁷¹. J. L. Segundo, marcado pelo Vaticano II, reitera¹⁷²: “desde o começo da sua existência, que o homem é convidado a dialogar com Deus: pois, se existe, é só porque, criado por Deus por amor, e por ele, por amor, constantemente conservado” (GS, n. 19).

De forma basilar, o n. 38 da *Gaudium et Spes* resume essa temática: a criação do ser humano e do universo, tendo o Verbo como ponto de partida¹⁷³. Jesus Cristo, revelado como Graça na história humana, revela-nos que Deus é amor (1Jo 4,8). Ao mesmo tempo, ensina-nos que o amor, verdadeira doação de si, constitui a lei fundamental da plenitude humana e da transformação do mundo. Desta forma, crer no amor de Deus significa a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a *universal fraternidade* não é em vão. Cristo, com sua vida entregue até a morte de Cruz, ensina-nos a carregar as cruzes que se nos impõe a causa da justiça e da paz. Ele, constituído Senhor pela ressurreição, atua no hoje e agora, pela força do Espírito Santo, fortalecendo e purificando cada pessoa para tornar *a vida mais humana* (GS, n. 38).

J. L. Segundo, apresenta em suas obras uma cristologia em clave política, a partir dos Sinóticos, e uma cristologia em clave antropológica, a partir de Paulo¹⁷⁴. O tema da Graça é desenvolvido a partir da cristologia em clave antropológica, que nos mostra o significado de

¹⁷⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 392; SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 103-104; SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 278-279; SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 476; GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 278. GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 79-81.

¹⁷¹ LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p. 27.

¹⁷² SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 375

¹⁷³ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 376.

¹⁷⁴ Vide, seção: 2.1.1 J. L. Segundo: *elementos biográficos e principais obras sobre a Graça*.

Jesus para o ser humano de hoje, por meio do Espírito¹⁷⁵, em uma relação estreita e conectada entre história e escatologia. Essencialmente, ele apresenta a reconciliação unilateral que Deus realizou por meio de Jesus¹⁷⁶ e o dado novo da ressurreição de Jesus como possibilidade de eternizar o que foi construído de amor na história¹⁷⁷. Todos estes temas estão condensados nas demais obras do teólogo uruguaio sobre a Graça que trabalhamos no Capítulo II desta Tese¹⁷⁸.

González Faus, por sua vez, elaborou sua teologia da Graça na esteira do Vaticano II, de forma profundamente marcada pela cristologia pneumatológica: Jesus Cristo, a máxima autocomunicação de Deus, e a revelação da verdadeira humanidade do ser humano (GS, n. 22). A primeira intuição antropológica da Graça, a potencialização ao divino¹⁷⁹, deriva da reflexão sobre a novidade de Jesus Cristo, o segundo Adão, sua divindade e a vigência de sua humanidade nova para o ser humano. Esta Nova Humanidade converte o ser humano em uma mudança de imagem: sair da imagem de Adão para chegar a ser a imagem de Cristo, o Homem Novo, plenamente humano¹⁸⁰.

“O Espírito reconhece Jesus como filho de Deus (1Cor 13,3); o Espírito é a interiorização do divino em nós e, por isso, é o princípio de uma relação do ser humano com Deus e com os demais digna de Deus”¹⁸¹. No plano teológico do teólogo catalão aparece com frequência o princípio que diz: Deus, transcendente, se fez próximo de nós em uma imagem compreensível e exterior, o ser humano Jesus, exteriorização e humanização de Deus que não pode ser falsificada, e dentro de nós, movendo-nos desde nosso interior, o Espírito Santo.

González Faus tem o mérito de estruturar sua antropologia a partir de uma cristologia pneumatológica: Jesus Cristo, movido pelo Espírito, inaugura uma *Nova Humanidade*. Ele, com o Pai, nos envia o Espírito, e possibilita ao ser humano experimentar uma *nova humanidade*, pela relação de filhos/as com Deus. Na relação de filiação o ser humano se liberta de si, do seu egoísmo potencializado¹⁸², pela fé¹⁸³, e se abre para a relação de fraternidade com o próximo¹⁸⁴.

¹⁷⁵ Vide, seção: 2.4 Graça e cristologia em Paulo: a humanização integral como liberdade de filhos.

¹⁷⁶ Vide, seção: 2.5.2 A redenção: a gratuidade do Dom de Deus em Cristo

¹⁷⁷ Vide, seção: 3.4.7 A humanização integral: vida no Espírito e a vitória sobre a Morte

¹⁷⁸ A saber: *Gracia y condición humana; El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret; Teología abierta III: reflexiones críticas; La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. ¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*.

¹⁷⁹ Vide, seção: 3.2.1 O Dom de Deus é Deus mesmo: a humanização como potenciação ao divino.

¹⁸⁰ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 278.

¹⁸¹ “el Espíritu es el que reconoce al hombre Jesús como Hijo de Dios (cf. 1 Cor 12,3); el Espíritu es la interiorización de lo divino en nosotros y, por eso, es el principio de una relación del hombre con Dios y con los demás digna de Dios” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 22).

¹⁸² Vide, seção: 3.4 Graça e humanização integral: libertação de si

¹⁸³ Vide, seção: 3.3.4 A humanização integral, pela fé

¹⁸⁴ Vide, seção: 3.5.1 O dom de Deus na interioridade humana: fraternidade e filiação esperanças

Trata-se das três teses da cristologia¹⁸⁵ do teólogo catalão que desembocam na sua antropologia¹⁸⁶: *Que o Vertical se fez horizontal*: uma nova relação com Deus de proximidade revelada por Jesus, no Espírito: “Só pelo Espírito de Deus se pode crer e confessar que Jesus é o Senhor” (1Cor 12,4). *O conteúdo dessa horizontalidade é a fraternidade plena*. A Humanidade Nova é a de Jesus, cuja novidade humana brota da presença de Deus n’Ele, e realiza a pretensão utópica inscrita no coração humano. Essa Nova Humanidade fundamenta o imperativo de uma nova humanidade radicada na fraternidade que brota da filiação divina de todos em Jesus Cristo. Trata-se de uma horizontalidade que pode ser vivida como Graça¹⁸⁷. *Esta plena comunhão de todos só é possível se for assumida e configurada a partir dos mais excluídos dela*: das vítimas sistêmicas, os pobres¹⁸⁸.

Embora o Espírito Santo esteja sempre presente nas reflexões cristológicas e antropológicas de J. L. Segundo e de J. I. González Faus percebemos que a estrutura de suas obras não favorece uma teologia pneumatológica. Em termos estruturais percebemos uma impostação cristológica nas obras de nossos autores que foram analisadas.

No final desta seção faz-se necessário reconhecer que devido ao recorte metodológico desta tese, centrado nos temas da teologia da Graça, e pela extensão das obras em estudo, não pudemos adentrar na cristologia de J. L. Segundo, especialmente na cristologia em clave política, embora a tivemos como auxílio secundário ao elaborar nossa reflexão. Igualmente, não pudemos adentrar em toda a reflexão cristológica de J. I. González Faus. Essa carência se apresenta como um limite de nossa tese, intrínseco ao recorte metodológico. Entretanto, como pudemos perceber, a cristologia dos autores reverbera com muita incidência em nossas abordagens, pois, como disse com razão González Faus: “a cristologia aparece no centro do universo teológico como um sol cuja luz, por um lado, ajuda à compreensão do ser humano e da história humana e, por outro, revela algo de Deus”¹⁸⁹.

4.4 Antropologia pneumatológica

A presença do Espírito Santo na interioridade humana é fecunda, e trabalha em forma histórica e processual para a humanização integral do ser humano, com vitórias e derrotas.

¹⁸⁵ GONZÁLEZ FAUS, *la humanidad nueva*, p. 23-24.

¹⁸⁶ Vide, seção: 3.1 J. I. González Faus: *datos biográficos, principais obras, interlocutores*.

¹⁸⁷ GONZÁLEZ FAUS, *la humanidad nueva*, p. 256.

¹⁸⁸ Vide, seção: 3.5.3 *A Graça como humanização integral: fraternidade e a opção pelos pobres*

¹⁸⁹ “La cristología aparece en el centro del universo teológico como un sol cuya luz, por un lado, ayuda a la comprensión del ser humano y de la historia humana y, por otro, revela algo de Dios” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva*: ensayo de Cristología. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. p. 19).

Apresentaremos, nesta seção, a partir dos parâmetros emergidos das reflexões de J. L. Segundo e de González Faus, e em diálogo com eles, uma proposta de antropologia pneumatológica de forma que comporte: a vocação do ser humano à plenitude; a realidade humana marcada pela inumanidade; a regeneração da humanidade do ser humano; a filiação divina, no Filho, pelo Espírito; a fraternidade aberta; e a humanização das relações com toda a criação.

4.4.1 A vocação do ser humano: plenitude humana e comunhão com Deus

A teologia da Graça de J. L. Segundo e de J. I. González Faus mostra a obra de Deus, o Espírito Santo, na interioridade humana¹⁹⁰: o Dom de Deus, é sua própria vida¹⁹¹. Esta presença é personalizadora e potencializa o ser humano a viver sua humanidade de forma plena a qual é eternizada por Deus. Isso nos possibilita a reflexão sobre a Graça e humanização integral. O Espírito Santo que cada pessoa recebe em seu ser é Espírito de Filiação: refere-se ao Espírito do Filho¹⁹². Portanto, ambos autores entendem o ser humano, sob a perspectiva cristã, como criatura, imagem de Deus, constituído em Cristo, a imagem de Deus por excelência e homem perfeito, e vocacionado a configurar-se ao Cristo.

Embora o tema da criação, na teologia da Graça de nossos autores, seja pouco desenvolvido é claro, ao ler suas obras, que a Graça se identifica com o Dom recebido na criação do ser humano, que podemos chamar de *ser imagem de Deus* ou ser constituído em Cristo. Para o teólogo catalão, trata-se de uma marca do absoluto presente no ser humano como dom recebido. Neste sentido, o ser humano é uma criatura-supercriatural¹⁹³. Esta realidade constitutiva do ser humano já nos diz qual é a sua vocação última, a qual, na reflexão cristã, refere-se à vocação à vida de Deus.

Desta forma, nossos autores estão inseridos na perspectiva da mútua complementaridade entre cristologia e antropologia teológica cristã¹⁹⁴, como nos propõe a GS, n. 22 e que J. L. Segundo relaciona com a GS, n. 10. As questões humanas essenciais, a saber: a contradição humana de ser uma criatura limitada no tempo e no espaço, vocacionada à vida de Deus; a construção da existência; a busca da realização de si; a pergunta pela razão da própria existência e pelo sentido da dor e do mal (GS, n. 10) são iluminadas quando o mistério do ser humano é

¹⁹⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 27.

¹⁹¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 204.

¹⁹² LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 334

¹⁹³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Llegar a ser lo que somos: hermanos*. Maliaño: Sal Terrae, 2023, p. 122. (Presencia teológica, 304). GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 456. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, p. 108-110. O autor desenvolve este a partir da tradição cristã, sobretudo Orígenes e Irineu.

¹⁹⁴ LADARIA, Luis. F. *Introdução à antropologia teológica*. 7 ed. São Paulo: Loyola, 2016, p. 11-16. 26-36.

revelado na vida, morte e ressurreição de Jesus. “Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente” (GS, n. 22).

Seguindo a Revelação cristã em seu conjunto, pode-se dizer que a vontade de Deus é a humanização integral do ser humano, fundamentada no amor, como propõe a GS, n. 38. A humanidade consiste no amor: amor de filho e irmão, tal como Jesus Cristo nos revela. Neste sentido estão a verdade, a salvação e a plenitude da realização humana¹⁹⁵. Portanto, a plenitude humana está no amor¹⁹⁶, isto é, na resposta ao Amor do Pai revelado em Jesus Cristo, atualizado pelo Espírito, na vida fraterna e na doação de si. Trata-se da humanidade nova, inaugurada e possibilitada por Jesus Cristo, o Verdadeiro homem.

Nesta perspectiva, a humanização integral do ser humano já significa construir na história algo da eternidade e, portanto, o processo de divinização do ser humano se coloca em marcha. Isso leva-nos a dizer que no cristianismo a humanização e a divinização, em última análise, não são concorrentes, mas a partir de realidades diferentes culminam na plenificação da vocação humana: a vida de Deus¹⁹⁷. Contudo, a humanização e a potencialização do ser humano ao divino só podem ser obra de Deus: o Espírito Santo na interioridade humana. Por isso, justifica-se reunir todas as temáticas desta tese em torno da teologia do Espírito Santo e da pneumatologia.

O Espírito Santo coloca o ser humano em uma ordem radicalmente nova, a qual o Novo Testamento designa como *novo nascimento* (Jo 3,1-21), *nova criação* (Gl 6,15), e *espírito em oposição à carne* (2Cor 5,16-17)¹⁹⁸. A verdade do ser humano, criado em Cristo, coloca-o em um dinamismo que o conduz à vida de Deus. Entretanto, concretizar essa vocação é possível somente pelo Espírito Santo. Essa nova ordem procede de Deus, pois o ser humano, bom ou mau, é incompatível com o divino que consiste a vida eterna. Por isso, a afirmação de J. L. Segundo muitos nos ilumina: “a graça não só cura, mas eleva. O dom que nos é feito não só nos humaniza, mas nos diviniza”¹⁹⁹.

Este renascimento para uma nova vida constitui uma dimensão da vida cristã, uma dimensão da vocação humana. Desta dimensão nasceu o vocabulário técnico *sobrenatural*²⁰⁰, que causou tantos problemas, como apresentamos no primeiro capítulo desta tese. Contudo, nossos autores nos deixam balizas para entendermos esta vocação do ser humano sem cair na tentação de associar o sobrenatural ao celestial oposto ao terreno, isto é, os interesses de Deus

¹⁹⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 294.

¹⁹⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 295.

¹⁹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 38-39.

¹⁹⁸ Para análise destes dados do Novo testamento, vide: 2.2.3 *Altura: a humanidade renovada, a nova terra, a vida eterna*.

¹⁹⁹ “la gracia no sólo sana, sino que eleva. El regalo que se nos hace no sólo nos humaniza, sino que nos diviniza” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 264).

²⁰⁰ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 264.

contrapostos aos interesses humanos. O teólogo uruguaio propõe uma síntese entre as duas dimensões, a *Graça que cura* e a *Graça que eleva*, acrescentando uma terceira: a Graça eleva o ser humano por meio da atração pelo Amor do Pai (Jo 6,44). *Entende-se que a Graça eleva a partir do humano*. De certa forma, o humano permanece humano, e essa humanidade renovada, por ser obra do Espírito Santo, se torna sobrenatural²⁰¹.

A Graça que *cura* significa humanizar as relações. Trata-se da valorização das próprias obras humanas. Ao mesmo tempo, quando a Graça torna o ser humano capaz de gratuidade, um ser livre e criador, o insere na realidade divina, isto é, *eleva*. Portanto, “tornar-nos pessoas, em toda a plenitude do termo, era o objetivo da hominização²⁰². E tornar-nos pessoas aparece-nos também como o termo da nossa elevação, da nossa divinização”²⁰³. O Espírito Santo, portanto, permite a humanização integral e insere cada pessoa humana na vida divina, por meio da relação e liberdade de filhos e filhas de Deus (Rm 8,21).

J. L. Segundo nos ajudou a superar a visão do natural e sobrenatural, vida histórica e vida eterna em dois andares, isto é, sistema autônomo de instrumentos e valores. Seu fundamento foi a doutrina do Vaticano II, caracterizada pelo diálogo da Igreja com o mundo e da Igreja ao serviço da humanidade. Fundamentalmente, o ser humano, na única realidade histórica, de forma consciente ou não, toma todas as suas decisões frente a uma só vocação: o chamado sobrenatural de Deus (GS, n. 22). J. L. Segundo encontra o valor da própria obra histórica humana no amor que é eternizada por Deus²⁰⁴. Desta forma, história e escatologia aparecem em profunda conexão.

Na mesma perspectiva, González Faus trabalhou a clássica linguagem sobre a Graça, o Espírito Santo na interioridade humana, “*Graça sanante*” e “*Graça elevante*” como regeneração ou reestruturação e potencialização do ser humano²⁰⁵. Neste sentido, a primeira característica formal da Graça descrita pelo teólogo catalão se apresenta como essencial para falarmos da humanização integral: a regeneração e potencialização relacional do humano refere-se à potenciação até o divino. “E isso não só porque seja divina a meta final – escatológica – do ser humano, mas também porque marca já aqui e agora, o agir histórico

²⁰¹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 268-280.

²⁰² Este é o resultado da análise da condição humana, a longitude da Graça, que vimos anteriormente.

²⁰³ “volvemos personas, en toda la plenitud del término, era el término de la hominización. Y volvemos personas nos aparece también como el término de nuestra elevación, de nuestra divinización” (SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 274).

²⁰⁴ Vide, seção: 2.2.3 *Altura: a humanidade renovada, a nova terra, a vida eterna*.

²⁰⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 27.

humano. [...] Essa potenciação até o divino é uma potencialização do humano”²⁰⁶. Destarte, a presença da Graça no ser humano só pode ser pensada como relação pessoal. Não recebemos uma “*coisa*”, mas a Pessoa do Espírito Santo, que nos humaniza desde a interioridade e nos eleva à vida de Deus.

Desta forma estabelece-se a concepção da vocação humana, da plenitude humana e do fim humano, a vida de Deus de forma unitária. Isso nos permite entender a ação do Espírito Santo na vida do ser humano como um todo. Essa ação da Graça incriada se apresenta como a raiz da humanização integral, pois acolher o Amor de Deus significa viver deste amor gratuito recebido. Se amamos uns aos outros, construindo a fraternidade universal e gratuita, Deus permanece em nós, e seu Amor, isto é, o seu ser, nos alcança em sua plenitude (1Jo 4,12).

Entretanto, a não acolhida do Amor de Deus significa a desumanização. Este tema precisa ser levado a sério, visto que a antropologia cristã se mostra bela, positiva e esperançosa, mas a realidade do mal se nos impõe. Isso nos mostra que a humanidade precisa ser renovada constantemente. Sobre esta realidade trataremos na próxima seção.

4.4.2 A condição humana e a inumanidade: a realidade do mal

No nível experiencial, percebemos que, embora o ser humano esteja sob o olhar benevolente de Deus, a realidade do mal, a inumanidade, não pode ser desconsiderada. O sofrimento do outro, o sofrimento próprio e de toda a criação, causados pela maldade, são incontestáveis. O ser humano nem sempre é dócil à ação do Espírito e com isso perde aquilo que o constitui como humano: a vivência do amor em suas relações. Dessa forma, a inumanidade se apresenta como resultado das resistências do ser humano ao Espírito Santo. O egoísmo potencializado e o falsear o amor em vista de uma realização mais fácil se apresentam como os grandes inimigos de uma humanidade autêntica. Além disso, aprendemos de ambos os nossos autores que o dinamismo da Graça integra o pecado da história humana, pois ele é superado em forma de combate contínuo e não dentro de uma compreensão fixista.

Em relação ao tema da condição humana e da inumanidade, estamos diante das perspectivas de maiores divergências entre nossos autores que terão grande influência ao tratar da vitória da Graça, em nível pessoal e coletivo. A principal delas refere-se à interpretação

²⁰⁶ “Y eso no solo porque sea divina la meta final – escatológica – del hombre, sino también porque marca ya aquí y ahora, el actuar histórico humano. [...] Esa potenciación hasta lo divino es una potenciación de lo humano” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 26).

evolutiva e histórica do pecado de J. L. Segundo, que González Faus considera como válida, porém, insuficiente e, por isso, precisa ser complementada²⁰⁷.

J. L. Segundo trabalha a condição humana a partir do texto de Rm 7,14-24, do desenvolvimento da teologia da Graça, em confronto com o estoicismo, e do aprofundamento da reflexão sobre a Graça em torno da liberdade e do ser humano como pessoa²⁰⁸. Como apresentamos no Capítulo II desta tese, essencialmente, o teólogo uruguaio entende a condição humana como o ponto a partir do qual a Graça de Deus encontra o ser humano para o curar e torná-lo plenamente humano. Entretanto, este ponto de partida é exatamente o ponto em que deixamos de ser uma “coisa a mais” para começar a existirmos como seres humanos²⁰⁹. Dessa forma, é possível perceber que J. L. Segundo entende a Graça desde a criação do ser humano e não como um dom posterior. Ela pertence ao ser humano, não como um direito, mas como um presente recebido gratuitamente de Deus.

González Faus apresenta a condição humana marcada pela inumanidade, na obra *La inhumanidad: reflexiones sobre el mal moral*. A reflexão sobre a presença do mal no indivíduo e no mundo não quer evidenciar uma visão pessimista, mas tem como objetivo demonstrar que o ser humano e o mundo precisam ser renovados radicalmente²¹⁰. Entretanto, o teólogo catalão não entende a Graça de Deus somente como um remédio para curar as enfermidades humanas.

A Graça se identifica com o Dom recebido na criação do ser humano, que podemos chamar de *ser imagem de Deus* ou ser constituído em Cristo, a Imagem de Deus por excelência. É este o sentido da afirmação do ser humano como uma criatura-supercriatural²¹¹. Trata-se de uma marca do absoluto presente no ser humano como *Dom recebido*, pois não se trata de direito ou merecimento, no qual já se entrevê a vocação à vida de Deus (GS, n. 22). Na experiência humana percebemos um dinamismo, um desejo de crescimento, uma sede pelo absoluto. A fé cristã entende que a meta deste dinamismo é a comunhão com Deus, o qual é também o impulso para essa meta. Desta forma, percebe-se uma primeira contradição humana: ser criatura, finito, relativo e, ao mesmo tempo, vocacionado à vida de Deus. Na reflexão de González Faus, o dinamismo que chamamos de *imagem de Deus* e *ser constituído em Cristo*, é a paixão do ser humano.

Este Dom recebido, o ser humano pode usá-lo para se aproximar do criador e realizar sua vocação à comunhão com Ele, que passa necessariamente pela fraternidade com os demais ou para absolutizar a si mesmo e tudo que está em seu círculo de interesses. Esta última possibilidade seria

²⁰⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 93-149.

²⁰⁸ Conferir seção: 2.2.2 *Logitude: o pré-humano ou a condição humana*, do capítulo II desta tese.

²⁰⁹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 226.

²¹⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 27.

²¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Llegar a ser lo que somos*, p. 122.

a raiz de todo tipo de mal presente no ser humano e no mundo: a potencialização do egoísmo²¹². Neste mal, faz-se necessário inserir com urgência o pecado contra a criação de Deus²¹³.

O ponto de maior divergência entre J. L. Segundo e González Faus está na interpretação de Rm 7,14-24, em que nos deteremos nesta análise. O teólogo uruguaio, a partir de uma hermenêutica da evolução, entende a divisão à qual Paulo se refere na perícopa (Rm 7,14-24) como tensão entre o que o ser humano é, deseja, e determina e o que exteriormente aparenta e realiza. Trata-se do primeiro nível da reflexão: a debilidade humana, um ser dividido, que não é o ser humano, mas o condiciona em todas as ocasiões²¹⁴.

O cristão, como qualquer pessoa humana, se insere nesta situação de divisão. Neste ponto, nossos teólogos estão em acordo. González Faus cita J. L. Segundo ao tratar deste assunto, afirmando, a partir da experiência humana, que toda pessoa, de alguma forma, se sente representada pela análise paulina em Rm 7,14-24²¹⁵. O lamento paulino não se refere ao pecado como mentira, mas à debilidade ou impotência humana. Entretanto, o teólogo catalão é mais enfático ao dizer que além da divisão, Paulo se refere a uma *situación de servidão ao pecado*.

Para J. L. Segundo, Paulo descreve o *agora* em Cristo em combate com o *antes*, descrito como força que perdura e se opõe à Graça. Ele pensa que existem dois mecanismos ou duas leis opostas que atuam no agir humano: “*eu*” e “*o que habita em mim*” (Rm 7,17.18.20); o *querer* e o *realizar* (Rm 7,15-20; o *bem* e o *mal*, o pecado (Rm 7,14.16.19)²¹⁶.

O *eu* é o sujeito interior, dono do querer e do decidir, enquanto *o que habita em mim* está entre o sujeito interior e o exterior e é dono do processo de realização das ações humanas²¹⁷. Destarte, no caminho da intenção à realização das obras, o projeto é distorcido e desviado de sua intenção original por algo que, embora não pertença ao ser humano, também não é exterior a ele a ponto de livrá-lo de responsabilidades em relação ao resultado último de sua ação²¹⁸.

O ser humano, mesmo tendo recebido o Espírito de Deus, segue sendo criatura e exerce sua liberdade dentro do parâmetro da *lei dos membros*, os determinismos. Esta condição limita

²¹² Neste sentido, González Faus apresenta um paralelismo interessante entre a trajetória de Jesus, a imagem de Deus por excelência, cuja realização desta se deu pela entrega de si e o pecado humano que falsifica a marca do absoluto em si para buscar a autoafirmação a qualquer custo (GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 186-192).

²¹³ Vide, seção: 4.5.4 *Ecología integral: urgência no processo de humanização*.

²¹⁴ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 211-212.

²¹⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p.185-186; SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II|1, p. 476.

²¹⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 572-584. A mesma análise também aparece na obra de maturidade do teólogo uruguaio: SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 313-317.

²¹⁷ Em Paulo, o “*eu*” aparece decidido a fazer o bem, seguir o Espírito da Lei que é o amor (Rm 7,19.21-22). O *que habita em mim*, ao contrário, opta sempre por realizar algo que tendo o amor como referência é sempre mal (Rm 7,19). O sujeito interior é identificado com a Lei de Deus enquanto *o que habita em mim* é identificado com as leis dos membros a qual o teólogo uruguaio identifica com a lei do menor esforço (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, p. 490).

²¹⁸ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 574.

o Dom que o ser humano recebeu de ser criador de amor na história: o que habita em mim atua no meio do caminho, entre o interior e o exterior. Por isso, a linguagem da instrumentalização usada em relação ao que *habita em mim* (Rm 7,18).

Neste sentido, tudo o que a lei do menor esforço, o egoísmo humano, produz efetua no ser humano uma volta ao *pré-humano*, o reino das coisas e da não liberdade. Esta obra torna-se passageira como as demais coisas do mundo (1Cor 7,31; 1Jo 2,17). Ao contrário, o que foi construído pelo amor criativo permanece e não é suprimido pelo mal, mesmo que ele seja numericamente maior. A Graça de Deus doada ao ser humano, nesta história, produz a desproporção radical entre o amor e o egoísmo. Destarte, nesta história amor e egoísmo estão mesclados. Entretanto, o amor prevalecerá, pois, como diz Paulo: o que foi semeado na fraqueza e na corrupção, revestir-se-á de incorruptibilidade (1Cor 3,10-11).

González Faus, embora se considere devedor das inspirações de J. L. Segundo, considera a abordagem do teólogo uruguaio simplista ao colocar a questão do mal nas ações humanas somente na lei dos membros, isto é, no caminho da intenção à realização.

Aqui discordo de J. L. Segundo, para quem Paulo descreve apenas um processo de degradação da obra ao realizar-se, ao passar do querer ao exterior. Esta degradação ocorreria exclusivamente pela resistência de mecanismos pelos quais o querer tem que passar até chegar ao exterior e que são autônomos. Segundo chega a apresentar o seguinte exemplo, que ele mesmo reconhece como trivial²¹⁹: quero dar uma martelada no prego, mas a combinação entre meu cansaço ou minha inexperiência e as leis físicas, etc., faz que me dê no dedo²²⁰.

Na interpretação do teólogo catalão, Paulo refere-se à divisão entre dois querereres e não à degradação das obras no caminho da intenção à realização. Trata-se de um movimento circular que parte de uma divisão operativa, isto é, o querer realizar e o que se encontra realizado à dedução de uma divisão interior: o *eu interior* e o *que habita em mim*. Desta forma, Paulo estaria distinguindo o que “eu faço” e o que “eu sou”²²¹. O ser humano quer o bem e esta é a sua verdade profunda. Mas, ao mesmo tempo se vê invadido por uma potência estrangeira que o domina. Logo, Paulo não se refere à tendência ao mais fácil, mas à autêntica divisão entre dois querereres e, exatamente por isso, a situação é mais trágica.

²¹⁹ SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II, 1, p. 481. 483.

²²⁰ Aquí disiento de J. L. Segundo, para quien Pablo describe solo un proceso de degradación de la obra al realizarse, al pasar del querer al exterior. Esta degradación se produciría exclusivamente por la resistencia de mecanismos por los que el querer tiene que pasar hasta llegar afuera y que son autônomos. Segundo llega a poner el siguiente ejemplo, que él mismo reconoce como trivial: quiero dar un martillazo en el clavo, pero la combinación entre mi cansancio o mi inexperiencia y las leyes físicas, etc., hace que me lo dé en el dedo (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 67). Os textos de J. L. Segundo que o teólogo catalão tem como base para esta discussão, são: SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, p. 481. 482. Na obra mais recente, o teólogo uruguaio manteve a mesma análise: SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth*, p. 572-576.

²²¹ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 65-66.

Partindo da hermenêutica do pecado como personificado e habitando o interior humano, González Faus diz que a escravidão à qual o ser humano se encontra não é algo estático e produzido pela lei físico-matemática. Na realidade, trata-se de uma força dinâmica e histórica que pode crescer ou diminuir e que o ser humano é, de alguma forma, seu coautor. A tragédia do ser humano é que esta outra lei pode habitar nele, crescer e instalar-se nele de tal forma que o escraviza, embora nunca possa dominar completamente o seu *eu* interior.

O decisivo e pertinente na análise de González Faus será dizer o que significa o *ser humano interior* e *os membros ou a carne*. Seguindo a mentalidade semita ele dirá: o corpo, assim como também a carne, nunca remete à parte exterior e visível do ser humano. O corpo está relacionado com o exterior, mas enquanto veículo e manifestação do interior. Por sua vez, o interior não é cognoscível em si mesmo, mas somente enquanto exteriorizado e corporificado²²². Esta interpretação é confirmada em Rm 7,18: “Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne”, pois Paulo chama de carne não o seu interior, mas o seu “eu”.

Entender a divisão do ser humano em parte material e em parte imaterial não seria falso em si mesmo, mas resultaria falso em sua parcialidade e pelos elementos antropológicos que tal divisão desconhece. O interior é a totalidade do ser humano, enquanto o Espírito de Deus tomou posse dele; por sua vez, os membros ou a carne são a totalidade do ser humano enquanto obedece a si mesmo, ao seu egoísmo potencializado e desumanizador. Portanto, mais do que vontade interior e realização exterior a contraposição se dá entre dois “eus”, isto é, duas leis interiores que tornam a situação humana trágica frente à qual o ser humano é débil e escravo.

Diante do exposto, pode-se dizer que o ser humano é bom, pois ele quer o bem. Ao mesmo tempo, se vê invadido e dominado por uma potência alheia. Destarte, embora ele faça o mal, segue sendo, de alguma forma bom, pois o seu ser interior lhe é mais próprio que a potência invasora. Portanto, é impossível analisar o pecado humano a partir das obras exteriores. Ainda, o egoísmo pode se camuflar inclusive nas ações boas do ser humano, em forma de autoafirmação e busca de autojustificação. Eis a complexidade humana que nos adverte sobre o perigo de abordar o tema do mal em perspectiva puramente moralista. Daí a conclusão do teólogo catalão: o pecado está no âmbito da confissão e menos no da acusação.

Contudo, levando a sério as contribuições de J. L. Segundo, González Faus diz que é difícil ponderá-las precisamente pelo analógico do conceito de entropia quando transladado para níveis superiores da evolução. O pecado é uma forma de entropia, mas a entropia se transforma em pecado quando chega aos níveis superiores da liberdade. Por conseguinte, se faz

²²² GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 69-70.

necessário definir melhor qual é a transformação que experimenta o conceito de entropia ao converter-se em pecado no lugar de definir o pecado unicamente a partir da entropia²²³.

Da mesma forma que o amor não pode ser explicado desde os níveis inferiores da evolução como mera força da gravidade, não se pode explicar a liberdade como mera forma de indeterminação, tampouco pode definir-se o pecado como entropia. As razões de González Faus para essa afirmação são: ao definir o pecado como entropia corre-se o risco de deixar de fora os elementos que estão no texto bíblico nos quais encontramos uma descrição da experiência do pecado. Não obstante, faz-se necessário esclarecer que não encontramos na bíblia uma definição de pecado, mas a narração da sua experiência. Entre estes elementos, destacam-se:

a) O pecado não é somente debilidade ou impotência, de que fala Rm 7, mas também outra forma censurável de maldade, conforme Rm 1-2;

b) O pecado não é somente resistência a entrar nos processos históricos, mas um gérmen que, entrando neles, os vicia pela raiz. Exatamente por isso, na interpretação do teólogo catalão, o mito de Gn 2 representa o pecado não como o ser humano negar a sua vocação recebida de “ser divino”, mas como empenhar-se a ser como Deus. Trata-se da infiltração do egoísmo no princípio de comunicação do ser humano com Deus para transformar a vocação de *partícipe no ser de Deus* no amor e pela doação de si, em autoafirmação de si mesmo a qualquer custo²²⁴;

c) No nível biológico, parece que na evolução não há somente a tendência ao mais fácil, mas também tendências desviadas, caminhos que frustram porque levam a sínteses mal elaboradas e insustentáveis. Por isso, seria perigoso olhar a culpa humana exclusivamente a partir da dificuldade das sínteses complexas. Tal formulação parece remeter aos obstáculos anteriores à evolução ou a cada uma de suas etapas, mas não a uma dinâmica evolutiva viciada.

O pecado, como mentira ou autoengano, e dupla tentação, que supõem tanto a criaturalidade como a imagem divina do ser humano, concretiza-se no fato constatado:

Existe também a possibilidade de utilizar a energia da evolução não como uma força para avançar e vencer as resistências ao progresso, mas como uma força em favor do mal ou de uma falsa direção do progresso. Pode haver “ideologia” (no sentido de falsidade) em chamar “progresso” à síntese mais fácil e provável estatisticamente; mas pode dizê-la também em chamá-lo à síntese hoje impossível ou à síntese falsa²²⁵.

²²³ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 173.

²²⁴ “Pecado é o ataque ao projeto criador de Deus, que acontece bem porque o ser humano rejeita sua imagem divina, apegando-se a essa identidade fechada de sua criaturalidade, bem porque o homem falsifique sua imagem divina, tomando-a como uma desculpa para própria autodivinização” (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 185). “Pecado es el ataque al proyecto creador de Dios, que acontece bien porque el hombre rechace su imagen divina, aferrándose a esa identidad cerrada de su creaturidad, bien porque el hombre falsifique su imagen divina, tomándola como una excusa para propia autodivinización”.

²²⁵ “Existe también la posibilidad de utilizar la energía de la evolución no como una fuerza para avanzar y vencer las resistencias al progreso, sino como una fuerza en favor del mal o de una falsa dirección del progreso. Puede

Para González Faus, é possível que estas observações estejam na perspectiva de J. L. Segundo quando fala da enorme improbabilidade das sínteses difíceis. Por conseguinte, cabe a interpretação dessa dificuldade no sentido de não somente conduzir a sínteses fáceis, mas também a *sínteses falidas*. O que causa incômodo ao teólogo catalão, é o uso exclusivo da palavra *facilidade*, ou lei do menor esforço, para se referir ao pecado²²⁶.

Na perspectiva teológica, a partir da mentalidade evolutiva, o pecado não é só *conservadorismo*, isto é, resistência ao progresso, entropia, tendência ao mais fácil. Trata-se também do *progressismo*: utopismo irresponsável, desvirtualização do humano, empenho inumano ou voluntarista²²⁷. Pode-se pecar chamando de progresso o mais fácil. Mas, também se pecará chamando de progresso o orgulho e o inumano. O orgulho pode degenerar-se na lei do menor esforço, contudo em sua origem é algo diverso. Ele não é inércia ou opção pelo mais fácil, mas uma recaída no mais fácil ao buscar o difícil. Nesta busca, o ser humano pode não só deixar de progredir, mas retroceder; não só avançar lentamente, mas fazer desastres²²⁸.

Por fim, o teólogo catalão entende que o ser humano é feito para o progresso; chegar até Deus no crescimento histórico e pessoal. O pecado não seria somente negar o progresso por inércia, mas também falsear o progresso aproveitando da possibilidade oferecida para conduzir-se por uma direção que não conduz à meta de sua vocação primeira: “*ser-para*” e em relação²²⁹.

Entretanto, apresentadas as divergências ou complementações em torno da condição humana e do pecado, ressaltamos que para ambos os autores, a Graça de Deus é fecunda na vida humana concreta e na história. Isso não significa que o ser humano está completamente respondendo, na fé, às interpelações do Dom de Deus. Mas, significa que a Graça está trabalhando na interioridade de cada pessoa, em combate ao egoísmo potencializado ou contra a lei do menor esforço que habita em cada pessoa, para construir amor na história e concretizar uma sociedade mais justa e fraterna. Isso nos possibilita dizer que a teologia da Graça de nossos autores nos ajuda a viver uma fé como resposta à iniciativa gratuita e amorosa de Deus, com incidência na humanização de nossas relações, de forma integral. Assim sendo, a Graça de Deus trabalha em forma de combate contínuo para superar os projetos humanos falidos, a busca pelo mais fácil, para assim instaurar a fraternidade e a justiça.

haber ‘ideología’ (en el sentido de falsedad) en llamar ‘progreso’ a la síntesis más fácil y probable estadísticamente; pero puede decirlo también en llamarlo a la síntesis hoy imposible o a la síntesis falsa” (GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 175).

²²⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 177.

²²⁷ A inspiração de González Faus é: ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975, p. 318.

²²⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 178.

²²⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 184.

O primeiro ponto importante das reflexões de ambos os teólogos é que a Graça, o Espírito Santo, age na história e possui uma história. Não se trata de algo doado pontualmente ao ser humano em um determinado momento. Na realidade, a Graça de Deus nos constitui como humanos. Sua história integra a realidade humana que nem sempre a acolhe com sinceridade de coração. Fundamentalmente, o cristão está sempre em combate: acolher o amor gratuito de Deus e viver do amor ou seguir seu egoísmo que o leva à desumanização e à despersonalização. Não obstante, o caminho de acolhida da Graça é o mais constitutivo do ser humano e, por isso, o realiza enquanto ser para a comunhão e para a fraternidade.

Na abordagem de ambos teólogos, a história da Graça integra a realidade do pecado, não para incentivá-lo e cair em uma forma de liberalismo moral. Ao contrário, a integração do pecado é que possibilita superá-lo, não pela proibição, mas pela conversão radical do coração. Quem crê no amor recebido gratuitamente de Deus consegue ter um coração agradecido e repetir a história do amor gratuito em suas relações de forma integral.

A grande influência desta distinta interpretação da condição humana de nossos autores diz respeito à vitória da Graça de Deus sobre a inumanidade. González Faus concorda com a interpretação de J. L. Segundo para entender a dinâmica da abundância da Graça sobre o pecado. A caridade em si, não por sua quantidade, cobre a notável quantidade de presença e vitórias do pecado, pois “*a qualidade do amor verdadeiro, precisamente porque é divina, é capaz de triunfar sobre a dolorosa quantidade de desamor*”²³⁰. Esta qualidade divina do amor com que o Espírito Santo ama em nós é que faz compreender a fecundidade do amor.

Para o teólogo catalão, a obra do Espírito de Deus na interioridade humana é a obra da caridade, do amor que permanece (Rm 5,5; 1Cor 13,8). Ele, assim como J. L. Segundo, cita a explicação da *Gaudium et Spes*, que por sua vez recorre a 1Cor 15,42;53: “aquilo que foi semeado na fraqueza e corrupção, revestir-se-á de incorruptibilidade; permanecendo a caridade e as suas obras [1Cor 13,8;3,14], *toda criatura* [...] será libertada da escravidão da vaidade [Rm 8,19-21]” (GS, n. 39, itálico nosso). Em última análise, atualiza-se para o ser humano moderno uma fórmula antiga e importante da tradição cristã: “*o amor cobre a multidão de pecados*” (1Pd 4,8)²³¹.

Embora o teólogo catalão aceite o esquema da explicação da vitória da Graça de J. L. Segundo, ele dá um passo adiante. González Faus, como vimos, complementa a explicação

²³⁰ “*La calidad del amor verdadero, precisamente porque es divina, es capaz de triunfar sobre la dolorosa cantidad del desamor*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 385). Esta ideia se encontra originalmente em: SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II, I, p. 267.

²³¹ Os cristãos têm convertido esta frase bíblica numa espécie de “segurança” para a salvação mediante a alguma simplificação da caridade por meio de esmola ou favor sem gratuidade. Mas, não é este o sentido bíblico e não trataremos da afirmação nesta perspectiva simplicista.

“meramente” evolucionista do pecado. Para ele, a raiz de todo mal e de toda inumanidade está no egoísmo potencializado do ser humano²³². Consequentemente, a vitória da Graça não é somente sobre a entropia e os instrumentos de realização, mas sobre a força mortal e anti-evolutiva do ódio e do egoísmo humano. Neste sentido, González Faus leva mais a sério a vitória da Graça sobre a desumanização.

Portanto, para González Faus, a explicação evolutiva é apenas um modelo de compreensão válido para expressar a fecundidade vitoriosa da Graça que se faz amor no ser humano. Não se refere a uma descrição exata da fecundidade vitoriosa da Graça. A tese central do teólogo catalão é: o Dom de Deus é Deus mesmo, o Espírito Santo no ser humano que lhe possibilita viver no amor. Desta forma, a fraternidade, fruto da vivência do amor, permanece e é qualitativamente maior que quaisquer pecados, transgressões, ou Pecado, porque está feita de algo divino no ser humano. Exatamente por isso ela é inseparável da comunhão do Santo²³³.

A contribuição de J. L. Segundo é importante, pois nos diz que o mal pode se disfarçar, a ponto de usar as boas intenções, para buscar meios de realização mais fácil e assim falsear o amor. É fundamental que os cristãos superem a lei do menor esforço e empenhem-se para a edificação de um mundo mais justo, fraterno e mais humano. Buscar o caminho mais fácil significa queimar etapas de amadurecimento e desenvolvimento humanos. Significa renunciar aos aprendizados e ao caminho de humanização. A busca do caminho mais fácil advém da mentalidade do privilégio em relação aos outros e tem em vista os benefícios próprios. Trata-se de desvios da conduta cristã que esvaziam sua riqueza e significado.

Dessa forma, é importante ressaltar que, para o teólogo uruguaio, a intenção original na condição humana é a criação de amor na história à semelhança de Deus. A liberdade consiste em realizar esta intenção como estrutura da realidade. O egoísmo aparece no caminho da intenção à realização. Ele não é objeto da liberdade, mas sua perda em vista do menor esforço que ignora a liberdade. Por conseguinte, o egoísmo consiste em renunciar aos mecanismos que, no mundo criado, opõem-se à novidade do amor.

Mesmo na vida cristã, é mais fácil e egoisticamente mais satisfatório deixar-se levar, como no mundo das coisas, pelos mecanismos internos de cada instrumento do que impor a eles o ditame da liberdade. O ser criador à semelhança com Deus, impondo a liberdade diante

²³² GONZÁLEZ FAUS, *La inhumanidad*, p. 93-149.

²³³ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 387. Para o teólogo catalão é importante que o próprio J. L. Segundo, que aplica toda esta temática ao problema de ‘massas’ e ‘minorias’, recupera um magnífico texto do primeiro Ratzinger que mostra até que ponto estes princípios são elementares na mensagem cristã (RATZINGER, Joseph. *El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología*. Barcelona: Herder, 1972, p. 368-369).

dos determinismos, da lei do menor esforço, significa colocá-los ao serviço do amor aos demais. Essa é a grande exigência do cristão no mundo atual, consoante J. L. Segundo²³⁴.

Além dos argumentos do teólogo uruguaio, González Faus é ainda mais incisivo na luta contra o egoísmo desumanizador, pois ele mostra a vitória da Graça sobre a força do ódio e do egoísmo presente na interioridade humana. Vale ressaltar que o egoísmo é fonte de todos os males e degradação das relações humanas: usar o outro e a criação, tendo em vista o proveito próprio. Nem sequer a relação com Deus escapa deste mal: o ser humano, movido pela tendência egoísta, pode criar uma falsa relação com Deus, considerando o enaltecimento e proveito próprios.

Entre os males que o egoísmo causa, como exemplo, podemos citar o pior deles: a pobreza e a fome que rompem completamente com o projeto original humanizador e fraternal de Deus para o ser humano, além da própria relação com Deus, segundo a Revelação cristã (1Jo 4,20). “Um estilo de vida individualista é cúmplice na geração da pobreza e, muitas vezes, descarrega sobre os pobres toda a responsabilidade da sua condição. Mas a pobreza não é fruto do destino; é consequência do egoísmo”²³⁵.

González Faus, ao revelar o mascaramento da inumanidade fundada no egoísmo, apresenta o caminho de abertura à Graça de Deus, um caminho do ser humano como agraciado, como fundamentação e possibilidade para a fraternidade que necessariamente precisa romper com a lógica do egoísmo potencializado, em forma de combate contínuo. A Graça de Deus, o Espírito Santo, é o fundamento para uma sociedade justa e fraterna.

A análise da condição humana de J. L. Segundo e de González Faus, nas suas divergências e complementações, possui grandes contribuições e relevâncias para o tempo atual. Mostra-nos a necessidade da renovação e potencialização do ser humano para construir relações mais humanas de forma integral. Evidenciamos a Graça, o Espírito Santo, trabalhando na interioridade humana desde sempre com vitórias e derrotas, mas abre-nos um futuro de esperança, pois o dom de Deus sempre trabalha para fazer emergir o melhor e mais humano de cada pessoa, mesmo nas situações mais difíceis de inumanidade.

4.4.3 Os ensinamentos da doutrina da justificação, humanização pela fé

²³⁴ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 265-268.

²³⁵ FRANCISCO, “*Sempre tereis pobres entre vós*” (Mc 14, 7): mensagem para o V dia mundial dos pobres. 14 nov. 2021. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/20210613-messaggio-v-giornatamondiale-poveri-2021.pdf>. Acesso em: 07 dez. 2023, n. 6.

Os ensinamentos da doutrina da justificação pela fé são basilares na expressão da novidade da vida cristã. A questão é importante na teologia paulina, particularmente na Carta aos Romanos. O apóstolo buscou dizer o que muda na existência humana com o dom de Deus na vida, morte e ressurreição de Jesus. E, nesta tese, faz-se necessário dizer, com a atualização deste dom, o envio do Espírito Santo. Passando pela necessidade absoluta da Graça em Agostinho, as posições em litígio entre Lutero e Trento, a busca por aproximações ecumênicas, a Declaração Conjunta sobre a justificação, este tema sempre reverbera noções importantes da fé cristã²³⁶. Aqui centrar-nos-emos nos ensinamentos importantes desta doutrina, a partir de J. L. Segundo e J. I. González Faus, que podem iluminar a vida de fé dos cristãos atualmente.

Paulo apresenta a justificação pela fé, sem as obras da Lei, como princípio²³⁷ salvador e humanizador que caracteriza o *agora* da vida em Cristo (Rm 3,21; Gl 2,16). O verbo justificar, *dikaióō*, refere-se à *sentença que declara alguém inocente*²³⁸. A questão que se coloca, é fundamental: o *agora* de Jesus muda somente a sentença de Deus ou a existência humana de modo integral e, por consequência, também a sentença? Estamos no âmago da relação entre escatologia e vida concreta, o juízo de Deus e a história. Por isso o tema é importante, tendo em vista a humanização integral.

Percebemos que nossos autores, em suas peculiaridades, afirmam a fecundidade da justificação no ser humano mediante a fé em Jesus Cristo. O primeiro e grande ensinamento da doutrina da justificação pela fé que percebemos é a fecundidade do dom de Deus para nós, em Jesus Cristo, e em nós, pelo Espírito Santo, e da fé como resposta ao dom recebido. “*A justificação paulina é, pois, a transformação do ser humano de inumano em bom e, portanto, em plenamente humano*”²³⁹.

O conceito de fé justificante ou humanizante é fundamental para o ser humano responder à Revelação de Deus no cenário atual. Em princípio, faz-se necessário esclarecer que esta fé já é obra do Espírito Santo na interioridade humana. Isso nos coloca em sintonia com o ensinamento do Concílio de Orange sobre o início da fé, como apresentamos no primeiro capítulo desta tese, e com os ensinamentos do Vaticano II na *Dei Verbum*²⁴⁰.

²³⁶ Sobre as questões históricas, *vide*, primeiro capítulo desta tese.

²³⁷ Trata-se do critério único, a fé, pelo qual Deus vai justificar circuncisos e incircuncisos (Rm 3,30).

²³⁸ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 452.

²³⁹ “*La justificación paulina es, pues, la transformación del hombre, de inhumano en bueno y, por tanto, en plenamente humano*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 106).

²⁴⁰ “Para prestar esta adesão da fé [‘obediência da fé’ (Rm 16,26; Rm 1,5; 2Cor 10,5-6)], são necessários *a prévia e concomitante ajuda da graça divina e os interiores auxílios do Espírito Santo*, o qual move e converte a Deus o coração, abre os olhos do entendimento, e dá ‘a todos a suavidade em aceitar e crer a verdade’ (DH 377; 3010). Para que a compreensão da revelação seja sempre mais profunda, o mesmo *Espírito Santo aperfeiçoa sem cessar a fé mediante os seus dons*” (DV, n. 5, *italico* nosso).

J. L. Segundo nos mostrou que a fé justificante se refere a uma atitude antropológica possível *no antes e no agora de Jesus Cristo*. Logo, não se identifica com um credo doutrinal sem incidência na vida concreta. A análise do teólogo uruguaio da fé justificante é, particularmente, atual e esclarecedora para a relação efetiva entre escatologia e história²⁴¹.

A fé enquanto atitude antropológica se opõe, em Paulo, às obras da Lei, obras e Lei²⁴². Isso significa a libertação do ser humano de buscar seu valor na contabilização das “boas” obras e na Lei enquanto instrumento de salvação. A passagem da Lei à fé significa sair da tutela do pedagogo, a Lei, e assumir a liberdade de filho e herdeiro, não eliminando a Lei, mas incorporando-a ao projeto da filiação.

Viver pela fé consiste em aceitar a filiação, isto é, *viver uma novidade que é a novidade do Espírito*. Não se trata de acumular méritos perante a Lei, mas de criar amor, fraternidade na história. Significa sair da lógica do lícito ou ilícito e se perguntar o que edifica a vida do outro (1Cor 6,12; 10,23-29). O ser humano é chamado a assumir sua liberdade criadora, própria da vida no Espírito, que o assemelha a Deus. Outrossim, perante o juízo de Deus, não tem valor a circuncisão, tampouco as obras da lei, mas apenas a fé que se torna efetiva no amor, na caridade (Gl 5,6). No ir ao encontro das necessidades do irmão subsiste a plenitude do amor e da Lei (Rm 13,8-10). Esta fé, descrita por J. L. Segundo a partir de Paulo, se apresenta como humanização integral do ser humano na sua vida concreta. Em síntese, a salvação pela fé consiste na volta à verdade do ser humano, aprisionada pela injustiça, a tendência ao infra-humano que, em última análise, o coloca em relação com Deus criador. Esse ensinamento pode ser sintetizado como a vida na Graça, isto é, *no Espírito Santo*.

A fé consiste em confiar o destino nas mãos de Deus. Ensina-nos a empenharmo-nos nos projetos históricos fundados no amor, pois são eles que serão revestidos de incorruptibilidade na vida eterna. Portanto, liberta-nos da angústia imatura de pretender fazer “boas obras” para contabilizar e controlar a salvação de Deus que é gratuita. As obras humanas, fundadas no amor, possuem valor nelas mesmas, pois nascem da vocação humana de ser co-criador e se identificam com o que o ser pessoa é ou com o que o ser humano anseia ser.

J. L. Segundo tem o mérito de apresentar com clareza que a fé supõe um clima de paz com Deus, por meio de Jesus Cristo (Rm 5,b), pois quando ainda éramos pecadores (Rm 5,8) e ímpios, Jesus Cristo nos reconciliou (5,6). Primeiro foi necessária uma reconciliação unilateral feita por Deus, em Jesus Cristo (Rm 5,1-2.6-8.10; 2Cor 5,19). A cruz, o sangue, a morte de

²⁴¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 462-472.

²⁴² SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 461. Vide, seção 2.4.2 *Entre a Lei e a fé: o ser humano em busca da humanização*, desta tese.

Jesus é que faz a reconciliação. Contudo, não se trata de um poder mágico de Jesus, mas da expressão da qualidade do amor de Deus pelo ser humano, sempre primeiro e total. Dessa forma, aparece claramente a força qualitativa do amor e sua universalidade quantitativa. Assim diz Paulo: “Onde avultou o pecado, a Graça superabundou” (Rm 5,20).

A reconciliação possibilita ao ser humano lutar contra o pecado, a condição infra-humana. Todos estão na situação de infantilismo e má fé, pois todos pecaram. Entretanto, o ser humano reconciliado, pela fé, é lançado na atividade de criar amor na história: o amor aos irmãos. Contudo, a questão continua efetiva: os mecanismos que geram pecado e desumanização continuam atuando, mesmo depois da reconciliação e da justificação²⁴³? Voltaremos a este tema também libertador e esclarecedor ao tratarmos da imagem da mescla.

González Faus, por sua vez, nos ensina que “*o ser humano se ‘justifica’, se humaniza ou, simplesmente, vale como humano pela fé*”²⁴⁴. A boa nova libertadora Cristã afirma que o ser humano não vale pela obsessão de realizar tudo que sua avidez pede, como: riqueza e poder; pela moralidade; ou pelas “boas obras”. Ao contrário, seu valor está no Amor incondicional de Deus revelado na vida de Jesus e convertido em Dom pelo *Espírito Santo*. Dessa forma, o ser humano é libertado da obsessão pela busca do próprio valor ou da autojustificação. Portanto, o ser humano não “vale” pelo que ele é ou faz, mas porque Deus o dignifica ao amá-lo. Isso é o que “justifica” sua existência²⁴⁵, isto é, o humaniza integralmente. A justificação não está nas obras da Lei, mas se concretiza pela fé em Jesus Cristo. Para o teólogo catalão, pode significar também a fé que Jesus viveu como entrega confiada ao Pai²⁴⁶.

Assim, a doutrina da justificação possui grande alcance em nosso contexto sociocultural. Vivemos em uma sociedade marcada pela cultura da eficácia e da produtividade, na qual se mede o valor da pessoa pela capacidade profissional, pelo lucro e pelo êxito. Nela, o ser humano para alcançar sua identidade se submete a uma disciplina fria que o escraviza e desumaniza. “No fundo, somos escravos da produção, do trabalho, do sucesso, da competição. Para podermos justificar-nos em nossa existência, só nos resta produzir”²⁴⁷.

²⁴³ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 515-516.

²⁴⁴ “el hombre se ‘justifica’, se humaniza o, simplemente, vale como hombre por la fe” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 139). González Faus apresenta uma relação entre a fé justificante paulina e a fé de Jesus. A expressão de Jesus: “tua fé te salvou” parece próxima à “justificação pela fé”, em Paulo. Por questões metodológicas, não vamos desenvolver todo o conteúdo aqui (GONZÁLEZ FAUS, *Jesús y Pablo*, p. 837-838).

²⁴⁵ GONZÁLEZ FAUS, *De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos”*, p. 21.

²⁴⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. 3. ed. Santander: Sal Terrae, 2015, p. 150-151. (Presencia teológica, 160).

²⁴⁷ MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2011. p.123. (Theologica, 12).

Contudo, quem experimenta a realidade expressada pelo termo *justificação*, liberta-se deste peso infernal. Quem se sente amado por Deus e tem no amor seu valor, não precisa se justificar desesperadamente diante do olhar dos outros. A vida fundamenta-se no Deus que ama e para o qual possui valor único. Desta forma, a pessoa se torna crítica à sociedade atual, relativiza seus valores, e experimenta uma profunda liberdade²⁴⁸. Em última análise, experimenta a realização como dom: o sentido e a justificação última lhes são doados. Desta forma, a pessoa pode ser feliz na sua vida profissional e social, marcada por sucessos e insucessos, porém, experimentando a liberdade de construir sua existência²⁴⁹.

O início da Justificação é o amor Pessoal de Deus, o Espírito Santo, na interioridade humana como vocação e chamado²⁵⁰. Assim, o processo da justificação, como humanização integral, se dá em uma relação pessoal com Deus. E sendo relação, esse processo não acontece em determinado momento, mas de forma constante e contínua. O ser humano não recebe uma “coisa”, mas o próprio *Espírito Santo* em sua interioridade. Desta forma, a *relação pessoal* se apresenta como a forma mais apropriada para falar da Graça como humanização integral. Diferente de quando se recebe uma *coisa* a qual se pode comprar ou merecer, quando se recebe uma *pessoa* a resposta se dá por meio de uma atitude global de confiança nessa pessoa. Uma abertura a este outro que se converte em uma entrega da vida no sentido de aceitar o amor e crer no valor do recebido como importante para a vida. Nesta atitude de entrega confiada que consiste a fé justificante, humanizante de forma integral²⁵¹.

Contudo, a presença do Espírito Santo na interioridade humana não é tranquila. Ela provoca um processo de luta contra o amor-próprio, a autojustificação, raiz de todo mal. A fé, neste caso, significa a morte de si mesmo e dos interesses próprios. Na linguagem paulina, trata-se da morte do homem velho. Mas, a entrega confiada ao Amor de Deus significa uma verdadeira libertação do ser humano. Eis a razão pela qual a fé liberta o ser humano em sua interioridade para a vivência de sua humanidade plena. Exatamente por causa desta verdadeira transformação, em muitas situações, o ser humano prefere pagar pela salvação com milhares de “boas obras” ao invés de realizar a rendição de si mesmo e de todo seu jeito de viver egoísta e desumano. Somente o Amor transforma o ser humano verdadeiramente. “Por isso, podemos

²⁴⁸ González Faus é enfático na interpretação da justificação como libertação do ser humano da autojustificação. *Vide, Posfácio: entrevista com J. I. González Faus - relação com J. L. Segundo, teologia da Graça e atualidade.*

²⁴⁹ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 122-123.

²⁵⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 136.

²⁵¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 140-141

dizer que a fé justifica o ser humano: é como o início de uma reestruturação do psiquismo, provocada pela presença do amor”²⁵².

A fé justificante consiste em uma atitude fiducial: aceitar confiadamente o amor do Outro que não exige nada em troca, pois Ele simplesmente ama. Contudo, este amor que provoca a exigência da resposta agradecida. “Uma fé que fosse uma mera e simples confiança que não me interpela, não seria uma fé ‘ativa’. Mas uma fé que é entrega (entrega confiada), sim, que será necessariamente ativa”²⁵³. A fé que justifica é descrita pelo teólogo catalão como uma *abertura vital crente* ou como justa *atitude crente* ou postura de gratuidade receptiva. Trata-se de uma atitude crente que significa crer no Amor, na Bondade, como fonte de tudo²⁵⁴.

Do tema da justificação pela fé seguem duas consequências antropológicas fundamentais para a humanização integral: a) somente o amor recebido capacita o ser humano para agir humanamente. O valor de cada pessoa não está no que ela faz, que causaria o orgulho, a vanglória e a hipocrisia, mas em ser amada por Deus; b) desta forma, a justificação pela fé pode ser descrita como processo de lucidez sobre si, das próprias misérias. O amor de Deus trabalha na pobreza humana com misericórdia (Lc 1,46-55). Isso diz que o ser humano também deve amar aqueles/as que não têm valor diante de si e voltar-se para os pobres.

O amor de Deus, o Espírito Santo, na interioridade humana (Rm 5,5) possibilita o ser humano viver no amor. Conclui-se que o amor recebido e vivido é o que transforma de verdade. O ser humano se humaniza pela entrega verdadeira de si cuja raiz é a fé. Essa transformação torna-o ativo em seu agir. Entretanto, suas obras não serão as que buscam merecimento e grandeza, mas resposta humilde e gratuita que produzem o Amor²⁵⁵. Na existência cristã, fazer o bem importa muito. Contudo, o mais importante é o *como se faz o bem*²⁵⁶. O bem não pode ser motivo de orgulho e fonte de direito sobre os demais.

O significado perene e o ensinamento dessa doutrina são evidentes: por um lado, a afirmação de que a salvação é obra de Deus em nós: a ele cabem a iniciativa e a execução. “É pela graça que sois salvos, mediante a fé. *E isso não vem de vós; é dom de Deus!*” (Ef 2,8, *itálico nosso*); por outro, a salvação acontece entre Deus e o ser humano, possibilitada por mediações necessárias, mas excluindo os *intermediários* que impedem esta imediatividade ou

²⁵² “Por eso podemos decir que la fe justifica al hombre: es como el inicio de una reestructuración del psiquismo, provocada por la presencia del amor” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 143).

²⁵³ “Una fe que fuese una mera y simple confianza que no me interpela, no sería una fe ‘activa’. Pero una fe que es entrega (entrega confiada) sí que será necesariamente activa” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 145).

²⁵⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 146; GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio; VIVES, Josep. *Creer, solo se puede en Dios: en Dios solo se puede creer*. Santander: Sal Terrae, 1985, p. 60.

²⁵⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 169.

²⁵⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 150.

que poupam o ser humano do compromisso radical da fé. Acolher o Dom de Deus, a salvação, depende da adesão pessoal ao Deus revelado e acessível em Jesus Cristo: nem a Igreja, nem a Bíblia, nem o dogma, nem a reflexão teológica podem tirar da pessoa uma resposta. A doutrina da justificação desmascara o valor das obras pelas obras: devoções, costumes, tradições que ganham autonomia e condições para a justificação. Trata-se da constante tentação de farisaísmo na vida cristã ou das novas “circuncisões” que se devem fazer para justificar²⁵⁷.

Por fim, J. L. Segundo e J. I. González Faus, nos diferentes contextos, ensinam-nos que a fé justificante é libertadora, pois exime o ser humano da centralização em si mesmo e o conduz à entrega de si. Somente pela entrega de si o ser humano é capaz de realizar obras que, de fato, sejam amor efetivo na história. Desta forma, ambos nos mostram a salvação cristã não como refúgio da vida histórica, mas uma forma de viver na história transformada pelo amor de Deus. Particularmente, J. L. Segundo mostra o valor da própria obra do ser humano, no amor, para a vida eterna. González Faus evidencia *a presença pessoal e gratuita do Espírito Santo como verdadeira humanização*. Acolher este Dom significa também amar gratuitamente, sobretudo, os sem valor diante de si. Ambos mostram a dignidade do ser humano enquanto objeto do amor gratuito do Pai, em Jesus e pelo Espírito Santo. A justificação possibilita o ser humano ser livre para amar: *a libertação da liberdade para a humanização integral*.

4.4.4 Libertação do “medo” da Liberdade

O tema da libertação da liberdade é pertinente e atual em um cenário religioso cristão reacionário, que volta a impor a pedagogia do medo. Percebe-se a volta de pregações cuja tenacidade centra-se nas figuras do demônio e do inferno como meios para se evitar o pecado. Trata-se de uma tendência grave, pois desfigura totalmente o Deus revelado por Jesus, pregando o medo no lugar do Deus-amor. Além disso, refere-se a um elemento simplificador, pois o amor é muito mais exigente que o medo²⁵⁸. O amor interpela para a conversão contínua à dinâmica da fraternidade e da humanização integral, na relação com Deus-amor (1Jo 4,8). Acreditamos que o aspecto mais atual deste tema seja a libertação do ser humano atual de errôneas compreensões da Graça e da liberdade que ofuscam as possibilidades do Dom de Deus, o Espírito Santo, e a capacidade criadora do ser humano, enquanto ser livre chamado a participar da atividade criadora de Deus: a criação de amor e meios favoráveis para a vivência do amor fraterno.

²⁵⁷ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 122.

²⁵⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 328.

A identificação entre Graça e liberdade se apresenta como um ponto forte na teologia de J. L. Segundo e González Faus²⁵⁹. Ambos apresentam elementos importantes para compreender em que consiste a libertação cristã: “é para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). Além disso, é próprio da vida no Espírito a dinâmica da liberdade. É o Espírito que torna o ser humano co-criador, no sentido de colaborador de Deus na criação. A liberdade não significa mera capacidade de escolha, mas a qualidade positiva de determinar por si mesmo a própria existência. Trata-se do bem. Ao contrário, deixar-se levar pela facilidade egoísta significa a não liberdade, mas refere-se à lei que rege o ser humano a partir de sua exterioridade: o mal²⁶⁰.

O teólogo catalão defende a tese da Graça, o Espírito Santo, como fundamento da liberdade²⁶¹. Esse fundamento significa a *libertação* da liberdade. O Dom de Deus, que é amor, realiza no ser humano o processo de identificação entre amor e liberdade²⁶². “A Graça é libertação da liberdade na medida em que é libertação *para amar*”²⁶³. Libertar a liberdade, e amar o Amor podem ser um bom resumo de uma antropologia cristã hoje²⁶⁴. A verdade do ser humano está no amor que se apresenta como elemento de discernimento sobre sua humanidade ou inumanidade. O ser humano recebe a Graça para amar livremente o bem. Somente o amor de Deus pode mover a liberdade de dentro, sem a forçar, para amar o bem, realizando-se como liberdade profunda²⁶⁵. A Graça no ser humano consiste em amar livremente²⁶⁶.

A pessoa cristã convidada a assumir a liberdade de filha ou filho de Deus. Isso significa ser livre para amar como Deus ama. Um amor concreto aos irmãos e à criação de Deus: integral. Desta forma, a fé cristã pretende contribuir para tornar mais humanas as soluções que as pessoas de boa vontade procuram nas questões históricas (GS, n. 11). Isso significa uma inserção no mundo concreto e em seus problemas. Contudo, o diagnóstico de J. L. Segundo nos mostrou que esse mesmo ser humano chamado a criar amor na história se vê marcado por infantilismos, sobretudo em *relação à compreensão da Graça, que o faz temer sua liberdade criadora*²⁶⁷. Mas, a Graça

²⁵⁹ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 226; SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 234-235; SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 475; GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266; GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 295.

²⁶⁰ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 225-226.

²⁶¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266.

²⁶² Esta característica, segundo González Faus, está completa somente em Deus. O ser humano somente a anseia.

²⁶³ “la Gracia es liberación de la libertad en la medida en que es liberación *para amar*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266).

²⁶⁴ GONZÁLEZ FAUS, *De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos*, p. 24.

²⁶⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 295). A afirmação da identidade entre amor e liberdade é afirmada desde a reflexão sobre a criação (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 68-69).

²⁶⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 297. Como diz Agostinho: “Anulamos a liberdade pela Graça? De forma alguma; consolidamo-la. [...] a liberdade não é anulada pela Graça, mas consolidada, já que a Graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça” (AGOSTINHO, *O Espírito e a Letra*, XXX, 52). Em outras obras Agostinho expressa esta mesma ideia, como em: AGOSTINHO, *A correção e Graça*, 8,17).

²⁶⁷ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 224.

consiste no mais radicalmente contra o medo de ser livre. Ela dá sentido, valor e vitória à tarefa de ser livre²⁶⁸.

O medo da liberdade em relação à teologia da Graça situa-se, principalmente, na preocupação com a linguagem da perda e aquisição da Graça e suas implicações eternas: céu e inferno. O diagnóstico do teólogo uruguaio é sério e atual: os cristãos recebem uma catequese sobre a teologia da Graça que os levam ao medo da liberdade ou a vê-la como risco de perdição²⁶⁹.

Os elementos causadores deste medo continuam atuando de forma consciente ou inconsciente em muitos cristãos hoje: o fracasso da pretensão do Jesus histórico e a associação do Jesus glorioso com os meios da salvação para a outra vida²⁷⁰. Com isso, volta-se a associar a salvação a uma prova moral cujas condições se dão no cumprimento da lei. Neste contexto, a liberdade tem a função de renunciar aos prazeres do “mundo”, perdendo sua função criadora. Vida eterna e inferno são vistos como prêmio ou castigo após a morte. Assim, a liberdade perde seu significado, pois o prêmio é intrinsecamente alheio à liberdade, entendida como construir a própria vida. A Graça, neste contexto, só poderá ser identificada como perdão dos pecados. Soma-se a isso o poder pouco eficaz da Graça, pois mesmo após o perdão de Deus, a liberdade humana continua sendo exercida em forma de combate com a natureza fascinada pelo mal. Mesmo com o perdão, subsiste a concupiscência.

Na perspectiva católica pós Trento, com reverberações atuais, o cumprimento da Lei e, ainda mais sua violação, tornam-se decisivos para o destino do ser humano, pois na letra da Lei buscou-se localizar quais atos são *mortais* ou *veniais*. Após o Batismo a pessoa se encontra em “estado de Graça” até que, pelo uso da razão, caia em um pecado “mortal”, perdendo a “graça” e entrando no “estado de pecado mortal”. Neste esquema, um só pecado grave é capaz de destruir toda uma vida de méritos, contradizendo uma das afirmações mais centrais do Novo Testamento: “o amor cobre uma multidão de pecados” (1Pd 4,8). Ainda mais grave, o decisivo se torna o momento em que a morte encontra o ser humano: no “estado de graça” ou no “estado de pecado”. Junto a isso, a situação diante do sacramento da Penitência que se tornou obrigatório para retornar ao “estado de graça”. Assim, a liberdade, com a qual o ser humano constrói sua vida, não é considerada, mas o momento fortuito em que se depara com a morte.

O medo da liberdade se apresenta ainda mais assustador quando ela é entendida como mera prova entre o bem e o mal, imposta por Deus ao ser humano²⁷¹. Todos esses desvios levam

²⁶⁸ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 238.

²⁶⁹ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 224-238.

²⁷⁰ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 225-226.

²⁷¹ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 263-264.

a associar a Graça como redução da liberdade ou sua eliminação. Contudo, nasce um paradoxo: o ser humano nasce da não-liberdade; não há pessoa humana sem uma liberdade mínima²⁷².

Como proposta de superação do medo da liberdade deve-se ter claro que o juízo de Deus versa sobre a obra da pessoa, isto é, o que cada ser humano fez de sua existência por inteiro e não algo pontual na vida²⁷³. Não se pode entender o que é pessoal de Deus e a resposta do ser humano de forma *fisicista*. A segurança da salvação não está em lugares físicos ou controláveis, como: pertença à Igreja institucional, classificação de pecados veniais e mortais, estado de graça e estado de pecado. O pessoal é indiscutivelmente marcado pela indivisibilidade. Céu e inferno não devem ser pensados de forma especulativa, mas a partir das Escrituras, em que aparece a ideia central de Deus associando a liberdade com a construção da história na qual se funda a esperança da salvação eterna²⁷⁴.

Em relação à temática do *estado de pecado* e do *estado de graça*, a proposta de González Faus é esclarecedora e libertadora: a Graça precisa ser vista sempre como relação pessoal, isto é, a presença do Espírito Santo no ser humano. Ninguém está totalmente fora da Graça, senão o condenado, pois ninguém está excluído do *olhar benevolente de Deus*; também ninguém está totalmente na Graça, senão o já salvo, porque ninguém é plena docilidade e plena resposta ao Dom do Deus, o Espírito Santo. Destarte, a graça jamais é sim ou não, mas história. O ser humano jamais deve desejar vê-la como uma meta ou sentir-se nesta meta, mas como processo e em processo²⁷⁵. Desta forma, a acolhida da Graça, isto é, a vivência do amor fraterno, em última análise a humanização integral, pode ser mais bem dita em seu aspecto processual com a expressão *viver em Graça*, como disse com lucidez M. F. Miranda²⁷⁶. Além disso, essa perspectiva supera o moralismo de “cristãos” que se sentem no direito de condenar ou julgar os demais, e da tentação de se sentir superior aos demais por cumprir certos preceitos. Em ambos os desvios há o grave rompimento da fraternidade.

Dando mais um passo na libertação do medo da liberdade, com Rahner podemos dizer que a salvação é comunitária, abrange a humanidade e o mundo. Contudo, existe a possibilidade de uma condenação individual, tendo em vista a história pessoal e livre²⁷⁷. O descrito nas

²⁷² SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 226.

²⁷³ FRANSEN, *El ser nuevo del hombre en Cristo*, p. 911.

²⁷⁴ RAST, *La escatología en la teología del siglo XX*, p. 259-260.

²⁷⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 54.

²⁷⁶ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 81. “A expressão ‘estado de graça’ é incompleta para descrever a atitude profunda cristã. Pois essa atitude, por se fundamentar no amor fraterno vivido, é uma grandeza viva, num processo de crescimento ou de diminuição, conforme nossa reação diante do próximo necessitado. Seria, portanto, mais bem caracterizada como o *dinamismo do Espírito de Deus acolhido por nós e que nos impele ao amor* (MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 134).

²⁷⁷ RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. 2. ed. Barcelona: Herder, 1979, p. 509.

Escrituras sobre a escatologia não são reportagens sobre o futuro, mas dizem algo sobre o agora da história. A ideia de céu e inferno muda de prêmio ou castigo no pós morte para componente da liberdade. Trata-se de sair da mentalidade infantil e entrar na mentalidade da liberdade amadurecida da filiação, pelo Espírito. A possibilidade de um não a Deus pode se tornar realidade quando a pessoa pode entender o mal como seu querer definitivo²⁷⁸. Assim, a condenação muda de castigo, para resultado. Contudo, querer o mal é contrário à própria constituição do ser pessoal.

Para exorcizar o medo da liberdade, o passo dado por J. L Segundo, que, de certo modo, vai além de Rahner, é relevante. Para ele, a ideia de Rahner faz sentido, mas falta-lhe a noção de que as decisões do ser humano são sempre mescladas²⁷⁹: há bondade e maldade (1Cor 3,10-15)²⁸⁰. O teólogo uruguaio nos mostra o elemento construtivo da liberdade ao invés de vê-la como prova entre o bem e o mal imposta por Deus. *A Graça de Deus é personalizadora da sua origem aos seus resultados*²⁸¹. Trata-se de uma proposta eminentemente bíblica, fundada em Rm 1-8.

Com o intuito de superar o medo da liberdade é importante evidenciar que: a) O valor da liberdade está em sua semelhança com Deus e em sua função criadora. Desta forma, o ser humano é vocacionado à filiação, no Filho, pelo Espírito. Trata-se de uma vocação e destino; b) A valor da liberdade supõe uma criação incompleta por Deus deixada nas mãos do ser humano; c) O ser humano só é criador, à semelhança de Deus, quando participa do ser de Deus amando e criando condições favoráveis ao amor. Assim, o egoísmo, o mal, não são opções para a liberdade, mas perda dela; d) a liberdade atua entre os dois polos, o bem e o mal. Entretanto, não no sentido de escolher um ou outro, mas de estar em tensão constantemente. O ser humano tende a Deus e à sua verdade profunda quando ama e constrói a fraternidade na história. Por outro lado, o egoísmo faz-se presente, mesmo não escolhido em si mesmo; e) Vista desde a fé, a liberdade jamais pode ser prejudicial ao ponto de levar à perdição; f) a vida eterna é feita do amor concreto criado na história: a fraternidade e a solidariedade²⁸². Trata-se do caráter invencível e imortal de todo amor que liga o triunfo da Graça na humanidade e no universo com o mesmo triunfo na existência de cada indivíduo. Portanto, a maturidade filial destrói pela raiz o medo da liberdade.

²⁷⁸ RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 132.

²⁷⁹ No sentido do que o próprio Rahner já havia dito anteriormente: “o ser humano nunca alcança a si mesmo nem no bem e tampouco no mal” (RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 398).

²⁸⁰ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 262.

²⁸¹ J. L. Segundo redimensiona a teologia da Graça em função de uma humanização e valorização positiva da liberdade (SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 271).

²⁸² SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 265-268.

González Faus, por sua vez, tem o mérito de entender a libertação da liberdade para amar como Deus ama: isto é, em nosso entender, construir relações integralmente humanas²⁸³. A libertação, em última análise, refere-se à libertação de si mesmo, o egoísmo. E a libertação de si significa a libertação para os demais: a vivência da fraternidade²⁸⁴. Portanto, eleger o mal significa perder a liberdade. Como bem expressou J. L. Segundo, o caminho até o “*inferno*” não se faz por rebeldia, mas por *falta de liberdade*²⁸⁵. Neste sentido, o Papa Francisco diz sabiamente: precisamos “*aceitar também a nossa liberdade como graça*”²⁸⁶. E, precisamos acrescentar: não como um risco de perdição, pois “a autêntica liberdade é ‘serviço da justiça’, enquanto, ao contrário, a escolha da desobediência e do mal é ‘escravidão do pecado’ ”²⁸⁷.

Acreditamos que, com estas propostas, o cristão atual poderá superar a visão fisicista da Graça e a compreensão da liberdade como prova de Deus entre o bem e o mal. Isso possibilitará a verdadeira empreitada de construir a própria vida a partir das interpelações do criador para que o amor seja o princípio e a meta de todo agir. A tarefa criadora de liberdade assemelha o ser humano a Deus, pois lhe permite criar o definitivo na história: o amor concreto aos irmãos e ao mundo, em cada situação, pois a realidade sempre impõe a pensar e viver novos caminhos para o amor. Destaca-se que esta realidade só é possível a partir da dimensão personalizadora da Graça: não se trata de “uma coisa”, mas do Espírito Santo na interioridade humana.

Desta forma, podemos dizer que uma fé fundada no medo da liberdade se refere a uma religiosidade sem conteúdo concreto e fora do âmbito da Revelação cristã testemunhada na Escritura. É urgente a mudança de perspectiva: ao invés de uma evangelização a partir da pedagogia do medo, a proposta bíblica da acolhida do Espírito do ressuscitado que potencializa o ser humano para a relação de maturidade com Deus, com o seu próximo e com a criação. Conhecer a riquíssima tradição cristã e dialogar com as questões atuais se apresenta como urgência na atualidade. Este conhecimento possibilita não repetir erros e, mormente, *encantar-se pelo conteúdo da fé cristã: o amor incondicional de Deus pelo ser humano que o salva da inumanidade*.

O processo de libertação do ser humano é complexo, pois trata-se de um existencial. Na próxima seção entraremos em mais um elemento importante. A Graça de Deus integra a realidade do mal, para assim eliminá-lo pela raiz. Ao contrário, percebemos que a obsessão do

²⁸³ “la Gracia es liberación de la libertad en la medida en que es liberación *para amar*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 266).

²⁸⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 263-266.

²⁸⁵ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 270.

²⁸⁶ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 55, itálico nosso.

²⁸⁷ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis conscientia*: sobre a liberdade cristã e a libertação. Roma, 22 mar. 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html. Acesso em: 13. Mar. 2023. n. 30.

ser humano para evitar o mal, além de ser causadora de angústias existenciais, é pouco eficaz. A energia humana pode ser deslocada dessa obsessão para a verdadeira vitória sobre o pecado: a edificação de tudo aquilo que humaniza integralmente. O dilema do ser humano é se experimentar como justificado e pecador ao mesmo tempo.

4.4.5 Uma leitura integradora da realidade humana: a imagem da mescla e a libertação em forma de “combate”

O ser humano é justificado, humanizado integralmente, pela fé. Contudo, vivendo a estrutura antropológica da fé justificante, a entrega confiada que se converte em libertação de si, para os demais, o ser humano, particularmente, o cristão, está liberto do pecado? Ou o medo de pecar continua pairando sobre a sua existência? Ou, ainda mais grave, o pecado continua angustiando a sua vida? Trata-se de questões que mostram a complexidade da vida humana.

A Graça, personalizadora do começo ao fim, se opõe radicalmente ao pecado, à desumanização, à despersonalização, ao mal. Curiosamente, da forma em que se compreendia Graça e pecado – resultando no entendimento do “estado de graça” e do “estado de pecado” – parecia que o pecado era mais personalizador que a Graça, visto que era mais determinante. Para superar o medo da liberdade, foi necessário entender o pecado como realmente é: alienação, escravidão despersonalizadora e desumanizante, oposto à Graça²⁸⁸.

Diante disso, a boa nova cristã diz que o ser humano é justificado pela fé, ao acolher a Graça de Deus que é fecunda no ser humano. *O Espírito Santo que é comunhão se apresenta como o mais contrário ao egoísmo humano, fonte de todo pecado.* A vida no Espírito pode ser descrita como a morte das tendências egocêntricas e desumanizadoras.

Contudo, a liberdade humana, inserida na história, libertada do pecado e da morte, tem seus meios de realização na própria história. A análise de J. L. Segundo do ser humano dividido em Rm 7 é esclarecedora. Os projetos históricos do ser humano estão mesclados por duas leis: a lei de Deus e o autêntico humano, o amor; e a lei da instrumentalidade, o menor esforço, a entropia que os corrompem. Assim, o ser humano vê seus projetos marcados pela morte ou não os reconhece como seus, pois o resultado de suas ações está mesclado pelo “eu” e pelo que habita nele.

Por isso, parece que Paulo, em Rm 8,1-13, muda da imagem do ser humano dividido para a imagem da mescla. Viver segundo o Espírito, construindo amor na história, significa não optar pela carne ou pelo Espírito²⁸⁹, mas em pesar a balança para que as ações levem o selo do

²⁸⁸ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 269.

²⁸⁹ Trata-se da realidade antagônica do ser humano: fechar-se em si, o egoísmo, ou se abrir ao Espírito, que é amor.

Espírito. O risco desta nova imagem está em colocar em “dúvida” a vitória da Graça sobre a inumanidade. Contudo, deve-se ter claro que Paulo possui o dado transcendente da ressurreição de Jesus: vitória sobre a morte e a vida nova de Deus. Dessa forma, ele entende que embora exista o mal, algo construído no amor, o definitivo, acontece na história²⁹⁰.

A imagem da mescla é evidenciada em 1Cor 3,10-15, em que a obra de cada pessoa humana é dita como mesclada de materiais positivos e negativos, os quais serão provados pelo fogo, que mostrará a sua consistência ou não. O texto faz referência ao *dia de YHWH*, o juízo universal de Deus, que não será pelo pontual da história da pessoa humana, mas sobre a sua obra total. Esta obra é o resultado da existência, construída na liberdade. A partir da perícopes, J. L. Segundo entende a imagem do *juízo de Deus como um catalizador*, ao invés de ser prêmio ou castigo. E a obra do ser humano, fundada na atitude antropológica da fé, o justifica. Porém, não como mérito, mas como algo, fruto da presença do Dom de Deus, que o lança na construção da história como colaborador de Deus. Assim, a história visível continuará misturando o perecível e o definitivo²⁹¹.

A vitória da Graça sobre o pecado está no bem identificado como o mais íntimo do ser humano e na força do amor, que é Deus mesmo no ser humano (Rm 5,5). E a ressurreição de Jesus se conecta com a ressurreição universal: a força divina nos valores de Jesus, o reino, acolhida em Deus, está presente na atividade de cada ser humano que se identifica com Ele²⁹². O Espírito do ressuscitado vivificará nossa carne, pelo Espírito que mora em nós (Rm 8,11; 2Cor 4,13-15). A ressurreição afeta os projetos históricos²⁹³.

Neste pensamento dialético, não se opõem Graça e pecado, no singular. Ao contrário, nossa catequese tradicional recebida opôs Graça e pecados. O pecado é desumanização, contrário à Graça, porém, os pecados, J. L. Segundo, os integra na dinâmica da salvação e da Graça pela forma de *pensar em circuito*²⁹⁴, em uma visão da existência humana madura e livre²⁹⁵. Desta forma, a ação da Graça consiste não em tornar a vontade humana capaz de evitar pecados, mas de os integrar no processo da existência.

González Faus ajuda-nos a dar mais um passo na questão. Como já acentuamos, seu ponto forte é pensar a Graça como relação pessoal, pois trata-se do Espírito Santo na interioridade humana. Sendo relação pessoal, a Graça atua na história e tem forma histórica. A Graça não alcança o ser humano no momento *x* ou *y*, mas o sustenta de sua gestação ao seu fim,

²⁹⁰ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 598-600.

²⁹¹ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 603.

²⁹² SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 609.

²⁹³ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 513.

²⁹⁴ Vide, nota de rodapé n. 395 do capítulo II desta tese.

²⁹⁵ SEGUNDO, *Teología abierta III: reflexiones críticas*, p. 275.

respeitando sua natureza. O ser humano é libertado de si mesmo em forma de combate constante: “O mundo, portanto, não se divide em pecado e Graça, como se fossem duas geografias contradistintas e irreconciliáveis. Mas, cada ser humano, cada situação, é simultaneamente Graça que luta por nascer no pecado e pecado que luta por asfixiar a Graça”²⁹⁶.

A ação da Graça na história é discreta e lenta. Ela também tem sua história, que *é a história de um trabalho lento, de uma relação paciente, na opacidade e resistência desta história marcada pelo pecado*²⁹⁷. Portanto, parece-nos que González Faus, ao levar a sério o egoísmo potencializado do ser humano, entende a libertação do pecado, no singular, em forma de combate contínuo na história. Trata-se do Amor de Deus, o Espírito Santo na interioridade humana, em luta constante contra este outro amor, que chamamos de amor-próprio. Desta forma, percebe-se a força personalizadora da Graça em embate com a força despersonalizadora, desumanizadora do pecado.

Se perdermos de vista a Graça como presença pessoal, na história e como histórica, caímos necessariamente na concepção degradada que a vê como algo que se possui ou não. Ou o “estado de Graça” facilmente perdido por entrar em “estado de pecado” tão criticado nesta tese. Além disso, a Graça não é uma coisa a qual se pode possuir em maior ou menor grau. Entendê-la dessa forma pode levar ao sentimento de superioridade de uma pessoa em relação à outras, o que rompe com o projeto de fraternidade universal. Diante disso, faz-se necessário ter sempre claro que a Graça age de forma processual²⁹⁸. A Graça nunca pode ser vista separada de seu doador: trata-se da própria presença pessoal de Deus. “Cristo não dá o Espírito como se fosse um fruto que se arranca da árvore. Ele o dá no dom de si mesmo”²⁹⁹.

A Graça, Dom pessoal de Deus, é reestruturadora do ser humano. Como o próprio teólogo catalão sintetiza: 1) a justificação pela fé implica as obras do ser humano; 2) mas as obras brotam da pessoa reestruturada; 3) essa reestruturação implica uma libertação de si pela fé-esperança-amor; 4) *essa libertação é algo dinâmico: nunca como ponto de chegada definitivo, mas como ponto de partida; logo, é vivida simultaneamente como experiência de liberdade e de combate*³⁰⁰.

A obra da Graça como processo e combate foi bem expressa na *fórmula simul*: o ser humano justo e pecador ao mesmo tempo, na interpretação própria de González Faus. O valor

²⁹⁶ “El mundo, por tanto, no se divide en pecado y Gracia, como si fueran dos geografías contradistintas e irreconciliables. Sino que cada hombre, cada situación, es a la vez Gracia que pugna por nacer en el pecado y pecado que pugna por asfixiar a la Gracia” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 53, *itálico nosso*).

²⁹⁷ “es la historia de un trabajo lento, de una relación paciente, en la opacidad y la resistencia de esta historia empecatada” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 54).

²⁹⁸ PINTO FERNANDES, *A acolhida do dom de Deus*, p. 117.

²⁹⁹ “Cristo no da el Espíritu como si fuera un fruto que se arranca del árbol. Él lo da en el don de sí mismo” (DURRWELL, Francois-Xavier. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1986, p. 70).

³⁰⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 248.

espiritual da fórmula diz-nos que o ser humano está imerso no Amor de Deus, mesmo em sua situação de pecado, e que a Graça é fecunda por ser Dom pessoal de Deus que introduz algo novo na experiência antropológica. Entretanto, ela não elimina toda a situação empírica que acompanha a atuação moral do ser humano³⁰¹.

Voltando à fundamentação em Paulo, em Rm 8 ele trata a Graça como um processo de reabilitação, de recuperação da co-naturalidade com a bondade do amor. O ser humano sob a Graça terá momentos de liberdade (Rm 8) e de lamento (Rm 7), embora este lamento não esteja sob a condenação (Rm 8,1). Por isso, também Paulo dirá que tudo está permitido (1Cor 6,12), porque não há obrigação, visto que estamos no regime da Graça, isto é, da filiação. Entretanto, ele advertirá que nem tudo no ser humano é obra do amor³⁰².

A Graça não suprime a realidade dura, tampouco translada o ser humano para outro plano em que não há conflitos devido ao seu egoísmo. Ao contrário, a Graça dá outros olhos para olhar e outras forças para combater a realidade difícil (TOMÁS, *Suma Teológica I,II*, q.114, a.4,2). E o egoísmo humano luta constantemente para rejeitar o Amor gratuito recebido que o desestabiliza.

A atuação da Graça possui muitos níveis de realidade. Ela é histórica, lenta e pode, inclusive, ser imperceptível. Contudo, mudar uma pessoa, só se faz respeitando a sua realidade. E isso acontece ainda mais quando se recebe o Dom de Deus, o Espírito Santo, que age na interioridade humana. Soma-se a isso que a fórmula justo e pecador ao mesmo tempo significa ser um perdoado e estar-sendo-perdoado continuamente. Permite-nos compreender que o perdão é dinâmico, não acontece de uma vez para sempre. E a experiência do perdão nos possibilita também perdoar (Lc 7,47), pois o estar sendo perdoado permite que nos aproximemos dos demais com uma atitude de gratuidade. Como adverte Francisco, em sintonia com nossa temática:

no fundo, a falta dum reconhecimento sincero, pesaroso e orante dos nossos limites é que impede a graça de atuar melhor em nós, pois não lhe deixa espaço para provocar aquele bem possível que se integra num caminho sincero e real de crescimento. *A graça, precisamente porque supõe a nossa natureza, não nos faz improvisamente super-homens.* Pretendê-lo seria confiar demasiado em nós próprios. Neste caso, por trás da ortodoxia, as nossas atitudes podem não corresponder ao que afirmamos sobre a necessidade da graça e, na prática, acabamos por confiar pouco nela. Com efeito, se não reconhecemos a nossa realidade concreta e limitada, não poderemos ver os passos reais e possíveis que o Senhor nos pede em cada momento, depois de nos ter atraído e tornado idôneos com o seu dom. *A graça atua historicamente e, em geral, toma-nos e transforma-nos de forma progressiva.* Por isso, se recusarmos esta modalidade

³⁰¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 256. Algo semelhante acontecia nas curas realizadas por Jesus as quais os evangelhos nomearam como *dýnameis*, forças, ou *seméia*, sinais. Jesus não eliminou todas as enfermidades concretas deste mundo, nem sequer de todos os seus contemporâneos. Da mesma forma, o ser humano sob a força ou sobre o sinal da Graça continua com suas experiências de cegueira, surdez, paralisia, e de escravidão ao “príncipe deste sistema”.

³⁰² GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, p. 136.

*histórica e progressiva, de facto podemos chegar a negá-la e bloqueá-la, embora a exaltemos com as nossas palavras*³⁰³.

A imagem da mescla livra o ser humano do excesso de culpa que paralisa. Ela conduz à aceitação dos próprios limites como caminho de amadurecimento a crescimento na acolhida do Amor gratuito e restaurador de Deus. Acreditamos que a imagem da mescla liberta o cristão do perigo de viver um “perfeccionismo espiritual”, que mais se assemelha ao pelagianismo ou semipelagianismo, do que ao verdadeiro encontro com o amor e a misericórdia de Deus. A libertação da liberdade, em forma de combate contínuo contra a inumanidade, em última análise conduz o ser humano à libertação de si mesmo para viver a fraternidade de forma integral. Trata-se da vida nova, fruto do Espírito que iremos tratar na próxima seção.

4.5 Macroeclesiologia pneumatológica³⁰⁴: a vida no Espírito

O Dom de Deus atinge a todos, indistintamente (LG, n. 15-16; GS, n. 22). Entretanto, a Graça se torna realidade no ser humano quando aceita e enquanto é libertação da liberdade na doação concreta do amor fraterno. Nesta seção, evidenciaremos a acolhida da Graça, a vida no Espírito, que na perspectiva de J. L. Segundo e de González Faus abrange a realidade da filiação divina, a libertação de si, e a fraternidade. Com o objetivo de complementar estas importantes reflexões, apresentaremos as propostas do Papa Francisco de uma *fraternidade aberta* e da *ecologia integral* as quais a teologia da Graça hoje precisa contemplar. Trata-se de nosso esforço de entender a humanização, fruto do olhar benevolente de Deus, de forma integral.

4.5.1 Filiação divina, no Filho, pelo Espírito: liberdade criadora

A teologia do Espírito Santo leva-nos ao tema da filiação, caro à teologia Paulina e Joanina. O ser humano possui um presente que é Deus mesmo na sua interioridade. O Dom de Deus se apresenta como o ponto de partida para compreensão do que é o ser humano³⁰⁵. O tema da filiação, como vimos no segundo capítulo desta tese, foi tratado por J. L. Segundo em uma perspectiva orgânica em torno do dado transcendente da ressurreição de Jesus. De forma basilar,

³⁰³ FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 50, itálico nosso. O texto de Francisco de grande intensidade teológica e, ao mesmo tempo, profunda simplicidade na expressão e com implicações reais na vida cotidiana pode ser visto como uma síntese da nossa reflexão nesta seção.

³⁰⁴ “Ali onde está a Igreja, ali está também o Espírito de Deus; e ali onde está o Espírito de Deus, ali está a Igreja e toda a graça. E o Espírito é a verdade” (IRINEU, *Contra as heresias*, III,24).

³⁰⁵ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 484.

o teólogo uruguaio, a partir de Paulo, percebeu o que o projeto de Deus de humanização do ser humano pode ser efetivado porque a *humanidade está sendo guiada pelo Espírito Santo para se identificar com Jesus*. Isso significa fazer com que todos/as se tornem filhos/as (Rm 8,14)³⁰⁶.

Em Jesus Cristo, o Filho por excelência, o ser considerado filho/a de Deus ganha toda plenitude. Além disso, a ideia paulina de filiação situa-se em um período em que o ser filho/a significa participar da dignidade e destino dos progenitores³⁰⁷. Ao desenvolver a categoria, o apóstolo entende que ser filho/a de Deus significa uma mudança de mentalidade (Rm 8,15-16; Gl 4,6-7). Viver um novo Espírito de acordo com o Espírito de Deus que o ser humano recebeu e que o torna filho/a. Em última análise, significa ser irmão de Jesus, ser à imagem do Filho por excelência³⁰⁸. A filiação é a mudança radical que Jesus introduz na humanidade: já não és escravo, mas filho (Gl 4,7). Não se trata de uma ação humana, mas de uma intervenção do próprio Deus, o Espírito Santo, que supera todas as possibilidades das criaturas³⁰⁹.

No tema da filiação, iluminado pela ressurreição de Jesus, estamos diante da relação salvação e história. Ser filho/a de Deus, pelo Espírito, situa o ser humano em sua vocação recebida de ser co-criador. Trata-se do ser humano como colaborador de Deus para colocar a história ao serviço do amor. Para isso, em Cristo e pelo Espírito, o ser humano pode se experimentar como maduro para assumir esta tarefa, na liberdade. Sair da relação infantil, fundada na Lei, na relação do medo, para a relação de confiança, fundada na Graça. Como a ressurreição não é uma solução mágica, *deus ex machina*, a filiação se torna uma experiência espiritual, não verificável e milagrosa, mas relacionada à resposta do ser humano ao projeto humanizador integral de Deus que Jesus chamou de Reino de Deus³¹⁰. Pois é a vida identificada com Jesus que é transformada, revestida de imortalidade na vida eterna.

A criação sujeita à inutilidade (Rm 8,20-21) subsiste a esperança da libertação e da manifestação dos filhos/as de Deus. O ser humano é chamado a ser criador de amor, libertando a criação da corrupção, e colocando-a ao serviço de Deus e dos irmãos. Para o teólogo uruguaio ser criador de amor significa viver a dinâmica do Reino de Deus, segundo a categoria de Jesus. Esta lógica permite-nos dizer que o ser humano é, desde o início, um ser de liberdade e destinado a ser criador, isto é, agir como filho de Deus.

³⁰⁶ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 6111-612.

³⁰⁷ SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 613.

³⁰⁸ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 522.

³⁰⁹ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 299.

³¹⁰ SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, v. II/1, p. 517-519.

A análise de J. L. Segundo é pertinente, contudo, este tema da criação sujeita à inutilidade, seria uma oportunidade para se trabalhar o tema da ecologia³¹¹. Percebemos, no teólogo uruguaio, o antropocentrismo demasiado a ponto de submeter a criação às ações humanas. Curiosamente, trabalhar a ecologia a partir de Rm 8 é tema da Mensagem do Papa Francisco para a celebração do *Dia Mundial de Oração pelo Cuidado da Criação*: partilhamos dores e sofrimentos; toda a criação geme (Rm 8,19-22), os cristãos gemem (Rm 8,23-25) e o próprio Espírito geme (Rm 8,26-27). Gemer manifesta inquietação e sofrimento, juntamente com anseio e desejo. Além disso, *exprime confiança em Deus e abandono à sua companhia amorosa e exigente, tendo em vista a realização do seu desígnio, que é alegria, amor e paz no Espírito Santo*. “Toda a criação está implicada neste processo de um novo nascimento e, gemendo, espera a libertação: trata-se de um crescimento escondido que amadurece, como ‘um grão de mostarda que se transforma numa grande árvore’ ou ‘o fermento na massa’ (Mt 13, 31-33)”³¹².

J. L. Segundo evidencia que, para o cristão que possui as primícias do Espírito, o anseio pela filiação se faz presente (Rm 8,21). E a ressurreição, para o ser humano, significa: expectativa ansiosa da criação para a manifestação dos filhos de Deus (Rm 8,19) e a libertação da criação, a liberdade da glória dos filhos de Deus (Rm 8,21). “A definição da ressurreição para Paulo é, pois, ‘a manifestação da liberdade do ser humano, filho de Deus. A definição da história presente: a não manifestação – ainda – da liberdade (já existente e ativa) dos filhos de Deus’”³¹³.

Ainda de forma mais profunda, a ressurreição é dita por J. L. Segundo a partir das categorias: *manifestação, revelação e glorificação* (Rm 8,18-21). A ressurreição será a revelação da dimensão oculta que há na história, na medida em que o amor a impulsionou (Rm 8,18). A criação, criada como campo para a liberdade humana, anseia pela revelação dos filhos de Deus (Rm 8,19). A gloriosa liberdade dos filhos de Deus será a liberdade criadora do ser humano manifestada³¹⁴.

Neste sentido, a ressurreição é entendida como realização, ainda invisível, do Reino de Deus. O projeto do ser humano como co-criador, significa construir uma humanidade fraterna e solidária. Esta realidade, para J. L. Segundo, corresponde ao que Paulo chamou de constituir Jesus primogênito entre muitos/totalidade de irmãos (Rm 8,29). A força indestrutível do amor,

³¹¹ Percebemos esta mesma carência em J. I. González Faus ao trata o mesmo assunto: a criação sujeita à inutilidade.

³¹² FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do Dia Mundial de oração pelo cuidado da criação*. Roma: 27 jun. 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/curacreato/documents/20240627-messaggio-giornata-curacreato.html>. Acesso em: 05 jul. 2024, n. 2-3.

³¹³ “La definición de la resurrección para Pablo es, pues, ‘la manifestación de la libertad de los hombres, hijos de Dios’. La definición de la historia presente: la no manifestación - aún - de la libertad (ya existente y activa) de los hijos de Dios” (SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 620).

³¹⁴ SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 321-324.

mesmo que invisível na história, será visível quando manifestar a liberdade dos filhos/as de Deus, irmãos de Jesus, pelo Espírito Santo. Trata-se de uma escatologia que já se faz realidade. Na terminologia paulina, o ser humano justificado é também glorificado (Rm 8,30).

Por fim, ser filho/a, para J. L. Segundo, significa: uma ação do próprio Espírito Santo no ser humano; uma nova experiência com Deus que passa a ser sentido como Pai; a filiação implica a fraternidade; sair da tutela do pedagogo e assumir a liberdade de filho e herdeiro: viver na atitude antropológica que significa a fé que conduz ao amor: a entrega da própria vida ao serviço da humanização. Assim, J. L. Segundo, a partir de Paulo, elabora uma teologia unitária que traz uma visão escatológica que não tira o ser humano da história, mas valoriza o sentido e o valor das ações de amor, como resposta ao Dom de Deus. Supera-se, assim, a visão de sagrado e profano e a ideia de história natural desvinculada do sobrenatural. Trata-se de uma visão unitária e integrada de escatologia e história³¹⁵.

Seguindo a relação entre filiação e fraternidade, Gonzalez Faus, trabalha toda a sua antropologia com a intuição de que o ser humano é um projeto de filho de Deus, e, portanto, como a filiação supõe o ser irmão, em última análise, o ser humano é projeto de irmão: fraternidade. Desta forma, “*a fraternidade é primeira na ordem da ação. A filiação é primeira na ordem da dignidade*”³¹⁶.

O teólogo catalão descreve a vida nova na fraternidade a partir da categoria da filiação, tendo Rm 8,12-18 como fundamento principal. Esta vida nova segundo o Espírito, o amor desinteressado, é descrita em oposição à morte. Neste momento, interessa-nos de forma basilar os versículos 14 a 18, em que aparece a vinculação entre a mentalidade de filhos de Deus ou a audácia de chamar Deus de *Abba*, que são descrições da fé justificante, com *a fraternidade plena com Cristo*, a qual implica ser herdeiro com Cristo, e participar da Paixão com Ele. Isso significa que a fé justificante do ser humano se estrutura como amor, pois compartilhar a paixão de Cristo, expressão máxima de seu amor pela humanidade, é compartilhar um jeito de viver que o levou até a morte de cruz.

Além disso, o teólogo catalão entende que toda a vida de Jesus foi entregue à união de toda a humanidade na fraternidade do Reinado de Deus. O ser filho/a de Deus consiste em se identificar com essa vida de Jesus, que foi uma vida impulsionada pelo Espírito e uma vida para o Pai e, conseqüentemente, para os irmãos: Portanto, “*na fraternidade (no compadecer com*

³¹⁵ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1991. 751 p. (Presencia teológica; 40).

³¹⁶ “*la fraternidad es primera en el orden de la acción. La filiación es primera en el orden de la dignidad*” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 24).

*Cristo) se está iniciando a filiação divina plena (como, sentido inverso: na filiação se está iniciando a fraternidade)”*³¹⁷.

A partir de Rm 8, González Faus explicita três teses que é importante retomarmos, por expressarem bem a relação entre a filiação divina, a fraternidade e a história³¹⁸: a) O regime do Espírito, ou a obra do Espírito, consiste na implantação do ser humano na filiação divina³¹⁹, para que ele possa ser irmão e, na implantação na libertação de si mesmo, possa ser desinteressado; b) Em uma humanidade imersa na situação de inumanidade, pecado, este novo regime comporta uma experiência de morte que se converte em vida e paz. A experiência de passagem da morte para vida é qualificada como ressurreição. Por isso, ao mesmo tempo, ela revalida o regime do Espírito no presente e anuncia a ressurreição futura; c) O que torna antropologicamente possível esta obra do Espírito no ser humano é o aspecto da esperança que brota da fé justificante. Esta esperança permite à fé superar o nível da mera informação, opinião ou crença e tornar-se caridade e fraternidade³²⁰. Pois a fé se configura como amor, e fé-esperança-amor constituem a obra do Espírito no ser humano e, portanto, sua reestruturação e potencialização³²¹.

A partir destas análises, podemos dizer que em ambos os autores, o tema da filiação desemboca necessariamente no amor fraterno como acolhida da salvação e como fruto da presença do Espírito Santo no ser humano. Assim, reforçamos a tese da Graça e humanização integral, pois a filiação divina nos coloca na história como colaboradores de Deus na criação de amor na história. Vida cristã e construção de uma humanidade justa e fraterna se conectam fortemente. Supera-se assim, a dicotomia entre fé e vida: a esquizofrenia ou secularização moderna.

4.5.2 Fraternidade: acolhida da salvação, fruto do Espírito

A acolhida da Graça incriada, o Espírito Santo, liberta o ser humano de si mesmo e possibilita-lhe abrir-se às exigências do amor recebido. Trata-se de uma nova vida que nasce de aceitar-se amado por Deus como plenificação da vocação humana. O Espírito Santo liberta o ser humano de seu egoísmo potencializado e possibilita-lhe criar o definitivo na história: o amor que é divino, indestrutível e irreversível.

³¹⁷ “*en la fraternidad (en el compadecer con Cristo) se está incoando la filiación divina plena (como, sentido inverso: en la filiación se está incoando la fraternidad)”* (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 274).

³¹⁸ Vide seção: 3.5.1 *O dom de Deus na interioridade humana: fraternidade e filiação esperanças*, desta tese.

³¹⁹ O cristão é aquele consciente de sua relação filial com Deus que lhe faz superar a consciência egoísta de si mesmo. O ser humano não recebeu um espírito de servo, mas de filho. O espírito filial garante-nos a filiação divina e, consequentemente, o ser humano é herdeiro de Deus e coerdeiro com Cristo. Produz-se, assim, uma identificação com Cristo: se sofre com Cristo, também se glorifica com ele (GONZÁLEZ FAUS, *Carta a los humanos*, p. 56).

³²⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 276-277.

³²¹ Vide, seção: 3.4.2 *A Graça como reestruturadora do ser humano*.

Conforme bem apontou o teólogo Ladaria, J. L. Segundo e González Faus, com o objetivo de inovar a teologia da Graça, desenvolveram com amplitude os temas da fraternidade e da justiça, os quais a teologia da Graça, hoje, precisa considerar³²². Além disso, ao analisarmos a teologia da Graça do teólogo uruguaio,³²³ bem como a de González Faus, com ainda mais clareza, percebemos que as categorias do Primado da Graça e da filiação-fraternidade melhor definem o percurso teológico de ambos. Isso significa que eles não elaboraram uma reflexão sobre a Graça de Deus desvinculada da vida humana e da busca de uma humanidade melhor, o que entendemos nesta tese como humanização integral. Contudo, a partir de ambos os autores, deve-se ter claro que o Dom de Deus, certamente, vem em primeiro lugar. Somente a partir d’Ele se pode falar da humanização das relações do ser humano de forma integral.

Para J. L. Segundo, o Dom de Deus, mediante a fé como atitude antropológica de confiança e abertura à gratuidade, possibilita o ser humano para a sua tarefa de construir a fraternidade universal na história. Trata-se da efetivação do amor nas relações que se apresentam como valor absoluto que vem de Deus. Desta forma, reitera-se que a fé cristã não tira o crente da história, mas o salva do desejo de se isolar dos demais. É uma fé que opera no amor e lança o ser humano, a partir de sua experiência com a paternidade de Deus, até a tarefa criadora da construção da fraternidade humana³²⁴.

No agir humano, fundado no Amor, está a vitória da Graça, mesmo que de forma ainda oculta, sobre o pecado e a morte. Pois o amor é divino e “algo” do absoluto na história que possui uma força que não pode ser aniquilada. Esta esperança nos vem do dado transcendente da ressurreição de Jesus: uma vida fundada no amor que se fez dom de si até as últimas consequências não pode ser aniquilada, mas é acolhida por Deus de forma definitiva e plena.

Apresentamos que a liberdade do ser humano é libertada para amar. E a liberdade diz respeito à pessoa como um todo. Cada pessoa constrói sua obra, isto é, sua existência. Dessa forma, a salvação ou a perdição diz respeito à totalidade da pessoa. Trata-se de eternizar essa realidade, revesti-la de eternidade, transformando-a como consequência das ações históricas. “Cada um semeia no tempo o que colherá na eternidade: uma vida orientada para Deus ou para o egoísmo”³²⁵. A resposta do ser humano ao Espírito Santo em sua interioridade implica adesão a Jesus e ao seu projeto: o Reino de Deus. A resposta à oferta salvífica de Deus em Jesus, pelo Espírito, é a atuação

³²² LADARIA, Luis Ferrer. *teología del pecado original y de la gracia*: antropología teológica especial. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. p. 181.

³²³ De forma ainda mais clara nas obras de maturidade: *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret e ¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*.

³²⁴ SEGUNDO, *Gracia y condición humana*, p. 322-323.

³²⁵ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 130.

de sua liberdade profunda para Deus, que constitui a atitude religiosa fundamental comprometendo a totalidade da pessoa³²⁶, e funda-se na vivência do amor fraterno que culmina no amor a Deus.

Para J. L. Segundo, por meio da fé o ser humano poderá ser criador de amor na história à semelhança com Deus. A partir da Graça incriada no ser humano e do significado da ressurreição de Jesus, ele afirma que a manifestação dos filhos/as de Deus será pela participação no amor Incriado: “*O amor é só divino. Não há outro no universo. E, por ser divino, ainda dentro dos limites humanos, é indestrutível, irreversível, definitivo*”³²⁷.

A intuição de J. L. Segundo vem da *Gaudium et Spes*: Jesus Cristo, ao revelar que Deus é Amor (1Jo 4,8), ensina-nos, ao mesmo tempo, que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor. “Dá assim, aos que acreditam no amor de Deus, a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a fraternidade universal não é vão” (GS, n. 38).

A Graça de Deus, o Dom incriado, na existência humana significa que o amor é o destino do ser humano: “se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amarmos uns aos outros” (1Jo 4,11). Atuamos como Deus se a atitude que move o amor divino também nos move, isto é, se vivemos por Ele (1Jo 4,9). Se amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e seu amor, o seu ser, chega em nós em sua plenitude, em seu cumprimento perfeito (1Jo 4,12), isto é, o amor de Deus no ser humano funda novas relações de fraternidade: a humanização integral.

O permanecer de Deus em nós não é uma simples analogia, pois o incriado está dentro de nós. “Não temos uma ‘*graça*’, uma coisa dada, um dom divino porque Deus nos deu. Ele mesmo está dentro de nossa existência, como quando um colaborador faz seu nosso projeto e o realiza”³²⁸. “Nisto [no amor fraterno] conhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu seu Espírito. [...] Deus é amor: *aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele*” (Jo 4,13.16b).

Desta forma a vitória da Graça sobre o infra-humano será pelo único mandamento cristão: “amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15,12), isto é: no amor fraterno. Esta é a lei cristã no sentido de revelada por Jesus Cristo. O amor é “o instinto central do ser humano,

³²⁶ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 129-131. A resposta do ser humano à oferta salvífica de Deus ganhou diversos nomes no Novo Testamento: *conversão* nos Sinóticos, *Fé*, em Paulo e *Amor* em João. Especialmente estes dois últimos, nossos autores trabalharam amplamente com incidências na fraternidade.

³²⁷ “*El amor es sólo divino. No hay otro en el universo. Y, por ser divino, es, aun dentro de los límites humanos, indestructible, irreversible, definitivo*” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 488, itálico nosso).

³²⁸ “No tenemos una ‘*gracia*’, una cosa regalada, un don divino simplemente porque Dios nos lo dio. Él mismo está dentro de nuestra existencia, como cuando un colaborador hace suyo nuestro proyecto y lo lleva a cabo (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 483).

o apelo e a promessa que, desde a história, Deus lhe faz”³²⁹. Portanto, o amor fraterno se apresenta como realização do ser humano e sua potencialização ao divino. Trata-se de já viver, nesta história, a comunhão com Deus que é amor (1Jo, 4,8).

González Faus, por sua vez, mostra que, no cristianismo, o ser humano é projeto de filho de Deus, no Filho. No entanto, como a filiação supõe a fraternidade, para não falsear a ideia de filiação divina esvaziando-a do compromisso com o outro, ele propõe o projeto de irmão como expressão da antropologia cristã por melhor dizer a realidade da filiação-fraternidade³³⁰. Se a Graça é presença pessoal de Deus no ser humano, a resposta do ser humano só poderá acontecer pela vivência da relação de amor. E, por meio da relação, *o Espírito em nós não ama somente a Deus, mas ao ser humano*. Isso significa que Deus toma posse do ser humano não somente para que ele O ame, mas para amar os demais por meio dele. “O Espírito Santo só pode ser o Espírito da filiação sendo o Espírito da fraternidade. E vice-versa”³³¹.

Torna-se relevante em nossa pesquisa sobre a humanização, o entendimento de González Faus de que a Graça de Deus reestrutura, humaniza o ser humano em sua interioridade, não apenas em seu agir. Essa mudança interior está expressa no clássico axioma escolástico: *fides caritate formata*, isto é, a fé se estrutura como amor. Adverte-se que o amor não pode ser pensado como uma espécie de suplemento adicionável à fé, pois ele é a forma da fé. “A fé se estrutura como amor, porque a acolhida do dom da filiação abre à tarefa da construção da fraternidade. E não há outro jeito de amar ao Pai ‘vislumbrado’ mais que amar, deveras, os filhos que o Pai ama”³³².

O amor fraterno é tão central na fé cristã que o teólogo catalão afirma com Schillebeeckx: “O núcleo do Novo Testamento pode resumir-se na afirmação de que estamos redimidos para amar os irmãos”³³³. Provavelmente, a fonte primeira de ambos os autores é a formulação de Fl 2,4: “não vos fecheis em vossos próprios interesses, mas buscai todos o interesse dos demais”³³⁴. A libertação dos próprios interesses significa a passagem do amor-

³²⁹ “el instinto central del hombre, el llamamiento y la promesa que, desde la historia, le hace Dios” (SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 490).

³³⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 12.

³³¹ “El Espíritu Santo no puede ser el espíritu de la filiación más que siendo el Espíritu de la fraternidad. Y viceversa” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 24). Estas duas formas de amor possuem prioridade mútua. O amor de Deus é o primeiro na ordem do preceito, mas o amor ao irmão é o primeiro na ordem da ação (AGOSTIHO, *Comentário a São João*, 17,8).

³³² “la fe se estructura como amor, porque la acogida del don de la filiación abre la tarea de la construcción de la fraternidad. Y no hay otro modo de amar al Padre ‘atisbado’ más que amar de veras a los hijos a los que el Padre ama” (GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 220).

³³³ “El núcleo del Nuevo Testamento puede resumirse en la afirmación de que estamos redimidos para amar a los hermanos” (SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 483). Percebe-se semelhanças na abordagem.

³³⁴ “no os encerréis en vuestros intereses, sino buscad todos el interés de los demás” (Flp 2,4). Texto traduzido da versão da bíblia em castelhano, usada por González Faus. Na tradução da CNBB, lê-se: “Não cuide somente do que é seu, mas também do que é dos outros” (Fl 2,4).

próprio à caridade, isto é, a gratuidade nas relações fraternas que é entendida como nova vida, a única salvação para o ser humano e fonte de gratuita autorrealização.

Amar pessoas concretas e não o amor em abstrato é obra do Espírito no ser humano. uma atitude que somente Jesus, completamente aberto ao Espírito, realizou plenamente. Por isso, González Faus nos ajuda a relacionar a vida no Espírito em Rm 8 com Hb 12,2: o caminho aberto por Jesus de *ser homem para os demais*, isto é, o caminho da fraternidade. Trata-se do que Paulo chama de ser conduzido pelo Espírito de Deus (Rm 8,4). Reitera-se que a fraternidade é um desdobramento da filiação (Rm 8,12-18). Na fraternidade está inserida a filiação divina, e na filiação divina tem início a fraternidade³³⁵. A vida no Espírito significa a implantação do ser humano na filiação divina para que ele possa ser irmão e implantação na libertação de si para que ele possa agir gratuitamente³³⁶. Assim, *a fraternidade é a exegese da filiação*³³⁷.

A obra do Espírito Santo no ser humano se realiza na prática da justiça e no amor à bondade: abrir-se ao amor recebido. Trata-se da humanidade nova inaugurada e possibilitada por Jesus, no Espírito. A partir da tese da identificação entre amor e liberdade, a vida no amor significa a plena realização e liberdade humana. Refere-se ao mesmo amor que Deus ama. Portanto, é fundamental que *a fraternidade seja um caminho de agraciado e não de moralismo e de pelagianismo*. Isso significa que a fraternidade é obra do Espírito Santo, porém, como é próprio da ação divina na história humana, não sem a colaboração do ser humano. A fraternidade se apresenta como meta silenciosa, um caminhar, sempre recomeçado e nunca concluído, de crer no amor de Deus e ver que esse amor liberta o ser humano de si mesmo³³⁸.

Da gratuidade, a libertação de si e o reconhecimento dos próprios limites, brota o verdadeiro sentido da luta pela justiça. A libertação para os demais, o amor fraterno, constitui uma das verdades mais importantes da Revelação cristã. Em um mundo marcado pela injustiça, pela pobreza, que quebra a fraternidade, a opção pelos pobres se faz uma urgência. Por isso, uma das coisas que hoje mais tem conexão com a Graça, é o imperativo para uma nova ordem econômica internacional que possibilite a vida digna para todos³³⁹. *A fraternidade se apresenta como a expressão da comunhão do Santo. O Espírito Santo que é comunhão reúne a humanidade numa fraternidade e realiza a identificação entre santidade e comunhão*. Isso só é possível pelo caminho de crer no amor como fonte de tudo e a vocação do ser humano³⁴⁰.

³³⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 274.

³³⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 276-277.

³³⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 346.

³³⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 343.

³³⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 349.

³⁴⁰ Vide, seção: 3.5.4 *A Graça e humanização integral como Comunhão do Santo*.

Todo esse percurso mostrou-nos que não são as nossas obras que salvam o ser humano. A salvação é obra de Deus. Entretanto, “o que fazemos – a nossa prática de vida fraterna e solidária – encarna nossa salvação”³⁴¹. Devido ao caráter fundamental da fraternidade da vida cristã na próxima seção mostraremos alguns elementos que o Papa Francisco coloca para a Igreja e a humanidade sobre o caminho da fraternidade e as questões ecológicas que necessariamente a humanização integral precisa atingir. Percebe-se que este último tema constitui uma deficiência da teologia da Graça de nossos autores na abordagem da regeneração do ser humano.

4.5.3 Fraternidade “aberta”: interpelação do Espírito

O tema da fraternidade precisa ser mais bem desenvolvido, pensado e particularmente vivenciado em um cenário em que o individualismo toma conta do ser humano. Nesse sentido, julgamos relevante a proposta do Papa Francisco³⁴² de uma *fraternidade aberta*. Ele representa uma primavera na Igreja ao promover uma verdadeira evangelização em diálogo com o mundo, como propõe o Concílio Vaticano II (GS, n. 1). Em 2020, Francisco lançou a Carta Encíclica *Fratelli Tutti*³⁴³: sobre a fraternidade e a amizade social³⁴⁴. O Papa retomou de Francisco de Assis o desejo de propor uma vida com sabor do Evangelho e o convite a um amor que ultrapassa as barreiras da geografia e do espaço. Trata-se de um amor ao outro: “o seu irmão, tanto quando está longe, como quando está junto de si” (FONTI FRANCESCANE, *Admoestações*, 6,25). Esta explicação constitui o essencial de uma *fraternidade aberta* que procura reconhecer e valorizar e amar a todos.

O objetivo do Papa Francisco não foi escrever uma doutrina sobre o *amor fraterno*, mas deter-se em sua dimensão universal, em sua abertura a todos. O método adotado por ele, como eminente Papa latino-americano, é o ver, julgar e agir³⁴⁵ em uma estrutura de uma introdução, oito capítulos e duas orações finais³⁴⁶.

³⁴¹ TABORDA, Francisco; KONINGS, Johan. *Celebrar o dia do Senhor*: subsídio bíblico ano B. São Paulo: Paulus, 2020. v. 3, p. 80.

³⁴² Francisco é mais do que um nome, é um programa de pontificado e está sendo cumprido com rigor e coerência em seus três pontos principais: a) uma Igreja pobre e para os pobres; b) um claro compromisso com o meio ambiente; 3) um desejo de fraternidade, justiça e paz. um guia de leitura. (ZAMPIERI, Gilmar. *Fratelli Tutti*: um guia de leitura. *Cadernos teologia pública*. São Leopoldo. n. 152, v.18, 2021. p. 5).

³⁴³ O título *Fratelli Tutti* tem sua origem textual nas *Admoestações*, um escrito de São Francisco, onde se lê: “Irmãos todos, prestemos atenção ao Bom Pastor que, para salvar suas ovelhas, suportou a paixão da cruz” (c, 6,1). *Fratelli Tutti*, portanto, soa algo como: “Somos todos irmãos”.

³⁴⁴ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: CNBB, 2020.

³⁴⁵ ZAMPIERI, *Fratelli Tutti*, p. 8. O ver processa uma análise crítica da realidade. O julgar ilumina a realidade a partir da Bíblia, do magistério e da tradição teológica, abrindo linhas de ação transformadoras da realidade.

³⁴⁶ O primeiro capítulo é um ver a realidade que impede a fraternidade. O segundo é um resgate e interpretação da parábola do bom samaritano como paradigma de abertura ao outro: fazer-se próximo. Do capítulo III ao VIII, o método torna-se circular. O ver, julgar e agir perpassam os vários temas da Ensino Social da Igreja, apontando

Continuamos defendendo a tese da fraternidade como caminho de agraciados, como ação do Espírito Santo em parceria com o ser humano em processo de libertação de si mesmo. Francisco faz apenas quatro referências claras ao Espírito Santo na *Fratelli Tutti*³⁴⁷. Isto é compreensível, pois trata-se de um texto dirigido a todos: aos cristãos, aos religiosos não cristãos e aos ateus³⁴⁸. De forma ampla, a todas as pessoas de boa vontade, nas quais o Espírito Santo age de forma oculta (GS, n. 22,5). Em virtude disso, a linguagem menos religiosa, porém repleta de conteúdos religiosos se apresenta como mais propícia para ser acolhida e assim frutificar.

Para nós, nesta tese, é importante salientar que abrir-se ao outro e promover o bem é um dos frutos do Espírito. Francisco menciona que em Gl 5,22, um dos frutos do Espírito é expresso em grego pela palavra ἀγαθωσύνη, que significa bondade, benignidade. O termo indica o apego ao bem, a busca do bem; mais ainda, é buscar aquilo que vale mais, o melhor para os outros: o seu amadurecimento, o seu crescimento em uma vida saudável, o cultivo dos valores e não só o bem-estar material. Trata-se de um forte desejo do bem, uma inclinação para tudo o que seja bom e exímio, que impele a encher a vida dos outros com coisas belas, sublimes, edificantes³⁴⁹. Além disso, destacamos a referência ao Espírito Santo na *Oração cristã ecumênica*: “*Vinde, Espírito Santo! Mostra-nos a vossa beleza refletida em todos os povos da terra, para descobrirmos que todos são importantes, que todos são necessários, que são rostos diferentes da mesma humanidade amada por Deus. Amem*”³⁵⁰.

Compreendemos que a oração mostra a humanidade em igual dignidade, pois nela *toda* se encontra a presença do Espírito Santo e cada pessoa humana é amada por Deus indistintamente. Percebemos assim uma relação clara com a ideia de González Faus da humanidade reunida na Comunhão do Santo³⁵¹. A partir deste entendimento, para o ambiente religioso, a tese de Francisco de uma *fraternidade aberta* a todos se torna ainda mais pertinente e urgente de se concretizar, embora como estamos apresentando nesta tese, essa concretização é possível em forma de combate, e é mesclada de vitórias e derrotas.

Interessa-nos fundamentalmente as propostas de Francisco para se *pensar e gerar um mundo aberto: a fraternidade universal*. O diagnóstico do ser humano no mundo atual mostra a

sempre para a superação do mundo fechado e abrindo caminhos de diálogo para a construção da fraternidade, de amizade e da paz (ZAMPIERI, *Fratelli Tutti*, p. 8-9).

³⁴⁷ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, 112.223.280.287.

³⁴⁸ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 6.

³⁴⁹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, 112. Francisco tem diante de si a tradição bíblica judaico-cristã, bem como a realidade e os desafios hodiernos da falta de benignidade e de bondade (GONZAGA, Waldecir. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da teologia bíblica da *Fratelli Tutti*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte. v. 54, n. 1, p. 227-249, Jan./Abr. 2022. DOI: 10.20911/21768757v54n1p227/2022. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4986>. Acesso em: 21 jun. 2024).

³⁵⁰ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 287.

³⁵¹ Vide, seção: 3.5.4 *A Graça e humanização integral como Comunhão do Santo*.

realidade do egoísmo. Trata-se de uma realidade não pontual, difícil de compreender e de resolver. Nela está em jogo uma forma de conceber e configurar a vida humana em todas as suas dimensões, dinamizada pela lógica do “individualismo”: egoísmo, consumo, concorrência, sucesso, mérito, mercado. Esta forma de viver não se reduz a uma questão pessoal nem às relações interpessoais, mas se materializa também nas relações e instituições sociopolíticas e econômicas³⁵².

A questão não pode ser minimizada: o problema é o modelo ou padrão de civilização e de sociedade que se impôs no mundo³⁵³: “um modelo econômico fundado no lucro que não hesita em explorar, descartar e até matar o homem”³⁵⁴; uma “política cada vez mais frágil perante os poderes econômicos transnacionais”³⁵⁵; uma cultura, na qual “esmorecem os sentimentos de pertença à mesma humanidade” e “reina uma indiferença acomodada, fria e globalizada”³⁵⁶. Tudo isso leva a um mundo em que “partes da humanidade parecem sacrificáveis em benefício de uma seleção que favorece um setor humano digno de viver sem limites”³⁵⁷. A fraternidade, neste modelo de vida, é destruída. A natureza é reduzida a mero recurso econômico. O bem comum é subordinado aos interesses do capital. As pessoas se tornam frias, insensíveis ao sofrimento do outro, isto é, desumanas. Tal sistema produz vítimas e descarta pessoas: pobres, pretos, migrantes, mulheres e idosos³⁵⁸.

Frente ao mundo fechado, marcado pelo individualismo potencializado, propõe-se como alternativa pensar e gerar um mundo aberto, dinamizado pela lógica da fraternidade³⁵⁹. Contudo, o Papa não tem a pretensão de dar receitas ou apresentar um caminho único e pronto. Ele convida a sonhar e a lutar por um mundo mais justo e fraterno: “Sonhemos como uma única humanidade, como caminantes da mesma carne humana, [...], cada qual com a riqueza da sua fé ou das suas convicções, cada qual com a própria voz, mas todos irmãos”³⁶⁰.

A ideia de fraternidade subjacente na *Fratelli Tutti* deriva da perspectiva cristã: ela acentua o que há de comum em todos os seres humanos; uma mesma vida que termina com a morte, a dignidade e o valor da pessoa por ser única ao ser querida por Deus e destinada a uma

³⁵² AQUINO JÚNIOR, Francisco. Fraternidade e amizade social: De um “mundo fechado” a um “mundo aberto”. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 38, n. 3, set./Nov. 2023, p. 883-901. DOI: 10.46525/ret.v38i3.1833. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1833>. Acesso em: 19 mar. 2024, p. 890.

³⁵³ AQUINO JÚNIOR, *Fraternidade e amizade social*, p. 890-891.

³⁵⁴ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 22.

³⁵⁵ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 12.

³⁵⁶ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 30.

³⁵⁷ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 18.

³⁵⁸ AQUINO JÚNIOR, *Fraternidade e amizade social*, p. 891.

³⁵⁹ Nesta contraposição, mundo fechado versus mundo aberto pode estar a chave de leitura de toda a Encíclica (CAMACHO, Ildefonso. Encíclica sobre la Fraternidad: Guía para la lectura. *Proyección*, Granada, v. 68, 2021, p.9-29).

³⁶⁰ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 8.

vida eternamente feliz com Deus³⁶¹. Além disso, a noção cristã de fraternidade não constitui um dado estático, mas um imperativo em busca de realização: reconhecer o outro, o pobre, o inferior, como irmão. Trata-se, portanto, de alcançar o modo de se relacionar pessoalmente com o outro³⁶².

A fraternidade proposta, em sintonia com a nossa tese sobre a Graça e a humanização integral, é um caminho de agraciados. Ela possui intrinsecamente uma densidade salvífico-espiritual³⁶³. Está no coração do Evangelho de Jesus Cristo e nasce da filiação divina que se vive na fraternidade com os irmãos e com a criação³⁶⁴. Por isso, a fraternidade é um meio de viver a alegria do Evangelho. Além disso, “a razão, por si só, é capaz de ver a igualdade entre os homens e estabelecer uma convivência cívica entre eles, mas não consegue fundar a fraternidade”³⁶⁵. O paradigma da fraternidade aberta é o “bom samaritano”, da parábola de Jesus contada a um legista (Lc 10, 25-37).

Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispôs-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: “Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei” (Lc 10,30-35).

A atitude do samaritano, não sendo judeu, considerado impuro por este, é de um poder simbólico absoluto. Ele ultrapassou todas as barreiras culturais, religiosas e históricas; levou o amor ao próximo ao patamar superior: fez o bem indistintamente. Todas as fronteiras foram ultrapassadas, diante da compaixão expressada no cuidado com o ferido. Ele fez o que não lhe era um dever, portanto, agiu por amor: doou tempo e dinheiro. Realizou o mandato do amor de uma forma exemplar³⁶⁶. No seu gesto está sintetizado o que de melhor se pode dizer sobre o

³⁶¹ MIRANDA, M. de F. Fraternidade: uma noção universal?. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis. v. 81, n. 319, p. 264-279, maio/ago. 2021. DOI: 10.29386/reb.v81i319.2758. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/2758>. Acesso em: 19 mar. 2024, p. 272.

³⁶² RICOEUR, Paul. Le socius et le prochain. In: RICOEUR, Paul. *Histoire et verité*. 3.ed. Paris: Seuil, 1955, p. 102.

³⁶³ AQUINO JÚNIOR, *Fraternidade e amizade social*, p. 893-895.

³⁶⁴ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 272.

³⁶⁵ BENTO XVI. *Caritas in veritate*: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2009, n. 19.

³⁶⁶ Destaca-se nas atitudes do sacerdote e do levita, homens do culto e da religião, a atitude da indiferença diante das necessidades dos outros. Trata-se de uma atitude que se repete: o “passar adiante”. Para Francisco, isso “indica que o fato de crer em Deus e O adorar não é garantia de viver como agrada a Deus. Uma pessoa de fé pode não ser fiel a tudo o que essa mesma fé exige dela e, no entanto, sentir-se perto de Deus e julgar-se com mais dignidade do que os outros. Mas há maneiras de viver a fé que facilitam a abertura do coração aos irmãos, e esta será a garantia duma autêntica abertura a Deus” (FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 274, *itálico nosso*).

amor ao próximo como fraternidade aberta: um amor incondicional e universal. Realizou de forma plena a dimensão fraterna de toda a espiritualidade que se queira cristã³⁶⁷.

“O samaritano do caminho partiu sem esperar reconhecimentos e tampouco agradecimentos. A dedicação ao serviço era a grande satisfação diante do seu Deus e na própria vida”³⁶⁸. Dessa forma, é importante ressaltar o valor absoluto do amor: *fomos criados para a plenitude, que só se alcança no amor*³⁶⁹. Passando por Santo Agostinho, Santo Tomás e São Boaventura, Francisco fala do amor que é infundido por Deus no ser humano de tal forma que, sem ele, todas as virtudes não cumprem os mandamentos tal como Deus os compreende. A estatura espiritual de uma vida humana é medida pelo amor, que constitui “o critério para a decisão definitiva sobre o valor ou a inutilidade duma vida humana”³⁷⁰. Para toda pessoa de fé em primeiro lugar está o amor que nunca deve ser colocado em risco, pois o maior perigo é não amar (1 Cor 13, 1-13)³⁷¹. A verdade e a medida do humano é o amor como apresentamos nesta tese.

É Deus que torna possível a experiência de amar, por sua Graça. Para especificar esta experiência, Francisco cita Santo Tomás que a explicava como um movimento que centra a atenção no outro “considerando-o como um só comigo mesmo” (TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, q. 27, art. 2). Trata-se de uma atenção ao outro que provoca uma orientação que leva a procurar o seu bem na gratuidade. Tudo isso está na semântica da palavra amor. “Sendo assim o amor implica algo mais do que uma série de ações benéficas. As ações derivam duma união que propende cada vez mais para o outro, considerando-o precioso, digno, aprazível e bom, independentemente das aparências físicas ou morais”³⁷².

Somente amando assim tornaremos possível aquela *amizade social que não exclui ninguém e a fraternidade aberta a todos*. Na proposta de Francisco, sete pontos se destacam pela importância e urgência de trabalhar para efetivá-los³⁷³. Em nossa tese evidenciamos que a proposta da fraternidade aberta é possível quando o ser humano acolhe o Espírito de comunhão e amor que ultrapassa todas as barreiras.

a) O centro da questão é o próprio sistema fundado no egoísmo. Francisco vai na raiz: é preciso mudar a lógica da organização da vida para a dinâmica da fraternidade. Neste sentido, quem pensa em apenas corrigir alguns pontos do sistema já existente está negando a complexidade da

³⁶⁷ ZAMPIERI, *Fratelli Tutti*, p. 17.

³⁶⁸ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 79.

³⁶⁹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 68.

³⁷⁰ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 15.

³⁷¹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 91-94.

³⁷² FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 94.

³⁷³ AQUINO JÚNIOR, *Fraternidade e amizade social*, p. 896-899.

realidade³⁷⁴. O Papa não é ingênuo; ele pensa essa mudança em nível das relações pessoais e das macro relações: “o amor expressa-se não só nas relações íntimas e próximas, mas também nas macrorrelações como relacionamentos sociais, econômicos e políticos”³⁷⁵.

b) A ruptura da Fraternidade é algo sistêmico e sua solução deve ser buscada em nível local e global. A insistência de Francisco é dupla: primeiro, o ser humano como um ser de relações que só se realiza no amor: “a vida subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade”³⁷⁶; “feitos para amar, existe em cada um de nós ‘uma espécie de lei de êxtase’: sair de si mesmo para encontrar nos outros um acréscimo de ser”³⁷⁷; “a nossa relação, se é sadia e autêntica, abre-nos aos outros, que nos fazem crescer e enriquecem”³⁷⁸; Segundo, este dinamismo relacional-amoroso vale também para a organização das sociedades e do planeta: criar “sociedades abertas que integrem a todos”³⁷⁹; desenvolver o valor e a prática da solidariedade³⁸⁰; garantir a “função social da propriedade”³⁸¹; assegurar “os direitos humanos, pessoais e sociais, econômicos e políticos, incluindo os direitos das nações e dos povos”³⁸².

c) A urgência de uma “cultura do encontro”³⁸³. Isso significa querer encontrar-nos, procurar pontos de contacto, lançar pontes, projetar algo que envolva a todos³⁸⁴.

d) A política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia. Ao contrário, a política precisa ser regida com base em grandes princípios e pensando no bem comum a longo prazo. Assim, a política, por buscar o bem comum, é uma sublime vocação, é uma das formas mais preciosas de caridade³⁸⁵.

e) O “amor político” tem uma dupla dimensão: é sempre um amor preferencial pelos menos favorecidos, mas também expressa na abertura a todos³⁸⁶.

f) O processo de globalização econômica do mundo levou a uma “perda de poder dos Estados nacionais, sobretudo porque a dimensão econômico-financeira, de caráter internacional, tende a prevalecer sobre a política”³⁸⁷. Neste contexto, é necessário reabilitar uma política centrada na dignidade humana e que não esteja sujeita aos ditames das finanças. Trata-

³⁷⁴ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 7.

³⁷⁵ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 188.

³⁷⁶ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 87.

³⁷⁷ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 88.

³⁷⁸ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 89.

³⁷⁹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 97-98.

³⁸⁰ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 14-117.

³⁸¹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 118-126.

³⁸² FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 122.

³⁸³ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 30. 215. 216. 217. 232.

³⁸⁴ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 216.

³⁸⁵ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 177-180.

³⁸⁶ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 187.190.

³⁸⁷ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 172.

se de uma política que esteja ao serviço do bem comum e que tenha como preocupação primeira e maior o fenômeno da exclusão social e econômica³⁸⁸.

g) A importância das religiões e do diálogo entre as religiões para a construção da fraternidade. Para os crentes, o “fundamento último” da fraternidade universal é a filiação divina³⁸⁹. Além disso, para os cristãos, a referência fundamental é sempre o Evangelho de Jesus: “Outros bebem de outras fontes. Para nós, essa fonte de dignidade humana e fraternidade está no Evangelho de Jesus Cristo”³⁹⁰. “*O culto sincero e humilde a Deus ‘não leva à discriminação, ao ódio e à violência, mas ao respeito pela sacralidade da vida, ao respeito pela dignidade e pela liberdade dos outros e a um solícito compromisso em prol do bem-estar de todos’*”³⁹¹.

Por fim, a humanização integral, a abertura ao outro, precisam abranger toda a criação de Deus. Trata-se de humanizar as relações com a natureza. Percebe-se que o planeta, nossa casa comum, vem sendo instrumentalizado em prol do dinheiro e do poder. Neste cenário, a busca por uma ecologia integral se apresenta como grande urgência no processo de humanização integral. O Papa Francisco também nos ajudará a adentrar nesta questão.

4.5.4 Ecologia integral: urgência no processo de humanização

O tema da ecologia se apresenta como uma das lacunas nos escritos de J. L. Segundo e de González Faus em relação à teologia da Graça que analisamos nos capítulos anteriores desta tese. Entretanto, pensar e experimentar a Graça como humanização integral leva-nos necessariamente às questões ecológicas, a grande urgência de nosso tempo³⁹².

Não podemos limitar a ação do Espírito ao âmbito da redenção do ser humano. A ação criadora do Pai se fundamenta em seu amor pelo Filho e nele todas as criaturas, a começar pela humanidade de Cristo. O Espírito, por sua vez, é princípio que dá a vida e ação às criaturas: seres vivos, plantas, animais, inclusive o ser humano. “Envias o teu sopro, são criados, e renovas a face

³⁸⁸ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 154. 168. 188.

³⁸⁹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 272-274.

³⁹⁰ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 277.

³⁹¹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 283, itálico nosso.

³⁹² Embora a degradação ambiental não seja um fenômeno absolutamente recente, ela adquiriu em nosso tempo, com o desenvolvimento técnico-científico, dimensões e proporções tão grandes que põem em risco na vida no planeta (BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In: MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo (orgs.). *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’*. São Paulo: Paulinas, 2016a, p. 15-23. RIBEIRO NETO, Francisco Borba. O diálogo entre catolicismo e ambientalismo a partir da Laudato Si’. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 76, n. 301, p. 8-23, 2016, p. 10-11). Além disso, o horizonte da teologia contemporânea amplia-se ao mostrar que o ecossistema participa do projeto salvífico divino (MURAD, Afonso. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009. DOI: 10.7213/pp.v1i2.10658. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/10658>. Acesso em: 21 mar. 2024).

da terra” (Sl 104,3; Gn 2,7; Jó 33,4). A ação do Espírito se dá na criação, obra da Trindade. Enquanto criada em Cristo e em vista de Cristo, a criação recebeu sua pluralidade. Contudo, deve-se à ação do Espírito o dinamismo interno de toda criatura³⁹³. O Espírito “não só está *próximo* deste mundo, mas está aí *presente* e, em certo sentido, *imanente*, compenetra-o e vivifica-o por dentro”³⁹⁴. Ressalta-se que este dinamismo é crístico, visto que o Espírito impulsiona a assumir as atitudes de Cristo. Desta forma, podemos dizer que o Espírito impulsiona a humanização do ser humano também na esfera da relação com toda a realidade criada.

O Papa Francisco, atento aos sinais dos tempos, percebeu esta urgência e em seu amplo processo de transformação missionária na Igreja, “*igreja em saída*”, e propôs a encíclica social *Laudato Si*³⁹⁵, na qual alarga os horizontes das questões socioambientais³⁹⁶ e radicaliza seu enfoque em uma necessidade de mudança estrutural/sistêmica³⁹⁷.

Francisco entende a realidade criada, composta por sistemas abertos que entram em comunicação entre si. Isto o leva a pensar o todo aberto à transcendência de Deus dentro da qual se desenvolve. A fé lança luzes para interpretar o significado e a beleza misteriosa do que acontece. “A liberdade humana pode prestar a sua contribuição inteligente para uma evolução positiva, como pode também acrescentar novos males, novas causas de sofrimento e verdadeiros atrasos”³⁹⁸. Portanto, a apaixonante e dramática história humana é marcada por libertação, engrandecimento, salvação e amor, e, pelo contrário, declínio e mútua destruição³⁹⁹. Por isso, Bento XVI enfatiza a necessidade de o ser humano cuidar da criação e, ao mesmo tempo, adverte sobre a indigência de defender o ser humano de destruir a si mesmo⁴⁰⁰.

Entretanto, na trama da história, o Espírito Santo é capaz de tirar algo de bom inclusive dos males que o ser humano pratica. Ele possui uma criatividade infinita, própria de sua divindade.

Ele [o Espírito Santo] está presente no mais íntimo de cada coisa sem condicionar a autonomia da sua criatura, e isto dá lugar também à legítima autonomia das realidades terrenas (GS, n. 36). Esta presença divina, que garante a permanência e o

³⁹³ MIRANDA, A *salvação de Jesus Cristo*, p. 192-193.

³⁹⁴ JOÃO PAULO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 54.

³⁹⁵ FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. 3.ed. Brasília: CNBB, 2020.

³⁹⁶ Na visão de Francisco “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental” (FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 139).

³⁹⁷ SORGE, Bartolomeo. Breve curso de doutrina social. São Paulo: Paulinas: 2018, p. 11-20. SOUZA, José Neivaldo. A *laudato Si* na perspectiva do método: “ver, julgar e agir”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 145-161, jan./abr. 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n1p145/2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3482>. Acesso em: 21 mar. 2024; SILVA, João Justino de Medeiros. Aprendei com os lírios dos campos... Apontamentos para uma espiritualidade ecológica a partir da *Laudato Si*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 77, n. 307, p. 688-704, 2017. DOI: 10.29386/reb.v77i307.67. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/67>. Acesso em: 21 mar. 2024.

³⁹⁸ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 79.

³⁹⁹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 79.

⁴⁰⁰ BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 51.

desenvolvimento de cada ser, “é a continuação da ação criadora” [TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I*, q. 104, art. 1, ad 4]. “O *Espírito de Deus* encheu o universo de potencialidades que permitem que, do próprio seio das coisas, possa brotar sempre algo de novo”⁴⁰¹.

Isso leva-nos a dizer que o ser humano, enquanto ser de relação com a criação, com os seus semelhantes e com o criador, é interpelado e vocacionado a corresponder ao dom do Espírito Santo em sua interioridade humanizando estas mesmas relações. Trata-se de acolher o Amor de Deus e viver neste amor. Neste sentido, a autonomia da criação e do ser humano ocasiona uma dimensão performativa e ética. Pensar a autonomia humana e o sentido da criação relacionado com o amor de Deus possibilita ao ser humano sair do fechamento em si mesmo, o seu egoísmo. Como propõe Francisco, o fim da criação não é o ser humano, mas Cristo. Pois a plenitude da criação é Deus e já foi alcançada na ressurreição de Jesus. O ser humano, co-criador, tem a missão de conduzir a evolução até Deus⁴⁰². Isso só é possível se o ser humano se abrir à ação do Espírito Santo que é comunhão e está em toda criação. Por conseguinte, propomos que a ecologia integral é uma das dimensões da vida no Espírito Santo. Assim, seguiremos a proposta de Francisco que tem muito a dizer ao ser humano de hoje.

Nosso objetivo não é analisar a Carta Encíclica, mas apresentar suas interpelações e propostas para a humanização integral, que abrange necessariamente a humanização das relações com a criação. Faremos isso a partir dos três “nós” em torno dos quais é tecida a inteira trama da *Laudato Si*: a) evangelho da criação; b) ecologia integral; c) conversão ecológica⁴⁰³.

a) O tema do “Evangelho da Criação” refere-se ao título do segundo capítulo da *Laudato Si*. Em um texto dirigido a todas as “pessoas de boa vontade” (GS, n. 22), Francisco justifica a inserção de dados da fé cristã dizendo que ciência e fé, que apresentam distintas interpretações da realidade, podem entrar em diálogo enriquecedor para ambas. Além disso, ele adverte que a complexidade da crise ecológica, somada às suas múltiplas causas, exige reconhecer que as soluções não podem vir de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade. Portanto, faz-se necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte, à poesia, à vida interior e à espiritualidade⁴⁰⁴.

Recordar alguns ensinamentos das narrativas bíblicas sobre o ser humano e a criação pode também contribuir para solucionar a crise ambiental⁴⁰⁵. O plano de Deus inclui a criação

⁴⁰¹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 80, itálico nosso.

⁴⁰² FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 83.

⁴⁰³ SILVA TAVARES, Sinivaldo. Evangelho da criação e ecologia integral: uma primeira recepção da *Laudato Si*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.48, n.1, p. 59-80, jan./abr. 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n1p59/2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3486>. Acesso em: 21 mar. 2024, p. 66.

⁴⁰⁴ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 62-63.

⁴⁰⁵ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 65-75.

da humanidade. Depois da criação do homem e da mulher, diz-se que Deus, vendo a sua obra, considerou-a muito boa (Gn 1, 31). Este, por sua vez, é criado por amor, feito à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26). Isso significa que cada pessoa humana é alguém capaz de se conhecer, se possuir livremente e se dar e entrar em comunhão com outras pessoas e toda a realidade criada: possui uma dignidade infinita⁴⁰⁶.

As narrações da criação em Gênesis contêm profundos ensinamentos sobre a existência humana e a sua realidade histórica. Elas sugerem que a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: as relações com Deus, com o próximo e com a terra. Contudo, estas relações vitais romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós. Esta ruptura é o pecado, descrito como a tentativa do ser humano querer ser como “deus”, recusando reconhecer-se como criatura e distorcendo cultivar e guardar a terra⁴⁰⁷. Contudo, os textos ensinam que “não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada”⁴⁰⁸. A peculiaridade da fé judaico-cristã está no significado de dizer “criação”:

Dizer “criação” é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada criatura tem um valor e um significado. A natureza entende-se habitualmente como um sistema que se analisa, compreende e gere, mas a criação só se pode conceber como um dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal⁴⁰⁹.

Isso implica que “todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida por nós”⁴¹⁰. Contudo, “isto não significa igualar todos os seres vivos e tirar do ser humano aquele seu valor peculiar que, simultaneamente, implica uma tremenda responsabilidade” [...]. “exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e um compromisso constante com os problemas da sociedade”⁴¹¹. Toda abordagem ecológica deve integrar uma perspectiva social que considere os direitos fundamentais dos mais desfavorecidos, considerando o “princípio da subordinação da propriedade privada ao destino universal dos bens e, consequentemente, o direito universal ao

⁴⁰⁶ PAPA JOÃO PAULO II. *Angelus*. Osnabrück, 16 nov. 1980. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/angelus/1980/documents/hf_jp-ii_ang_19801116.html. Acesso em: 21 mar. 2024, não paginado.

⁴⁰⁷ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 66-67. Isso permite ao papa responder a acusação ao pensamento judaico-cristão de que ele favoreceria a exploração selvagem da natureza, apresentando uma imagem do ser humano como dominador e devastador. Ao contrário, os textos bíblicos nos convidam a *cultivar* e *guardar* o jardim: “Esta responsabilidade perante uma terra que é de Deus implica que o ser humano, dotado de inteligência, respeite as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo” (FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 68).

⁴⁰⁸ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 67.

⁴⁰⁹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 76.

⁴¹⁰ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 84.

⁴¹¹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 90-91.

seu uso”⁴¹². E tudo isso alcança sua plenitude no “mistério de Cristo”, no qual “as criaturas deste mundo já não nos aparecem como uma realidade meramente natural, porque o ressuscitado as envolve misteriosamente e guia para um destino de plenitude”⁴¹³.

b) A proposta é de uma “ecologia integral”: “do momento que tudo está intimamente relacionado e que os atuais problemas exigem um olhar que atenda a todos os aspectos da crise mundial [...] proponho uma ecologia integral que compreenda claramente as dimensões humanas e sociais”⁴¹⁴. Portanto, a *Laudato Si* não é apenas mais um texto em favor da defesa do meio ambiente, uma espécie de “encíclica verde”⁴¹⁵, mas trata do ser humano, da ecologia e das questões sociais de forma integrada. O pressuposto para esta proposta é que todas as coisas, instâncias e saberes estão interligados⁴¹⁶. Fundamentalmente, ele articula a degradação ambiental e a injustiça social, expressas como “entre o grito da terra e o grito dos pobres”⁴¹⁷.

A questão ecológica deve ser abordada em uma percepção global. Ela refere-se aos valores mais profundos da existência humana tanto como indivíduos, quanto como seres sociais. Por isso, Francisco põe a questão: que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão a crescer? Aqui, “mundo” refere-se a sua orientação geral, ao seu sentido, aos seus valores. “A preocupação com a terra não é pela terra em si – esta ‘se vira’, como se diz, mas por nós e nossos filhos. Não fala numa perspectiva de pós-humanidade, mas de humanismo profundo”⁴¹⁸. Nossa “mãe” precisa de cuidado e possui seu valor próprio: “Que necessidade tem de nós esta terra?”⁴¹⁹.

A proposta de uma *ecologia integral* pode ser vista como o desfecho natural da argumentação crítica desenvolvida nos capítulos anteriores da encíclica, nos quais Francisco desmascara a ligação entre tecnociência, mercado e política como engrenagem que provoca a crise socioecológica. Nessa mesma linha, Francisco deflagra a presença de um antropocentrismo desordenado⁴²⁰ que debilita o valor intrínseco do mundo e vai minando toda a referência a algo de “comum” e qualquer tentativa de reforçar os laços sociais⁴²¹. Diante disso,

⁴¹² FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 93.

⁴¹³ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 100. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “*Laudato Si*”: um guia de leitura. *Fronteiras*, Recife, v. 5, n. 1, p. 87-116, jan./jun., 2022. DOI: doi.org/10.25247/2595-3788.2022.v5n1.p87-116. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/2058>. Acesso em: 21 mar. 2024, p. 101.

⁴¹⁴ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 137.

⁴¹⁵ BOFF, Leonardo. *A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral*, p. 15-23.

⁴¹⁶ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 16.92.

⁴¹⁷ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 49.

⁴¹⁸ KONINGS SJ, Johan; DE MORI SJ, Geraldo Luiz. O papa da conversão e da misericórdia. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.48, n.1, p. 11-16, jan./abr. 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n1p11/2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3477>. Acesso em: 21 mar. 2024, p. 14.

⁴¹⁹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 160.

⁴²⁰ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 115-136.

⁴²¹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 115-116.

faz-se necessário olhar o conjunto da criação e cada criatura em especial sob um olhar contemplativo, procurando em cada ação concreta articular o local com o global⁴²². O fechamento do ser humano se tornou um risco para a sobrevivência do planeta e, portanto, do próprio ser humano. Por isso, o título da segunda Encíclica de Francisco na mesma temática ecológica: “*Laudate Deum*”. Este título evidencia que o ser humano, quando pretende tomar o lugar de Deus, torna-se o pior perigo para si mesmo⁴²³.

A proposta de uma ecologia integral ajuda-nos a superar a visão de um antropocentrismo demasiado de nossos autores em relação à teologia da Graça. Além disso, trata-se de uma urgência de nosso tempo. Portanto, está em profunda conexão com a nossa proposta de uma humanização integral nesta tese. Neste sentido, ressaltamos que a proposta é de um humanismo pleno. Não se trata de negar a proeminência do ser humano na criação, mas de integrá-lo em seu conjunto em uma relação de cuidado e contemplação.

c) A “conversão ecológica⁴²⁴” se apresenta como a condição para uma conversão integral. Primeiro, chama-nos a atenção Francisco adjetivar o termo “conversão”, tão presente na mentalidade católica, que se refere a uma mudança de “rumo”. O patriarca Bartolomeu, colaborador da Encíclica, interpreta os males que nós seres humanos causamos ao planeta, de crime e, em última análise, pecado contra o criador⁴²⁵. Desta forma, parece-nos razoável que Francisco nos sugira uma conversão ecológica como forma de eliminar o pecado ecológico⁴²⁶.

Convencido de que a espiritualidade cristã constitui uma magnífica contribuição para o esforço de renovar a humanidade, Francisco propõe algumas linhas de espiritualidade ecológica que nascem das convicções da nossa fé: a) a crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior; b) a uma sã relação com a criação, como dimensão da conversão integral da pessoa; c) contudo, não basta cada um ser melhor, pois aos problemas sociais responde-se não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias; d) trata-se de uma conversão comunitária que comporta várias atitudes que se conjugam para ativar um cuidado generoso e cheio de ternura⁴²⁷.

A conversão implica, em primeiro lugar, “gratidão e gratuidade, ou seja, um reconhecimento do *mundo como dom recebido do amor do Pai*, que conseqüentemente provoca disposições gratuitas de renúncia e gestos generosos, mesmo que ninguém os veja nem

⁴²² SILVA TAVARES, *Evangelho da criação e ecologia integral*, p. 74.

⁴²³ FRANCISCO. *Exortação apostólica Laudate Deum: sobre a crise climática*. Brasília: CNBB, 2023, n. 73.

⁴²⁴ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 216-221.

⁴²⁵ Na análise do Patriarca citada por Francisco, “um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus”. Portanto, constitui um pecado grave (FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 8).

⁴²⁶ SILVA TAVARES, *Evangelho da criação e ecologia integral*, p. 75.

⁴²⁷ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 116-220.

agradeça”⁴²⁸. Isso conecta diretamente com o tema da Graça que trabalhamos em J. L. Segundo e González Faus. O amor recebido gratuitamente possibilita o ser humano amar gratuitamente em forma de resposta.

O tema da conversão ecológica situa-se no último capítulo da Encíclica, *Educação e espiritualidade ecológicas*. Francisco percebe a falta e a necessidade da consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos, que permita o desenvolvimento de novas convicções, atitudes e estilos de vida. Põe-nos diante de um “grande desafio cultural, espiritual e educativo que implicará longos processos de regeneração”⁴²⁹. Ele aponta para outro estilo de vida, superando o individualismo oriundo de egoísmo humano e o desafio de “educar para a aliança entre a humanidade e o ambiente”⁴³⁰.

Na perspectiva de uma macroeclesiologia como fruto da acolhida da Graça a perspectiva trinitária de Francisco na Encíclica torna-se fundamental em nosso percurso:

O Pai é a fonte última de tudo, fundamento amoroso e comunicativo de tudo o que existe. O Filho, que O reflete e por Quem tudo foi criado, uniu-Se a esta terra, quando foi formado no seio de Maria. *O Espírito, vínculo infinito de amor, está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos*. O mundo foi criado pelas três Pessoas como um único princípio divino, mas cada uma delas realiza esta obra comum segundo a própria identidade pessoal. Por isso, quando, admirados, contemplamos o universo na sua grandeza e beleza, devemos louvar a inteira Trindade”⁴³¹.

O texto mostra, em conexão com a nossa temática nesta tese, o projeto amoroso de criação e redenção de Deus. Jesus como princípio e, podemos dizer, meta da criação e revelador do Amor do Pai para com cada criatura. Essencialmente, o Espírito Santo, do Dom do Pai e do Filho, presente no universo e, portanto, também no ser humano, animando e criando caminhos de amor na história. À imagem de Trindade somos convidados à comunhão no amor e nas diferenças, segundo as peculiaridades pessoais. Desta forma, Francisco sugere a contemplação do universo na sua beleza e grandeza, que supere o olhar tecnocrático, como louvor à Trindade.

Tratando da Graça como humanização integral do ser humano a proposta de Francisco, de um humanismo pleno que integra o cuidado e a contemplação da ecologia, se apresenta como um grande complemento às nossas reflexões nesta tese para que, de fato, a humanização se torne completa, integral. A humanização integral é fruto da ação do Espírito no ser humano e na criação. Desta forma, a oração de Francisco dirigida ao Espírito conclui muito bem esta

⁴²⁸ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 220, itálico nosso.

⁴²⁹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 202.

⁴³⁰ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 203-208. 209-205.

⁴³¹ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 238, itálico nosso.

seção: “Espírito Santo, que, com a vossa luz, guiais este mundo para o amor do Pai e acompanhais o gemido da criação, *Vós viveis também nos nossos corações a fim de nos impelir para o bem*. Louvado sejais!”⁴³²

CONCLUSÃO

A teologia da Graça de J. L. Segundo e de J. I. González Faus, desenvolvida em uma chave filiação-fraternidade, põe em evidência o anseio de um mundo mais justo e fraterno, a partir da acolhida do Dom de Deus. Constatamos, na primeira seção deste capítulo, que o teólogo uruguaio pretendeu ajudar as pessoas no processo do desenvolvimento humano, a partir da fé cristã. Para isso, ele dialogou com todos, a fim de que cada pessoa edificasse sua vida sob os valores ensinados e vividos por Jesus Cristo: o amor e a fraternidade. González Faus, por sua vez, apresentou os pontos fundamentais da fé cristã em uma linguagem crível ao mundo de hoje. Desenvolveu sua teologia crendo no ser humano e em um mundo mais humano. A razão desta aposta confiada é o próprio Deus que ama o ser humano primeiro e acreditou nele salvando-o. Portanto, seguindo os autores, pudemos desenvolver nossa tese: Graça e humanização integral.

A Graça de Deus é o ponto de partida para se pensar e viver a humanização do ser humano, bem como está no percurso e na plenificação desta mesma humanidade em Deus. Com o termo Graça referimo-nos ao Espírito Santo, derramado em todos os corações humanos (Rm 5,5). O grande parâmetro deixado por J. L. Segundo e J. I. González Faus é que *a teologia da Graça é uma teologia do Espírito Santo*. Por isso, propusemos colocar nossos autores em diálogo e, ao mesmo tempo, reestruturar suas reflexões em torno de uma *teologia do Espírito Santo e de uma pneumatologia*.

Dessa forma, na segunda seção deste capítulo, revertendo a inversão, trabalhamos a *Graça incriada* como fundamento de toda *Graça criada*. Em seguida, visualizamos os riscos atuais da negação do primado da Graça, a partir de nossos autores e do diagnóstico do Papa Francisco: o neognosticismo e o neopelagianismo. Trata-se de vivências que se infiltram no cristianismo minando sua essência: o amor incondicional de Deus que possibilita a verdadeira conversão e a humanização integral. Em seguida, propusemos os principais elementos para uma teologia da Graça como uma teologia do Espírito Santo e como uma pneumatologia. Entre eles, evidenciamos que o Espírito é Dom de Deus, que é Deus mesmo, e o Dom por excelência ao

⁴³² FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 246, itálico nosso. Trata-se da *Oração cristã com a criação* a qual é essencialmente trinitária. Ressaltamos aqui a dimensão pneumatológica que nunca está separada na Trindade.

ser humano: é de sua essência ser doável. Trata-se da pessoa divina mais próxima ao ser humano, e, neste sentido, o mais “exterior” de Deus. Ao mesmo tempo que Ele é esse transbordamento de Deus em nossa direção, o Espírito é a expressão da união do Amor entre o Pai e o Filho e, portanto, também o mais íntimo do ser divino.

Na terceira seção, devido à relação próxima do Espírito com Jesus na obra de salvação⁴³³, apresentamos prolegômenos de uma cristologia pneumatológica. Fundamentalmente, Jesus, movido pelo Espírito, é o revelador de Deus e, ao mesmo tempo, é o modelo e a plenitude do humano (GS, n. 22). Desta forma, toda antropologia cristã se apresenta como desdobramento da cristologia: se queremos saber quem é o ser humano, sua vocação, a forma de viver a sua verdade e seu destino, olhemos para Jesus. Ele mostra-nos o mistério do ser humano.

Seguindo esta lógica, na quarta seção propusemos uma antropologia pneumatológica. Ao olharmos a humanidade plena de Jesus e a realidade concreta do ser humano percebemos que este último precisa ser renovado. As reflexões sobre o mal na experiência humana apontaram para esta necessidade. Importante ressaltar a complementação que González Faus fez da interpretação evolutiva do pecado no pensamento de J. L. Segundo. Para o teólogo catalão, o mal não se restringe à degradação da ação entre o querer e a realização, mas refere-se a uma maldade que, de fato, torna o ser humano escravo. O pecado, como maldade ou debilidade, pode inclusive levar o ser humano a chamar de progresso aquilo que o desumaniza: trata-se do autoengano. Assim, para o teólogo catalão, a vitória da Graça sobre o pecado se refere à vitória contra o mal, a desumanização, que pode estar no “querer” objetivo humano.

Em seguida, discorremos sobre a acolhida do Espírito Santo por parte do ser humano no processo de humanização. Ambos os autores nos ajudaram a perceber a verdade do ser humano na identificação entre amor e liberdade. A verdadeira conversão a Deus e à verdade do ser humano está na entrega de si, cuja expressão mais autêntica é a fé justificante. O ser humano, sob o olhar benevolente de Deus, é chamado a uma relação com seu criador que supere o medo e lhe possibilite assumir a construção da própria vida, a liberdade, que se identifica com a construção do amor na história. Contudo, ambos os autores não são ingênuos ao fazer a análise da realidade humana. Eles apresentam a vitória da Graça na história em forma de combate contínuo contra o mal, a desumanização. Desta forma, a imagem da “mescla” nos pareceu favorável para expressar a realidade humana ao acolher o Espírito Santo. Ela nos mostra que

⁴³³ No sentido apresentado a partir de Irineu: O Espírito e o Filho como as duas mãos do Pai (IRINEU, *Contra as heresias*, V, 6,1).

algo de definitivo, de amor, é construído na história humana que também é marcada pelo mal e pelo egoísmo.

Na quinta seção, seguindo o fio condutor de nossas reflexões, percebemos que a acolhida da Graça nos possibilita falar de uma macro eclesiologia pneumatológica. O Espírito nos torna filhos/as de Deus, em Jesus. A filiação significa assumir os valores ensinados e vividos por Jesus, o Filho por excelência. Trata-se do resumo da vida cristã: amor a Deus e ao próximo (Mt 22,37-39). Assim, se o ser humano é chamado a ser filho de Deus, em última análise, ele é vocacionado à fraternidade. Desta forma, apresentamos a fraternidade como um caminho de agraciados. Refere-se à acolhida da Graça que liberta o ser humano de seu egoísmo e lhe possibilita se abrir aos outros. Neste sentido, o tema da fraternidade aberta, desenvolvido pelo Papa Francisco, se apresentou como grande complemento aos nossos estudos. As relações do ser humano com a criação também precisam ser transformadas e constituem uma urgência de nosso tempo. Desta forma, o tema da ecologia integral, a partir de Francisco, corrigiu o antropocentrismo acentuado de nossos autores e colaborou com a nossa tese da acolhida da Graça e humanização integral.

A proposta de uma teologia do Espírito Santo e de uma pneumatologia nos possibilitou uma abordagem mais integrada das reflexões de J. L. Segundo e de J. I. González Faus. Viabilizou tratarmos da vocação do ser humano, da sua realização histórica e sua plenificação na vida eterna de forma conectada. Acreditamos que essa proposta aponta luzes para a superação da dicotomia entre fé e vida, escatologia e história, a qual nossos autores se dedicaram a exorcizar na fé cristã. O Espírito Santo, Dom e Amor, na interioridade de cada pessoa humana, liberta-a para construir o amor, a definitividade na história. Portanto, são os frutos da acolhida da Graça que são eternizados em Deus.

CONCLUSÃO GERAL

A reflexão sobre a Graça é instigante e iluminadora para a vida, pois diz verdades importantes sobre o ser humano, e o coloca em uma relação de maturidade com Deus, com seus semelhantes e com toda a criação. Para elaborar o projeto de pesquisa desta tese, bem como no decorrer de toda a pesquisa nos perguntamos: como, de acordo com a Revelação bíblico-cristã, o ser humano pode viver sua humanidade de forma integral, embora de maneira gradual, e realizar seus anseios mais profundos e sua vocação à comunhão com a Trindade? Posto isso, escolhemos o título da tese como caminho para respondermos à questão: *Acolhida da Graça e humanização integral: pensar a Graça hoje em diálogo com J. L. Segundo e J. I. González Faus*.

A acolhida da Graça, o Espírito Santo, possibilita o ser humano viver a sua humanidade de forma plena e o potencializa para a vida divina, que é a participação na vida de Jesus. O ser humano, criado pelo amor de Deus e no amor de Deus, recebe a sublime vocação à vida divina. Entretanto, somente pelo Espírito Santo, Dom do Pai e do Filho, ele pode viver a sua humanidade e concretizar esta vocação sublime. Consequentemente, apresentamos que a categoria *gratuidade* é o que melhor expressa a relação entre Deus e o ser humano. A negação do primado da Graça está na raiz das concepções unilaterais e simplificadoras do Dom de Deus e, por conseguinte, da vida cristã. Dessa forma, defendemos a tese de que no diálogo com J. L. Segundo e J. I. González Faus, encontramos parâmetros essenciais da teologia da Graça, o Dom de Deus no ser humano que o regenera e o potencializa, para pensarmos e acolhermos a Graça como humanização integral do ser humano na atualidade.

Nosso percurso, progressivamente, ajudou-nos a fundamentar, aprofundar, argumentar e demonstrar nossa tese. Ao adentrarmos na teologia da Graça de J. L. Segundo e J. I. González Faus percebemos a necessidade de estudar e analisar a história da teologia da Graça, pois nela encontramos questões emergidas que estão presentes em nossos autores. Além disso, como sérios e profundos teólogos, eles se fundamentam nas Escrituras, em diálogo com a tradição teológica e o Magistério, interpelados pelas questões existenciais de seus contemporâneos. Esta foi nossa empreitada no primeiro capítulo desta tese: *Teologia da Graça: notas históricas e questões emergidas*. Assim, passamos pelas diversas etapas da teologia da Graça no Ocidente.

As questões e contribuições de Agostinho possuem grande influência em nossos autores. Destacamos a compreensão da Graça como *auxilium* à liberdade do ser humano para amar como Deus ama. Agostinho, assim, pôde relacionar Graça e liberdade em uma leitura integradora. A Graça foi entendida como a possibilidade da liberdade ferida pelo pecado se concretizar.

Na escolástica, a partir das influências de Aristóteles, percebemos a Graça mais relacionada com a virtude e, com isso, a reflexão se fixou na *santificação* do ser humano. Na escolástica tardia, acentuou-se a *graça criada*, a ponto de acontecer a inversão: a graça criada como condição para a inabituação do Espírito no justo.

Na modernidade, a teologia da Graça se desenvolveu a partir da justificação do ser humano. Trata-se do período de maior litígio: por um lado, a perspectiva luterana, e, por outro, a perspectiva católica em Trento. Em seguida, vimos o nascimento dos tratados *De Gratia* e *De Deo creante et elevante*. O *De Gratia* teve três fases: a primeira, se debruçou sobre os temas da justificação; a segunda, na relação Graça e liberdade que, a partir da questão do desejo natural do ser humano de ver Deus, da ordem das gratuidades e da hipótese da natureza pura, deu origem ao tratado *De Deo creante et elevante*. Este, por sua vez, fez uma leitura da Graça como um segundo andar em relação à natureza humana; contrapõe a ordem da criação à ordem da vocação à vida divina do ser humano em uma perspectiva dualista. Desta forma, assistimos o surgimento do divórcio entre história e escatologia, entre fé e vida, que conduziu a Graça, *sobrenatural*, ao alheio e distante da vida humana, o *natural*.

Na terceira fase do *De Gratia* já estamos nas reflexões contemporâneas. O ganho sistemático desta parte foi mostrar a recuperação do Espírito Santo, a Graça Incriada, na teologia do Ocidente. Além disso, a Graça passou a se relacionar com a cristologia sob uma perspectiva pneumatológica. A partir deste contexto, adentramos na perspectiva do Concílio Vaticano II, que são essenciais em nossos autores: Jesus Cristo é o modelo e parâmetro para pensarmos e vivermos a humanização integral (GS, n. 22). A Graça passou a ser entendida a partir da categoria de relação pessoal, pois refere-se à pessoa do Espírito Santo. Desta forma, a teologia da Graça está relacionada com a configuração a Cristo, pelo Espírito.

Após rememorarmos este percurso, ouvimos os ensinamentos de J. L. Segundo sobre a Graça e analisamos suas contribuições, no segundo capítulo. Fizemos uma abordagem diacrônica de suas obras e pudemos perceber os passos de suas reflexões. A teologia da Graça do teólogo uruguaio tem sabor de vida, pois não nasceu de especulações, mas tem como ponto de partida as indagações de pessoas concretas com as quais ele dialogou, por meio de cursos e da convivência fraterna. Ao entender o projeto de Deus de salvação para o ser humano em uma perspectiva humanizadora, ele entendeu que essa é também a missão da teologia, em nosso caso, especialmente teologia da Graça. J. L. Segundo, a partir das contribuições de Rahner, entende a Graça numa perspectiva pessoal e existencial, superando o extrinsecismo de compreendê-la como “*coisa*” que se pode possuir, comprar ou perder. O ponto de partida da dinâmica da Graça é exatamente o ponto em que deixamos de ser *coisas*, a impessoalidade, para

começar a sermos humanos¹. Desta forma, a Graça está na constituição do ser humano e, ao mesmo tempo, o humaniza e o eleva à vida divina.

O teólogo uruguaio ajudou-nos a superar a compreensão da liberdade como prova diante do bem e do mal, bem como de compreendê-la como risco de perdição. Na realidade, a liberdade é poder construir a si mesmo, a partir do amor, superando a lei do menor esforço, a entropia, que falsifica ou nega o amor. Além disso, ele faz uma leitura integrada da vida humana incluindo no processo de desenvolvimento o pecado. Porém, o amor é qualitativamente superior e garante a vitória da Graça. Um dos pontos fortes de J. L. Segundo é a relação entre história e escatologia. A partir de Chardin ele recupera o valor das obras do ser humano no processo de salvação, não como mérito, mas como frutos da vida na Graça que serão eternizados. A salvação, para ele, não é uma prova, tampouco um prêmio, mas uma construção. Não é simples ausência do mal, mas plenitude vital, cumulada de densidade existencial. Ele acentua a ação intra-histórica da Graça, permitindo uma visão mais ampla da salvação. A partir da justificação pela fé, apontou a acolhida da Graça como a vida fundada na fé-confiança que liberta o ser humano da autojustificação pelas obras. Esta fé está ao alcance de todos, pois fundamenta-se na estrutura antropológica e, para o cristão, se faz visível e cognoscível na fé em Jesus Cristo. Além disso, ele apresentou o dado da ressurreição de Jesus significando para o ser humano a vitória sobre o pecado, a lei e a morte.

Outro ponto relevante para nossa tese é que na obra de maturidade de J. L. Segundo, ele nos ajudou a recuperar a primazia da Graça. *A Graça incriada em nós, fundamento de toda graça criada, é para nós o que Jesus designou como seu Espírito, isto é, o Espírito Santo*. Por isso, a teologia da Graça pode ser desenvolvida a partir de seu verdadeiro nome: *teologia do Espírito Santo*². A realidade incriada, João a expressa: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). A partir da GS, n. 38 e da teologia Joanina, J. L. Segundo mostrou que a inversão, graça criada como condição para que a Graça incriada habite no ser humano, está na raiz da relação mercantil com Deus e na noção do mérito como “compra” do dom de Deus, que é gratuito. Ao contrário, a primazia do Espírito insere o ser humano no projeto de maturidade de filho, no Filho, e dá a esperança de que as obras realizadas com confiança no amor serão revestidas de incorruptibilidade.

Com González Faus, no terceiro capítulo, visualizamos a ação da Graça em duas perspectivas: a partir do Dom de Deus; e da Graça no ser humano e na história. O teólogo catalão

¹ SEGUNDO, Juan Luis. Gracia y condición humana. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta I: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 226.

² SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Miliaño: Sal Terrae, 1993. p. 484, nota de rodapé, n. 16.

tem o mérito de ter um profundo conhecimento da Tradição cristã e de traduzir os conteúdos da fé em uma linguagem acessível para a cultura de seu tempo, a qual é bem próximo a nós hoje. A primeira característica formal da Graça apresentada foi potencializar o ser humano à comunhão com Deus. Isso é possível porque o Dom de Deus é Deus mesmo: *o Espírito Santo*. Sua presença no ser humano só pode ser entendida como relação pessoal e dialogal a qual é capaz de restaurar, configurar e potencializar o ser humano a partir de sua interioridade. Em seguida, observamos que a Graça age na história, como história e é universal: tudo está sendo banhado pela Graça de Deus, e por isso, tudo segue aberto à novas possibilidades que só o amor gratuito de Deus oferece.

Para falar sobre a Graça no ser humano, González Faus fundamenta-se na teologia paulina. O apóstolo, para explicitar o efeito do Dom de Deus no ser humano, a vitória sobre o pecado, cunhou o termo *justificação*, no sentido de “fazer justo” o ser humano. Na perspectiva do teólogo catalão, o ser humano justificado é o ser humano transformado de inumano em humano, de mau em bom. O termo paulino pode ser traduzido na atualidade, hermeneuticamente, como humanização, regeneração e outros, embora estes termos modernos não esgotem o sentido paulino original.

O Dom de Deus no ser humano o converte desde sua interioridade para amar como Deus ama. E como o ser humano não somente é amado por Deus, mas se experiencia amado por Ele, a humanização se dá pela fé: o crer-se amado que potencializa para amar, ou seja, a fé justificante, humanizante, que significa a abertura vital na confiança, uma atitude de crer no amor como fonte de tudo³. Consequentemente, o valor do ser humano está em ser amado por Deus, e não na autojustificação pelas obras que levam ao sentimento de superioridade em relação aos demais e ao sentimento de merecimento diante de Deus. O amor gratuito é o que reestrutura o ser humano para amar o bem. E crer no amor, significa viver do amor e no amor.

Entretanto, a presença do amor de Deus no ser humano não é tranquila, mas um convite vivido como ameaça ao amor-próprio. A Graça provoca um lento processo de luta no ser humano: contra o amor de Deus recebido ou contra o amor-próprio, o egoísmo potencializado. Se o Dom de Deus potencializa o ser humano a amar como Deus ama, logo, o primeiro efeito da Graça é libertar o ser humano de si mesmo para os demais. No entanto, essa libertação não acontece de forma automática e acabada, mas em forma de combate: a Graça que luta para vencer o pecado e o pecado que luta para sufocar a Graça.

Para expressar a mudança no interior da pessoa ao acolher o Dom de Deus, o teólogo catalão usou o clássico axioma escolástico: a fé se estrutura como amor, *fides caritate formata*. O amor é a

³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad*. Maliaño: Sal Terrae; Cristianisme i justícia, 2022, p. 146.

forma da fé porque a acolhida do Dom da filiação impulsiona o ser humano para a construção da fraternidade. A libertação de si, em última análise, é libertação para os demais. J. I. González Faus propôs a reflexão sobre a verdadeira horizontalização do cristianismo, para a qual ele confessa inspirações de J. L. Segundo⁴: a fraternidade como um caminho de agraciados, da vida na Graça. A fraternidade, se apresenta como incoação da filiação divina do ser humano, que, por meio da fé, é configurado a Cristo. Consequentemente, a vida do cristão é transformada, porque o amor a Deus, necessariamente, passa pelo amor ao próximo (1Jo3,16-17.15), e não há outro jeito de amar a Deus, senão amando os filhos que o Pai ama⁵. Contudo, amar o outro de forma constante não se sustenta senão na Graça, por isso, quando o amamos é Deus mesmo que o ama em nós.

A fraternidade, fruto da acolhida da Graça, em última análise, significa viver a *Comunhão do Santo*. Desta forma, percebemos uma transformação substancial no ser humano: a passagem do amor-próprio à caridade. Portanto, o Dom de Deus é libertação da liberdade para amar. O sentido da vida está na existência compartilhada, e a definição mais profunda do ser é a comunhão. Viver a comunhão na fraternidade, de alguma forma, já é viver como salvo, isto é, realizar a vocação humana de ser filho de Deus, no Filho, pelo Espírito e, logo, irmão dos seus semelhantes. A experiência da Graça se dá precisamente na vivência do amor em sua forma mais nobre: a gratuidade. Amar aqueles/as que não merecem, e tampouco merecerão o amor. Isso é a acolhida da Graça acontecendo e frutificando na vida humana.

A partir destes parâmetros emergidos ao analisarmos as obras de J. L. Segundo e J. I. González Faus, propusemos uma síntese da teologia da Graça como uma teologia do Espírito Santo e como uma pneumatologia no quarto capítulo, embora sem a pretensão de esgotar o tema e tampouco elaborar um tratado de pneumatologia. Constatamos que ambos os autores apresentam uma compreensão integral do ser humano, tal como propõe a GS, n. 3. Além disso, apresentam a fé cristã como um novo jeito de se viver na história. Trata-se de entender a fé como resposta da totalidade da pessoa à Revelação de Deus que Jesus nos faz com incidências na vida prática⁶. Desta forma, demos mais um passo e entendemos a acolhida da Graça como humanização integral, de forma que atinja todas as relações do ser humano.

O parâmetro fundamental que emergiu de nossas reflexões é que a Graça Incriada é o fundamento de toda graça criada. Desta forma, a teologia da Graça é uma teologia do Espírito

⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Entrevista*: relação com J. L. Segundo, teologia da Graça e atualidade, não paginado. Além disso, conforme analisamos, percemos a influência de GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sigueme, 1972, p. 375.

⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 220.

⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El Factor Cristiano*, Estella; Navarra: Verbo Divino, 1994, p. 106-107.

Santo e uma pneumatologia. Contudo, essa reflexão mostrou, ao mesmo tempo, que nas reflexões de nossos autores, em relação à estrutura de seus escritos, há uma impositação fundamentalmente cristológica/teológica, embora o Espírito Santo esteja presente em suas elaborações teológicas.

A partir do primado da Graça foi possível tratar as diversas perspectivas da antropologia teológica cristã de forma integrada. Apreendemos que a negação deste princípio culmina nas visões unilaterais e equivocadas sobre a Graça e, conseqüentemente, na simplificação ou na falsificação da existência cristã. A abordagem mostrou a iniciativa gratuita de Deus no processo de salvação do ser humano e, ao mesmo tempo, a liberdade humana, visto que a forma do Espírito agir não é por coação, mas por interpelação e atração, não de forma exterior, mas interior. A presença da Graça na interioridade humana é o que a transforma humanizando-a. Essencialmente, vimos tanto em González Faus como em J. L. Segundo que Graça e liberdade se identificam.

Contra a pretensão da graça criada ser causa da Graça incriada no ser humano, refletimos sobre a afirmação de Paulo: “Deus nos amou quando ainda éramos pecadores” (Rm 5,5.8); e de João, em sentido semelhante: “Deus amou tanto o mundo que enviou o próprio Filho, não para condenar o mundo, mas para salvá-lo” (Jo 3,16.17)⁷. A realidade incriada, é Amor (1Jo 4,8); o Pai ama a todos, indistintamente (Mt 5,45-56); Jesus Cristo é o amor de Deus encarnado⁸; o Espírito Santo, Dom de Deus que é Deus mesmo, é expressão do Amor do Pai e do Filho⁹. O amor recebido não deixa o ser humano estável na mesma situação em que o encontra. Na realidade, o constitui como humano, o impulsiona e lhe dá possibilidades de viver sua humanidade de forma integral.

Posto isso, mostramos os riscos da negação do primado do amor de Deus. Primeiro, é entender a graça como “*coisa*” que se pode possuir em maior ou menor grau, comprar, negociar e até mesmo manipular em proveito próprio. Além disso, tal compreensão levou à mitificação da Graça, bem como à compreensão fisicista da mesma, o que, por sua vez, gerou mal-entendidos em relação ao “estado de pecado” e ao “estado de graça”, e à linguagem mecânica da perda e aquisição da Graça. Trata-se de compreensões duramente criticadas e combatidas por nossos autores, bem como por nós nesta tese.

Atualmente, a negação do primado da Graça está presente, particularmente, em duas heresias antigas, mas que hoje se mostram com novas roupagens: o neopelagianismo e o neognosticismo. O primeiro entende a autonomia do ser humano de forma radical e em detrimento

⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 17.

⁸ BENTO XVI. *Deus caritas est*: sobre o amor cristão. Brasília: CNBB, 2007, n. 12.

⁹ LADARIA, Luis Ferrer. *O Deus vivo e verdadeiro*: o mistério da Trindade. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 325.

de sua dependência de Deus e dos demais. O segundo se refere a uma fé fechada no subjetivismo. Em ambos os casos não há espaço para a acolhida da Graça. Esquecem-se que é por ela que o ser humano existe. Essas heresias alimentam o *mundanismo espiritual* que se caracteriza por uma religiosidade de aparências, que contrapõe a fé como resposta ao amor gratuito de Deus.

A negação do primado da Graça é negação da salvação de Jesus Cristo, que consiste na nossa união com Ele, que, com a sua Encarnação, vida, morte e ressurreição, inaugurou uma nova ordem de relações com o Pai e entre os seres humanos. Por meio do Espírito somos introduzidos nesta nova ordem para que possamos unir-nos ao Pai, como filhos no Filho, e formar um só corpo (Rm 8,29)¹⁰. A partir destas questões, fez-se imprescindível voltarmos à perspectiva pneumatológica. Em nossa tese, entendemos que a Graça, embora não possa ser separada de Jesus Cristo, é mais próxima do ser humano no Espírito Santo, que é Dom e Amor. Desta forma, apresentamos uma cristologia pneumatológica, uma antropologia pneumatológica e uma macroeclesiologia pneumatológica.

Evidenciamos Jesus, o Verbo encarnado, agindo e ressuscitado pelo Espírito Santo. Ele, com o Pai, envia o Espírito, que para nós, é Espírito de filiação. Jesus Cristo, Homem de verdade, é o parâmetro para pensarmos e vivermos nossa humanidade (GS, n. 22). N'Ele encontramos respostas para as questões e anseios humanos, pois ele é o ser humano completo, que viveu sua humanidade integral, e sua vida não parou na morte, mas foi ressuscitada e voltou para o seio da Trindade. *Ele é a plenitude humana*. Também essa seção nos mostrou que nossos autores valorizam uma perspectiva mais histórica da vida de Jesus e seu significado antropológico. Portanto há uma impoção cristológica/teológica nas obras estudadas, embora o Espírito seja tematizado em suas reflexões.

Em seguida, ressaltamos uma antropologia pneumatológica, evidenciando a vocação do ser humano à vida divina, a fecundidade da acolhida processual da Graça, bem como o fechamento do ser humano ao Espírito Santo. Neste último aspecto, é importante fixarmos o complemento de González Faus à compreensão do pecado como entropia de J. L. Segundo. Para o teólogo catalão, a maldade não está simplesmente na degradação da ação entre o querer e o realizar, mas pode vir da própria vontade do ser humano, enquanto movido pelo egoísmo potencializado. O pecado torna o ser humano escravo. Inclusive, o ser humano pode se auto-enganar e chamar de progresso aquilo que o desumaniza. Ao aprofundar o conceito de pecado, o teólogo catalão pôde trabalhar a vitória da Graça de forma mais objetiva contra a inumanidade.

¹⁰ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo*: sobre alguns aspectos da salvação cristã. Brasília: CNBB, 2018, n. 4.

A vida no Espírito significa a atitude de confiança no amor recebido de Deus que potencializa o ser humano para criar amor na história. O amor é o que decide sobre a sua humanidade e desumanidade. O valor do ser humano está em ser amado por Deus e não na afirmação de si a qualquer custo. Desta forma, a partir da acolhida da Graça incriada, trabalhamos a libertação da liberdade para que o ser humano possa assumir a maturidade de filho, no Filho, e, assim, construir uma história fundada no amor na qual já se inicia a vivência do eterno, porque Deus é amor. Essa é a vitória qualitativa da Graça, o Espírito Santo, sobre a inumanidade.

Na macroeclesiologia pneumatológica evidenciamos os temas da filiação divina e da fraternidade. Além das contribuições de J. L. Segundo e J. I. González Faus, a partir do diálogo com as interpelações do Papa Francisco, propusemos *a fraternidade aberta* e *a ecologia integral*. São temas que a teologia da Graça, nos dias de hoje, precisa discutir considerando a humanização integral das relações do ser humano. Em mundo fechado na subjetividade excludente e marcado pela exploração do planeta, visando somente o lucro e o enriquecimento de poucos, a teologia da Graça tem muito a nos dizer. O ser humano recebe a terra como dom, e por isso sua relação com ela só pode ser de louvor e agradecimento, e jamais de instrumentalização.

Diante das análises apresentadas podemos dizer que nossa hipótese de pesquisa foi confirmada, embora o tema não tenha sido esgotado e tampouco esse era nosso objetivo. Na teologia da Graça de J. L. Segundo e J. I. González Faus, encontramos elementos significativos para pensarmos a Graça, hoje, como humanização integral. Da forma como entendemos o primado da Graça e a vida do ser humano na Graça foi possível mostrar a fé conectada com a vida; o Amor de Deus abre o caminho para o ser humano viver sua humanidade de forma plena.

Contudo, ao buscarmos uma síntese da teologia da Graça como uma teologia do Espírito Santo e como uma pneumatologia percebemos limites em nossa pesquisa. Os temas do Espírito Santo na criação do ser humano, bem como do cosmos e da cristologia precisam ser mais bem explanados e possuem muitos alcances teológicos e práticos. Desta forma, poder-se-ia desenvolver mais a perspectiva de uma cristologia pneumatológica em conexão com a antropologia pneumatológica. O tema da acolhida da Graça como humanização integral, resultando na verdade do ser humano como amor, na integração das experiências humanas fragmentadas, e na vivência do amor como fonte de sentido existencial e da *Graça como fonte de saúde psíquica*¹¹, podem ser mais bem desenvolvidos, sobretudo em diálogo com as ciências humanas, em especial a psicologia. Além disso, o tema dos sacramentos como expressão da Graça

¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Plenitud humana*, p. 243.

precisa ser mais bem desenvolvido, visto que somente apontamos para ele. Essas perspectivas ficam abertas para novos estudos e abordagens.

Entretanto, finalizando esta pesquisa, temos o sentimento de, a partir do diálogo com a teologia da Graça de J. L. Segundo e de J. I. González Faus, termos encontrado elementos significativos para a vivência da humanização integral, tal como exprime a Revelação bíblico-cristã. Trata-se de autores complexos, com vasta publicação bibliográfica. Posto isso, podemos afirmar que o tema também permanece aberto a outras pesquisas visto que há muitos elementos para serem pensados e a humanização é uma urgência em todos os tempos para o ser humano.

A tese da acolhida da Graça como humanização integral tal como foi dissertada é uma crítica aos “espiritualismos” desencarnados que entendem a dinâmica do Espírito de uma forma intimista. Também é uma crítica aos voluntarismos humanos sociais que confiam somente em si e em seus planejamentos. A Graça ajuda-nos a ver a realidade com o olhar amoroso e misericordioso de Deus. Assim, a dinâmica da vida no Espírito é de integração do próprio ser humano e de toda a realidade.

Acreditamos que o estudo desta tese coloca balizas para se pensar e viver a fé cristã no mundo de hoje, bem como para apresentar uma evangelização que seja Boa Nova aos homens e mulheres de nosso tempo. Eis o valor de cada pessoa humana e a razão de sua alegria e esperança: *indistintamente, todo ser humano está sob o olhar benevolente de Deus*. A pesquisa despertou-nos ainda mais para a vivência do amor fraterno e gratuito, que nasce de coração agradecido, pela experiência de crer-se amado por Deus. Esta constitui uma das grandes contribuições da fé cristã ao mundo contemporâneo, bem como um humilde, mas significativo aporte de nossa pesquisa.

Neste final de pesquisa, embora não findada, expressamos o sentimento e o desejo de viver humanamente e integralmente em um processo contínuo de amadurecimento: a libertação da autoafirmação, o egoísmo potencializado, para a vivência de uma fraternidade aberta. A despeito de um mundo dilacerado pela dor, guerras, violência, ódio e sofrimento de tantos inocentes causados pela inumanidade, reacende em nós a esperança de uma igreja e uma sociedade mais justas e fraternas, bem como a esperança de um ser humano integrado com toda a criação. Além disso, diante de toda a dor inerente à realidade criatural, limitada no tempo e no espaço, mas perfeita dentro dessas condições, acreditamos na Vida Nova que vem de Deus, onde não haverá lágrimas (Ap 21,1-5a).

Esta expectativa se identifica com o esperançar cristão: Deus, que nos ama em Seu Filho e nos envia o Espírito, que é Dom e Amor, acredita no melhor de cada pessoa humana. Esta aposta primordial de Deus no ser humano e na criação é o fundamento da salvação cristã. O Espírito

Santo está agindo em prol destas realizações. Confiamos no *Amor* como a fonte de tudo: a humanização integral do ser humano, que já é uma marca do divino e será plenificada na vida eterna, bem como o *pleroma de toda a criação*.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus*. 2. ed. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2014.
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus*. Parte II. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. (Pensamento humano).
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *A graça I: o espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original*. São Paulo: Paulus, 1999. (Patrística, 12).
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *A Trindade*. São Paulo: Paulus. 1994. (Patrística).
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *Comentario a la 1ª Carta de Juan*. In: AGOSTÍN. *Obras de San Agustín: exposición de algunos pasajes de la epístola a los romanos. Exposición incoada de la Epístolas a los Romanos. Exposición de la Epístola a los Gálatas. Exposición de la Epístola de San Juan a los partos*. Madrid: BAC, 1959. v. XVIII. p. 192-362.
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *Comentário da primeira Epistola de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989. (Espiritualidade).
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *Comentários a São João I: Evangelho - homilias 1-49*. São Paulo: Paulus, 2022. (Patrística, 47/1).
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *Comentários a São João II: Evangelho - homilias 50-124: primeira epístola*. São Paulo: Paulus, 2022. (Patrística, 47/2).
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *Confissões*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. (Pensamento Humano).
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *La predestinación de los santos*. Disponível em: https://www.augustinus.it/spagnolo/predestinazione_santi/index2.htm. Acesso: 23 set. 2022.
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *Obras de San Agustín: Tratados sobre la gracia*. Madrid: BAC, 1949. (BAC, 50).
- AGOSTINHO. *Comentario a la primeira carta de San Juan*. Salamanca: Sigueme, 2002. (Ichthys, 22).
- ALFARO, Juan. *Lo natural y lo sobrenatural: Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cajetano (1274-1534)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952).
- ALFARO, Juan. Persona y gracia. *Selecciones de Teologia*, v. 2, n. 5, p. 3-10, ene. mar, 1963.
- ALMEIDA, Pedro Nunes. *O amor e suas mediações: uma reflexão teológico pastoral sobre o pensamento de J. L. Segundo*. 128 f. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.
- ALTHAUS, Paul. Sola Fide Numquam Sola: Glaube und Werke in ihrer Bedeutung für das Heil bei Martin Luther. *Una Sancta*. v. 16, 1961, p. 227-235.

AMARAL, Julio Cesar Goncalves. *Deus e o homem e seus projetos de amor: graça, liberdade e salvação* em J. L. Segundo. 97 p. Mestrado (Teologia) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1999.

AMBRÓSIO. *Apologie de David*. Paris: Cerf, 1977. (Sources chretiennes, 239).

ANDIÑACH, Pablo R. La contrateología de Job. *Cultura teológica*. n. 97, p. 146-162. Set. / Dez. 2020. DOI: 10.23925/rct.i97.50991. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50991/pdf>. Acesso em: 20 abr. 2023.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “*Laudato Si*”: um guia de leitura. *Fronteiras*, Recife, v. 5, n. 1, p. 87-116, jan./jun., 2022. DOI: doi.org/10.25247/2595-3788.2022.v5n1.p87-116. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/2058>. Acesso em: 21 mar. 2024.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. Fraternidade e amizade social: De um “mundo fechado” a um “mundo aberto”. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 38, n. 3, set./Nov. 2023, p. 883-901. DOI: 10.46525/ret.v38i3.1833. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1833>. Acesso em: 19 mar. 2024.

ARAÚJO FILHO, Paulo Veríssimo de. *Transumanismo e teologia estabelecendo um diálogo possível a partir do pensamento de Juan Luis Segundo*. 181 p. Mestrado (Teologia) - Faculdade jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2023.

ARGUEDAS, José María. *Todas las sangres*. Madrid: Alianza, 1982, p. 242

ARISTÓTELES. *Retórica*. 2.ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, v. III, tomo I. (Biblioteca de Autores Clássicos).

ASSMANN, Hugo. *Os ardis do amor em busca de sua eficácia: as reflexões de Juan Luis Segundo sobre “O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré”*. *Perspectiva Teológica*, v. 15, n. 36, p. 223-259, 1983. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1998>. Acesso em: 11 ago. 2023

ATANASIO. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística, 18).

AZEVEDO, Josimar da Silva. *Cirio de Nazaré: a festa da fé como comunhão solidária: uma análise teológica a partir da concepção de fé de Juan Luis Segundo*. Belo Horizonte, 377 p. Tese (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

BARROSO, Nilton Alves. *Graça e cristologia em Juan Luis Segundo: o acontecido com Jesus Cristo como estrutura da existência humana*. 2016. 190 p. Tese (Doutorado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2016.

BASILIO DE CESAREIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística, 14)

BASTIANI, Jorge Luis De. *A recepção dos dogmas cristológicos conciliares na obra cristológica de Juan Luis Segundo*. 103 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2003.

BATESON, G. *Mind and nature: a necessary unity*. New York, 1979.

BAUMGARTNER, Charles. *La grace du Christ*. 2. ed. Tournai: Desclee, 1963. xii, 340 p. (Le mystere chretien; theologie dogmatique).

BEASLEY-MURRAY, G. R. *Grace (OT)*. In: FREEDNIAN, David Noel (Ed.) *The Anchor Bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 2.

BENTO XVI. *Audiência geral*. Sala Paulo VI, Libreria Editrice Vaticana, 4 Jan. 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120104.pdf. Acesso em: 26 jun. 2023.

BENTO XVI. *Caritas in veritate: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2009.

BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus caritas est: sobre o amor cristão*. Brasília: CNBB, 2007.

BENTO XVI. *Entrevista concedida pelo santo padre aos jornalistas durante o voo para a República Checa*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_interview.html. Acesso em: 20 mar. 2024.

BERDIAEFF, Nicolas. *Essai de métaphysique eschatologique*. Paris : Aubier, 1946.

BERGER, Peter L. *Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder, 1994.

BIBLIA Sagrada. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019.

BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In: MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo (orgs.). *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016a, p. 15-23.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976. 273 p.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia critica para o nosso tempo*. 21ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BONELLI, Marco Antônio Gusmão. *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo: confronto entre duas visões da liberdade e suas implicações para a vida cristã nos dias de hoje*. Tese (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BONETAIN, P. Grace. In: PIROT, Louis (Dir.). *Dictionnaire de la Bible: supplement*. Paris: Letouzey et Ane, 1938, t. III, p. 702-1319.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. (Ecumenismo e Humanismo, 8).

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BONNIN, Isabel Pomar. *Omnis Homo Adam, omnis homo Christus: a dimensão antropológica da salvação* em J. I. Gonzalez Faus. 212 p. Dissertação (Teologia), Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1995.

BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Juan Luis Segundo: a Teologia pedagógica do aprender a aprender*. 166 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Teologia na complexidade: do racionalismo teológico ao desafio transdisciplinar*. Orientador: Alfonso Garcia Rubio. Tese (Doutorado em Teologia). Departamento de Teologia PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1>. Acesso em: 05 ago. 2023.

BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica: chi e l'uomo perche te ne curi?* Brescia: Queriniana, 2005. (Nuovo corso di teologia sistematica, 12).

BROWN, Peter. *Biografia de Agustin de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

BROWN, Raymond Edward. *The Gospel According to John.*, New York: Doubleday, 1966. v. 1. (The Anchor Bible, 29).

BRUNNER, Emil. *Die Christliche Lehre von Schopfung und Erlosung: Dogmatik*. 2. ed. Zurich: Zwingli, 1950.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender*. São Leopoldo, Sinodal, 1987. (Teologia Sistemática, 9).

CAFFARENA, José Gómez. *El teismo moral de Kant*. Cristiandad: Madrid, 1984.

CAMACHO, Ildefonso. Encíclica sobre la Fraternidad: Guía para la lectura. Proyección, Granada, v. 68, 2021.

CAPDEVILA I MONTANER, Vicenç-Maria. *Liberación y divinización del hombre: La Teología de la gracia en el Evangelio y en las Cartas de San Juan*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1984, v. 1.

CAPDEVILA I MONTANER, Vicenç-Maria. *Liberación y divinización del hombre: teología de la gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1984, v. 2.

CARVALHO, Jose Martins. *Convém resgatar. A concepção cristã de Deus e da pessoa humana em Juan Luis Segundo*. 200 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 1990.

CASTAGNOLA, José Luis e MIERES, Pablo. *La ideología política de la dictadura*. In: ASTORI, Danilo et al. *El Uruguay de la Dictadura (1973-1985)*. Montevideo: Banda Oriental, 1996.

CASTILLO CORONADO, Jesus (org.). *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luís Segundo*. Entrevista a Jesús Castillo Coronado. São Paulo: Paulinas, 1998.

CIRILO, de Jerusalém, Santo. *Catequeses mistagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2020. (Clássicos da iniciação cristã).

COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1980. Vol. II.

COLOMBO, Giuseppe. *Il soprannaturale*. In COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996. (Questio, 5).

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 29.ed. Coordenação de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constitución Pastoral Gaudium Spes*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementados*. Madrid: Editorial Católica, 1965. p. 209-356. (Biblioteca de Autores Cristianos, 252).

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium: sobre a Sagrada Liturgia*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo, Paulus, 1997. p. 31-86.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 29.ed. Coordenação de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 124-147.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 29.ed. Coordenação de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 9-123.

CONGAR, Yves Maria Joseph. *Creio no Espírito Santo 1: revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2020. (Creio no Espírito Santo, 1).

CONGAR, Yves Maria Joseph. *Creio no Espírito Santo 2: “ele é o Senhor e dá a vida”*. São Paulo: Paulinas, 2005, (Creio no Espírito Santo, 2).

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo: sobre alguns aspectos da salvação cristã*. Brasília: CNBB, 2018. (Documentos da Igreja, 42).

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração *Mysterium Ecclesiae* acerca da Doutrina Católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos*. Roma, 1973. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html. Acesso em: 18 ago. 2023.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis conscientia: sobre a liberdade cristã e a libertação*. Roma, 22 mar. 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html. Acesso em: 13. Mar. 2023.

CORDEIRO, Valdecir Luiz. *A fonte e as margens: fé e ciência como estrutura da liberdade no pensamento de Juan Luis Segundo*. Belo Horizonte, 279 p. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2015.

CORDEIRO, Valdecir Luiz. *Diálogo e reflexão cristológica no pensamento de Juan Luis Segundo: uma abordagem a partir do método*. Belo Horizonte, 122 p. dissertação (Teologia) - Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2007.

CORMENZANA, Javier Vítoria. *Vivir en compañía de la teología*. In: DE PROYECTO de hermano a agradecimiento de hermanos: simposio con José Ignacio González Faus. Barcelona: Cristianisme y Justicia, 2002. (Cristianisme i Justícia: Estudios, 6).

COSTADOAT, Jorge. *El Dios de la vida*: El “discurso sobre Dios” en América latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo. 303 p. Tese (Doutorado em Teologia). Pontificia Universidade Gregoriana, Roma, 1993.

COX, Harvey Gallagher. *The secular city*: secularization and urbanization in theological perspective. London: SCM Press, 1965.

CRISÓSTOMO, São João. Comentário às Cartas de São Paulo. São Paulo: Paulus, 2010, v. 1. (Patrística, 27,1).

CRISTIANISME i Justícia. *Reconocimiento Emmanuel Mounier a José I. González Faus*. Disponível em: <https://www.cristianismeijusticia.net/es/reconocimiento-emmanuel-mounier-jose-i-gonzalez-faus>. Acesso: 02 abr. 2023.

CSÉL. Gracia. In: BOGAERT, Pierre-Madrice *Et all. Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1993, p. 667-668.

DANELUZ, Abigail Albuquerque de Souza. *Pressupostos Pedagógicos e Teológicos da EBD da Igreja Batista*: Uma Leitura Crítica da Proposta de Lécio Dornas a partir de Paulo Freire e Juan Luis Segundo. 160 p. Mestrado (Ciências da Religião) - Universidade Metodista De São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

DE LA TAILLE, Maurice. Actuation créée par acte incréé. *Recherches de Science Religieuse*, v. 18, n. 253. Paris, 1928.

DE LUBAC, Henri. *Meditazione sulla chiesa*. Milão: Paoline, 1965.

DE MORI, Geraldo Luiz. *Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição Gaudium et Spes*. Cadernos Teologia Pública, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Ano XII, v. 12, nº 99, 2015. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/099_cadernosteologiapublica. Acesso em: 22 abr. 2024.

DE MORI, Geraldo. Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça. *Revista Convergência*, Rio de Janeiro. v. 42, n. 408, p. 604 – 615, dez. 2007.

DE PROYECTO de hermano a agradecimiento de hermanos: simposio con José Ignacio González Faus. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2002. (Cristianisme y Justicia. Estudios, 6)

DICASTERY FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY. *Anexo à Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação*. Disponível em: http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/_1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazione/en4/pt.html. Acesso em: 30 abr. 2024.

DIDAQUÉ: catecismo dos primeiros cristãos. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

DUHAMEL, Georges. *Diario de un aspirante a santo*, Buenos Aires: Losada, 2008.

DUMEIGE, Gervais (ed.). *La Foi Catholique: Textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise*. Paris: L'Orante, 1961.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. (Biblioteca de estudos bíblicos).

DURRWELL, Francois-Xavier. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1986.

EICHER, Peter (dir.): *Diccionario de conceptos teológicos*. Barcelona: Herder, 1989.

EL SECUESTRO de la verdad: Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1, 18). Santander: Sal Terrae, 1986. (Presencia teológica, 25).

ESPÍNDOLA, Laura Liliana Gómez. Providencia, racionalidad y ley natural en el Estoicismo. *Universitas Philosophica*, v. 31, n. 63, p. 39-70, 2015. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph31-63.prle>. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v31n63/v31n63a03.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2023.

ESSER, H. H. *Graça, Dons Espirituais*. In: COENEN, Lothar. *Dicionario internacional de teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 316-325.

EURÍPIDES. As Fenícias, de Eurípides. *Codex: Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro. v. 4, n. 2, p. 112-181, 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/efpel/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Dialnet-AsFeniciasDeEuripides-6063561.pdf>. Acesso em: 15 maio 2023.

FELIPE, Francisco Georgelanio de Brito. *Jesus, o rosto da religião, do culto e da moral: perspectiva cristológica de González Faus*. 120 p. Dissertação (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018.

FERARI FONTECILLA, José Manuel de. *Método y contenido de la cristologia de Juan Luis Segundo*. Belo Horizonte, 406 p. Tese (Teologia) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1993.

FERNANDES PINTO, Elias. *A fé de Jesus pré-Pascal: um caminho de salvação para o ser humano*. Revista de cultura teológica, São Paulo, v. 31 n. 104, 2023, p. 122-140. DOI: <https://doi.org/10.23925/rct.i104.56577>. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/56577>. Acesso: 15 abr. 2023.

FERNANDES PINTO, Elias. A superabundância da graça em Rm 5,12-21: potencialização do humano para o bem. *Pensar: revista eletrônica da FAJE*, Belo Horizonte, v. 14 n. 2, p. 59-69, 2023. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/5519>. Acesso em: 15 jan. 2024.

FERNÁNDEZ CASTELAO, Pedro. En torno a la teología de la gracia. *Sal Terrae: Revista de Teologia Pastoral* v. 101, n.8, supl. 1181, ago. 2013 p. 709-722.

FERNÁNDEZ, Tomás; TAMARO, Elena. biografia de José Ignacio González Faus. In: Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona, España, 2004. Disponível em: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/g/gonzalez_faus.htm. Acesso em: 13 abr. 2023.

FERNÁNDEZ, Tomás; TAMARO, Elena. *biografía de José Ignacio González Faus*. In: Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona, España, 2004. Disponível em: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/g/gonzalez_faus.htm. Acesso em: 13 abr. 2023.

FERRARI FONTECILLA, José Manuel de. *Método y contenido de la cristología de Juan Luis Segundo*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Tese de Doutorado), 1993.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio segun Lucas: introduccion general*. Madrid: Cristiandad, 1986.

FLICK, M. *La struttura del trattato De Deo Creante et Elevante*. Gregorianum. Roma: Pontificia Universita Gregoriana, n. 2, 1955. p. 284-290.

FRANCISCO. *Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos: “Por uma igreja sinodal: comunhão, participação e missão”*. Roma: 2023b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/october/documents/20231004-apertura-sinodo.html>. Acesso em: 13 out. 2023.

FRANCISCO. *Alocução do Angelus*. Roma: 10 nov. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20191110.html. Acesso em: 10 ago. 2023.

FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi*: sobre a formação litúrgica do povo de Deus. Brasília: CNBB, 2022. (Documento Pontifício, 53).

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: CNBB, 2020. (Documento Pontifício, 44).

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato Si*: sobre o cuidado da casa comum. 3.ed. Brasília: CNBB, 2020. (Documentos Pontifícios, 22).

FRANCISCO. *Catequese II*: Paulo, verdadeiro apóstolo. Audiência Geral, 30 jun. 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210630_udienza-generale.html. Acesso em: 25 jan. 2024.

FRANCISCO. *Constituição Apostólica Episcopalis Communio*: Sobre o Sínodo dos Bispos. Roma: 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-ommunio.html#_ftnref12. Acesso em: 13 out. 2023, n. 4.

FRANCISCO. *Deus nos defenda do mundanismo espiritual que corrompe a Igreja*. Roma: homilia, 16 maio 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa-francisco/missa-santa-marta/2020-05/papa-francisco-missa-santa-marta-coronavirus-mundanismo-igreja.html> acesso em: 10 ago. 2023.

FRANCISCO. *Discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional*. Roma: 24 nov. 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/november/documents/20221124-cti.html>. Acesso em: 17 ago. 2023.

FRANCISCO. *Discurso aos representantes do V Congresso nacional da Igreja italiana*. Florença, 10 nov. 2015. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html. Acesso em: 05 fev. 2024.

FRANCISCO. *Discurso do papa Francisco na comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos*. Roma: 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 13 out. 2023.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Brasília: CNBB, 2015. (Documento Pontifício, 17).

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate: sobre o chamado à santidade no mundo atual*. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019 (Documento Pontifício, 33).

FRANCISCO. *Exortação apostólica Laudate Deum: sobre a crise climática*. Brasília: CNBB, 2023. (Documentos pontifícios, 59).

FRANCISCO. *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*. Lisboa: 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html>. Acesso em: 12 abr. 2023.

FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do Dia Mundial de oração pelo cuidado da criação*. Roma: 27 jun. 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/cura-creato/documents/20240627-messaggio-giornata-curacreato.html>. Acesso em: 05 jul. 2024.

FRANCISCO. *Papa a CEOs e diretores*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2024-06/papa-audiencia-ceo-bancos-empresas-meio-ambiente-pobres-jovens.html>. Acesso em: 16 jun. 2024.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução à II apologia in: JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias: Diálogos com Trifão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014, p. 56-57. (Patrística, 3).

FRANSEN, Piet. Desarrollo histórico de la doctrina de la Gracia. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. (Dir.). MYSTERIUM Salutis: *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidade cristiana - Culto, sacramento, gracia*. Madrid: Cristiandad, 1975. v. II, p. 611-731. (Mysterium Salutis, 4/2).

FRANSEN, Piet. Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia. In: MYSTERIUM Salutis: *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidade cristiana*. Madrid: Cristiandad, 1973. (Mysterium Salutis, 4/1). p. 611-731.

FRANSEN, Piet. *El ser nuevo del hombre en Cristo*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. (Dir.). MYSTERIUM Salutis: *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidade cristiana - Culto, sacramento, gracia*. Madrid: Cristiandad, 1975. v. II, p. 879-938. (Mysterium Salutis, 4/2).

FRANSEN, Piet. *Explicação histórico-dogmática da doutrina sobre a graça*. in: MYSTERIUM salutis: fundamentos de dogmática histórico-salviica: a Igreja: a graça. Petropolis: Vozes, 1978. (Mysterium Salutis, 4/7).

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, 12).

GARCÍA QUINTANA, José Antonio. *Los ardides del amor por ser eficaz: de la liberación de la teología a la teología de la liberación: una lectura de la cristología de Juan Luis Segundo desde sus presupuestos epistemológicos*. 125 p. Dissertação (Teologia), Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1997.

GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Elementos de antropologia teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?* 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. (Iniciação à teologia).

GARCIA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano a luz da fé e da reflexão cristãs*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2001. (Teologia sistemática).

GELABERT BALLESTER, Martín. *Salvación como humanización: esbozo de una teología de la gracia*. Ed. Paulinas, 1985.

GESTEIRA, Manuel. *La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la Cristología*. In: URÍBARRI, Gabino. *Fundamentos de teología sistemática*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003.

GONZAGA, Waldecir. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da teologia bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte. v. 54, n. 1, p. 227-249, Jan./Abr. 2022. DOI: 10.20911/21768757v54n1p227/2022. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4986>. Acesso em: 21 jun. 2024.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. Las víctimas como lugar teológico. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 16, n. 46, p. 89–104, jan./abr. 1999. DOI: 10.51378/rlt.v16i46.5241. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/524>. Acesso em: 22 jul. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio et al. Veinticinco años de la teología de la liberación: Teología y opción por los pobres. *Revista latinoamericana de teología*, v. 14, n. 42, 1997, p. 223-242. Disponível em: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1292/1/RLT-1997-042-A.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, et al. *La justicia que brota de la fe: (Rom 9, 30)*. Santander: Sal Terrae, 1982. (Presencia teológica, 13).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. ¿Pobres o empobrecidos? *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 20, n. 59, 2003, p. 183-193. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/download/5114/5086>. Acesso em: 30 mar. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *¿Qué significa creer en Jesús?* In: GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. *La teología de cada día*. 2.ed. Salamanca: Sigueme, 1977.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. (Presencia Teológica, 263).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Apéndice: La problemática exegética relativa ao Filho do Homem*. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. p. 290-302.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Blog pessoal do autor*. Disponível em: <https://blog.cristianismeijusticia.net/author/gfaus>. Acesso em: 02 jul. 2024.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Capitalismo, liberación, humanización. *Revista latinoamericana de teología*. 2014, vol. 31, n. 92, p. 225-244. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/4588>. Acesso em: 29 mar. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carne de Dios*: significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo. Barcelona: Herder, 1969.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carta a los humanos*. Maliaño: Sal Terrae, 2020. (El pozo de Siquén, 431).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Confío*: comentario al Credo cristiano. Santander: Sal Terrae, 2013. (Presencia teológica, 205).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Confío*: comentario al Credo cristiano. 2.ed. Miliaño: Sal Terrae, 2013. (Presencia Teológica, 205). E-book Kindle.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Confío*: comentário ao Credo cristão. Petrópolis: Vozes, 2015.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Conversaciones con José Ignacio González Faus, a cargo de Javier Vitoria. Madrid: PPC, S.A, 2014.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Cristo, justicia de Dios. Dios, justicia nuestra. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio *et al.* *La justicia que brota de la fe*: Rom, 9, 30. Santander: Sal Terrae, 1982. (Presencia teológica, 13). p. 129-155.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. De la “Tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos”: acceso creyente al hombre. *Cristianisme i Justícia*, n. 63, jan. 1995. Disponível em: <http://www.cristianismeijusticia.net/es/de-la-tristeza-de-ser-hombre-la-libertad-de-hijos>. Acesso em: 10 jul. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. Des-helenizar el cristianismo, *Revista Catalana de Teologia*. V. 24, n.2, 1999.p. 257-288 disponível em: <https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/70978/100220>. Acesso em: 22 jul. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Dios lo resucitó, y nosotros somos testigos de ello» (Hch 3,15)*. In: GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, 10. ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. p. 127-157.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Dogmática cristológica y lucha por la justicia. *Revista Catalana De teología*: RCatT. v. 20, n. 2, 1995, p. 345-365. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/70534>. Acesso em: 20 jan. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El amor en tiempos de cólera... económica*. Madrid: Khaf, 2013.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El Factor Cristiano*, Estella; Navarra: Verbo Divino, 1994.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. El misterio de Jesús y la confesión de fe en El. *Revista Catalana de Teologia*, n. 18, 1993, p. 99-117. Disponível em: https://seleccionesdeteologia.net/assets/pdf/135_01.pdf. Acesso em: 08 jun. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. 2.ed. Santander: Sal Terrae, 2008.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. 3. ed. Santander: Sal Terrae, 2015. (Presencia teológica, 160).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El ser humano, pasión inútil o pasión esperanzada*. Parte I. Effa: Escuela de Formación em Fe Adulta, 21 set. 2018. Vídeo Youtube (40min38). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KKVSi1hruuM>. Acesso em: 17 jan. 2021.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El ser humano, pasión inútil o pasión esperanzada*. Parte II. Parte I. Effa: Escuela de Formación em Fe Adulta, 12 out. 2018. Vídeo Youtube (33min16). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ymgovy5ranc&t=20s>. Acesso em: 17 jan. 2021.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. El tema de la Kénosis. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016, p. 230-253.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Este es el hombre: estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1980. 316 p. (Presencia Teológica; 5).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Fraternura (A modo de prólogo). *Revista Iberoamericana de Teología*. v. 18, n. 34, p. 33-38, jan./jun. 2022. DOI: 10.48102/ribet.18.34.2022.99. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/1252/125268980009/index.html>. Acesso em: 20 Abr. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Hacer teología y hacerse teología*. In: VIDA e reflexión: aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983. (CEP, 60).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Jesús y los marginados: La socialidad de Jesús. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016, p. 114-138.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Jesús y Pablo: reino de Dios y justificación por la fe*. Sal Terrae, 88, n. 10, nov 2000, p. 833-840.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. La cristología después del Vaticano II. *Razón y fe*, v. 229, n. 1147, p. 501-513, 1994.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. (Presencia Teológica, 16).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva: Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1987.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La inhumanidad: reflexiones sobre el mal moral*. Maliaño: Sal Terrae, 2021. (Presencia teológica, 289).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. La realidad de lo pecado. *Revista Catalana De Teologia*, v. 10, n. 2, jun. 007, p. 383-433. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/66629>. Acesso em: 20 fev. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La revolución em el culto: carta a los Hebreos*. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 2008.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La teología de cada día*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1977. (Estudios Sígueme, 19).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La teología del papa Francisco*. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 34, n. 102, p. 311–314, set./dez. 2017. DOI: 10.51378/rlt.v34i102.4423. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/4423>. Acesso em: 22 jul. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Lo que ya no podemos decir*. 9 jun. 2022. Disponível em: <https://blog.cristianismeijusticia.net/2022/07/19/lo-que-ya-no-podemos-decir?fbclid=IwAR0Th2wp70IrOrhGt7uZ-Svc5aSWtfHoBt2W9lrhyOueuEjO1waJmR5PNYQ>. Acesso em: 20 jun. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. Los pobres como lugar teológico. *Revista latinoamericana de teología*, v. 1, n. 3, 1984, p. 275-308. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/download/6201/6137>. Acesso em: 30 mar. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. María: memoria de Jesús, memoria del pueblo. In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Memoria de Jesús: memoria del pueblo: reflexiones sobre la vida de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1984. 238 p. (Presencia teológica, 17), p. 15-29.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2010.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Miliaño: Sal Terrae, 2010. E-book Kindle.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignácio. *Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad*. Maliaño: Sal Terrae; Cristianisme i justícia, 2022. (Presencia teológica, 296).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Presentació dels dos darrers llibres de José I. González Faus: La inhumanidad, Plenitud humana*. Cristianisme i Justícia, 19 jan. de 2023. Vídeo Youtube (113min55). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pdS6viAj32s>. Acesso em: 20 fev. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Principios teológicos de mi 'mester de teología'*. Miradas Cristianas, 10 nov. 2010. Disponível em: https://www.religiondigital.org/miradas_cristianas/Principios-teologicos-mester-teologia_7_1193650625.html. Acesso em: 02. abr. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica; 40);

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*. 3 ed. Maliaño: Sal Terrae, 1987. (Presencia teológica, 40).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Sinodalidad eclesial. *Cristianisme i Justícia*, 2021. Disponível em: <https://blog.cristianismeijusticia.net/2021/08/11/sinodalidad-eclesial>. Acesso em: 13 out. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Teología de la caridad, teología de 'Caritas'*. Sal Terrae, 75, n. 2, feb 1987 p. 83-97.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Un prólogo que tampoco lo es*. In: SEGUNDO, Juan Luis. El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático. Santander: Sal Terrae, 1989, p. 13-23.

GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. *Vigários de Cristo: os pobres na teologia e espiritualidade cristas*. Antologia comentada. São Paulo: Paulus, 1996.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio; CARRERA, Joan. *Horizonte Kyoto: el problema ecológico*. Cristianisme i Justícia, n. 135, abr. 2005. Disponível em: <http://www.cristianismeijusticia.net/horitzo-kyoto>. Acesso em: 20 jun. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio; VIVES, Josep. *Creer, solo se puede en Dios: en Dios solo se puede creer*. Santander: Sal Terrae, 1985.

GONZÁLEZ RUIZ, Jose Maria. *El cristianismo no es un humanismo: apuntes para una teología del mundo*. Madrid: Península, 1966. (Historia, Ciencia, Sociedad, 5).

GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000. (Teses e Dissertações, 15).

GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. Graça e justificação I: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média. In: SESBOÜÉ, Bernard (ed.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII): antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das 'autoridades' ao magistério*. São Paulo: Loyola, 2003. v.2, p. 229-274.

GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. *Graça e justificação II: do concílio de Trento à época contemporânea*. In: SESBOÜÉ, Bernard (ed.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII) : antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das 'autoridades' ao magistério*. São Paulo: Loyola, 2003. v.2, p. 275-311.

GROSSI, Vittorino; SESBOÜÉ, Bernard. Santo Agostinho, doutor do pecado original, por ocasião da crise pelagiana. In: SESBOÜÉ, Bernard (ed.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII)*. São Paulo: Loyola, 2003. v.2, p. 134-140.

GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCIA, Miguel (ed.). *Comentário ao Antigo Testamento I*. São Paulo: Ave-Maria, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

GUTIERREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GUTIERREZ, Gustavo. *Hablar de Dios: desde el sufrimiento del inocente una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: Instituto Bartolome de Las Casas, 1986.

GUTIERREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1979. (CEP, 29).

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sigueme, 1972.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 7.ed. Salamanca: Sígueme, 1975, 399 p. (Verdad e Imagen, 30).

HAIGHT, Roger. *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology*. New York: Paulist Press, 1985.

HAIGHT, Roger. *The experience and language of grace*. New York: Paulist Press, 1979.

HARARI, Yuval Noah. *De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*. Madrid: Debate, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989. (Pensamento humano).

HOMERO. *Iliada*. Buenos Aires: Desclee de Brouwer, 1949.

HOMERO. *Odisea*. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1950. (Crisol, 141).

IGREJA CATÓLICA. *Missal Romano: reformado por Decreto do Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgado por autoridade de S.S. o Papa Paulo VI e revisto por S.S. o Papa João Paulo II*. Brasília: CNBB, 2023.

INACIO, de Loyola. *Exercícios espirituais*. 3.ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1999.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Ceso 2010: amostra religião*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 14 nov. 2023.

IRENEU. *Contra las herejías I*. Madrid: Ciudad Nueva, 2022. (Fuentes patrísticas, 37).

IRINEU. *Contra as heresias: livros I, II, III, IV e V*. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 4).

JACOB, Edmond. *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid: Marova, 1969.

JOÃO PAULO II, *Dominum et vivificantem: sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo*. 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: 26 jan. 2024.

JOÃO PAULO II. *Angelus*. Osnabrück, 16 nov. 1980. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/angelus/1980/documents/hf_jp-ii_ang_19801116.html. Acesso em: 21 mar. 2024, não paginado.

JOÃO XXIII, Papa. *Humanae Salutis: Constituição Apostólica para a Convocação Do Concílio Vaticano II*. Roma, 25 dez. 1961. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acesso em: 03 nov. 2022.

JOSEPH, Kurian Melayathu. *A experiencia de encontro com Jesus ressuscitado na cristologia latino-americana*: um estudo sobre a ressurreição de Jesus em algumas obras de Leonardo Boff, Juan Luis Segundo e Jon Sobrino. Belo Horizonte, 156 p. Dissertação (Teologia) - Faculdade jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2006.

JUNIOR, Elienai Cabral. *A verdade é a conversa*: Aproximações inesperadas entre o neo-pragmatismo de Richard Rorty e a Teologia da Libertação em Juan Luis Segundo. 139 p. Mestrado (Ciências da Religião) - Universidade Metodista De São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias*: Diálogos com Trifão. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística, 3).

KASEMANN, Ernst. *Essais exégétiques*. Neuchâtel: Delachaux & Nestlé, 1972. (Le monde de la Bible, 3).

KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1982. (Das Glaubensbekenntnis der Kirche, 1).

KASPER, Walter. *Jesus, el Cristo*. 7. ed. Salamanca: Sígueme, 1989. (Verdad e imagen, 45).

KASPER, Walter. *Riproposizione del principio dogmatico*. In: KASPER, Walter. Teologia e Chiesa. Queriniana: Brescia, 1989, p. 25-43.

KEMPIS, Tomas de. *Imitação de Cristo*: com reflexões e orações de São Francisco de Sales. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2016. (Clássicos da espiritualidade).

KIYOTA, Miyako Namikawa. *Paciencia para madurar*: ‘Acostumbrar’ para la comunión en san Ireneo de Lyon. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.

KONINGS SJ, Johan; DE MORI SJ, Geraldo Luiz. O papa da conversão e da misericórdia. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.48, n.1, p. 11-16, jan./abr. 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n1p11/2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3477>. Acesso em: 21 mar. 2024.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005. (Comentário bíblico latino-americano).

KÜNG, Hans. *La justificación*: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica. Barcelona: Estela, 1967. v. 12.

KÜNG, Hans. *La justification*: la doctrine de Karl Barth réflexion catholique. Paris: Desclée de Brouwer, 1965. 439 p. (Textes et études théologiques).

KUTSKO, Jhon F. *The new interpreter's dictionary of the Bible*: D-H. Nashville: Abingdon, 2007.

L'OSSERVATORE ROMANO. 2023. *O tumulto e a harmonia*. Disponível em: <https://www.osservatoreromano.va/pt/news/2023-10/por-041/o-tumulto-e-a-harmonia.html>. Acesso em: 13 out. 2023.

LA POTTERIE, Ignace de. *La verdad de Jesús: estudios de cristologia Joanea*. Madrid: BAC, 1979. (BAC, 405).

LADARIA, Luis Ferrer. *Antropología teológica*. Madrid: UPCM, 1983. (Anacleta gregoriana, 233).

LADARIA, Luis Ferrer. *Introdução a antropologia teológica*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2016. (Introdução às disciplinas teológicas).

LADARIA, Luis Ferrer. *Teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. (Sapientia fidei: teologia sistemática, 10).

LADARIA, Luis Ferrer. *Antropología teológica*. Roma: Casale Monferrato, 1995.

LADARIA, Luis Ferrer. El hombre como tema teológico. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 56, n. 218-219, p. 935-953. Disponível em: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17795>. Acesso em: 01 fev. 2024.

LADARIA, Luis Ferrer. O homem criado à imagem de Deus. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII)*. São Paulo: Loyola, 2003. v.2, p. 87-132.

LALANDE, Andre. *Vocabulario tecnico e critico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEHMANN, Paul Louis. *Ethics in a Christian context*. London: SCM Press, 1963.

LEON-DUFOUR, Xavier. Jésus face à la mort menaçante. In : *Nouvelle Revue Theologique*, Bruxelas, v.100, n.6, p. 802-821, nov./Dez. 1978.

LIBANIO, João Batista. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*. 3.ed. São Paulo: Paulinas; Mislata: Siquem, 2013. (Teologia fundamental, 1).

LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. (Theologica, 1).

LIBANIO, João Batista. Reflexões Teológicas sobre a Salvação I. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 1 n. 1. p. 67-93. 1974. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2662>. Acesso em: 14 nov. 2023. p. 70.

LIGÓRIO SOARES, Afonso Maria. *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

LOHFINK, Gerhard. *La iglesia que Jesús quería*. 2. ed. Desclee de Brouwer: Bilbao, 1986.

LUBAC, Henri de. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier, 1946. (Théologie, 8).

MATEUS, Odair Pedroso. *O triunfo da graça na gênese da teologia de Juan Luis Segundo*. In: Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura / Journal of Theology & Culture. Dialogando com Juan Luis Segundo. N. 03, Jan./Fev. 2006.

MAZZAROLO, Isidoro. *Carta de Paulo aos gálatas: da libertação da lei à filiação em Jesus Cristo*. Porto Alegre: Mazzarolo Editor, 2013.

MAZZAROLO, Isidoro. *O Apocalipse de São João: esoterismo, profecia ou resistência?* 3.ed. Porto Alegre: Mazzarolo, 2010.

MAZZAROLO, Isidoro. *O Apóstolo Paulo, o grego, o judeu e o cristão*. 2.ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, v. 2, 2011

MCKENZIE, Jonh L. *Dicionário bíblico*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1984. 979 p.

MEIS, Anneliese W. *Antropología teológica: acercamientos a la paradoja del hombre*. 3. ed. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile; Ediciones UC, 2013.

MENDONÇA, Paulo Roberto Moraes de. *Agraciados por Deus para a fraternidade: uma abordagem crítico-teológica do individualismo narcísico contemporâneo à luz do pensamento de J. I. González Faus*. 131 p. Dissertação (Teologia) - Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011. (Theologica, 12).

MIRANDA, Mario de França. Fraternidade: uma noção universal?. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis. v. 81, n. 319, p. 264-279, maio/ago. 2021. DOI: 10.29386/reb.v81i319.2758. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/2758>. Acesso em: 19 mar. 2024, p. 272.

MIRANDA, Mario de Franca. *Libertados para a praxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano*. São Paulo: Loyola, 1980. 185 p. (Fe e realidade; 8).

MISTRAL, Gabriela. *Si tú me miras, yo me vuelvo hermosa...* Biblioteca Digital Ciudad Seva. Disponível em: <https://ciudadseva.com/texto/si-tu-me-miras-yo-me-vuelvo-hermosa/>. Acesso em 26 jun. 2023.

MOINGT, Joseph. *Dieu qui vient à l'homme: du deuil au dévoilement de Dieu*. Paris: Cerf, 2002. (Cogitatio fidei, 222).

MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008. (Theologica, 22).

MOLTMANN, Jurgen. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia cristiana*. Salamanca: Sigueme, 1975. (Verdad e Imagen, 41)

MONDIN, Battista. L'antropologia cristiana di S. Agostino. *Sapienza: rivista di filosofia e di teologia*, Milano, v. 54, n. 1, jan./mar. 2001, p. 3-16.

MOORE, Michael P. La fe, camino de humanización: aportes desde la teología de J.I. González Faus en el año de la fe. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 30, n. 90, p. 213-245, 2013.

DOI: 10.51378/rlt.v30i90.4664. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/4664>. Acesso em: 10 jul. 2023.

MUNDLE, Wilhelm. Redención. In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans (Orgs.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1990, v. IV, p. 54-56.

MURAD, Afonso Tadeu. *Revelação e história em Juan Luis Segundo*. 131 p. dissertação (Teologia) - Faculdade de teologia - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1989.

MURAD, Afonso Tadeu. *Revelação e História: Um estudo sobre o pensamento de J.L. Segundo* Roma: PUG, 1992. (Dissertatio ad Doctoratum).

MURAD, Afonso. *A teologia inquieta de Juan Luis Segundo*. Perspectiva Teológica, v. 26, n. 69, p. 155-186, maio/ago 1994.

MURAD, Afonso. *Este Cristianismo Inquieto: a fé cristã encarna da em Juan Luis Segundo*. São Paulo, Loyola, 1994. (Fé e Realidade, 33).

MURAD, Afonso. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009. DOI: 10.7213/pp.v1i2.10658. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/10658>. Acesso em: 21 mar. 2024

MYRES, John. Pelagius and the End of Roman Rule in Britain. *The Journal of Roman Studies*, v. 50, n. 1-2, p. 21-36, 1960. DOI: <https://doi.org/10.2307/298284>. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-roman-studies/article/abs/pelagius-and-the-end-of-roman-rule-in-britain/39A47619573496E1998BE53E1A526A6A>. Acesso em: 12 abr. 2024.

NAJARRO REYES, Eduardo José. *El modelo de las etapas precristianas de Juan Luis Segundo: significación teológica*. 183 p. Dissertação (Teologia) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1991.

NASCIMENTO, Helena Celia Vianna do. *Jesus Cristo e o Homem de Hoje: estudo sobre a Cristologia de Jose Ignacio González Faus*. Orientador: Alfonso Garcia Rubio. 1994, 196 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.

NASCIMENTO, Helena Celia Vianna Do. *Jesus Cristo e o homem de hoje. Estudo sobre a cristologia de Jose Ignacio Gonzalez Faus*. 196 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.

NICOLAS, Marie-Joseph. *Vocabulário da Suma Teológica*. In: TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma teológica: parte I - questões 1-43: teologia, Deus, Trindade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2016. p. 69-102.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2011. 524. (Textos filosóficos).

NOUWEN, Henri JM. *El regreso del hijo pródigo: Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*. Madrid: PPC, 2005.

- ORBE, Antonio. *Antropologia de San Ireneo*. Madrid: BAC, 1969. 547 p. (BAC, 286).
- ORIGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004. 688 p. (Patrística, 20).
- PADRÓS, Enrique Serra. *A ditadura civil-militar uruguaia: doutrina e segurança nacional*. Varia História, Belo Horizonte, vol. 28, n. 48, p.495-517: jul/dez 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/vMK3QcLN9kYf6YYyPg9xQ5K/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 07 nov. 2022.
- PALMIERI, Dominico. *Tractatus de Deo Creante et Elevante*. Roma: Typographia Polyglota S. C. Propaganda Fide, 1878.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Gottingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1983.
- PASTOR, Aníbal. “Biblicamente, não há obstáculos para o ministério presbiteral da mulher”: Entrevista com José Ignacio González Faus. 22 Jul. 2021. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/611321-biblicamente-nao-ha-obstaculos-para-o-sacerdocio-da-mulher-entrevista-com-jose-ignacio-gonzalez-faus>. Acesso em: 02 abr. 2023.
- PEIXOTO, Cacilda Mendes. *A encarnação na perspectiva da solidariedade em José Ignacio González Faus*. 116 p. Dissertação (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011.
- PENNA, Romano. *Carta a los Romanos: introducción, versión y comentario*. Navarra: Verbo Divino, 2013. E-book Kindle.
- PERDICES, Manuel Blecua Perdices (Dir.). *Diccionario de la lengua española*. 23.ed. Barcelona: Real Academia Española, 2014.
- PESCH, Otto Hermann. *Frei Sein aus Gnade: theologische Anthropologie*. Freiburg: Herder, 1983.
- PHILIPS, Gérard. *Inhabitación trinitaria y gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980, (Koinonia, 12).
- PINHEIRO, Luiz Antonio. *A sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade: o corpo e a carne : dimensões constitutivas do humanum*. 2022. Tese (Doutorado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2022.
- PINTO, Elias Fernandes. *A acolhida do dom de Deus: a justificação como humanização pela fé em Jesus Cristo na perspectiva de J. I. González Faus*. 158 p. Dissertação (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2020.
- PINTO, Valmir Flores. *O ser humano entre o sagrado e o secular: uma concepção cristã do ser humano em Juan Luis Segundo*. 118 p. Mestrado (Teologia) - Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2005.
- PREISWERK, Matthias. *Educação Popular e Teologia da Libertação*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- PRÖPPER, Thomas. *Theologische Anthropologie*. Freiburg: Basel; Wien, 2011, v. 1.

PRÖPPER, Thomas. *Theologische Anthropologie*. Freiburg: Basel; Wien, 2011, v. 2.

RAFFO, Armando. *A figura de J. L. Segundo*. In: SOARES, Afonso Maria Ligório (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 11-13.

RAHNER, Karl *et. all.* (Orgs.). *Sacramentum mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1974. v. 3.

RAHNER, Karl. “Para una teología del simbolo”. RAHNER, Karl. *Escritos de teología IV*. Madrid: Taurus, 1964, v. 4, p. 283-321.

RAHNER, Karl. A la par justo y pecador. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología VI*: escritos del tempo conciliar. Madrid, Cristiandad, 2007, p. 256-270.

RAHNER, Karl. *Concepto teológico de concupiscencia*. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología I*. Madrid: Taurus, 1967, p. 381- 419.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.

RAHNER, Karl. *Escritos de teología I*. 3. ed. Madrid: Taurus, 1967, v. I.

RAHNER, Karl. Gracia. In: RAHNER, Karl *et. all.* (Orgs.). *Sacramentum mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1974. v. 3, p. 306-345.

RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo Século, Fonte Editorial, 2004.

RAHNER, Karl. O Deus Uno e Trino como princípio e fundamento transcendente da história da salvação. In: FEINER, Johannes. MAGNUS, Loehrer (Dir.). *Mysterium salutis*: a história salvífica antes de Cristo: Deus uno e Trino. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 283-307.

RAHNER, Karl. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970. (Revelação e teologia, 11).

RAHNER, Karl. *Sobre la inefabilidad de Dios*: Experiencias de un teólogo católico. Barcelona: Herder, 2011, Ebook Kindle.

RAHNER, Karl. Sobre la relación entre naturaleza y gracia. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. 3.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1967. p. 327-350.

RAHNER, Karl. Sobre la relación entre naturaleza y gracia. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. 3.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1967. p. 327-350.

RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. (Revelação e Teologia).

RAHNER, Karl.. Sobre el concepto escolástico de la gracia increada. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. 3.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1967. p. 351-380.

RAST, Timotheus. La escatología en la teología del siglo XX. In: VORGRIMLER, Herbert; VANDER GUCHT, Robert (Dirs.). *La teología en el siglo XX*: perspectivas, corrientes motivaciones en mundo cristiano y no cristiano. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 1974, v. III, p. 245-263.

RATZINGER, Joseph. *El nuevo pueblo de Dios*: esquemas para una eclesiología. Barcelona: Herder, 1972.

RIBEIRO NETO, Francisco Borba. O diálogo entre catolicismo e ambientalismo a partir da Laudato Si". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 76, n. 301, p. 8-23, 2016, p. 10-11.

RICOER, Paul. *El concepto de falibilidad*. In: RICOER, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, p. 151-164.

RICOER, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. (L'ordre philosophique).

RICOEUR, Paul. Le socius et le prochain. In: RICOEUR, Paul. *Histoire et verite*. 3.ed. Paris: Seuil, 1955.

RIDEAU, Émile. *La pensée du père Teilhard de Chardin*. Seuil, Paris, 1965.

RIDEAU, Émile. *O pensamento de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Duas Cidades, 1965.

RIUS-CAMPS, Josep. *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Origenes*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970. (Orientalia christiana analecta, 188).

ROMANA, Igreja Católica; MUNDIAL, Federação Luterana. *Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação*. Augsburg, 31 de outubro de 1999. Disponível em: https://www.conic.org.br/portal/files/DOUTRINA_DA_JUSTIFICACAO.pdf. Acesso em: 15 fev. 2023.

ROMANELLO, Stefano. La giustizia di Dio in Rm 1,16-4,25: concezioni in conflitto? *Ricerche storico-bibliche*, v. 14, n. 1/2, p. 245-294, 2002.

RONDET, Henri. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Estela, 1966, (Theologia, 8).

RONDET, Henri. Le peche originel dans la tradition patristique et théologique. Paris: Le Signe/Fayard, 1967.

ROUSSELOT, Pierre. La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul. *Recherches De Science Religieuse*, v. 18, p. 87-104, 1928.

ROVIRA BELLOSO, José María. *Trento: una interpretación teológica*. Barcelona: Fac. de Teología, Herder, 1979, (Colectánea San Paciano, 25).

RÜCKERT, H. Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil. Bonn: Markus und Weber, 1925.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios: antropología especial*. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica, 63).

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. España: Sal Terrae, 1988. (Presencia Teológica 49).

SALLES, Alexandre Cordeiro. *Graça e liberdade humana em Juan Luis Segundo: contribuições para vivência da liberdade cristã nos dias atuais*. Dissertação (Teologia) - Pontificia Universidade Católica Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SANTA BÁRBARA, Júlio Cesar da Costa. *O mistério da pessoa humana no mistério de Cristo: recepção e interpretação da Gaudium et Spes nas antropologias latino-americanas*. 351 p. Doutorado (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2020.

SANTANA, Jose Horácio. A proposta pastoral de Juan Luis Segundo para a América Latina: estudo em algumas obras pastorais. 152 p. Dissertação (Mestrado) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1991.

SARTRE, Jean Paul. *As moscas*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1965, e-book.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Textos filosóficos).

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Christ: the experience of Jesus as Lord*. New York: Crossroad, 1983, p. 106.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1983.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Fede cristiana ed aspettative terrene*. In: AMMANCHERI, Enzo (org.) *La Chiesa nel mondo contemporaneo: commento alla costituzione pastorale "Gaudium et spes"*. Brescia: Queriniana, 1966, p. 103-135.

SEGUNDO, Juan Luis. *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Vozes 1970.

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997. (Teologia sistemática).

SEGUNDO, Juan Luis. *Ação pastoral latino-americana: seus motivos ocultos*. São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*. Petrópolis: Vozes. 1968.

SEGUNDO, Juan Luis. *Berdiaeff: une reflexion chretienne sur la personne*. Paris: Aubier, 1963. (Theologie, 53).

SEGUNDO, Juan Luis. *Conversión y reconciliación en la perspectiva de la moderna teología de la liberación*. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 15, n. 60, p. 263-275, oct./dic. 1976.

SEGUNDO, Juan Luis. *Da sociedade à teologia*. São Paulo: Loyola. 1983. (Da sociedade)

SEGUNDO, Juan Luis. *Disquisición sobre el misterio Absoluto*. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 6, n. 2, p. 209-227, 1985.

SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. (Presencia teológica, 53).

SEGUNDO, Juan Luis. El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático. Santander: Sal Terrae, 1989. Recensão de: TORRES QUEIRUGA, Andres. *Sal Terrae*, Santander, v. 78, n. 918, p. 73-78, jan. 1990.

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: fe e ideología*. Madrid: Cristiandad, 1982. V.I.

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: historia y actualidad: Sinópticos y Pablo*. Madrid: Cristiandad, 1982. v. II/1.

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: historia y actualidad: las cristologías en la espiritualidad*. Madrid: Cristiandad, 1982. v. II/2.

SEGUNDO, Juan Luis. El hombre que venía de Dios. *Miscelánea Comillas*, Madrid, v. 53, n. 102, p. 43-79, ene./jun. 1995.

SEGUNDO, Juan Luis. *El infierno: un diálogo con Karl Rahner*. Buenos Aires: Editorial Lohlé/Lumem, 1998.

SEGUNDO, Juan Luis. Entrevista sobre a Teologia da Libertação. *Igreja e Missão*, Vila Nova de Gaia/Portugal, v. 34, n. 113-114, p. 65-76, jan./abr. 1982.

SEGUNDO, Juan Luis. Gracia y condición humana. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta I: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 198-395.

SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica, 65).

SEGUNDO, Juan Luis. La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio. *Sal Terrae*, Santander, v. 74, n. 6(877), p. 473-482, jun. 1986.

SEGUNDO, Juan Luis. Las Teologías de la liberación. *Pastoral Misionera*, Madrid, n. 4, p. 352-374, 1982.

SEGUNDO, Juan Luis. *Le christianisme de Paul: l'histoire retrouvée*. Paris: Cerf, 1988.

SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975.

SEGUNDO, Juan Luis. Liberación, fe y ideología. *Mensaje*, Santiago de Chile, n. 208, p. 248-254, 1972.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. Libertad y liberación. En: ELLACURÍA; SOBRINO, Mysterium Liberationis. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, v. I, p. 373-392.

SEGUNDO, Juan Luis. *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

SEGUNDO, Juan Luis. *Massas e minorias: na dialética divina da libertação*. São Paulo: Loyola, 1975.

SEGUNDO, Juan Luis. O caso Mateus: os primórdios de uma ética judaico-cristã. São Paulo: Paulinas, 1997.

SEGUNDO, Juan Luis. *O inferno como absoluto menos*: um diálogo com Karl Rahner. São Paulo: Paulinas, 1998. (Teologia atual).

SEGUNDO, Juan Luis. Pastoral latino-americana: hora de la decisión. *Mensaje*, Santiago de Chile, n. 127, p. 74-82, 1964.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que és un Cristiano*. Montevideo: Mosca, 1971.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?*: aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995. (Teologia Hoje).

SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto*: a nossa ideia de Deus. São Paulo: Loyola, 1977. v. 3.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta I*: Iglesia-Gracia. Madrid: Cristiandad, 1983.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta II*: Dios, sacramentos, culpa. Madrid: Cristiandad, 1983.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta III*: reflexiones críticas. Madrid: Cristiandad, 1984. (Senda Abierta, 5).

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto*: esa comunidad llamada Iglesia. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1968.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto*: evolución y culpa. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1972.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto*: gracia y condición humana. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1969.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto*: los sacramentos hoy. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1971.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto*: nuestra idea de Dios. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1970.

SEGUNDO, Juan Luis. *teología abierta: Dios, sacramentos, culpa*. Madrid: Cristiandad, 1983.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia abierta*: Iglesia-Gracia. Madrid: Cristiandad, 1983. (Senda Abierta, 3).

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología de la liberación*: respuesta al Cardenal Ratzinger. Madrid 1985.

SEGUNDO, Jun Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Miliaño: Sal Terrae, 1993. (Presencia teológica, 72).

SESBOÜÉ, Bernard. Ciência e consciência do Jesus pré-pascal. In: SESBOÜÉ, Bernard. *Pedagogia do Cristo*: elementos de cristologia fundamental. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 161-202.

SESBOÛE, Bernard. Esquisse critique d'une théologie de la rédemption. *Nouvelle revue théologique*, n. 106 nº6, Nov/Dec, 1984, p. 801-816.

SHOGREN, Gary S. *Grace (NT)*. In: FREEDNIAN, David Noel (Ed.) *The Anchor Bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992. 1232 p.

SILVA TAVARES, Sinivaldo. Evangelho da criação e ecologia integral: uma primeira recepção da *Laudato Si'*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.48, n.1, p. 59-80, jan./abr. 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n1p59/2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3486>. Acesso em: 21 mar. 2024, p. 66.

SILVA, Clademilson F. Paulino da. *Liberdade e Sofrimento: o Grande Sertão Veredas de João Guimarães Rosa em diálogo com a teologia de Juan Luis Segundo*. 133 p. Mestrado (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015.

SILVA, João Justino de Medeiros. Aprendeí com os lírios dos campos... Apontamentos para uma espiritualidade ecológica a partir da *Laudato Si'*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 77, n. 307, p. 688-704, 2017. DOI: 10.29386/reb.v77i307.67. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/67>. Acesso em: 21 mar. 2024.

SILVA, Noêmia dos Santos. *Amor e revelação na pedagogia dialógica: diálogo entre Paulo Freire e Juan Luis Segundo*. 139 p. Mestrado (Ciências Da Religião) - Universidade Metodista De São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

SOARES, Afonso Maria Ligório (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Dialogando com).

SOARES, Afonso Maria Ligorio (org.). *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. São Paulo, Paulinas, 1997.

SOARES, Afonso Maria Ligório. *Sincretismo e inculturação: Pressupostos para uma aproximação teológico-pastoral às religiões afro-brasileiras, buscados na epistemologia de Juan Luis Segundo*. 286 p. Doutorado (Ciências da religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.

SOBRINO, Jon. Ateísmo e idolatria en la teología de Juan Luis Segundo. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 37, 1996, p. 3-10.

SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982. 261 p. (Presencia teológica, 12).

SOBRINO, Jon. *resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Salamanca: Sal Terrae, 1981. (Presencia teológica, 8).

SORGE, Bartolomeo. Breve curso de doutrina social. São Paulo: Paulinas: 2018, p. 11-20.

SOUZA, José Neivaldo. A *laudato Si'* na perspectiva do método: “ver, julgar e agir”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 145-161, jan./abr 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n1p145/2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3482>. Acesso em: 21 mar. 2024.

SOUZA, Waldir. *A antropologia teológica em Jose Ignacio González Faus na obra: 'Proyecto de Hermano vision creyente del hombre'*. Orientador: Ulpiano Vázquez Moro. Belo Horizonte, 2001. 138 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2001.

SOUZA, Waldir. *A antropologia teológica em Jose Ignacio Gonzalez Faus na obra: Proyecto de Hermano vision creyente del hombre*. 138 p. Dissertação (Teologia) - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 2001.

SOUZA, Waldir. O humano, a contradicao entre o pecador e o justo: uma antropologia a partir de Gonzalez Faus. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*. Rio de Janeiro. v. 1, n. 1, p. 147-172, jan./jun 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449748727008.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2024.

SUÁREZ, Francisco. *Disputas metafísicas I-II-III*. São Paulo: Madamu, 2022. 493 p.

SUÁREZ, Francisco. *La fin ultime de l'homme*. Paris, Vivès, 1856, v. IV.

TABORDA, Francisco; KONINGS, Johan. *Celebrar o dia do Senhor: subsídio bíblico ano B*. São Paulo: Paulus, 2020. v. 3.

TEILHARD DE CHARDIN, *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 1989.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955. (Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin,1).

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O meio divino: ensaio de vida interior*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Série clássicos da espiritualidade).

TERTULIANO. *Contre Marcion: (livre IV)*. Paris: Cerf, 2001. (Sources chretiennes, 456).

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: I seção da II parte - questões 49-114: os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a lei antiga e a lei nova, a graça*. São Paulo: Loyola, 2005. 938 p.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: I seção da II parte - questões 49-114: os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a lei antiga e a lei nova, a graça*. São Paulo: Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: II seção da II parte - questões 1-56: a fé, a esperança, a caridade, a prudência*. São Paulo: Loyola, 2004. 682 p.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: II seção da II parte - questões 57-122: justiça, religião, virtudes sociais*. São Paulo: Loyola, 2005. 711 p.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: II seção da II parte - questões 1-56: a fé, a esperança, a caridade, a prudência*. São Paulo: Loyola, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: II seção da II parte - questões 57-122: justiça, religião, virtudes sociais*. São Paulo: Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*: II seção da II parte: questões 123-189. São Paulo: Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*: parte I - questões 1-43: teologia, Deus, Trindade. São Paulo: Loyola, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*: parte I - questões 44-119: a criação, o anjo, o homem. São Paulo: Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*: parte III - questões 1-59: o mistério da encarnação. São Paulo: Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*: seção I - parte II - questões 1-48: a bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma. São Paulo: Loyola, 2003.

TORRALBA, Juan Guillén. Gênesis: comentário. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCIA, Miguel (ed.). Comentário ao Antigo Testamento I. São Paulo: Ave-Maria, 2002. p. 31-111.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. Uma teologia verdadeira. In: SOARES, Afonso Maria Ligório (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 217-228. (Dialogando com).

TRACY, David. *Blessed rage for order: the new pluralism in theology*. New York: The Seabury Press, 1975.

VASCONCELOS, Aparecida Maria de. As duas mãos do Pai no coração da terra mater. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 76, n. 303, p. 557-575, 2016. DOI: 10.29386/reb.v76i303.173. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.emnuvens.com.br/reb/article/view/173>. Acesso em: 1 fev. 2024.

VIDAL, José Manuel. “Cristo e os pobres fizeram-me economista”. Entrevista com José Ignacio González Faus. *Religión Digital*, 19 jun. 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/171-noticias-2013/521285-cristo-e-os-pobres-fizeram-me-economista-entrevista-com-jose-ignacio-gonzalez-faus>. Acesso em: 29 mar. 2023.

VIDAL, Kreti Soledad Sanhueza. *Jesús de Nazaret como el Cristo libertador para América Latina*: Algunos trazos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. 394 p. Doutorado (Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia E Teologia, Belo Horizonte, 2011.

VIGURI AXPE, Miguel Ramón. *Cauces de la misericordia*: epistemología teológica de José Ignacio González Faus. Bilbao : Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, 2009.

VIVES, Josep. *Creer en Dios: creer en el hombre: la teología de J. I. González Faus*. In: DE PROYECTO de hermano a agradecimiento de hermanos: simposio con José Ignacio González Faus. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2002. (Cristianisme y Justicia. Estudios, 6). p. 19-35.

WEIL, Simone. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003. (Estructuras y procesos).

WEIL, Simone. *Espera de Deus: cartas escritas de 19 de janeiro a 26 de maio de 1942*. Petrópolis: Vozes, 2019. (Clássicos da espiritualidade). E-book Kindle.

WESTERHOLM, Stephen. Grace in the New Testament. In: KUTSKO, Jhon F. *The new interpreter's dictionary of the Bible*: D-H. Nashville: Abingdon, 2007. p. 656-660.

WESTERHOLM, Stephen. Grace. In: KUTSKO, Jhon F. *The new interpreter's dictionary of the Bible*: D-H. Nashville: Abingdon, 2007. p. 655-660.

XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. “*Instrumentum laboris*” della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: para uma Igreja sinodal: Comunhão, participação, missão. Roma: 2023. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/06/20/0456/01015.html#po>. Acesso em: 13 out. 2023.

ZAMPIERI, Gilmar. *Fratelli Tutti*: um guia de leitura. *Cadernos teologia pública*. São Leopoldo, n. 152, v.18, 2021.

ZIZOLA, Giancarlo. *La utopía del Papa Juan*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 456.

ANEXO: ENTREVISTA COM J. I. GONZÁLEZ FAUS - RELAÇÃO COM J. L. SEGUNDO, TEOLOGIA DA GRAÇA E ATUALIDADE

- 1) Qual foi a relação do senhor com o teólogo latino-americano Juan Luis Segundo?¹
- 2) No prólogo da obra de J. L. Segundo, *El dogma que libera*, intitulado, *Un prólogo que tampoco lo es*², o senhor afirma que o teólogo uruguaio é um de seus mestres ocultos. Percebe-se que o senhor concorda com J. L. Segundo em relação a vitória qualitativa da Graça sobre o pecado, mesmo que ele parece quantitativo maior. Além disso, o senhor complementa a teoria evolutiva do pecado de J. L. Segundo, levando às últimas consequências a vitória da Graça sobre a inumanidade. Qual a importância do pensamento de J. L. Segundo para estruturação do pensamento do senhor sobre a Graça?³

Tentarei responder às duas ao mesmo tempo. Meu primeiro contato com Juan Luis foram os então cinco pequenos volumes da obra *Teología abierta para el laico adulto*, por volta do ano 1970. Lembro-me de um comentário do meu colega da época (Josep Vives) que me disse um dia: “há aqui mais teologia do que em todos os volumes da BAC”.

Pouco depois surgiu a teologia da libertação e Juan Luis publicou: *Libertação da teologia*. Se eu tivesse que expressar rapidamente seu ensinamento, diria que, por um lado, toda boa teologia acaba sendo antropologia e que, para poder criticar bem um ambiente, é preciso também ser autocrítico consigo mesmo. Pouco depois (segundo me contou Juan Luis), o diretor das edições *Cristiandad* lhe presenteou com meu livro *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, dizendo: “acho que você vai gostar”. E ele deve ter gostado, porque me escreveu uma carta.

Mais tarde, em 1992, nos conhecemos pessoalmente em Madri, no segundo congresso sobre teologia da libertação, organizado pelo Instituto *Fe y Secularidad*. Houve um encontro muito agradável e uma sintonia fácil; e até posso dizer hoje que descobri pequenos limites humanos nele (alguma mania e alguma insegurança), daqueles que te permitem perceber que o mestre não é um super-homem, mas sim um irmão seu na humanidade.

¹ 1) ¿Cuál fue su relación con el teólogo latinoamericano Juan Luis Segundo?

² GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Un prólogo que tampoco lo es. In: SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. (Presencia teológica; 53), p. 13.

³ 2) En el prólogo a la obra de J. L. Segundo, *El dogma que libera*, titulado *Un prólogo que tampoco lo es*², usted afirma que el teólogo uruguayo es uno de sus maestros ocultos. Se percibe que usted coincide con J. L. Segundo en relación con la victoria cualitativa de la Gracia sobre el pecado, aun cuando el pecado parece cuantitativamente mayor. Además, usted complementa la teoría evolutiva del pecado de J. L. Segundo, llevando a las últimas consecuencias la victoria de la Gracia sobre la inhumanidad. ¿Cuál es la importancia del pensamiento de J. L. Segundo para estructurar su pensamiento sobre la Gracia?

Dito de maneira muito resumida e estrutural, acredito que tudo isso me contribuiu duas coisas: uma confirmação de algo que já formulei outras vezes da seguinte maneira: “o cristianismo é horizontal; mas não é uma horizontalidade que *substitui* a vertical, e sim que está *sustentada* pela vertical”. Aqui influenciou o russo Berdiaeff, que acredito ter sido o tema da tese de Juan Luis e de quem (naqueles tempos iniciais da teologia da libertação) citei muitas vezes esta frase: “o pão para mim é um problema material, o pão para o meu próximo é um problema espiritual”. Daqui se segue claramente que não se deve pensar nem tratar a graça como uma espécie de vapor espiritual que te envolve, mas como uma “musculatura” do teu próprio organismo. E isso facilita a recuperação da pneumatologia, porque o Espírito não é como uma espécie de pássaro invisível que voa ao teu redor, mas o mais profundo e melhor de cada um de nós: pois quando os homens te dão um dom, você tem aquilo que te deram. Mas quando Deus te faz um presente, você é aquilo que Deus te deu.

A segunda contribuição pode ser esta: eu sou uma pessoa bastante intuitiva e Juan Luis era um pensador muito analítico. A intuição (mesmo naqueles que presumem de acertar muitas vezes) sempre precisa do complemento da análise, seja para fundamentá-la, seja para matizá-la e completá-la em algo. Lembro-me de que fiz então o propósito de juntar na minha reflexão intuição e análise, embora tema que tenha sido como um desses “propósitos de Exercícios” que nunca se cumprem⁴.

⁴ Intentaré contestar a las dos a la vez. Mi primer contacto con Juan Luis fueron los entonces 5 pequeños volúmenes de la obra *Teología abierta para el laico adulto*, en torno al año 1970. Recuerdo un comentario de mi colega de entonces (Josep Vives) que me dijo un día: “hay aquí más teología que en todos los volúmenes de la BAC”.

Poco después apareció la teología de la liberación y Juan Luis publicó: *Liberación de la teología*. Si muy rápidamente tuviera que expresar su enseñanza será, por un lado, que toda buena teología acaba siendo antropología y que, para poder criticar bien a un entorno, es preciso ser también autocríticos con uno mismo. Poco después (según me contó Juan Luis) el director de ediciones Cristiandad le regaló mi libro *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, diciéndole: “creo que le gustará”. Y le debió gustar, porque me escribió una carta.

Más tarde, en 1992 nos conocimos personalmente en Madrid, en el segundo congreso sobre teología de la liberación, organizado por el instituto Fe y Secularidad. Hubo un encuentro muy grato y una sintonía fácil; y hasta puedo decir hoy que le descubrí pequeños límites humanos (alguna manía y alguna inseguridad) de esos que te permiten descubrir que el maestro no es un superhombre sino un hermano tuyo en humanidad.

Dicho de manera muy resumida y estructural creo que todo eso me aportó dos cosas: una confirmación de algo que he formulado otras veces de este modo: “el cristianismo es horizontal; pero no es una horizontalidad que *sustituye* a la vertical sino que está *sustentada* por la vertical”. Aquí influyó el ruso Berdiaeff, que creo había sido el tema de la tesis de Juan Luis y del que (por aquellos tiempos iniciais de la teología de la liberación) cité muchas veces esta frase: “el pan para mí es un problema material, el pan para mi prójimo es un problema espiritual”. De aquí se sigue claramente que no hay que pensar ni tratar la gracia como una especie de vapor espiritual que te envuelve, sino como una “musculatura” de tu mismo organismo. Y esto facilita la recuperación de la pneumatología, porque el Espíritu no es como una especie de pájaro invisible que vuela en tu entorno, sino lo más profundo y mejor de cada uno de nosotros: pues cuando los hombres te dan un don *tiene*s aquello que te han dado. Pero cuando Dios te hace un regalo *eres* aquello que Dios te ha dado.

La segunda aportación puede ser esta: yo soy persona bastante intuitiva y Juan Luis era un pensador muy analítico. La intuición (aun en aquellos que presuman de que aciertan muchas veces), siempre necesita el complemento del análisis, ya sea para fundamentarla o para matizarla y completarla algo. Recuerdo que hice entonces el propósito

3) No contexto de recepção do Concílio Vaticano II o tratado De Gratia desintegrou-se como tratado autónomo e a teologia da Graça foi integrada no plano da antropologia teológica cristã. Neste contexto, Jesus Cristo torna-se o centro para as reflexões sobre o ser humano (GS, n. 22) e a recuperação do Espírito Santo, já em curso, torna-se fundamental no Ocidente. Quais são as principais consequências e alcances desta nova estruturação para a teologia da Graça⁵?

Efectivamente: embora o Concílio Vaticano II tenha pretendido ser uma reforma da Igreja, o primeiro que produziu foi uma renovação da cristologia (sem a qual a outra era impossível). Poderíamos dizer que passamos da cristologia de São Anselmo para a de Irineu de Lião. Isso significa que o fim da encarnação não foi constituir um sujeito capaz de satisfazer pelo pecado humano, mas, antes disso, capacitar o ser humano (por sua “recapitulação” em Cristo) para viver a própria vida de Deus.

Assim se recupera a definição da graça como “gratia Christi” e isso implica não apenas uma reparação, mas uma elevação ou “divinização” do ser humano (o primeiro mais típico da antropologia ocidental latina e o segundo do Oriente grego). O ser humano deixa de ser um escravo inconsciente que se crê livre; mas, além disso (como todo dom divino é uma tarefa), passa a ser chamado a receber e colocar em ação o próprio amor de Deus.

Acredito, portanto, que talvez se possa estruturar todo um tratado sobre a graça em torno dessas duas palavras tão atuais: Liberdade e Amor: a teologia paulina e a de João. Liberado de sua necessidade de “justificação” (ou da escravidão ao seu ego, dito de forma mais budista), o ser humano se vê chamado a receber em Jesus o amor de Deus e a essa meta impossível de “amai-vos como eu vos amei”. A carta de Paulo aos Romanos e a palavra ἀγάπη (amor gratuito), que depois foi traduzida por caridade (de χάρις: graça), até que nós desvalorizamos essa palavra tão típica dos escritos joaninos, poderiam ser os dois eixos dessa “boa nova” da graça.

Talvez saiba que, por isso, intitulei as cartas de João como “o fim da religião” (a horizontalidade cristã que mencionamos antes), e sobre a carta de Paulo aos Romanos escrevi uma pequena paródia intitulada “Carta aos humanos”: porque a mensagem que Paulo

de juntar en mi reflexión intuición y análisis, aunque temo que haya sido como uno de esos “propósitos de Ejercicios” que nunca se cumplen.

⁵ 3) *En el contexto de la recepción del Concilio Vaticano II el tratado De Gratia se desintegró como tratado autónomo y la teología de la Gracia se ha integrado en el plano de la antropología teológica cristiana. En este contexto, Jesucristo se convierte en el centro de las reflexiones sobre el ser humano (GS, n. 22) y la recuperación del Espíritu Santo, ya en curso, se hace fundamental en Occidente. ¿Cuáles son las principales consecuencias y alcances de esta nueva estructuración para la teología de la Gracia?*

comunicava ali é fundamental para todo ser humano, sejam cristãos ou não, se realmente desejamos ser livres⁶.

4) As experiências mostram-nos a realidade do ser humano marcada pelo mal, a inumanidade. Isso diz-nos que a humanidade precisa ser renovada. Quais os alcances de entendermos a justificação como humanização integral⁷?

Acredito que já foi dito na resposta anterior: a justificação é uma palavra difícil de compreender hoje em toda a sua extensão. Parece apenas uma “desculpa” para alguma ação discutível. Mas é muito mais: na verdade, refere-se a todo o valor humano e ao reconhecimento que todos buscamos e precisamos. Uma vez, quando alguém me sugeriu uma autobiografia, eu disse que de jeito nenhum, porque todas são escritas para autojustificação.

Essa necessidade de valer e de reconhecimento do nosso valor corrompe todas as nossas condutas, inclusive aquelas que são eticamente boas (é assim que nasce o farisaísmo, que Jesus criticou tanto) e nos leva a agir de acordo com nosso EGO e não com o que há de mais profundo e melhor em nós. Assim, geramos desumanidade em vez de humanidade. Desumanidade e “pecado” (ou mal moral) são a mesma coisa. A boa notícia de Paulo é que o ser humano não vale pelo que faz, mas porque Deus o ama. E quem acredita nesse amor, se encontra livre da preocupação consigo mesmo. Se age bem, não será para saber-se “bom”, mas porque isso lhe surge como uma necessidade interior. Às vezes, dou o exemplo de uma mãe que trata bem seu

⁶ Efectivamente: aunque el Vaticano II quiso ser una reforma de la Iglesia, lo primero que produjo fue una renovación de la cristología (sin la cual era imposible la otra). Podríamos decir que se ha pasado de la cristología de san Anselmo a la de Ireneo de Lyon. Eso significa que el fin de la encarnación no fue constituir un sujeto capaz de satisfacer por el pecado humano sino, antes de eso, capacitar al hombre (por su “recapitulación” en Cristo) para vivir la vida misma de Dios.

Se recupera así la definición de la gracia como “gratia Christi” y ello implica también no solo una reparación, sino una elevación o “divinización” del ser humano (lo primero más típico de la antropología occidental latina y lo segundo del Oriente griego). El hombre deja de ser un esclavo inconsciente que se cree libre; pero además (como todo don divino es una tarea) pasa a ser un llamado a recibir y poner en acción el amor mismo de Dios.

Creo pues que quizá podría estructurarse todo un tratado de gracia en torno a estas dos palabras tan actuales: Libertad y Amor: la teología paulina y la de Juan. Liberado de su necesidad de “justificación” (o de la esclavitud a su ego, dicho de manera más budista) el hombre se ve llamado a recibir en Jesús el amor de Dios y a esa meta imposible de “amaos como yo os he amado”. La carta de Pablo a los romanos y la palabra αγάπη (“amor gratuito”), que luego se tradujo por caridad (de χάρις: gracia), hasta que nosotros devaluamos esa palabra tan típica de los escritos joánicos, podrían ser los dos ejes de esa “buena noticia” de la gracia.

Quizá sepas que, por eso a las cartas de Juan las titulé como “el fin de la religión” (la horizontalidad cristiana que decíamos antes), y sobre la carta de Pablo a los romanos escribí una pequeña parodia titulada “Carta a los humanos”: porque el mensaje que Pablo comunica allí es definitivo para todo ser humano, sean cristianos o no, si de veras queremos ser libres.

⁷ 4) Las experiencias nos muestran la realidad del ser humano marcada por el mal, la inhumanidad. Esto nos dice que la humanidad necesita ser renovada. ¿Cuáles son los alcances de entender la justificación como humanización integral?

filho, não para se sentir e ser chamada de boa mãe, mas simplesmente porque isso nasce do fundo de seu ser: porque ela o ama muito⁸.

5) Percebe-se na obra Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad muitas críticas a Agostinho. Contudo, o senhor retoma diversas vezes o pensamento do bispo de Hipona da Graça como auxílio e acolhida do Espírito Santo para amar o bem e a justiça para, assim, o ser humano se realizar e viver a comunhão com o seu criador (AGOSTINHO, O Espírito e a letra, III, 5). Neste sentido, pode-se dizer que teologia da Graça do senhor possui fortes traços das reflexões de Agostinho⁹?

Sem dúvida pode-se dizer isso. Agostinho me parece genial quando fala da graça e muitas vezes lamentável quando fala do pecado: talvez ele não tenha conseguido superar completamente sua experiência passada e sua impotência diante da sexualidade. Não sei¹⁰.

6) Como uma autêntica teologia da Graça pode ajudar-nos a superar a dicotomia entre natural e sobrenatural, fé e vida, religião e construção de uma história justa e fraterna¹¹?

Acredito que a Graça transforma a dicotomia em integração. Tenho usado outras vezes a definição que Nicolau de Cusa dava de Deus: “Deus é a harmonia dos opostos”. E a presença

⁸ Creo que ya está dicho en la respuesta anterior: la justificación es una palabra difícil de comprender hoy en todo su alcance. Suena solo a “excusa” ante alguna acción discutible. Pero es mucho más: alude en realidad a todo el valer humano y a ese reconocimiento que todos buscamos y necesitamos. Una vez que alguien me sugirió una autobiografía dije que de ningún modo porque todas se escriben para autojustificarse.

Esa necesidad de valer y de reconocimiento de nuestro valer corrompe todas nuestras conductas, incluso las que son éticamente buenas (así es como nace el fariseísmo, que Jesús criticó tanto) y nos lleva a actuar de acuerdo con nuestro EGO y no con lo más hondo y mejor de nosotros. Así generamos inhumanidad en vez de humanidad. Inhumanidad y “pecado” (o mal moral) son lo mismo. La buena noticia de Pablo es que el hombre no vale por lo que hace sino porque Dios le ama. Y quien cree en ese amor, se encuentra liberado de la preocupación por sí mismo. Si obra bien no será para saberse “bueno”, sino porque le nace como una necesidad interior. A veces pongo el ejemplo de una madre que trata bien a su hijito, no para sentirse y que la llamen buena madre, sino simplemente porque le nace desde lo más adentro de ella misma: porque le quiere mucho.

⁹ 5) Se percibe que en la obra Plenitud humana: reflexiones sobre la bondad, son realizadas muchas críticas a san Agustín. Sin embargo, usted retoma varias veces el pensamiento del obispo de Hipona sobre la Gracia “como ayuda y acogida del Espíritu Santo para amar el bien y la justicia, para que el ser humano se realice y viva la comunión con su creador” (AGOSTINHO, O Espírito e a letra, III, 5). En este sentido, ¿puede decirse que su teología sobre la gracia tiene fuertes rasgos de las reflexiones de san Agustín?

¹⁰ Sin duda puede decirse eso. Agustín me parece genial cuando habla de la gracia y muchas veces lamentable cuando habla del pecado: quizá no logró superar del todo su pasada experiencia y su impotencia ante la sexualidad. No sé.

¹¹ 6) ¿Cómo una auténtica teología de la Gracia puede ayudarnos a superar la dicotomía entre natural y sobrenatural, fe y vida, religión y construcción de una historia justa y fraterna?

de Deus em nós pelo Espírito nos leva a superar essas falsas dicotomias, integrando-as harmoniosamente. E isso é importante para a apresentação do cristianismo ao mundo de hoje.

7) O senhor se propõe a apresentar a reflexão teológica numa linguagem crível e acessível para o ser humano de hoje. Fundamentalmente, trabalhou para a superação da concepção “coisificada da Graça” bem como para defender o primado da ação de Deus: todos estamos “sob o olhar benevolente de Deus”. Quais as consequências de se negar estas verdades essenciais da fé cristã e como apresentá-las em um contexto de cristianismo que tende a fechar-se cada vez mais nas concepções facilitadoras, como: vida eterna como prêmio e castigo, relação mercantil com Deus, etc.?¹²

As consequências seriam, por um lado, uma graça como propriedade privada, não universal, que acaba levando ao jansenismo. Por outro lado, uma graça tão vaga e impalpável que desaparece e acaba levando ao pelagianismo. Acredito que isso já está explicado (ou insinuado) em um apêndice do livro. Posso acrescentar que são duas atitudes tão humanas que têm sua versão não religiosa: a versão otimista do marxismo, que substitui a graça pela constituição dialética da matéria, que garante um triunfo final, e a versão pessimista e pelagiana de um existencialismo como o de Sartre ou de Nietzsche que, apesar de todos os seus esforços, acaba reconhecendo que somos uma paixão inútil. Existem aqui muitos matizes e muitas variantes; mas, como linhas gerais, acredito que essa visão é válida¹³.

8) Quais as principais questões que a teologia da Graça hoje precisa integrar em suas discussões, tendo em vista seu grande potencial de colaboração no processo de humanização integral do ser humano?¹⁴

¹² 7) Usted se propone presentar la reflexión teológica en un lenguaje creíble y accesible para el ser humano de hoy. Fundamentalmente, trabajó para la superación de la concepción “cosificada de la Gracia” así como para defender el primado de la acción de Dios afirmando que “todos estamos bajo la mirada benevolente de Dios”. ¿Cuáles son las consecuencias de negar estas verdades esenciales de la fe cristiana y cómo presentarlas en un contexto cristiano que tiende a encerrarse en concepciones facilitadoras como por ejemplo la vida eterna como premio o castigo, la relación mercantilista con Dios, etc.?

¹³ Las consecuencias serían, por un lado, una gracia propiedad privada, no universal, que acaba llevando al jansenismo. Por otro lado una gracia tan vaga e impalpable que desaparece y acaba llevando al pelagianismo. Creo que esto ya está explicado (o insinuado) en un apêndice del libro. Puedo añadir que son dos actitudes tan humanas que tiene su versión no religiosa: la versión optimista del marxismo que sustituye la gracia por la constitución dialéctica de la materia que garantiza un triunfo final, y la versión pesimista y pelagiana de un existencialismo a lo Sartre o Nietzsche que, a pesar de todos sus esfuerzos acaba reconociendo que somos una pasión inútil. Caben aquí muchos matices y muchas variantes; pero como líneas generales creo que es válida esta visión.

¹⁴ 8) ¿Cuáles son las principales cuestiones que la teología de la Gracia hoy necesita integrar en sus discusiones, considerando su gran potencial de colaboración en el proceso de humanización integral del ser humano?

Podem ser resumidas no reconhecimento de que nossa liberdade é muitas vezes falsa: é uma escravidão não reconhecida como tal. E que estamos remetidos a alguma Ajuda para superar isso. Gosto do exemplo do axioma da Revolução Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade. Essas três palavras são profundamente cristãs, como reconheceu João Paulo II em Marselha. Mas a liberdade da Revolução Francesa se transformou hoje em uma liberdade CONTRA a igualdade e contra a fraternidade. Por uma razão bem simples: não era essa liberdade que brota da dignidade recebida como filhos de Deus, mas uma liberdade autoatribuída individualmente. Era a suposta liberdade do nosso ego, não essa verdadeira liberdade que consiste na plena coincidência com o melhor de mim mesmo (e que nunca possuímos plenamente, mas de uma maneira dinâmica: em direção a ela).

De tudo isso, podem surgir duas formas ou mantras de oração ao Espírito Santo que eu gosto. Por um lado: “faz-me o homem livre que Deus quer que eu seja”. E, além disso: “ensina-me a amar como Deus me ama”¹⁵.

¹⁵ Se pueden resumir en el reconocimiento de que nuestra libertad es muchas veces falsa: es una esclavitud no reconocida como tal. Y en que estamos remitidos a alguna Ayuda para superar eso. Me gusta el ejemplo del axioma de la revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad. Esas tres palabras son profundamente cristianas como reconoció Juan Pablo II en Marsella. Pero la libertad de la revolución francesa se ha convertido hoy en una libertad CONTRA la igualdad y contra la fraternidad. Por una razón bien sencilla: no era esa libertad que brota de la dignidad recibida de hijos de Dios, sino una libertad autoatribuida individualmente. Era la presunta libertad de nuestro ego; no esa verdadera libertad que consiste en la plena coincidencia con lo mejor de mí mismo (y que nunca la poseemos plenamente sino de una manera dinámica: en camino hacia ella).

De todo eso pueden salir dos formas o mantras de oración al Espíritu Santo que a mí me gustan. Por un lado: “hazme el hombre libre que Dios quiere que sea”. Y además: “enséñame a amar como Dios me ama”.