

Elias Fernandes Pinto

**A ACOLHIDA DO DOM DE DEUS
A JUSTIFICAÇÃO COMO HUMANIZAÇÃO PELA FÉ EM JESUS CRISTO NA
PERSPECTIVA DE J. I. GONZÁLEZ FAUS**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio: PAPG-FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Elias Fernandes Pinto

**A ACOLHIDA DO DOM DE DEUS
A JUSTIFICAÇÃO COMO HUMANIZAÇÃO PELA FÉ EM JESUS CRISTO NA
PERSPECTIVA DE J. I. GONZÁLEZ FAUS**

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

Área de Concentração: Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Pinto, Elias Fernandes
P659a A acolhida do dom de Deus: a justificação como humanização pela fé em Jesus Cristo na perspectiva de J. I. González Faus / Elias Fernandes Pinto. - Belo Horizonte, 2020.
158 p.
Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.
1. Graça (Teologia). 2. Fé. 3. Justificação (Teologia). I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título
CDU 230.1

Elias Fernandes Pinto

**A ACOLHIDA DO DOM DE DEUS
A JUSTIFICAÇÃO COMO HUMANIZAÇÃO PELA FÉ EM JESUS CRISTO NA
PERSPECTIVA DE J. I. GONZÁLEZ FAUS**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 26 de agosto de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA:

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

Eugenio Rivas
Prof. Dr. Eugenio Rivas / FAJE

Eileen FitzGerald
Prof.ª Dr.ª Eileen FitzGerald / UCB (Bolívia) (Visitante)

AGRADECIMENTOS

A Deus, amor gratuito, restaurador e potencializador do ser humano.

Aos meus pais e irmãos, por ensinarem-me os primeiros passos da vida no amor.

À diocese de Caratinga, na pessoa de dom Emanuel Messias de Oliveira, pelo incentivo e apoio para este estudo.

Ao prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, que acompanhou este projeto desde a sua gestação e orientou esta dissertação sempre com uma palavra de estímulo e muita dedicação e organização.

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

Ao prof. Dr. Alfonso García Rubio, que com suas aulas de antropologia teológica no Seminário Diocesano de Caratinga, me inspirou a pesquisa neste tema.

Ao Paulo Sérgio Carrara, C.Ss.R, pelo apoio neste tempo de estudos.

Aos funcionários FAJE, pela prestatividade.

A todos os amigos, que ajudaram e incentivaram esta pesquisa.

À FAPEMIG, que financiou esta pesquisa.

“O ser cristão não consiste em crer em Deus, mas crer no homem. Isto é o difícil e o milagroso! No entanto, crer no homem, 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 homem e, nessa aposta, Ele o salvou” (José Ignacio González Faus)¹.

¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. (Presencia Teológica 263), p. 215. (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).

RESUMO

Esta dissertação pretende discorrer sobre a justificação como humanização do ser humano, pela fé em Jesus Cristo, o Homem Definitivo, a partir da reflexão teológica de José Ignacio González Faus. Nossa objetivo é mostrar quem é o ser humano, seu valor, e como ele pode realizar suas aspirações mais profundas, isto é, sua vocação, segundo a revelação bíblico-cristã. Partiremos da análise da constituição do ser humano. Este é criatura finita e limitada e ao mesmo tempo possui um dinamismo que teologicamente chamamos imagem de Deus ou ser constituído em Cristo. Nesta análise percebemos uma primeira contradição humana: ser criatura e mais que criatura com o dom de se fazer a si mesmo. No segundo momento, mostraremos a realidade histórica do ser humano marcada pelo pecado, frustração de sua vocação, o contrário e até como consequência do dinamismo que chamamos imagem de Deus. Em um terceiro momento, nos aproximaremos da salvação de Jesus Cristo, o homem Protótipo, o Homem Definitivo. Mostraremos toda a vida de Jesus como salvação de Deus para o ser humano. Por fim, entraremos na questão fundamental de nossa pesquisa: o ser humano sob o olhar benevolente de Deus. Evidenciaremos que o amor gratuito de Deus, o Espírito Santo, é capaz de converter o ser humano a partir de sua interioridade para uma relação de filho de Deus no Filho. O ser humano ao se abrir ao amor restaurador e potencializador de Deus, que é um caminho de fé na fecundidade do amor, descobrirá que sua verdade não está na afirmação de si, mas na abertura a amar como Deus ama: gratuitamente. Esse caminho é o da fé justificante: a fé que se configura como amor. Conclui-se que o ser humano se humaniza e realiza sua vocação de filho e irmão ao acolher o Dom de Deus que o configura a Cristo, o Homem Definitivo.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Graça. Justificação. Humanização. Fé justificante. González Faus.

ABSTRACT

This dissertation intends to discuss justification as humanization of the human being, through faith in Jesus Christ, the Definitive Man, based on the theological reflection of José Ignacio González Faus. Our goal is to show who the human being is, his value, and how he can fulfill his deepest aspirations, that is, his vocation, according to biblical-Christian revelation. We will start from the analysis of the constitution of the human being. This is a finite and limited creature and at the same time has a dynamism that theologically we call the image of God or being constituted in Christ. In this analysis we perceive a first human contradiction: to be a creature and more than a creature with the gift of making oneself. In the second moment, we will show the historical reality of the human being marked by sin, the frustration of his vocation, the opposite and even as consequence of the dynamism that we call the image of God. In a third moment, we will approach the salvation of Jesus Christ, the Prototype Man, the Definitive Man. We will show Jesus' whole life as God's salvation to human being. Finally, we will enter the fundamental question of our research: the human being under the benevolent gaze of God. We will show that the gratuitous love of God, the Holy Spirit, can convert the human being from his interiority for a relationship of son of God in the Son. When human beings open themselves to God's restorative and empowering love, which is a path of faith in the fruitfulness of love, they will discover that their truth is not in the affirmation of themselves, but in the openness to love as God loves: free of charge. This path is that of justifying faith: faith that is configured as love. It is concluded that the human being becomes humanized and fulfills his vocation as a son and brother by accepting the Gift of God that configures him to Christ, the Definitive Man.

KEYWORDS: Theology of Grace. Justification. Humanization. Justifying faith. González Faus.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O INÍCIO DA CONTRADIÇÃO HUMANA: CRIATURIDADE E IMAGEM DE DEUS OU SER CONSTITUÍDO EM CRISTO	16
1.1 O ser humano, criatura	16
1.1.1 Criaturidade... Uma práxis entre duas escolhas: bondade relativa	21
1.1.2 Criaturidade: liberdade agradecida	22
1.2 O ser humano, imagem de Deus	24
1.2.1 O Antigo Testamento: imagem de Deus, dom e promessa.....	25
1.2.2 Novo Testamento: a imagem de Deus em seu aspecto cristológico	28
1.2.3 Reflexão teológica: o conteúdo da imagem de Deus	30
1.2.4 Imagem de Deus e paraíso original	35
1.3 A contradição humana: criaturidade e imagem de Deus.....	38
1.3.1 O ser humano, paixão inútil?	39
1.3.2 Pistas humanas para solução	40
1.3.2 A imagem de Deus como existencial sobrenatural.....	42
CONCLUSÃO.....	44
2 O PECADO, DESUMANIZAÇÃO DO SER HUMANO: RUPTURA DO FILIAL E CORRUPÇÃO DO FRATERNO	46
2.1 A realidade do pecado: consequência e o inverso da imagem de Deus	47
2.1.1 Revelação bíblica do pecado: o adultério de Davi e o cego de nascimento.....	49
2.1.2 A cegueira como dimensão do pecado	51
2.1.3 O desmascaramento paulino do pecado	52
2.1.3.1 O pecado pagão	53
2.1.3.2 O pecado judeu	54
2.1.4 A debilidade humana: o ser humano dividido.....	55
2.1.5 O pecado como desvio ou mau caminho e ofensa a Deus	58
2.2 O pecado estrutural	61
2.2.1 O pecado do mundo	62
2.2.2 Reflexão teológica: o pecado estruturante.....	63
2.2.3 Reflexão teológica: o pecado estruturado	64
2.2.4 O pecado na história: comentário a um texto de Santo Irineu	66

2.3	O pecado original	67
2.3.1	Função da doutrina do pecado original	70
2.3.2	Conteúdos da doutrina do pecado original	73
	CONCLUSÃO.....	77
3	JESUS CRISTO, O HOMEM DEFINITIVO: UMA APROXIMAÇÃO DA SALVAÇÃO DE JESUS EM GONZÁLEZ FAUS.....	79
3.1	A pretensão de Jesus: o Reinado de Deus.....	79
3.1.2	Uma concepção de ser humano no conflito de Jesus com a Lei.....	82
3.1.3	Jesus e os marginalizados: o valor de cada pessoa humana	87
3.1.4	Jesus e Deus: a raiz da pretensão de Jesus	88
3.2	Morte e ressurreição de Jesus: a realização do homem utópico.....	90
3.2.1	A ressurreição: a realização irrevogável do Reino e a realização do homem <i>teleios</i>	92
3.2.2	A ressurreição: a realização da pretensão do Jesus histórico.....	96
3.3	A realidade do Homem Novo: Jesus, Adão definitivo	97
3.3.1	Jesus, o segundo Adão	98
3.3.2	Jesus, o Homem: a superação da contradição humana.....	100
3.4	A vigência do Homem Novo para nós: Jesus, o irmanador da comunidade humana	101
3.4.1	Jesus, o primogênito	101
3.4.4	Jesus, Recapitação e Plenitude	105
	CONCLUSÃO.....	108
4.	ACOLHIDA DA GRAÇA DE DEUS: A JUSTIFICAÇÃO COMO HUMANIZAÇÃO PELA FÉ EM JESUS CRISTO	110
4.1	A iniciativa salvífica de Deus	111
4.1.1	O Dom de Deus é Deus mesmo	111
4.1.2	A renovação do ser humano: a nomenclatura Graça.....	113
4.1.3	A divinização como humanização	114
4.1.4	A historicidade e a universalidade da Graça	116
4.2	A Graça como justificação, humanização do ser humano	119
4.2.1	O testemunho da Justificação em Rm 5.....	120
4.2.2	A Inabitação do Espírito e a recriação do ser humano	122
4.2.3	A justificação, humanização pela fé em Jesus Cristo	126

4.2.4	Consequências antropológicas da justificação pela fé	129
4.2.5	A humanização: iniciativa do Amor e responsabilidade humana.....	130
4.3	A fecundidade da Justificação	131
4.3.1	A transformação do ser humano segundo Rm 6-7	132
4.3.2	A problemática fé e obras na reflexão teológica	133
4.4	A Graça, reestruturadora do ser humano: a libertação de si para os demais	134
4.4.1	A fecundidade da Graça no interior da pessoa: a libertação de si mesmo	135
4.4.2	A Graça como libertação para os demais: a humanidade nova	139
	CONCLUSÃO.....	145
	CONCLUSÃO GERAL.....	147
	REFERÊNCIAS.....	153

INTRODUÇÃO

“O ser humano é, em sua tensão, um ser finito com possibilidades infinitas; é, em sua realidade, um ser pecador que malogra em suas possibilidades infinitas, e é também, em sua verdade última, um ser remido que pode tentar viver como tal já agora” (José Ignacio González Faus)¹.

O ponto de partida para essa pesquisa é a questão de como o ser humano pode realizar sua vocação, tornando-se verdadeiramente humano, segundo a revelação bíblico-cristã. Tomamos como hipótese que a resposta a essa questão se dá pela acolhida do Dom de Deus, o Espírito Santo, pela pessoa humana. Com o subtítulo queremos dizer que é o amor de Deus revelado em Jesus Cristo que torna o ser humano verdadeiramente humano e o potencializa para a fraternidade e a realização de sua vocação e de seus anseios mais profundos. Como aporte teórico, escolhemos o renomado teólogo José Ignacio González Faus. A escolha deste autor se deu à sua fundamentação do que a teologia diz sobre o ser humano nas experiências humanas, bem como sua fundamentação bíblica e o anseio de tratar o ser humano em sua integralidade.

O projeto de pesquisa nasceu a partir de indagações vindas da disciplina antropologia teológica do curso de graduação em teologia, cujo professor foi Alfonso García Rubio, em sintonia com a prática pastoral. Observa-se de modo geral nas experiências humanas, que a busca pelo sentido da vida, de realizar-se como pessoa, de experimentar a realização do amor, de satisfazer a sede de perfeição, e de conhecer um estado de liberdade duradouro são características de homens e mulheres de todos os tempos. Mesmo em meio às mudanças sociais e culturais o ser humano continua com suas dúvidas e anseios.

Na sociedade atual cada pessoa busca sua realização e felicidade particular. São muitas as diversidades e pluralidades de ofertas de salvação: a beleza, a estética, a crença na ciência e na técnica para melhorar e prolongar a vida humana. Neste contexto, se faz imprescindível uma reflexão sobre a salvação cristã, tendo em vista a rica tradição, e sobretudo, a centralidade da pessoa de Jesus Cristo. Isto porque encontramos também dentro do próprio cristianismo, da própria Igreja Católica, tendências espirituais como autêntica inflação do sagrado, uma disposição a crer em tudo, a partir de uma linha terapêutica, como cura de males e libertação de aflições. No fundo, esse fenômeno reduz a salvação ao aspecto desta vida imanente, interpretando as verdades cristãs na ótica do individualismo hedonista. Espiritualidades que usam Deus para proveito próprio².

¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. (Presencia Teológica 263). p. 208-209.

² MIRANDA, Mario França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 16.

Refletir sobre a salvação cristã se apresenta no horizonte atual como uma grande necessidade para a teologia, para a espiritualidade e para a pastoral. Por um lado, o cenário moderno, acentua a subjetividade, centrada no sujeito autônomo que tende a ver o homem como um ser cuja realização depende somente das suas forças. Nessa perspectiva, Jesus Cristo é visto como apenas um modelo que inspira ações generosas e não como aquele que transforma a condição humana, nos reconcilia com o Pai mediante o Espírito. Por outro lado, percebemos uma visão de salvação fundamentada numa convicção pessoal, ou em um sentimento interior que provoca a convicção de estar unido a Deus, mas sem assumir, curar e renovar as nossas relações com os outros e com o mundo criado³.

O cristianismo na cultura atual perdeu muitos elementos de seus conceitos fundamentais, como Graça, pecado, pecado original, perdão, salvação e outros. Talvez essa perda tenha acontecido devido a um discurso teológico mecânico em que tais conceitos não expressam nenhuma vinculação com as experiências humanas. Na visão de nosso autor, na recuperação destes conceitos fundamentais está em jogo a própria identidade do cristianismo⁴. No entanto, esta é uma tarefa grandiosa que González Faus não tem a pretensão de realizar de modo completo. Nessa dissertação, queremos apenas destacar alguns pontos de sua teologia que dão a possibilidade de falar desses temas nos dias atuais.

Falar da salvação cristã é uma tarefa complexa e difícil, pois, implica a Deus como seu realizador e conteúdo fundamental. Essa salvação afeta o ser humano nessa história, com todas as suas carências, anseios e liberdade. Mesmo tendo um rico patrimônio que reflete a salvação de Deus, dizê-la hoje numa linguagem comprehensível para nossos contemporâneos se apresenta como uma grande dificuldade para a Igreja. E ao mesmo tempo, a afirmação de que Jesus é nossa salvação só será atraente, impactante e pertinente se for compreendida pelos homens e mulheres de hoje⁵.

Diante de toda esta problemática, encontramos em José Ignacio González Faus uma rica afirmação da tradição cristã, sobretudo uma volta às Escrituras, à Patrística e, ainda mais, uma busca do Jesus dos evangelhos, fundamentando uma visão cristã do ser humano, sobretudo em relação ao tema da Graça, que é o foco de nosso interesse na pesquisa. Não temos a pretensão

³ CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo aos Bispos da Igreja católica sobre alguns aspectos da salvação cristã*. Roma: 2018. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html> Acesso em: 20 jun. 2020. n. 2-3.

⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 210-211.

⁵ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*. p. 16.

de esgotar o tema, devido à sua extensão e problematidade, e nem de fazer uma leitura exaustiva de todas as obras do autor.

A pesquisa está fundamentada em duas obras principais do autor: *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre* e *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. Devido à riqueza do pensamento González Faus, bem como sua vasta produção bibliográfica, também foram escolhidas outras de suas obras e alguns de seus artigos relacionados com o tema.

Para uma pequena familiaridade com nosso autor, é preciso dizer que ele nasceu em 1933, em Valência, Espanha. É teólogo, escritor, padre jesuíta, professor emérito da *Facultad de Teología de Cataluña*, e lecionou cristologia em Barcelona e Antropologia Teológica na *Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador*.

Este estudo se situa no âmbito da Teologia Sistemática, na linha de pesquisa Interpretação da Tradição Cristã no horizonte atual. Aplicaremos o método da pesquisa bibliográfica: leitura, interpretação e relação de textos seletos do autor relacionados com o assunto. Trataremos do ser humano o qual pode ser visto desde diversas perspectivas, como a sociológica, a cultural, a psicológica, a biológica e outras. No entanto, nossa pesquisa versa sobre a visão cristã de ser humano, a qual lança luzes para compreender nossa humanidade em todos os outros aspectos. Focaremos na Graça, o Amor de Deus potencializador e restaurador do ser humano. Este tema, muito presente na reflexão teológica, foi causa de muitas contendas e disputas. Entraremos nestas questões históricas somente quando o resultado delas nos ajudarem a compreender melhor o tema dentro do contexto atual.

Nossa pesquisa quer laçar luzes para se responder à questão de como o ser humano pode realizar sua vocação, tornar-se verdadeiramente humano, ou ainda viver suas contradições e anseios mais profundos de forma esperançada, e não pessimista, segundo a revelação bíblico-cristã, na visão do teólogo catalão José Ignacio González Faus. É preciso deixar claro que na antropologia teológica de nosso autor, tudo o que se diz sobre o ser humano, se diz a partir da luz de Cristo que se projeta sobre ele. Metodologicamente, o texto foi dividido em quatro partes que correspondem aos quatro capítulos dessa dissertação.

No primeiro capítulo, nos perguntaremos: qual é a vocação do ser humano e sua realidade constitutiva na reflexão bíblico-cristã? Mostraremos que o ser humano, na linguagem de nosso autor, é uma criatura-supernatural⁶. Aproximar-nos-emos do significado da afirmação de que o ser humano é criatura e imagem de Deus, constituído em Cristo.

⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*. 3.ed. Maliaño: Sal Terrae, 1991, p. 83.

Mostraremos sua realidade constitutiva a fim de dizer sua vocação última, a qual, na reflexão cristã, não resta dúvida: é a vocação à vida de Deus (GS, n. 22).

Na experiência humana percebemos um dinamismo, um desejo de crescimento, uma sede do absoluto. A fé cristã entende que a meta deste dinamismo é a comunhão com Deus, o qual é também o impulso para essa meta. Nesse tema, veremos uma primeira contradição humana: ser criatura, finito, relativo e vocacionado à vida de Deus. Na reflexão de González Faus, perceberemos que o dinamismo que chamamos imagem de Deus e ser constituído em Cristo, é a paixão do ser humano. Se este for reduzido somente ao aspecto criatural, se torna uma paixão inútil. Evidenciaremos, sobretudo, que o ser humano recebeu do criador o dom de fazer a si mesmo. Assim, não o trataremos como um ser estático, mas dentro de uma compreensão dinâmica para o amadurecimento, pois, o Dom de Deus se apresenta para nós como promessa e esperança.

No segundo capítulo, nossa questão gira em torno da ambiguidade da situação histórica do ser humano enquanto ser de transcendência. Mostraremos o caminho equivocado para a realização de sua vocação, que é através da afirmação de si a todo custo. Mostraremos a realidade do pecado como desvio ou mau caminho, e como ele se estrutura no mundo e no interior da pessoa humana. É importante ressaltar que nosso autor entende o pecado como contrário, e até mesmo consequência do dinamismo que chamamos de imagem de Deus. Veremos que o pecado é objeto de revelação e de fé. Constataremos com esse tema que o ser humano precisa ser renovado e necessita da redenção.

No terceiro capítulo, mesmo que de forma preliminar, traremos alguns elementos da cristologia de González Faus para dialogar com a antropologia. No tema do pecado veremos que o ser humano buscou um caminho de realização de si à margem de Deus. Ao contrário, na cristologia, apresentaremos o caminho de Jesus, o caminho da fé no amor, do esvaziamento de si e da entrega confiada a Deus como a realização do humano.

Apresentaremos Jesus como salvador, protótipo e consumação do ser humano, o segundo Adão, o Homem Novo. Ele não é apenas um exemplo para ser seguido, mas o caminho para a realização humana. Ao mesmo tempo, nos perguntaremos: qual imagem de Deus e qual imagem de ser humano Jesus Cristo nos revela?

Partiremos de uma leitura histórica da vida Jesus para mostrar que em suas atitudes, gestos e palavras aparecem uma pretensão de ser humano, visto desde Deus, a qual já se apresenta para nós como vislumbre da humanidade nova e regenerada. Esta pretensão de ser humano, Jesus, em sua pregação, chamou de Reinado de Deus. A partir desta leitura da vida de

Jesus, nos aproximaremos da unidade morte e ressurreição de Jesus como sim de Deus à sua causa e à sua vida, constituindo-o como homem *Teleios*, o Homem Verdadeiro. Assim, mostraremos que a novidade humana de Jesus se torna chave para compreendermos o que é o ser humano. Neste sentido, nos aproximaremos da salvação de Jesus Cristo não como um ponto isolado de sua vida, como o da encarnação ou o da cruz, mas de forma que integre toda a sua vida.

No quarto capítulo, entraremos na questão principal de nossa pesquisa, embora ela seria incompleta sem o suporte dos temas anteriores. Após vermos a constituição do ser humano, sua vocação, sua realidade marcada pelo pecado, portanto, necessitado de redenção, e a salvação que Jesus lhe oferece e possibilita, nos perguntaremos: em que consiste a verdade última do ser humano e como ele pode se humanizar, se realizar livremente tornando-se o que é chamado a ser, segundo a revelação bíblico-cristã?

Entraremos neste tema a partir do título sugestivo de González Faus no início da secção sobre a Graça na obra *Proyecto de hermano*: o ser humano sob o olhar benevolente de Deus. Mostraremos que, segundo a revelação bíblico-cristã, Deus, em sua misericórdia, bondade e liberdade, decide dar ao ser humano uma presença capaz de o humanizar e de potencializar para a realização de sua vocação. Esta presença é o próprio Espírito Santo, o Dom de Deus derramado em nossos corações (Rm 5,5).

Evidenciaremos que se o Dom de Deus é Deus mesmo em nós, esta presença só pode ser experimentada como relação pessoal e dialogal. Não é uma “coisa” a qual se pode pagar ou merecer. É uma presença gratuita, universal e age na história concreta. Para explicitar o efeito fecundo da presença do Dom de Deus no ser humano, partiremos da teologia paulina, na qual ele usa o termo justificação para dizer a transformação, regeneração e potencialização do ser humano ao acolher o Dom de Deus. Mostraremos que, numa linguagem acessível aos nossos contemporâneos, podemos fazer uma hermenêutica deste termo traduzindo-o por realização, humanização e outros.

Refletiremos sobre a fecundidade da justificação no interior da pessoa humana. Pois, somente o Dom de Deus é capaz de converter o ser humano a partir de sua interioridade. Veremos que o primeiro efeito da acolhida do Dom de Deus é a libertação de si mesmo, isto é, do egoísmo potencializado presente no coração humano. Isso se dá através de um caminho de confiança e entrega ao amor oferecido. Logo, a presença do Dom de Deus não é algo tranquilo, mas provoca uma profunda renovação no interior do ser humano potencializando-o para o bem, para a recepção de algo novo: a comunhão com Deus.

A comunhão com Deus passa pela comunhão com os irmãos. Logo, veremos que a libertação de si, na verdade, é libertação para os demais. Uma libertação da liberdade para amar como Deus ama: gratuitamente. A fraternidade se apresenta como obra possibilitada pelo Espírito e responsabilidade humana. Mostraremos, assim, que a verdade do ser humano está no amor e na comunhão. Que o ser humano vale como humano, se justifica porque é amado por Deus independente de sua situação. No entanto, a justificação supõe uma transformação interior e verdadeira.

Transpareceremos a realização do ser humano como participação na vida morte e ressurreição de Jesus. A ação do Dom de Deus em nós nos configura a Cristo para vivermos uma relação de filhos com Deus, isto é, de confiança e entrega confiada a Ele. No entanto, essa filiação acontece no Filho e pelo Espírito. Logo, em Jesus Cristo, o ser humano pode viver sua paixão de forma esperançada, numa atitude de entrega nas mãos misericordiosas do Pai. Com isso, veremos que a salvação cristã não se resume ao perdão dos pecados, mas potencializa o ser humano para realizar sua vocação à vida divina.

Neste percurso, acreditamos apresentar elementos da rica fé cristã em relação ao ser humano. Sobretudo o valor da pessoa de Jesus, transparência de Deus mesmo, como referência e como o caminho para dizer o que é o ser humano e sua realização plena e a imagem de ser humano que ele nos revela. E todo este conteúdo, quando dito numa linguagem acessível, se apresenta como boa nova aos homens e mulheres de todos os tempos. Ressaltamos que queremos apresentar apenas alguns elementos da grande tradição cristã no recorte que fizemos em nosso autor. No entanto, cremos que são significativos e pertinentes para a vida de fé e para a espiritualidade nos dias atuais.

Por fim, desejamos que a leitura deste texto de dissertação possa contribuir para um amor maior ao ser humano, para que acreditemos em suas possibilidades, pois, toda a história humana está banhada pela Graça, o Dom Deus. Logo, a realidade humana, mesmo que transpareça tanta maldade, está sempre aberta a algo novo e potencializada para o bem. Este é o caminho de Jesus: o caminho de uma aposta consciente no ser humano, e conforme nosso autor, esta aposta o salvou.

1 O INÍCIO DA CONTRADIÇÃO HUMANA: CRIATURIDADE E IMAGEM DE DEUS OU SER CONSTITUÍDO EM CRISTO

“Os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem de seu Filho” (Rm 8,29).

O presente capítulo almeja buscar uma aproximação da realidade constitutiva do ser humano, segundo a visão da reflexão teológica de González Faus. Neste tema, nosso autor vê o nascimento da contradição humana, a saber: um ser finito com desejo do infinito. Tomando em consideração a linguagem bíblica, esta realidade constitutiva do ser humano é dita em termos de criaturidade, finitude, relatividade, mas também como imagem de Deus ou constituído em Cristo, vocacionado à vida divina.

Desenvolveremos o conteúdo em três secções. Na primeira, nos debruçaremos sobre o significado da afirmação bíblica: o ser humano é criatura. Na segunda, focaremos no conteúdo material e formal da afirmação do ser humano como imagem de Deus. Por fim, adentraremos na problemática do início da contradição humana: ser criatura e imagem de Deus. A tradição teológica tratou esta questão como a relação entre natural e sobrenatural.

Acreditamos que esta leitura da realidade constitutiva do ser humano nos ajudará a perceber sua vocação. O ser humano, criado pelo livre e gratuito amor de Deus, recebe-se como dom, um dinamismo inacabável. A teologia da criação afirma que a meta deste dinamismo é a comunhão com Deus, em Jesus Cristo, pelo Espírito Santo.

Na visão de González Faus, o ser humano pode ser uma paixão inútil, quando coloca a meta do dinamismo na absolutização de si mesmo ou, na perspectiva cristã, viver sua paixão de forma esperançada. No entanto, o foco no presente capítulo será evidenciar o nascimento da contradição humana, ser criatura e mais que criatura. Para isto, com grande mérito, nosso autor partirá sempre da experiência humana iluminada pela experiência de fé e pela Escritura.

1.1 O ser humano, criatura

O conceito de criação, específico ou quase exclusivo da teologia cristã, é importante para a antropologia teológica de González Faus. O objetivo teológico do tema, para nosso autor, está no que diz sobre o ser humano e para que ele possa viver como crente. Importante esclarecer que tal objetivo não está no conceito metafísico de uma causalidade desconhecida e sem analogia, nem no que se diz de forma imediata sobre o mundo como informação científica.

Destaca-se que o ser humano, na totalidade de seu ser, e não apenas em seu aspecto belo ou expressivo, é criação de Deus. E ainda, todo o ser que conhecemos é criatura¹.

Para buscar o conceito de criaturidade, dada sua gestação de matriz judaico-cristã, González Faus, primeiramente, apresenta um resumo do que diz a doutrina cristã, seguido pelo que diz a tradição do pensamento cristão na experiência ou práxis de fé e na Escritura. Por fim, ele traça as grandes linhas de sua interpretação sobre o tema.

As afirmações do Magistério da Igreja sobre o tema da criação podem ser resumidas em quatro teses: 1) o universo não tem em si a razão de sua existência, pois, procede de Deus²; 2) ele se recebe de Deus em sua totalidade, na expressão técnica, procede do nada³; 3) ele procede de Deus por um tipo de relação que não é emanativa, nem de um material prévio⁴; 4) ele procede de Deus não por necessidade, mas livremente e para comunicar sua bondade. Isso significa que o mundo não é divino, não é mal e que é fruto de uma primeira orientação positiva e bondosa⁵.

A essas quatro afirmações, González Faus adiciona outras duas como consequência. A primeira, que o mundo procede de Deus como mundo por acabar, e como tal, é entregue ao ser humano. Essa intuição, embora não tenha recebido do Magistério ratificação explícita, está muito presente na tradição teológica e formulada de forma obscura no Concílio Vaticano II. A *Gaudium et spes*, ao apontar a diferença entre a condição criatural do mundo e a do ser humano, afirma: o ser humano foi criado para governar o mundo e orientá-lo para o fim querido por Deus (GS, n. 34;12). Curiosamente, o tema da criação evolutiva é mais fácil de ser encontrado na teologia de alguns Padres. Como exemplo, González Faus cita Santo Irineu: “Com efeito, Ele [Deus] o fez [ser humano] para o crescimento e para o desenvolvimento” (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 11,1).

A segunda afirmação se deduz da análise dos credos cristãos. Os primeiros credos falam de Deus Pai, Filho e Espírito Santo e não da criação (DH 1-17). Somente no século IV se adiciona aos credos, junto a Deus Pai, todo-poderoso, a palavra criador ou criador do céu e da terra. Em seguida, ao falar de Jesus Cristo, diz que por Ele foram feitas todas as coisas. Desta

¹ Ladaria acrescenta que a criaturidade é uma condição essencial do que somos e do que nos rodeia e nos afeta ao longo de nossa existência. Esta condição nos determina totalmente em todo momento (LADARIA, Luis *Antropología Teológica*. Roma: Università Gregoriana, 1983. p. 45).

² A expressão, de origem oriental, no credo cristão, “criador do céu e da terra”, pretende dizer a totalidade. Equivale, pois, a criador de tudo.

³ Pela condição de criadas, as coisas são ao mesmo tempo boas e mutáveis (DH 1333). Boas por serem de Deus e mutáveis por serem “do nada”. E ainda, mutáveis, pode significar degradáveis. No entanto, pode significar o não dito, isto é, que as coisas são perfectíveis onde caberia a intuição do mundo evolutivo ou por acabar.

⁴ O Concílio Vaticano I é o que mais refletiu sobre a criação como não proveniente de uma causalidade emanativa nem da modelação de algum material prévio (DH 3001-3002).

⁵ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*. 3.ed. Maliaño: Sal Terrae, 1991, p. 24.

evolução cronológica, González Faus intui o significado teológico de que, na experiência cristã, a fé no Deus criador se explicita para sustentar a fé no Deus cristão.

González Faus apresenta como desafio à tradição teológica o fato de que na cultura moderna não só descobrimos a criação como evolutiva e inacabada, mas também uma certa vivência epocal do ser humano chamado a pilotar esta evolução. Este modo de ver tem feito com que, inconscientemente, desviemos nossa atenção do fato de sermos criaturas, de sermos dependentes e da meta para a qual existe o criado. Percebe-se que a modernidade entende a meta da criação, não no sentido do fim de Deus ao criar, mas como o término até onde parece encaminhar esta realidade evolutiva⁶.

Com esta problemática estamos no campo da relação entre criação e história. Pode-se dizer que na mentalidade tradicional, a história começa não quando Deus cria o mundo, mas quando o ser humano rompe com a bondade da criação. Neste sentido, a história é história da restauração da criação deturpada pelo ser humano. Outra perspectiva é a que entende a criação como um processo para a maturação, retomada no título de Moltmann: *a criação, sistema aberto*; e toda série de subtítulos que falam do ser humano como *possibilidade de*⁷.

Dando um passo na análise inicial de González Faus, nos deparamos com a interpretação crente do tema. Para delimitar a experiência crente que se expressa na fé na criação, se faz necessário partir da constatação de que, assim como vimos no credo cristão, no Antigo Testamento, a fé na criação não é a primeira a ser formulada, ainda que esteja no início da Bíblia. “A criação é conhecida a partir da Aliança e como plataforma para ela”⁸.

Gonzalez Faus interpreta este dado na perspectiva de que o povo eleito, para viver legitimamente a fé no Deus, a quem conheceu como libertador e como aquele que oferta a Aliança, precisa também reconhecê-Lo como o Criador do céu e da terra⁹. Desta forma, Deus

⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 28-29.

⁷ MOLTMANN, Jürgen. *El futuro de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1979. p. 145-162.

⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*. Santander: Sal e Terrae, 1991, p. 31. “La creación es conocida a partir de la Alianza y como plataforma para ella”. Esclarecemos, para efeitos metodológicos, que os textos em línguas estrangeiras serão citados em *tradução nossa*, com reprodução do texto na língua original do autor, e, conforme sugere a ABNT e SOM, Serviço de Orientação Metodológica da FAJE dispensa o uso de *tradução nossa* em cada citação. Esclarecemos também que, conforme possibilidade dada pelo SOM, em caso de citações seguidas de mesmo documento ou autor, não usaremos os recursos, *Idem* ou *Id. Ibidem* ou *Ibid. Loco citato* ou *Loc. cit. Op. cit.* Assim, para maior clareza e utilidade do leitor, usaremos o sistema: autor e título da obra e página consultada.

⁹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano*, p. 31. Em outra ocasião, o mesmo pensamento é assim formulado: “quando se experimentou que Deus deu ao seu povo uma terra, comprehende-se que Deus deu aos homens um mundo” (GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. p. 199). Portanto, na bíblia, a fé na criação não veio da pergunta grega pelo princípio ou suscitada pelas questões que o mundo coloca ao ser humano.

está mais relacionado com a história do que com a natureza¹⁰. A teologia da criação tem como objetivo principal apresentar o significado da Aliança¹¹ e não refletir sobre a pergunta pela origem do mundo¹².

Se a criação do ser humano se entende por seu fim, isto é, a Aliança ou a realização da imagem de Deus, implica que na criaturidade humana há uma atitude de abertura para este fim¹³. Tendo em vista que o tema da Imagem de Deus será tratado na próxima secção, focaremos nos ensinamentos bíblicos sobre o ser humano como criatura, segundo a interpretação de González Faus. Por questões práticas e pela natureza deste trabalho, não analisaremos a contextualização que nosso autor faz de Gn 1 e 2, com os mitos de literaturas vizinhas do povo de Israel¹⁴. Nossa objetivo principal será destacar os ensinamentos contidos nos textos bíblicos sobre a antropologia teológica. Desde o início, destaca-se que estes ensinamentos se fixam mais sobre a verdade original do ser humano do que numa cronologia originária.

Primeiramente, encontramos no aspecto da criaturidade do ser humano, o que se pode chamar de unidade de origem, isto é, tudo tem origem única e comum. Nem a matéria eterna, nem o caos, nem um deus mal ou outro princípio complementar ao Deus Criador compartilham a causalidade a respeito do ser humano e do universo. Isto pode ser considerado um primeiro princípio utópico para a superação de todas as divisões humanas.

Segundo, em Gn 1 e 2, encontramos o ensinamento de que o ser humano ocupa um lugar privilegiado na criação, pois este aparece no último dia e ocupa um espaço maior no relato

¹⁰ Este dado merece atenção, pois contradiz um modo de pensar frequente. Por exemplo, o Concílio Vaticano I, trata da criação antes da revelação, dando a entender que ela é uma verdade da razão. Somente no século XX e com o Vaticano II se mudou essa forma de pensar.

¹¹ Importante constatar a posição divergente de Claus Westermann sobre esta interpretação. Para o biblista alemão, a tendência básica do que se diz sobre o Criador e a criação em Gn 1,1-2,4a é a preservação reverente do mistério da criação que não está acessível à imaginação humana. Por isso, o Escrito Sacerdotal não fala da criação em termos doutrinais, mas em termos narrativos, de tal forma que confronta o ouvinte com o caráter insondável da criação. Uma interpretação que não preservou o significado próprio da criação, mas o identificou unicamente na relação com a história da salvação ou a soteriologia, resultou, necessariamente, em que a ação de Deus na criação deixasse de ser considerada. Como consequência, a palavra bíblica sobre a criação deixou de ser considerada na teologia e na igreja desde o início das ciências naturais. A história da criação pareceu perder muito de sua validade e a explicação científica tomou seu lugar. Porém, segundo a interpretação de Claus Westermann, a história da criação no Escrito Sacerdotal diz algo sobre os primórdios do mundo e do ser humano que as ciências naturais não são capazes de dizer. Em contrapartida, a história da criação permanece aberta para a explicação científica da gênese do mundo e do ser humano (WESTERMANN, Claus. *O Livro do Gênesis: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p. 28-29).

¹² Pode-se acrescentar que a criação como plataforma para a aliança já toca o tema da salvação. González Faus, em sua tese doutoral, a partir de Irineu, afirma que a salvação está pretendida na criação e, por isso, na fórmula imagem e semelhança (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carne de Dios: significado salvador de la Encarnación na teología de san Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969, p. 88).

¹³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 31.

¹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 33-38.

bíblico. Diferentemente dos mitos antigos, o ser humano não foi criado para servir aos deuses, mas para governar o resto da criação (Gn 1,26-28). No entanto, Gêneses adiciona que esta proeminência do ser humano é recebida, ou seja, não é mérito seu. O ser humano é senhor e ao mesmo tempo se sabe inacabado. Está a sós e faz com a mulher sua primeira experiência de alteridade¹⁵. Apesar de ser senhor, o ser humano está em contradição consigo e faz em si mesmo uma segunda experiência de alteridade, entre sua bondade e seu ser de barro, a qual a Bíblia expressa mediante a justaposição de Gn 1 e Gn 2.

Assim fica claro que a proeminência do ser humano em relação ao resto da criação só pode ser dita como responsabilidade. Por sua própria constituição, o ser humano não poderia se afirmar como o centro do criado nem que a linha da evolução tende a ele. “Sua proeminência não lhe vem de seu próprio poder, mas do que Deus lhe confiou”¹⁶.

Saindo da experiência crente e entrando na reflexão teológica, González Faus fala do ser humano enquanto criatura e senhor, ou em outras palavras, criado criador. Na cultura moderna, fundamentalmente, destaca-se na teologia da criação que a criaturidade do ser humano incorpora não só a experiência da contingência e da finitude, mas também o dado particular que esta contingência humana é criadora¹⁷. A proeminência do ser humano na criação, bílicamente falando, significa sua responsabilidade de humanizar a terra, pois ele não é Deus e nem a criação é sua.

Neste sentido, a ideia de dominar a terra (Gn 1,28) não tem nenhuma relação com despotismo arbitrário¹⁸. Efetivamente, pôr os pés sobre a terra, que é o significado do verbo hebraico, *cabash*, significa viver nela¹⁹. Assim, dominar tem o sentido de responsabilidade e de humanizar as relações com a criação. Ainda existe a ideia de domínio da terra como comunhão, a qual contradiz e coloca limites à ideia de produção e enriquecimento sem medidas. Esse respeito à criação é expresso pelo autor sacerdotal na narrativa sobre o Maná. Este, vindo da

¹⁵ O autor sacerdotal não assemelha a dualidade homem-mulher à funcionalidade da dualidade sexual nas espécies animais. Esta é tratada em si mesma de forma separada (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 39).

¹⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 40. “Su preeminencia no le viene de su propio poder, sino de lo que Dios le ha confiado.”

¹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 30.

¹⁸ Marx Horkheimer, um dos pioneiros da crítica à noção de progresso, via a causa do espólio da terra pelo ser humano no ocidente, de matriz cristã, exatamente na noção de *domínio* em Gn 1, 28. No entanto, na própria Bíblia encontramos nos profetas e na literatura Deuteronomista a ideia do mundo como progresso até um Futuro que constitui o conteúdo principal de seu anúncio. E ainda, o Código Sacerdotal vê o mundo como um equilíbrio ameaçado e degradável em que a ação do ser humano pode causar dilúvio e até aniquilar a terra (Gn 6,13). O testemunho Bíblico coloca o ser humano diante dessas duas realidades. Portanto, basta ler a Bíblia completa para ver essa curiosa oscilação do espírito humano (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 72-73).

¹⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 74.

natureza, não poderia ser colhido para os dias seguintes, isto é, não poderia ser acumulado de forma desmedida (Ex 16,18-22)²⁰.

Outro aspecto da proeminência do ser humano na criação, nos ensina que esta não seria tal se não fosse de todos os seres humanos. A proeminência se dá pela condição de ser humano, não por mérito próprio e nem em razão de particularidades, como raça, cor, sexo, religião e outras. Evidencia-se assim, que a dignidade humana é fundada na unidade de todo gênero humano. Com isto, pode-se afirmar que o tema da fraternidade humana, fundamental no cristianismo e para a existência humana, está dito na primeira afirmação da antropologia teológica: o ser humano é criatura. No entanto, está afirmado não como evidência clara, mas como uma possibilidade integrante e aberta que requer, no cristianismo, uma fundamentação mais ampla, como nossa reflexão nos conduzirá²¹.

1.1.1 Criaturidade... Uma práxis entre duas escolhas: bondade relativa

Na história da humanidade, do ponto de vista da reflexão teológica, observam-se duas tendências: uma dualista e outra monista. González Faus faz três observações para afirmar que a teologia da criação se opõe a ambas. Primeiro, que a Bíblia combate as cosmogonias circundantes, as quais afirmavam que deus, para criar o mundo, teve que lutar contra algum material prévio inimigo. Frente a esta concepção, a Bíblia sustenta que a criação não é *teogonía*²² nem tampouco *agonia*, no sentido de combate, mas pura e simples *cosmogonia*.

Segundo, que desde o princípio hermenêutico fundamental que estamos apresentando, o qual lê a criação desde a aliança, evidencia-se que Deus pode ser salvador porque aquilo que Ele salva é, de alguma forma, seu, ou seja, não é seu inimigo irreconciliável. E, se Deus salva, o que é salvo pode receber alguma salvação, ou seja, não é Deus.

Terceiro, vê-se um empenho parecido no ensinamento do IV Concílio de Latrão, celebrado em 1215, que assevera Deus como único princípio de tudo (DH 800). A afirmação da criação está colocada entre a afirmação das pessoas Divinas e a afirmação do Mal máximo: o diabo. Este foi criado bom e se fez mal por si mesmo. E a criação do ser humano aparece entre a criação material, mundana, e a criação espiritual, angelical, pois este é de alguma forma

²⁰ Em tempos de preocupação ecológica, vale a pena ressaltar a sintonia com a Carta Encíclica, *Laudato Si*, do papa Francisco, sobre o cuidado da casa comum, a qual põe em evidência a responsabilidade do ser humano com a criação, e sua tarefa de cultivá-la e guardá-la (LS n. 67).

²¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 78.

²² Narra a criação do universo e a gênese dos deuses (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 39).

comum a ambas. Mais tarde, em 1442, o Concílio de Florença sublinha que nada é mau por natureza, porque foi o Bem Supremo quem fez todas as coisas (DH 1333).

A partir desta tríplice observação, González Faus conclui que a fé na criação se opõe igualmente ao panteísmo e ao maniqueísmo²³. Estes são duas grandes experiências humanas reais, porém falsas por sua parcialidade. Para nosso autor, a fé na criação se caracteriza pela exclusão de toda atitude vital panteísta e toda atitude vital maniqueísta. A atitude panteísta está, por exemplo, em muitos homens ou políticos de ação que exageram o atuar, a positividade do mundo e o converte em fonte de promessas desaforadas que nunca se cumprem. A atitude maniqueísta está também em homens e em políticos, que consideram seus inimigos como absolutos, de tal forma que, por se referir ao mal absoluto, tudo está justificado contra eles²⁴.

Portanto, entre emanação de Deus e matéria prévia, monismo e dualismo, panteísmo e maniqueísmo, a fé na criação postula positivamente o esforço de evitar os estremos. E assim, afirma, ao mesmo tempo, a bondade e a relatividade das coisas. O sorriso de Deus quando diz que *tudo é bom*, em Gn 1, e o nome *Adão, humanidade*, que significa terra. “A criação é boa, mas sua bondade é relativa. Também quando se experimenta como mal, sua maldade é contingente ou relativa e continua sendo, em algum sentido, boa”²⁵.

1.1.2 Criaturidade: liberdade agradecida

Ser humano é saber-se criatura. Esta afirmação provoca um desconforto atualmente. Como bem expressou Marx em texto citado por González Faus, a crítica contra a criaturidade diz que um ser só se considera independente enquanto é dono de si; e só é dono de si quando se deve a existência a si mesmo. O ser humano, quando vive por graça de outro, se considera um ser dependente²⁶.

Para González Faus, este texto possui muita verdade pois está escrito desde o respeito pela grandeza do ser humano enquanto dono de si. No entanto, sua unilateralidade o converte

²³ Neste contexto, monismo é a afirmação da identidade do todo com o conceito de referencial último. O Maniqueísmo, pelo contrário, afirma a oposição radical e inassimilável de algo frente ao conceito referencial último (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 62).

²⁴ Sobre a afirmação de fé na criação, De La Peña acrescenta que o cristianismo escolheu um meio termo, absolutamente original, entre o dualismo e o panteísmo. Quanto ao primeiro, a tese significa: tudo procede de Deus, logo, tudo é bom. Quanto ao segundo, se afirma: Deus transcende infinitamente o mundo; este possui uma realidade própria diferente da de Deus. Assim, no cristianismo, a dignidade dos seres mundanos é salva, tanto do pessimismo dualista, quanto do ilusório otimismo panteísta (RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología da Criação*. São Paulo: Loyola, 1989).

²⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 64. “La creación es buena, pero su bondad es relativa. También cuando se experimenta como mala, su maldad es contingente o relativa y sigue siendo en algún sentido buena”.

²⁶ MARX, Karl. *Manuscritos*. Madrid: Alianza Editorial, 1970, p. 154.

em dramático. E aí está o drama do humanismo moderno, brotado da ilustração: “querendo, com razão, evitar toda dependência, veio a conceber a liberdade como solidão, quando esta é pura comunhão”²⁷.

O que a teologia da criação ensina é que os laços não são cadeias, mas são parte valiosa do ser do homem. E ainda mais, que o ser humano, como criatura, não é um ser acabado, estático, delimitado, mas livre, independente. Como afirmou Santo Irineu, “o ser humano se faz” (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 11,2). O fazer de Deus rima com o fazer-se do ser humano. “O que o ser humano recebeu do Criador é seu ser dono de si; o que deve é o poder fazer-se si mesmo; [...] O que ele tem de outro não é apenas a vida, mas uma vida que é autorrealização. O fundamento que o homem tem fora de si é o poder de ser o autor de si mesmo”²⁸.

Para nosso autor, a oferta bíblica do ser humano como criatura nos brinda com o ensinamento de que o ser humano é livre e pode agradecer sua liberdade. Diferente de Marx, que afirma que o ser humano é livre porque não precisa agradecer nada a ninguém, e de Sartre, que concebia a liberdade como uma condenação insuportável para o ser humano.

Diante do exposto até aqui surgem questões que não podem ser marginalizadas para González Faus: se o ser humano, criatura, é relatividade e contingência, não estaria ele identificado com sua própria relatividade e contingência? Por que não está feito na medida da sua contingência? Portanto, a criaturidade não diz tudo sobre o ser humano, embora, nos diz algo primário e fundamental: sua bondade é relativa²⁹. Pela condição de criada por Deus, a criação é boa, mas por ser criação do nada, é mutável, ou degradável (DH 1333). Para González Faus, também há um reverso não dito, que a criação é perfectível, onde cabe a ideia do mundo evolutivo ou por acabar, como temos visto em nossas reflexões³⁰.

Destarte, em nossa exposição sobre a criaturidade humana, percebemos que em muitas ocasiões, apareceram situações que parecem transcendê-la. Isto se dá porque o ser humano não é só criatura, mas, na linguagem de Gonzalez Faus, mais que criatura. Este outro aspecto, o ser humano como mais que criatura, o Antigo Testamento chamou de Imagem de Deus e o Novo Testamento, de ser criado em Cristo. Não é possível distinguir claramente os temas, visto que

²⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 67. “queriendo, con razón, evitar toda dependencia, ha venido a concebir la libertad como soledad, cuando la libertad es pura comunión”.

²⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 68. Lo que el hombre ha recibido del Creador es su ser dueño de si; lo que debe es el poder deberse a si mismo lo que es; lo que tiene por gracia es el ser independiente; lo que tiene de otro no es sólo la vida, sino una vida que es autorrealización. El fundamento que tiene el hombre fuera de sí es el poder ser autor de sí mismo.

²⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 64.

³⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 26.

no ser humano constituem uma única realidade. E para nosso autor é útil constatar que o primeiro tema desemboca no segundo, o qual trataremos na próxima secção.

1.2 O ser humano, imagem de Deus

A experiência humana não se vê contemplada plenamente quando se define o ser humano somente como criatura, ser finito e relativo. Para ilustrar esta afirmação, Gonzalez Faus recorda que na dinâmica da vida humana, a morte é experimentada como indevida. Em muitas situações, o ser humano a teme a ponto de não querer saber nada sobre ela. Se o ser humano fosse somente criatura, a morte seria para ele um fenômeno lógico, não trágico. E ainda, ela harmonizaria perfeitamente com a vida contingente e não soaria mal em nossa experiência de vida.

Isso significa que, de algum modo, o ser humano, sendo indiscutivelmente mortal, experimenta a si mesmo como imortal. “O homem é a única criatura que se nega ser o que é³¹”. Há algo no ser humano, algo mais que humano: uma faísca, uma semente, uma auréola de divindade. Para González Faus, esse algo mais, chegou a nós com slogans bem conhecidos, como: todo prazer humano pede eternidade; o homem supera infinitamente o homem³². Pelo fato de a experiência humana não ser adequadamente descrita pelo conceito de criaturidade, nosso autor acrescenta que o ser humano é uma criatura-supercriatural³³. E, se o ser humano for tratado somente pelo aspecto da criaturidade se converte em uma paixão inútil³⁴.

Esta contradição evidenciada pela experiência humana, a antropologia teológica, antes de apresentar uma solução, como veremos no terceiro e quarto capítulo desta dissertação, a

³¹ CAMUS, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada, S. A, 1978, p. 16. “El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es”.

³² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 83.

³³ Esse tipo de definição contraditória é frequente na tradição cristã. O próprio autor lembra que em outras obras foram citados textos, como: *génetos-agénetos*, que desenvolveu Ireneu (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carne de Dios: significado salvador de la Encarnación na teología de san Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969, p. 108-117). E o *Théos-Théos* ou o *álogos-lógos* de Orígenes (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva*: ensayo de Cristología. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016, p. 458-459).

³⁴ Nesta frase, González Faus está dialogando com Sartre, o qual afirma que o ser humano é uma paixão inútil. Isto porque ele é uma paixão pelo absoluto, e como para Sartre o Absoluto não pode existir, é uma contradição. Resulta, portanto, que o ser humano é uma paixão inútil (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El ser humano, pasión inútil o pasión esperanzada*. Parte I. [Effa: Escuela de Formación em Fe Adulta]: [s.n] 21 set. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KKVSi1hruuM&t=1215s>> acesso: 17 jan. 2020). Em uma ocasião mais recente, ele afirma: “obviamente, minha experiência seja limitada, como a de muitos, aliás, parece-me fácil chegar à conclusão de que nós, humanos, somos uma pergunta insaciável e uma aspiração irrefreável. Santo 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 homem como ‘uma sombra que sonha’. Todos estavam envolvidos pela constatação do Profeta Jeremias: ‘Não existe nada mais complicado e enfermo que o coração humano’ (Jr 17,9)” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Confio*: comentário ao Credo cristão. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 21).

amplia, afirmando que o ser humano é ao mesmo tempo, criatura e imagem de Deus. Este algo mais no ser humano, o Antigo Testamento chama de Imagem de Deus e o Novo Testamento chama de ser criado em Cristo³⁵.

A imagem de Deus, portanto, se apresenta como algo que se tem que adicionar à criaturidade, pois não está dita com ela. Pode-se dizer que até certo ponto a contradiz, posto que é uma marca do absoluto, do Não-criado no criado. Isto que distingue o ser humano das demais criaturas, está relacionado com Deus, e um Deus que o cristianismo reconhece em Jesus Cristo. Exatamente por isso, a imagem de Deus será vista não como na lógica de causa e efeito, mas como algo gratuito.

González Faus se propõe a analisar esta dimensão humana, reconhecendo a grande dificuldade, pois a imagem de Deus não pode ser isolada e fotografada. No entanto, a tarefa é contradistingui-la da criaturidade para ver como ambas se relacionam e, assim, compreender a realidade humana marcada por esta contradição: ser criatura e imagem de Deus. Como este tema é fundamentalmente bíblico, começemos nossa abordagem pelo que diz em as Escrituras. Conforme temos exposto, a Bíblia é um testemunho da aliança. E na aliança, o ser humano põe em jogo a dimensão divina de seu ser para estabelecer com Deus uma relação de amizade e igualdade³⁶.

1.2.1 O Antigo Testamento: imagem de Deus, dom e promessa

A noção de imagem de Deus (Gn 1,26-27), chave da antropologia bíblica, nos vem do Documento Sacerdotal. Para González Faus, a importância deste relato da criação do ser humano se comprehende melhor a partir de três considerações:

a) No Decálogo, texto anterior a Gn 1, há uma proibição de criar imagens e figuras de tudo que existe lá em cima nos céus, ou embaixo da terra, ou nas águas que estão embaixo da terra. E ainda, proíbe prostrar-se diante destes deuses³⁷ e servi-los, pois Yahweh é um Deus ciumento (Ex 20,4-5). Esta proibição se justifica para salvaguardar a unicidade de Deus em sua

³⁵ Na antropologia de González Faus, percebe-se que na afirmação de que o ser humano é imagem de Deus se revela, simultaneamente, a imensidão do amor de Deus comunicado ao ser humano e a grandeza do ser humano, como agraciado por Deus até fazê-lo imagem Sua (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. 188 p. (Cristianisme y Justicia. Estudios; 6). p. 22).

³⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 83-84.

³⁷ Refere-se ao versículo 3 o qual profere ter outros deuses. Yahweh é um Deus que exige culto exclusivo como condição da Aliança. A negação de que existam outros deuses virá mais tarde, em Dt 4,35ss (BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010. p. 130, notas “c” e “e” a Ex 20,3-5).

transcendência³⁸. E esta mesma transcendência de Deus e inacessibilidade ontológica, fundava a necessidade de mediação e imagem d'Ele. Neste contexto, se torna surpreendente o relato do Documento Sacerdotal. O ser humano, ou melhor, essa obscura promessa de ser humano, é a única mediação de Deus. Esta história segue e encontrou sua convalidação em Jesus de Nazaré, a imagem do Deus invisível (Col 1,15).

b) A formulação Sacerdotal também se destaca por seu contraste com o documento Yahvista (Gn 2, 4b-25), texto mais antigo que reproduz a experiência de Israel, para a qual o ser humano é perecível, pecador, de barro, que abusa de sua proeminência na criação e provoca para si o castigo. Tal contraste está no fato da experiência crente sacerdotal de Gn 1 contrapor a experiência humana de Gn 2 ao afirmar a dignidade do ser humano como derivada da vocação manifestada na Aliança. Com isto, o autor Sacerdotal, de alguma forma, universalizou a experiência da Aliança. Não só o Judeu, mas todo ser humano é sujeito da relação com Deus que se gesta na criação para atuar-se na Aliança. Nesta perspectiva, a imagem de Deus é presente e promessa que convivem com suas marcas de barro e terra: “*Dom*, porque supõe uma capacitação para ser “interlocutor” de Deus, ou “associado” à obra de Deus [...]. E, ao mesmo tempo, *Promessa* de uma plenificação desse Dom (aqui é onde mais se destaca a dimensão de universalização)³⁹”. E a imagem de Deus, enquanto promessa, se apresenta como magnitude dinâmica e histórica.

c) Todas estas observações se reafirmam ao comparar Gn 1 com as literaturas vizinhas, como por exemplo, seus protótipos egípcios, que só atribuíam a imagem de Deus exclusivamente ao faraó. No texto bíblico, observa-se a aproximação de todo ser humano a Deus na ordem do ser⁴⁰. Esta dignificação de todos os seres humanos se estende agora à sua dignidade acima do poder. É um questionamento a todas as formas de eficácia de poder inumano ou às custas do humano que se apoiam em sua divinização e no consequente anátema à fraternidade. A dimensão divina de todo ser humano está acima da divinização do poder⁴¹.

³⁸ Hoje, como no passado, insistir na transcendência de Deus se apresenta como muito necessário. A tentação de fazer de Deus uma resposta à indigência e às necessidades humanas, um falso Deus, um ídolo, continua pertinaz e atraente (GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: O ser humano a luz da fé e da reflexão cristas*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2014).

³⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 86. “*Regalo*, porque supone una capacitación para ser “interlocutor” de Dios o “asociado” a la obra de Dios [...]. Y, a la vez, *Promesa* de una plenificación de ese regalo (aquí es donde más anida la dimensión de universalización”).

⁴⁰ González Faus cita outros autores como referência mínima que concordam com essa análise. Entre eles: WOLFF, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1975; CUSSON, Gilles. *Notes d'anthropologie biblique*. Quebec: Institut de Catechese, 1977.

⁴¹ Neste mesmo sentido, De La Peña afirma que o senhorio do ser humano não é aristocrático, mas de todos, posto que cada um, por ser humano, é imagem de Deus (RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p. 43).

Para González Faus, nossa leitura de Gn 1,26 está condicionada pela tradução latina que lê a imagem e a semelhança no sentido que Deus fez o ser humano parecido com Ele. Entende-se ainda este parecido Deus como uma qualidade natural da natureza humana. No entanto, o original hebreu não tem a preposição *le*, a qual pediria a latino *ad* com o acusativo, *ad imagem... suam*; mas, possui a preposição *be*, que significa simplesmente *em*. De acordo com isto, a exegese rabínica traduz que o ser humano foi criado *em a* imagem de Deus ou segundo a imagem de Deus. Portanto, a relação do ser humano com Deus não é de um parecido imediato, mas está mediada por um princípio divino de doação de si. Neste sentido, a leitura de Gn 1,26 se torna mais dinâmica e o conceito de imagem no mesmo texto nos serve para descobrir a dimensão inacabada que possui a criação⁴².

Outros textos veterotestamentários podem enriquecer o tema da imagem de Deus. Em Ez 16 encontramos uma releitura do ser de Israel. Uma menina maltratada, de origem cananeia, a quem Yahvé viu e foi dando uma imagem bela de mulher jovem. O embelezamento se dá tendo em vista a aliança (Ez 16,8). Finalmente, a doação da imagem, aponta para a bodas com Yahvé, as quais, na reflexão de Ezequiel, ficam comprometidas pela prostituição da jovem. González Faus vê uma semelhança entre esse esquema e o narrado de Gn 1-2.

Em Gn 5,1-12 percebe-se quase um esboço de Gn 1,26ss, porém o texto não usa a palavra imagem, mas semelhança. A proibição de derramar sangue humano em Gn 9,6 se funda no fato de o ser humano ser criado à imagem de Deus, e isso implica uma atitude prática: maltratar o ser humano significa maltratar a Deus. Na patrística, encontramos testemunho parecido, como o de Gregório de Nissa “Não se pode comprar nem vender o que é imagem de Deus... Se Deus não escraviza o livre, quem ousará pôr seu poder acima do poder de Deus⁴³?

Notemos, finalmente, que dentro da trajetória bíblica, quando o pecado quebra a imagem de Deus, deixando-a deteriorada e irreconhecível, esta será substituída pelo termo Aliança, muito mais presente na Bíblia. A Aliança com Noé, com Abraão, com Moisés, anunciada como nova por Jeremias e culminada como *Nova Aliança* em Jesus Cristo. Portanto, a Aliança se apresenta como expressão da fidelidade de Deus à sua intenção criadora e como projeto de restauração e consumação da imagem divina do ser humano⁴⁴. Em textos posteriores, já com influência da cultura grega, se concebe a imagem de Deus de forma mais estática, como uma

⁴² GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 346.

⁴³ (GREGORIO DE NISSA, *Homilia IV: sobre o Eclesiastes*, PG 44, 665 apud GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 88). “No se puede comprar ni vender al que es imagen de Dios... Si Dios no esclaviza al libre, ¿quién osará poner su poder por encima del poder de Dios?”.

⁴⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 88.

qualidade do ser humano. Por exemplo, em Sb 2,23-24, a imagem de Deus aparece como pretensão ou desejo de imortalidade que tem o ser humano.

1.2.2 Novo Testamento: a imagem de Deus em seu aspecto cristológico

A linguagem sobre a imagem de Deus no Novo Testamento, se converte em cristológica⁴⁵. Jesus Cristo é a verdadeira imagem de Deus e o cume do ser humano. A imagem e semelhança de Deus passa a ser criação em Cristo. E, entende-se que o ser humano foi criado para que parecesse o Cristo e, por isso, traz em si a marca ou sinal do divino. Na expressão de W. Seibel, Adão era, uma “promessa profética” de Cristo⁴⁶. Assim, se pode afirmar que tudo foi criado em Cristo, e que tudo existe para chegar a Deus através de Cristo (1Cor 8,6ss; Col 1,15-18; Hb 1,2ss; Jo 1,1-4).

Pode-se dizer que “a criação – ao ser recapitulada em Cristo através do ser humano – deixará de ser palavra sobre Deus [...], para passar a ser – ou estar no caminho de ser – Palavra de Deus (no sentido que comunica Deus mesmo)”⁴⁷. No Novo Testamento, percebe-se uma pluralidade de formas de falar da imagem de Deus. Este é um dado fundamental que, inclusive, marcará decisivamente a teologia posterior. Em vez de recorrer a cada texto neotestamentário, González Faus, julga mais interessante sugerir uma palavra sobre os diversos modos de ver a temática, ou o “*universo de linguagem*” contido nestes textos como dado unificador. Isto se torna possível porque as linhas de reflexão possuem ponto de partida comum.

a) *Paulo: antropologia do revestimento* – Os escritos paulinos dão por suposto que o ser humano é imagem de Deus porque foi criado como anúncio do futuro Homem, Jesus Cristo (Rm 5,14). “Adão foi feito para que aparecera o Novo Adão⁴⁸”. Toda a criação é relida a partir de sua finalidade: Jesus Cristo. A ressurreição implica não só a Jesus, mas o Cristo total: cabeça

⁴⁵ Em Col 3,10 o crente é exortado a revestir-se do homem novo; em outros momentos esta afirmação se torna ainda mais clara, como: revestir-se de Cristo (Gl 3,27; Rm 13,14). O homem novo vai recebendo sua novidade da imagem do criador, na qual reconhece que não há judeu nem grego, nem servo nem senhor, mas que Cristo é tudo em todos. Os escritos joaninos, ainda mais radicais, falam de renascer ou nascer de novo (Jo 3,5s). A vida deste novo nascimento não se recebe do ventre materno, mas do Espírito (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 278). E ainda, González Faus afirma, que em Paulo, a frase de Gn 1,26 significa que o ser humano foi criado em Cristo, ou segundo Cristo, que é a imagem do Deus invisível; e sua inserção em Cristo é a meta do ato criador (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 341).

⁴⁶ SEIBEL, Wolfgang. *O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: fundamentos da dogmática histórico-salvífica: a história salvífica antes de cristo*, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1980, v. II, 3, p. 240.

⁴⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 89. “la creación – al ser recapitulada en Cristo a través del hombre – dejará de ser palavra sobre Dios [...], para pasar a ser – o estar en camino de ser – palabra de Dios (en el sentido de que comunica a Dios mismo”).

⁴⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 89.

e corpo. Dado este pressuposto e acrescentando que a experiência de Paulo é parecida com a do Javista, os escritos paulinos insistem mais explicitamente na frustração deste anúncio futuro. O ser humano precisa desnudar-se de uma forma de parecer e apresentar-se como humano, para, logo, ir revestindo-se de outra forma totalmente nova. Os termos, novo e velho, característicos da antropologia paulina, referem-se a despojar de uma imagem velha, para vestir-se de uma nova (1Cor 15,49; Col 3,9-10; Rm 13,14).

Em Paulo, as alusões a Gn 1,26 e a vinculação Adão-Cristo são claras. O eixo sobre o qual giram estas aproximações é sempre a ideia de imagem. Neste conceito converge uma teologia, porque de Deus só se pode falar em imagens, e sua única imagem autorizada precisa ser vista no ser humano. Também converge uma cristologia, que vai desde a imagem de Deus invisível, Cl 1,15, até a imagem do servo. E por fim, uma antropologia a qual é vista como um sair-se da imagem de Adão e chegar-se à de Cristo⁴⁹.

b) *João: antropologia das maiúsculas* – para expressar a imagem de Deus no ser humano, João usa de um recurso muito típico de sua linguagem: a unidade e dualidade de significado entre os termos: verdade, vida, palavra, que são realidades humanas e A Verdade, A Vida e A Palavra, que é Cristo, o Filho de Deus, o Homem, sentido provável de Jo 19,5. Esta linguagem pode ser interpretada de forma dinâmica, como a carta de João sugere, ao falar de já sermos filhos e não ter manifestado, todavia, nossa semelhança com Deus (1Jo 3,1-2). No entanto, no modo de falar de João, também pode ter sentido menos dinâmico com orientação platônica. Tal interpretação ressalta mais a diferença e a desvalorização ou distância do modelo que o anseio, o caminho e a busca desta plenitude de modelo⁵⁰.

c) 2^a *Pedro: antropologia da sobrenatureza* – a segunda carta de Pedro, um dos escritos mais tardios do Novo Testamento, parece próxima ao mundo helênico, e fala de participar da natureza de Deus (2Pd 1,4). A carta fala de bens recebidos, para que, escapando da corrupção, o ser humano chegue a participar da natureza divina. Com o termo natureza, com tantas ressonâncias filosóficas, a carta parece centrar numa visão mais formal, abstrata e estética de conceber a dimensão da imagem divina no ser humano⁵¹.

Comparando as linguagens dos escritos joaninos e paulinos, González Faus constata estas como dupla fonte do que a tradição teológica denominou de humanização e divinização do ser humano. Os escritos joaninos, cujo ponto de partida é a experiência de plenitude humana em Cristo (1Jo 1,1ss), dão suporte para que se fale da realização da imagem de Deus como

⁴⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 278

⁵⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 90.

⁵¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 90-91.

divinização do ser humano, embora, esta signifique autêntica humanização. Ao contrário, para Paulo, como convertido, o ponto de partida é a impotência humana. Seu pensamento dá base para falar da realização da imagem de Deus como realização do ser humano ou humanização, embora, esta humanização também signifique a cristificação, ou seja, a divinização do ser humano.

Ambas as linguagens são autênticas, perigosas e marcaram a tradição teológica. As duas destacam a duplicidade do ser humano, ser de barro e vocacionado à vida de Deus. Cada uma a seu modo, sublinha que a verdade última do ser humano consiste na sua vocação última, a imagem de Deus. Os escritos joaninos serão fonte da tradição grega e desembocarão no axioma dos Padres gregos: “Deus se fez homem para que o homem se faça Deus⁵²”. Talvez a linguagem de Paulo, mais arraigada no ocidente, marcará Agostinho e, através dele, Lutero, dando lugar ao axioma luterano, que Moltmann reformulou: “Deus se fez homem para que de monstros surjam verdadeiros homens⁵³”.

Nesta reflexão teológica, percebe-se que falar de humanização do ser humano é mais dinâmico, mas pode ser reducionista. Falar de divinização é mais amplo, mas pode se tornar totalmente abstrato e vazio. Portanto, fica clara a atualidade deste problema de linguagem ainda em nossa cultura e a legitimidade de ambas as correntes e, consequentemente, a necessidade de mútua complementação.

Por fim, ao longo da reflexão cristã sobre o ser humano pudemos perceber esse elemento inquieto ou desarmônico que ele parece possuir. As possibilidades oferecidas pelo Novo Testamento evidenciam uma humanização por recuperar; uma divinização por receber e uma dimensão sobrenatural para deixar florescer. Deixando o campo das linguagens do Novo Testamento, examinaremos o conteúdo que se quer nos transmitir quando afirmamos que o ser humano é criatura, todavia, mais que criatura, feito à imagem de Deus, criado em Cristo. A teologia, necessariamente, se pergunta se é possível assinalar algum traço concreto do ser humano que o constitui como imagem de Deus.

1.2.3 Reflexão teológica: o conteúdo da imagem de Deus

Procurar uma definição categórica para o que constitui o ser humano como imagem de Deus, pode ser, em algum sentido, desnecessário, visto que esta imagem não pode ser

⁵² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 91. “Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios”.

⁵³ MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y critica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975. p. 326. “Dios se hizo hombre, para que de monstruos salgan verdaderos hombres”.

fotografada. No entanto, mergulhar nesta tarefa, mesmo não tendo resposta definitiva, pode aportar-nos detalhes de inegáveis interesses antropológicos, os quais ajudam a perceber que a criaturidade do ser humano, embora signifique limitação e finitude, não significa necessariamente fechamento ou conclusão⁵⁴. González Faus divide sua resposta a esta questão em dois aspectos: material e formal.

Nas respostas de caráter mais formal, observa-se uma visão histórica de como a questão foi tratada e uma diversidade de direção. A natureza deste trabalho, focado no pensamento de González Faus, nos leva apenas a citar essas tentativas de respostas ao longo da história da teologia e, por último, a nos ater ao que nosso autor propõe: a) o ser humano em sua figura erguida; b) a imagem divina no ser racional do ser humano; c) a imagem de Deus residindo na alma, espiritual e imortal; d) o homem criado como criador; e) a imagem de Deus na diferença sexual do ser humano; f) a imagem de Deus na definição do ser humano como liberdade; g) a imagem de Deus no desejo de imortalidade do ser humano⁵⁵.

Para González Faus todas essas tentativas são válidas. Sua sugestão de nova resposta retoma elementos, sobretudo das últimas citadas, porém situando-os em um grau de abstração e formalização maior. Seu ponto de partida é o entendimento da criação como, necessariamente, particularização. Deus só pode criar seres concretos e particulares, pois não pode criar o “ser mesmo”⁵⁶. Resulta que o ser humano é um particular, isto é, criatura, com intrínseca pretensão de universalidade. “O ser humano é uma particularidade universal”⁵⁷.

Esta pretensão de universalidade vale para todos os campos em que o ser humano atua. Inconscientemente e, por outro lado, não sem razão, cada pessoa humana pretende ser a totalidade do humano, se considera a verdade total e por isso é difícil abrir mão de seu ponto de vista. O descobrimento da pluralidade remete o ser humano à sua particularidade e parece negar esta universalidade inconsciente. Muitas vezes, resulta para ele uma realidade dura e o leva, com frequência, à aniquilação de si em forma de dúvida, insegurança ou, à aniquilação do outro, em forma de condenação, exclusão e até eliminação física. Mas, é claro na análise de nosso autor, que o bem supõe traumas e crises para o ser humano.

Em qualquer caso, esta “particularidade universal” é uma das definições mais consideráveis do ser humano. Nela estão, ao mesmo tempo, a dura contradição, a

⁵⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 94.

⁵⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 94-97.

⁵⁶ Neste sentido, disse Hegel, com uma intuição muito profunda, que a criação é “divisão”, embora consideremos preferível falar de particularização (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 98).

⁵⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 98. “El hombre es una particularidad universal”.

tragédia repetida e a inegável grandeza do ser humano, porque, na medida em que o ser humano é uma pretensão de totalidade, é claramente uma pretensão de divindade⁵⁸.

Esta pretensão do ser humano, pode ser o seu pecado, como veremos no próximo capítulo, pode ser sem sentido, isto é, paixão inútil como temos visto, ou pode ser base ou possibilidade débil, visto que é a marca de algum dom. E ainda, talvez algo de tudo isto ao mesmo tempo. Pode-se dizer com González Faus, que o exposto nessa secção se apresenta como uma das mais sérias experiências e questões humanas⁵⁹.

Nenhuma das respostas apresentadas esgotam o tema da imagem de Deus. Nosso espírito, tem a marca da Natureza incompreensível. Se a natureza da imagem pudesse ser compreendida, já não seria imagem. Busquemos agora, outro tipo de caracterização mais formal que pode englobar todas as outras e desejam, sobretudo, marcar atitudes com que se deve olhar todas as determinações do ser humano como imagem de Deus⁶⁰.

González Faus apresenta três repostas de caráter mais formal sobre o conteúdo da imagem de Deus. A primeira, que o ser imagem divina *implica a dignidade da pessoa humana*. Um mistério absoluto no outro que exige respeito total, impede a condenação radical e proíbe a manipulação. Tal enfoque está relacionado com a teologia negativa, por buscar mais o respeito ao mistério que a precisão conceitual possessiva; com a teologia prática, por marcar uma conduta, em vez de explicação: a abertura ao outro como abertura ao Outro.

A imagem de Deus reside no inalienável da decisão do outro sobre a minha. Ao ser humano não se pode impor o bem ou o dom que consideramos melhor. Não se pode produzir um receptor passivo. Na história, o Deus cristão se apresenta como o modelo de respeito máximo ao ser humano e do não querer dele e com ele nada que não seja livremente querido por ele. Portanto, ao respeitar a liberdade do outro, se afirma nele uma dignidade inviolável, se aceita que ele é um mistério impenetrável e não uma estrutura manipulável. Assim, estamos confessando que há nos demais uma verdadeira imagem de Deus⁶².

⁵⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 98. “En cualquier caso, esta “particularidad universal” es una de las definiciones más considerables del ser humano. En ella están, a la vez, la dura contradicción, la tragedia repetida y la innegable grandeza del hombre, porque, en la medida en que el hombre es una pretensión de totalidad, es claramente una pretensión de divinidad.”

⁵⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 98.

⁶⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 100-101.

⁶¹ Embora na Bíblia não encontramos o termo pessoa, tal ideia está contida na descrição bíblica do ser humano como ser relacional. Este possui três relações constitutivas: com Deus, com o mundo, e consigo mesmo. Segundo o pensamento bíblico, a primeira é fundamental, pois se o ser humano é criado à “imagem de Deus”, isso significa que Deus entra na autocompreensão do ser humano (RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Ruiz. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. España: Sal Terae, 1988, p. 176).

⁶² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 101.

A segunda resposta é que a imagem de Deus implica um dinamismo infinito. Que o ser humano tem um coração inquieto para o amor, para a investigação, para a política, para a riqueza e outros âmbitos da vida é perceptível. Mas, a teologia da imagem de Deus afirma Deus como a razão desta inquietude, como bem percebeu Agostinho: “nos criastes para Vós e nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós” (AGOSTINHO, *Confissões*, I,1). Aceitar este processo até Deus não é simples, pois implica que a imagem de Deus não é só um dinamismo que nos atrai, mas é também uma vertigem que nos assusta, pois exige do ser humano nada menos que um novo nascimento (Jo 3,3)⁶³.

Por esta razão, ao longo da história, o ser humano tentou eliminar esta inquietude mediante uma redução de si mesmo como já nos apontou a antropologia de W. Pannenberg⁶⁴. Esta eliminação da inquietude humana⁶⁵, isto é, a tentativa de identificar o ser humano totalmente com sua finitude e contingência, teologicamente, se pode chamar do esforço de conceber uma natureza pura⁶⁶. O problema de Deus se converte em problema do ser humano como bem expressou Rahner: “O homem existe propriamente como homem somente quando

⁶³ Em outro momento, González Faus afirma: o ser humano é um ser com um dinamismo enorme ao qual a teologia chamou criação à imagem e semelhança de Deus, mas com um dinamismo cego e sem direção clara ao que a teologia chama de ruptura da imagem de Deus pelo pecado (GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, p. 26-27)

⁶⁴ PANNENBERG, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*: implicaciones religiosas de la teoría antropológica. Salamanca: Sígueme, 1993. Ainda, para ilustrar com maior detalhe o esforço do ser humano para eliminar a inquietude em seu coração em vez de suportá-la até realizá-la em Deus, González Faus usa a famosa novela de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*. Esta novela descreve um ser humano totalmente identificado com a finitude e assim realizado nesta condição (HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz*. Disponível em: <https://www.academia.edu/6422695/Un_mundo_feliz-Aldus_Huxley?auto=download> Acesso em: 02 fev. 2020).

⁶⁵ Para González Faus, a caracterização bíblica do ser humano como imagem de Deus nos mostra duas tentações: a de limitar-se a criaturidade, negando a chispa divina, ou a de pretender divinizar-se, negando a condição criatural (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2010. p. 107).

⁶⁶ Para esclarecer este conceito, vale ressaltar o que González Faus descreve como balanço conceitual. A teologia clássica elaborou como meio linguístico os termos: natureza pura e natureza histórica. Na realidade, *natureza pura*, corresponde a um conceito limite. Alude à essência de um ser humano hipotético ao qual Deus poderia criar sem dar-lhe a vocação à vida divina. Este seria verdadeiramente humano, porém, diferente de nós. No entanto, como não temos a experiência deste ser, não podemos delimitar com exatidão o que seria esta natureza pura. Já a *natureza histórica* corresponde ao ser humano tal e como existe de fato. Estes homens e mulheres que formam a humanidade como a conhecemos, possuindo a natureza pura e a imagem de Deus. O ser humano é, pois, imagem de Deus criada, e toda a sua criaturidade é imagem de Deus. Esta criatura que somos nós, precisa de Deus não só para ser humana, mas para ser divina, que é a única forma de ser verdadeiramente humana (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 154-155).

diz Deus⁶⁷ pelo menos como pergunta, pelo menos na forma de pergunta que se responde negativamente⁶⁸.

Afirmar a imagem de Deus no ser humano não significa que ele não seja pura e simples criatura. No entanto, o cristão não se sente perfeitamente instalado na finitude, mas enviado por Deus a morar na finitude, ainda que confesse que esta não seja sua morada definitiva (Hb 13, 14). Trata-se, pois, da diferença entre instalação e morada: finitude resignada ou finitude com esperança. A imagem de Deus não está tanto em alguma característica ou valor humano, mas no fato desses valores se abrirem a Deus.

Este tema já abre perspectiva para a terceira resposta que passaremos a tratar: *a imagem de Deus implica uma nova modalidade de acesso a Deus*⁶⁹. Ao falar da relação entre Deus e a criação, González Faus usou o termo “paneisteísmo”⁷⁰, que significa: tudo está em Deus, não de maneira estática ou imóvel, mas como movimento até Ele⁷¹. Pela imagem de Deus no ser humano, a relação entre ambos não está marcada pela distância infinita entre criador e criatura, mas integrada numa relação de Impulso-Meta. “*Deus se dá a conhecer no ser humano como a Meta de seu impulso, mas também como a força deste impulso*”⁷².

O ser humano, necessariamente, “projeta”, isto é, transcende a si mesmo na intencionalidade de seu impulso. Mas, a projeção do ser humano não consiste em obter de fora de si o que já tem em si, mas em buscar fora de si o que tem só em forma obscura em si⁷³. Em termos cristãos, podemos dizer que o ser humano busca a Deus como a imagem busca o arquétipo. Por isso, pode-se dizer que o ser humano tem fome e sede de Deus e, quem ama o próximo, ama a Deus. Este impulso está integrado em um horizonte de infinitude, porque no mais íntimo deste ser humano que ama e tem fome, está a autocomunicação de Deus.

⁶⁷ A palavra “Deus” existe. Este simples fato merece uma reflexão. No entanto, é preciso esclarecer que tal palavra não é um nome próprio. Ela não fala nada sobre o que significa ou sobre a realidade significada. A forma atual da palavra reflete aquilo que a ela se refere: o “Inefável”, o “Sem-nome”, o que aparece no mundo designado como componente dele; o silencioso que está sempre aí e pode passar despercebido e não ser ouvido e, porque significa o todo em unidade e totalidade, pode ser descurado como absurdo; aquele que propriamente não pode designar-se por nenhuma palavra mais, pois toda palavra adquire seus limites, sua ressonância e, em consequência, só é inteligível dentro de um campo de palavras ou jogo de linguagem (RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 60-66).

⁶⁸ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 65.

⁶⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 109-108.

⁷⁰ González Faus distingue os termos: ‘panenteísmo’ (tudo está em Deus) e ‘paneisteísmo’ (tudo aspira a Deus)” (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 108).

⁷¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 51.

⁷² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 108. “*Dios se da a conocer en el hombre como la Meta de su impulso, pero también como la fuerza de este impulso*”.

⁷³ A intuição de que o ser humano projeta, como sabido, é de L. Feuerbach. Mas, acreditar que esta projeção, em vez de busca, era empobrecimento e que, portanto, o ser humano poderia enriquecer-se apenas negando o projetado, foi sua ilusão e erro (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 108-109).

O que se chama de transcendental, horizonte último de toda consciência humana, no sentido rahneriano do termo, não aparece como uma distância que sempre se distancia, mas também como interlocutor que se aproxima. Isto parece supor uma contradição, posto que por definição, o horizonte não é alcançável, e o interlocutor implica alcance. Mas, o ser humano, em vez de resolver esta contradição, poderá vivê-la de modo prático, e assim irá tecendo uma relação com Deus numa dupla vivência: igualdade, como filho, e gratuidade, como agraciado. Por sua “condição divina”, o ser humano terá o atrevimento que só Jesus teve, mas também ensinou este a ter: chamar Deus de Abba, não no sentido genérico de origem, fonte ou causa, mas, por assim dizer, de consanguinidade. Este chamar Deus de Pai, o ser humano o recebe sempre de forma agradecida, porque está além de suas capacidades criaturais, embora o constitua plenamente humano⁷⁴.

O tema da imagem de Deus suscita duas questões na visão de Gonzalez Faus. A primeira, quando se fala da imagem de Deus em um contexto de pensamento que pressupõe ruptura ou deterioração dela no estado atual do ser humano. A realidade histórica atual nos leva a pensar que se esta humanidade reflete algo de Deus, não será mais que como um espelho quebrado que destroça a imagem que transmite. Surge a questão que trataremos na próxima secção: esta realidade da imagem de Deus desgastada, implica um estado prévio na história em que ela se manifestava em toda a sua nitidez? A segunda, que trataremos no tópico seguinte, nasce como desdobramento do que tratamos nos temas da criaturidade e do ser mais que criatura. Se o ser humano é criatura, a finitude é sua realidade, e não se vê por que tem que interessar-lhe esta adição do “divino”. Em outras palavras: o divino no ser humano, é humano ou não?

1.2.4 Imagem de Deus e paraíso original

Tratar do tema do paraíso perdido é, para González Faus, relevante por duas razões: primeiro que há algo humanamente importante a propósito do paraíso. Segundo, com o objetivo de desmitificar versões humanistas seculares, como um ser humano bom e feliz antes de entrar na sociedade, ou da implantação da propriedade privada, antes de sua diferenciação com os animais, antes do surgimento das regras sexuais e outros. A questão, teologicamente formulada, seria se houve na história humana algum estado original em que o ser humano viveu sua

⁷⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 110.

dimensão divina com mais harmonia que no presente. Um estado caracterizado como dons perdidos.

O ser humano em infinidades de vezes se reconhece como um paraíso perdido. A Bíblia ratifica essa forma de pensar não como verdade histórica, mas como verdade salvadora. O mal-entendido historicista sobre o paraíso original precisa ser superado. Esta interpretação se deu devido à perda da história do ser humano na teologia. A leitura fixista de Gênesis levou a pensar que Adão foi criado participando da natureza divina, em vez de ter sido criado com um germe ou vocacionado à filiação divina total. Para González Faus, o fato de na idade média, se perguntar se a Graça de Adão era a mesma de Cristo se torna revelador. Mostra uma forma de compreender o ser humano desvinculada de Cristo.

Curiosamente, segundo González Faus, santo Irineu lia a Bíblia de maneira diferente da visão historicista. Em vários momentos ele afirma que o primeiro homem era *nepios*⁷⁵, isto é, infantil, imaturo (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 38,1). Mantendo o paralelismo entre o indivíduo e a espécie, logo formulou também que o gênero humano passou por um estado de infância e crescimento. Santo Irineu raciocinou assim por razões teológicas. Deus, em seu ser fecundo, não pode fazer que nada extra divino seja divino, pois a divindade só cabe onde há liberdade que a receba. Ele somente pode criar um ser livre, que na liberdade possa receber o dom da divinização. Desde este princípio teológico, de acordo com a interpretação de González Faus, Irineu lê a história humana como ato de recepção da divinização, a qual acontece como um verdadeiro processo de autocriação e não como algo pontual ou momentâneo (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 14,1; III, 22,3 e IV,38). Observa-se que enquanto a escolástica leu Gênesis como uma origem perdida, Irineu o leu como um *caminho perdido*⁷⁶.

Consequentemente, em relação à santidade de Adão, a apresentação do paraíso como anterior ao pecado não significa que o ser humano viveu em um paraíso, mas que:

o amor de Deus e Sua oferta envolvem o ser humano e a história humana previamente a todo seu desenvolvimento; que a graça precede as nossas más decisões. E que o bem é mais original que o mal. Se o ser humano é pecador (como diremos), o será, portanto, frustrando “paraísos em marcha”, malogrando possibilidades dadas e desrespeitando uma vocação; não puramente como um mero transgressor positivista de algum código exterior a ele⁷⁷.

⁷⁵ Esse caráter infantil de Adão tem sempre para Irineu sua correspondência com o caráter débil ou “infantil” de todo ser humano (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 110).

⁷⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 112-114.

⁷⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 114-115. “el amor de Dios y Su oferta envuelven al hombre y a la historia humana previamente a todo su desarrollo; que la gracia precede a nuestras decisiones malas; y que el bien es más original que el mal. Si el hombre es pecador (como diremos luego), lo será, por tanto, frustrando “paraísos en marcha”, malogrando posibilidades dadas y desoyendo una vocación; no puramente como mero transgresor positivista de algún código exterior a él.”

O Magistério da Igreja tem se esforçado para mudar a explicação sobre o estado original de Adão. O Concilio de Trento (1545-1563), em seu decreto sobre o Pecado Original, mudou expressamente a afirmação de que Adão “*creatus fuit*” em santidade e justiça, por “*constitutus fuerat*” em santidade e justiça (DH 1515). Ao usar a palavra constituído no lugar de criado, se inclui um matriz que poderia traduzir por vocacionado, programado para a santidade e a justiça ao invés de acabado, concluído, que tende a sugerir a palavra criado⁷⁸.

Então, se Adão tem a imagem e a semelhança de Deus como uma vocação, se impõe o argumento de que também os dons preternaturais precisam ser vistos como uma vocação. Interpretação parecida percebemos na atitude dos profetas de Israel, que transpuseram para o futuro as condições paradisíacas e liam o Paraíso como Terra Prometida (Is 11,6-9; 45,17-26; 55,13; Os 2,20; Zc 9,10 e outros). Para o pensar histórico, a verdade original é mais a meta que a realidade histórica⁷⁹.

Recuperando o que pretendeu dizer a escolástica, pela experiência humana, sabemos que tudo o que cabe nas palavras morte e falta de integração, ou finitude e culpa, tem para o ser humano não só o caráter de meta a alcançar, mas também de queda sofrida. Para expressar este outro elemento, Flick e Alsزeghy afirmam que os dons preternaturais existiram nos primeiros seres humanos “virtualmente”, como a semente de um fruto⁸⁰. Evitando o erro de cair no historicismo e ler Gênesis como uma crônica, esta abordagem tem a vantagem de conectar os dons preternaturais à história. Oferece-nos a noção de que a história poderia ter tomado outros caminhos e poderia ser muito diferente do que a vemos hoje. A história está nas mãos do ser humano, assim como a possibilidade de algumas retificações do caminho. Portanto, a ação e a responsabilidade do ser humano são evidenciadas nesta abordagem. Aí se encontra seu verdadeiro valor⁸¹.

⁷⁸ Esta mesma leitura da mudança no Concílio de Trento se encontra na obra: LADARIA, *Antropología Teológica*, 1983. p. 180.

⁷⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 116-117.

⁸⁰ FLICK, Maurizio; ALSZEGHY, Zoltan. *Antropología Teológica*. Salamanca: Sigueme, 1970. p. 269 *apud* GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987, p. 117.

⁸¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 117.

1.3 A contradição humana: criaturidade e imagem de Deus

O ser humano é criatura, logo, um ser finito. No entanto, está destinado à Plenitude inciada, infinita, superior a ele. Este destino que marca o ser humano, chamamos de Imagem de Deus, a qual, como temos visto, não é mero embelezamento, enriquecimento ou possessão pacífica, mas pode implicar em mal-estar que assusta ou uma inquietude. Esta realidade do ser humano se apresenta com toda complexidade, pois, “o ser humano não é mera força, mas também um clamor, não é movimento, mas também desespero; porque ser humano não é um descanso, mas um caminho”⁸². E ainda, não um caminho plano, mas em ascenção. No pensamento de Agostinho, uma inquietude perdurable (AGOSTINHO, *Confissões*, I,1). Portanto, nesta temática, González Faus trata da imagem de Deus como paixão do ser humano.

Sobre esta realidade humana, Miguel Baio (1513-1589) chegou a afirmar, segundo a bula de Pio V, *Ex omnibus afflictionibus* (DH 1901-1980), que: “Deus não teria podido criar no princípio o homem tal como nasce agora” (DH 1955). Muitos se identificam com este pensamento. No entanto, ele foi condenado pelo Magistério da Igreja.

O mesmo Magistério também afirma: “Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal, e imerso em muitos males, que não podem provir de seu Criador, que é bom” (GS, n. 13). Portanto, se Baio tivesse dito que Deus não poderia ter criado o ser humano degradado como se encontra hoje, coincidiria com o Magistério da Igreja. No entanto, a afirmação de Baio tem outro sentido: o ser humano não poderia ter sido criado por Deus tão insaciável como nasce agora. E, este é o sentido da afirmação de Baio que a Igreja teve interesse em condenar.

Tendo em conta o dado que Baio entendia Adão e o Paraíso como realidades históricas, o que devemos prescindir, pode-se deduzir que ele se refere à insatisfação do ser humano como devida à condição de primeira criatura, e que, portanto, deve chamar-se natural (DH 1971). Como consequências desta afirmação, seguem que são falhas as asseverações teológicas de que o primeiro homem poderia ter sido criado sem a justiça original (DH 1979) e que o homem foi chamado, desde a sua origem, à filiação divina por um presente adicionado à sua natureza humana (DH 1924). E ainda, teria que afirmar: “a integridade da primeira criação não foi uma exaltação indevida da natureza humana, mas sua condição natural”⁸³ (DH 1926).

⁸² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 123. “el hombre no es meramente una fuerza, sino también un clamor; no es movimiento, sino también desesperación. Porque ser hombre no es un descanso, sino un camino.”

⁸³ Esta mesma opinião é expressa uma infinidade de vezes e de várias formas em (DH1901-1979).

Para González Faus, Baio queria dizer, em resumo, que “*Deus é um direito natural do ser humano, porque sem Ele o ser humano não é humano*⁸⁴”. A posição da Igreja é contrária, pois afirmar que Deus é um direito natural do ser humano é atentar contra a condição de criatura e contra a condição de Deus. Com o objetivo de salvaguardar a transcendência e a gratuidade de Deus, a Igreja colocou ênfase que Deus não é devido ao ser humano. No entanto, esta posição do Magistério, levou a outra consequência não prevista e perigosa: se Deus não é devido ao ser humano, prova que Ele não lhe é necessário⁸⁵.

1.3.1 O ser humano, paixão inútil?

Se Deus não é necessário para o ser humano, decorre daí que o seu anseio não é de Deus. A imagem que transita nele não é a de Deus, mas a imagem de si mesmo. Consoante González Faus, a teologia pós-tridentina, para salvar a superioridade infinita de Deus, foi dando ao ser humano uma consistência e suficiência que o levou a perceber a imagem divina como uma espécie de segundo piso sobreposto a outro já acabado. Portanto, o divórcio entre a Igreja e o mundo foi se gestando na teologia da contrarreforma⁸⁶.

Para formular a questão que vamos trabalhar nesta secção, além do exemplo de Baio, González Faus cita outros dois, a saber: Feuerbach e Gustavo Gutiérrez⁸⁷. O que chama a atenção é que ambos nos levam a um dilema parecido se nos ativermos à indigência humana: se a indigência expressa que Deus pertence à definição do ser humano e lhe é necessário, Deus não é gratuito. Se Deus está infinitamente acima do ser humano a ponto deste não ter nenhum direito, nem necessidade d'Ele, segue que o anseio do ser humano não é de Deus. E para o ser humano satisfazer este anseio deve começar não procurar a satisfazê-lo em Deus, mas em si mesmo. Este dilema a teologia qualificou como relação entre natural e sobrenatural.

A questão pode ser formulada da seguinte forma: como escapar desta alternativa entre um interesse que significa pura imanência e uma transcendência que significa falta absoluta de interesse? Como sair deste dilema sem negar que o ser humano é criatura e que Deus é o norte do dinamismo humano? Por fim, como superar esta questão “sem reduzir, portanto, a paixão

⁸⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 125. “*Dios es un derecho natural del hombre, porque sin El el hombre no es hombre*”.

⁸⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 125.

⁸⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 126.

⁸⁷ Ver em: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 126-27.

do ser humano a seus anseios e necessidades de criatura, e sem converter a Plenitude divina em direito de um ser criado”⁸⁸?

1.3.2 Pistas humanas para solução

O ser humano se descobre como necessitado ou empenhado em algo que o transcende, não somente nas atividades expressamente religiosas. Vamos iniciar nossa análise em alguns campos do dinamismo humano nos quais aparece esta realidade. Entre os exemplos apresentados por nosso autor, a saber, a busca da ciência: conhecimento e visão beatífica; defasagem da ação: vontade pretendente e vontade pretendida; dilema final da vida humana: a morte do sentido ou o sentido da morte, vamos nos ater a dois mais próximos de nós. Primeiro, a contradição do amor: plenitude e renúncia; segundo, o engano da liberdade: absolutização e limitação.

Segundo González Faus, Karl Rahner, em uma de suas reflexões, chega à conclusão que a essência do ser pessoal consiste em estar ordenado, por sua natureza concreta, à comunhão pessoal com Deus no amor, e que tem que receber este mesmo amor como livre dom. Nesta análise, ele parte da experiência do amor humano, o qual nos interessa no momento. Este é a realidade à qual se sente evidentemente ordenado aquele que ama e é amado. De tal forma, que a pessoa humana se sentiria infeliz e perdida se não recebesse determinado amor. No entanto, o amor é recebido como um “milagre” e um inesperado presente do livre amor, isto é, do amor indevido. Tanto que, para Rahner, cabe a questão: “A essência do espírito pessoal, não poderia consistir, precisamente nisto – e em nada mais! – em ter que receber o amor pessoal como indevido se não quiser falsear seu sentido”⁸⁹? Esta experiência mostra exatamente a contradição do amor humano: ter que ser recebido como indevido.

Para González Faus, o testemunho de S. Kierkegaard nos revela outra contradição, pois, em seu pensamento, o amor, como a amizade, experimenta uma irresistível necessidade de atar-se. Somente quando o amor é um dever está eternamente assegurado, eternamente livre e se apresenta como uma independência feliz⁹⁰. Merece atenção que ambos os pensamentos apresentados nos levam à experiência de contradição do amor humano. Converter o amor em

⁸⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 127. “¿Sin reducir, por tanto, la pasión del hombre a sus hambres y necesidades de creatura y sin convertir la Plenitud divina en derecho de un ser creado?”.

⁸⁹ RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. 3.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1967. p. 334. “¿no podría consistir la esencia del espíritu personal precisamente en eso - en eso y nada más!-, en tener que recibir el amor personal como indevido si no quiere malograr su sentido?”

⁹⁰ KIERKEGAARD, Soren. *Vie et regne de l'amour*. Paris: Aubier, n/d. p. 39, 43, 42, 48.

dever parece matá-lo, mas é salvá-lo. Também converter o amor em indevido, parece ser renunciar a ele, mas é o único modo de assegurá-lo como amor.

O ser humano tem necessidade de amar e ser amado. Esta necessidade sentida faz com que, muitas vezes, ele busque, não tanto dar e receber carinho quanto assegurar e fazer sua essa raiz última da qual o carinho brota. Mas, se o ser humano decide aceitar que aquilo que tanto necessita não é seu, mas transcende a seu ser de criatura, olhará para o amor não como um direito, mas como uma fonte de dever, de responsabilidade. O amor não é caminho de rosas. Por estranho que pareça, plenitude e renúncia vão junto com ele. “Na realidade do amor se dá para o ser humano a experiência de algo que o transcende e que não por isso deixa de ser muito seu, mas que, em seu ser ‘transcendente’, toca a mais profunda imanência humana⁹¹”.

O segundo exemplo, *o engano da liberdade: absolutização e limitação*, está muito presente e visível na experiência humana. Em diversas manifestações da cultura humana se falou do fantasma da liberdade. Isto não porque a liberdade não existe, mas porque também há algo nela entrevisto e implicitamente pretendido, uma tensão até algo além das realizações concretas. Até certo ponto, a liberdade é pré-sentida como a qualidade do mais absoluto, mas logo é sentida e experimentada como limitação. Como se levasse consigo um verme que corrói e mancha as cores da absolutude que o ser humano parecia ver. “A onipotência da liberdade só se consegue ao preço de mil impotências⁹²”.

Cada opção, positiva em sua intenção, se torna limitativa em seu resultado. Em outras palavras, eleger um caminho, significa fechar-se aos demais⁹³. O ser humano não pode recorrer a mais que um caminho. Em sentido derivado, se pode falar de dois ou três. Mas, evidentemente, não de todos. No entanto, a liberdade buscada é para obtenção de todos os caminhos. No fundo, o ser humano anseia não somente por eleger um caminho, mas por eleger a todos, por estar acima dos caminhos. Mas, isto não está ao seu alcance, pois a liberdade sem responsabilidade resulta em uma formalidade vazia de conteúdo, e chega a ser a impotência absoluta.

O próprio Deus, que é Liberdade, enquanto se trata de criaturas livres, está sujeito à limitação do humano. Ao escolher respeitar a liberdade do ser humano, não pode eleger, ao mesmo tempo, que as coisas funcionem de acordo com Sua vontade⁹⁴. No momento, basta

⁹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 131. “en la realidad del amor se da para el hombre la experiencia de algo que le trasciende y que no por ello deja de ser muy suyo, sino que, en su ser “trascendentes”, toca la más profunda inmanencia humana”.

⁹² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 138. “La omnipotencia de la libertad sólo se consigue al precio de mil impotencias”.

⁹³ SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid: cristiandad, 1982, v. I. p. 14-16.

⁹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 138-139.

constatar que o ser humano se debate entre uma infinitude entrevista e, em certo ponto, uma finitude constatada. Por estranho que seja, a infinitude não é sua, mas tampouco lhe é distante.

Desta análise da realidade humana, se podem deduzir duas conclusões. Primeira, reiterase que o ser humano é um ser limitado com um dinamismo ilimitado. Para o não crente, este dinamismo é indefinido e não tem mais do, segundo Hegel, definiu-se como, “*infinitude negativa*”. O crente confessa que o fim deste dinamismo é a Ilimitação absoluta que chamamos Deus.

A segunda conclusão, que o exposto está em sintonia com a caracterização das necessidades do ser humano que propunha Irineu de Lião, no século II. A antropologia de Irineu caracteriza-se pela comunhão com Deus, pela visão de Deus, pela filiação Divina, pela possessão do Espírito, pela imortalidade, e por uma última marca que engloba as demais: ser feito à imagem de Deus⁹⁵. Portanto, a “imagem e semelhança de Deus não é uma adição estranha à criaturidade, mas uma forma de ser da criatura ou uma nova forma de viver a criaturidade⁹⁶”. Desta forma, o sobrenatural se apresenta como uma verdade nova e última sobre o ser humano e não uma fuga do natural humano⁹⁷.

1.3.2 A imagem de Deus como existencial sobrenatural

Dentro do tema polêmico da tradição teológica, natural-sobrenatural, ou, na linguagem escolhida por González Faus, criaturidade e imagem de Deus, o teólogo Karl Rahner reagiu contra a explicação de uma determinada Escolástica, que só encontrava na experiência de criatura humana uma certa possibilidade de ser destinada a um fim divino⁹⁸. A tese de Rahner, segundo a interpretação de González Faus, 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 o faz distinto já 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 necessidade.

⁹⁵ Para uma leitura detalhada dos temas ver em: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*. Barcelona: Herder, 1969, p. 25-91. GONZÁLEZ FAUS, La humanidad nueva, p. 447-448.

⁹⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 143. “La imagen y semejanza no es un añadido ajeno a la creaturiedad, sino una manera de ser de la creatura o una manera de vivir la creaturiedad.”.

⁹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 142-143.

⁹⁸ 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.

Como esta vocação e necessidade pertencem à realidade histórica de todo ser humano, Rahner qualifica esta característica como *existencial*⁹⁹. E a denominação de sobrenatural, advém do fato desta característica não pertencer à definição abstrata da natureza humana. Portanto, este 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.

O que o texto bíblico chama de Imagem de Deus ou ser constituído em Cristo, Rahner nomeia como existencial sobrenatural. Quando o ser humano foi criado à imagem divina, a autocomunicação de Deus lhe é necessária por responder a uma exigência íntima nele. No entanto, quando Deus cria o ser humano, não está obrigado a dar-lhe este dinamismo. Este é dado como um presente, um dom. Desta forma, garante-se a gratuidade do dom de Deus e a necessidade e o interesse do ser humano para com Deus, pois somente Ele é a plenitude deste dinamismo do ser humano. Portanto, pode-se chegar a uma possível definição da imagem de Deus, a saber:

O ser humano, além de ser uma criatura inteligente e livre, foi criado com um destino à mesma vida de Deus. Este destino já o marca na condição atual, transformando sua essência mais última e fazendo com que o mais íntimo do ser humano, aquilo para o que existe e através do qual existe, não seja da essência do ser humano. Este mais íntimo que não é a essência do ser humano e que brota dele a partir do fato de que foi criado como destinatário da comunicação de Deus, isso é a “imagem e semelhança divina¹⁰⁰”.

Para González Faus, aceitar que o ser humano foi criado assim por Deus, leva a aceitar, com Rahner, que o ser humano, como criatura inteligente e livre, tem que ter uma consumação, carece de consumação imanente e sua única e verdadeira consumação imanente é a consumação

⁹⁹ Este termo provém da análise heideggeriana do existente humano. São características de todos os seres humanos que de fato existem. Neste sentido, são características existenciais (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 145).

¹⁰⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 148. “el hombre, además de ser una creatura inteligente y libre, ha sido creado con un destino a la misma vida de Dios. Ese destino le marca ya ahora, transformando su esencia más última y haciendo que lo más íntimo del hombre, aquello para lo que existe y a través de lo cual existe, no sea de la esencia del hombre. Eso más íntimo que no es de la esencia del hombre y que brota de él a partir del hecho de que fue creado como destinatario de la comunicación de Dios, eso es la imagen y semejanza divina”.

transcendente. Aqui, consumação é entendida como o fim de um acontecer, não só no cessar de existir, mas que produz uma maturação, um resultado, algo definitivo, distinto do acontecer mesmo e onde este encontra seu sentido e justificação¹⁰¹.

As consequências do existencial sobrenatural a respeito do ser humano e de sua consumação seguem outras em relação ao universo criado e sua situação atual. González Faus as resume numa frase provocativa e fundamental para sua antropologia: “no mundo que conhecemos, todo o natural é de fato, sobrenatural¹⁰²”. Por fim, se a imagem de Deus é esta espécie de *semente divina*, isso supõe que o ser humano precisa ser uma terra onde essa semente possa germinar. Isto supõe uma capacidade receptiva de plenitude no ser humano, enquanto criatura racional, amorosa e livre.

CONCLUSÃO

O percurso feito neste capítulo nos ajudou a perceber a complexidade da constituição do ser humano. A reflexão teológica de González Faus parte sempre da experiência concreta do ser humano e aprofunda os grandes temas desta grande realidade. Nossa objetivo foi apresentar a tensão ou contradição que o ser humano vivencia iluminando-a e aprofundando-a com a revelação bíblico-cristã.

Pode-se concluir que a contradição humana, em linguagem bíblica, ser criatura e ao mesmo tempo imagem de Deus ou constituído em Cristo, nos traz os seguintes ensinamentos: a criaturidade do ser humano, a qual abrange todo seu ser, é um elemento comum a todos. Portanto, há uma unidade de origem e valor do gênero humano. O ser humano é uma criatura, não no sentido de pronto e acabado, mas para o amadurecimento e o progresso. É uma criatura que recebe, como um dom, a proeminência na criação com o objetivo de cuidado e de responsabilidade.

A justaposição de Gn 1 e 2 nos mostra que, como criatura, o ser humano traz em si a tensão entre sua bondade e ser de barro, isto é, sua bondade e maldade são relativas. A criação do ser humano se entende por seu fim, a Aliança com Deus. Isto significa que de alguma forma o ser humano pode ser interlocutor de Deus. Portanto, a reflexão sobre a constituição do ser humano não se vê completa quando foca somente em sua criaturidade, ser finito e relativo

¹⁰¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 145-149.

¹⁰² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 148. “en el mundo que nosotros conocemos, todo lo natural es de hecho sobrenatural”.

convertendo-o em paixão inútil. O ser humano é mais que criatura, imagem de Deus, constituído em Cristo, à imagem do Deus invisível (Col 1,15).

O elemento imagem de Deus ou criado em Cristo significa, no ser humano, um dinamismo infinito que a antropologia teológica vê como sua meta à comunhão com Deus. Este dinamismo se apresenta como uma forma de ser e de viver a criaturidade. Ser constituído à imagem de Deus nos diz, do ponto de vista cristão, que o ser humano é visto no quadro do desígnio criador e salvador de Deus sobre ele. Este elemento é recebido como um verdadeiro dom do criador. Conclui-se ainda que embora tratamos dos temas da criaturidade e imagem de Deus ou criação em Cristo de forma separada por questões metodológicas, ambas formam no ser humano uma única realidade: a imagem de Deus é uma forma de ser de sua criaturidade.

2 O PECADO, DESUMANIZAÇÃO DO SER HUMANO: RUPTURA DO FILIAL E CORRUPÇÃO DO FRATERNO

A terra se perverteu diante de Deus e encheu-se de violência. Deus viu a terra: estava pervertida” (Gn 6,12).

Após apresentarmos a constituição do ser humano, um ser finito com possibilidades infinitas, ou na linguagem bíblica, criatura e imagem de Deus, criado em Cristo, focaremos nesta secção, na realidade do ser humano, marcada pelo pecado. Mostraremos que a crise da linguagem sobre o pecado, na sociedade contemporânea, pode ser consequência de uma das características chave da noção bíblica de pecado: o mascaramento. Nossa reflexão se desenvolverá em três momentos.

No primeiro momento, trataremos da realidade do pecado como contrária ou até mesmo consequência do dinamismo humano, visto como ser constituído à imagem de Deus ou em Cristo. Devido à diferença do ser humano consigo mesmo, ele se torna um ser lábil e instável. Assim, mostraremos que a realidade do pecado não é somente fruto da contingência e da finitude humana. Falaremos da dimensão do mascaramento do pecado na consciência desde a perspectiva bíblica. A partir do desmascaramento paulino do pecado do judeu e do pagão, metáfora da pecaminosidade humana, segundo nosso autor, evidenciaremos que todo ser humano é pecador. Além da dimensão de ocultamento e culpabilidade do pecado, a experiência humana nos mostra outra dimensão, a qual trataremos em seguida: a debilidade humana.

No segundo momento, após apresentar a realidade do pecado, mostraremos como ele se estrutura na sociedade, pois as decisões do ser humano acontecem dentro de um contexto. Iniciaremos com a noção de pecado no mundo segundo o Evangelho de João, a qual se assemelha muito ao que chamamos de pecado estrutural. Em seguida, para evidenciar o fato de o ser humano iniciar a convivência social e ao mesmo tempo ser condicionado por ela, trataremos do pecado estrutural segundo a nomenclatura clássica: pecado estrutural estruturante e estruturado.

Por fim, no terceiro momento, trataremos do pecado estruturado no interior do ser humano: o pecado original. Nosso objetivo não será explicar o início do pecado, mas dizer que o ser humano é pecador. Mostraremos que o pecado não nos vem da criaturidade, mas de nossa realidade histórica. E ainda, que a bondade e a misericórdia de Deus nos envolvem de forma anterior ao pecado. Neste tema, mostraremos que o ser humano necessita de salvação, e portanto, ele nos ligará ao tema da salvação de Jesus Cristo.

2.1 A realidade do pecado: consequência e o inverso da imagem de Deus

Radicalizando a contradição humana tratada no capítulo anterior, ser criatura e mais que criatura, González Faus trata do ser humano como agraciado e pecador. Tudo o que ele é, o é como criatura e super-criatura, como culpado e santificado. “O homem é, em sua realidade, um ser finito com possibilidades infinitas, é, em sua tesão, um ser pecador que malogra em suas possibilidades infinitas, e é também, em sua verdade última, um ser remido que pode tentar viver como tal já agora”¹. Neste capítulo, manteremos o foco na realidade humana, marcada pelo pecado.

A linguagem sobre o pecado, no meio social atual, não goza de boa aceitação. Alguns têm visto este dado como uma nova calamidade da moral e clamam que se está perdendo o sentido do pecado. Outros veem como uma conquista do ser humano, que se libertou de uma série de patologias, as quais, em muitas situações, foram reais. Mas, merece atenção o fato de que a linguagem sobre o pecado, atualmente, não goza de boa imprensa e nem sequer de possibilidade de ser entendida². Percebe-se, assim, a evidente necessidade de se aprofundar o sentido exato da temática do pecado na tradição cristã.

Em certo sentido, a linguagem sobre o pecado, pode ser entendida como o inverso e até como a consequência da linguagem sobre a imagem de Deus. A diferença do ser humano consigo mesmo, sua superioridade sobre si, na qual acreditamos descobrir o dinamismo da imagem de Deus, conforme vimos no capítulo anterior, também se apresenta como o que o converte em um ser lábil, de equilíbrio instável³. E, conforme Paul Ricoeur, a labilidade não é a explicação da causa do pecado, mas sua condição de possibilidade⁴.

¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. (Presencia Teológica 263). p. 208-209. “el hombre es, en su realidad, un ser finito con posibilidades infinitas, es, en su tensión, un ser pecador que malogra sus posibilidades infinitas; y es también, en su verdad última, un ser redimido que puede intentar vivir como tal ya ahora”.

² Para González Faus, quem melhor sintetizou as razões da crise da linguagem do pecado e da culpa foi E. Schillebeeckx. Entre as principais causas pode-se dizer que: a) A Igreja e os religiosos dirigiram durante séculos sua pregação sobre a culpa e a pecaminosidade às pessoas simples e indefesas e talvez deixou de lado os grandes e poderosos. As pessoas socialmente oprimidas mantinham sua condição sob o medo da culpa e das penas do inferno; b) O homem moderno é mais moderado quando se fala de culpa e pecado; c) Na modernidade se tem uma acentuação de uma preocupação macroética não aludindo à consciência pessoal. Neste caso, a culpa é sempre do outro, da sociedade ou da coletividade da cultura ocidental; d) Também se pode citar o enfraquecimento da experiência religiosa, embora possamos reconhecer a autonomia da chamada ética natural humana. Mas, a fé em Deus é para o ser humano um convite à conversão e possui uma força de transformação da vida humana. O pecado não é só um conceito ético, mas também teológico (SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid; Cristandad, 1983. p. 817).

³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*. 3.ed. Maliaño: Sal Terrae, 1991. p. 185.

⁴ Para aprofundar o tema citado por González Faus vide: RICOER, Paul. *El concepto de falibilidad*. In: RICOER, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, p. 151-164.

A afirmação do pecado como o inverso e até como a consequência da linguagem sobre a imagem de Deus, significa que este não é fruto só da contingência ou da finitude humana. Para exemplificar, González Faus mostra que geralmente se diz que o ser humano não se diferencia dos animais unicamente por ser capaz de mais razão e mais progresso, mas também por ser mais capaz de ódio, da mais refinada crueldade e mais abjeta maldade. E os animais, apesar de serem criaturas e contingentes, não podem pecar, pois, são limitados e não lábeis.

“A possibilidade real do pecado vem dada porque esta criatura, que é o ser humano, traz entre suas mãos algo mais que criatural e mais que finito⁵”. Isto porque, como afirma Ricoeur,

a ideia de limitação, como tal, é insuficiente para se aproximar do umbral do mal moral. Qualquer limitação não é uma possibilidade de falhar, mas esta limitação específica que consiste, para a realidade humana, em não coincidir consigo mesmo. [...] O que precisamos é um conceito de limitação humana que não seja um caso particular de limitação de algo em geral⁶.

Diante de tal pensamento, González Faus afirma que se faz necessário, na teologia contemporânea, buscar uma linguagem sobre o pecado que possa ao menos ser entendida. A reflexão de nosso autor inicia mostrando que desde o ponto de vista bíblico, a grande força do pecado radica em seu ocultamento. “O maior pecador, para a literatura bíblica, será aquele que nem sequer possui ‘consciência’ de seu pecado. O pecado será, por conseguinte, algo que necessita ser desmascarado, que é *matéria de revelación* e se conhece com esta⁷”. Se o pecado é objeto de revelação, assim como também a graça, será, portanto, objeto de fé. Em todo caso, a última radicalidade ou a última luz com que, a partir da experiência de Cristo, se ilumina a dimensão da maldade e bondade morais⁸.

Esta luz nos diz que a maldade e a bondade não são duas possibilidades equidistantes que se oferecem ao ser humano moralmente neutro e descomprometido com elas. Portanto,

⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 185. “La posibilidad real del pecado viene dada porque esa creatura que es el hombre lleva entre sus manos algo que es más que creatural y más que finito”. Em outra ocasião, González Faus afirma que o pecado tem, em muitas situações, a mesma denominação que a salvação, porque o ser humano tenta se afirmar a partir de si mesmo o que na realidade é a partir de Deus e como dom Deus: ser como deuses é a fórmula que descreve o pecado de Adão, mas também é o desígnio de Deus sobre os homens (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. p. 690).

⁶ RICOER, *Finitud y culpabilidad*, 2004, p. 151. “la idea de limitación, como tal, es insuficiente para aproximarse al umbral del mal moral. Cualquier limitación no es una posibilidad de fallar, sino esa limitación específica que consiste, para la realidad humana, en no coincidir con uno mismo. [...] lo que necesitamos es un concepto de la limitación humana que no sea un caso particular de la limitación de algo en general”.

⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 186. “El mayor pecador, para la literatura bíblica, será aquel que ni siquiera tiene ‘conciencia’ de su pecado. El pecado será, por consiguiente, algo que necesita ser desenmascarado que es materia de revelación y se conoce con esta”.

⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 210.

graça e pecado significam mais que esta neutralidade. “Significam que maldade e bondade constituem a entraña misma do ser humano; e o são en su contradicción e en sus esfuerzos por aniquilar-se una a otra, revestindo talvez uma da outra”⁹.

Para González Faus, a perda da consciência, no cristianismo, de que a pessoa humana é, ao mesmo tempo, santa e pecadora, se deu ao fato do próprio cristianismo ter perdido sua capacidade reveladora e comunicativa de conceitos fundamentais como culpa, graça, perdão e pecado original. Isto pode ter acontecido devido à mudança de horizonte cultural ou pelo desgaste ao qual, uma teologia muito mecânica, submeteu tais conceitos, resultando no fato de que eles, atualmente, já não transmitem nenhuma dose de experiência. Por isso, na recuperação de tais conceitos está em jogo a própria identidade do cristianismo.

A partir da tese que o pecado é objeto de revelação, González Faus cita dois casos bíblicos de desmascaramento do pecado. Ressalta que o discurso bíblico soa como contrário ao clássico discurso da moral, o qual dizia que para se cometer pecado é necessária a plena consciência do que se faz. O discurso clássico moral tem sua validade por evitar falsas concepções de culpa, mas não permite explicar a dimensão de ocultamento do pecado. Portanto, explicaremos o sentido da tese de nosso autor a partir dos dois exemplos bíblicos que ele mesmo cita. Ambos nos farão visualizar até que ponto o mascaramento, a mentira, a cegueira e até a “inconsciência” podem ser constitutivas do pecado.

2.1.1 Revelação bíblica do pecado: o adultério de Davi e o cego de nascimento

De acordo com a narração de 2Sm 11,1-12,13, Davi parece não ter consciência da pecaminosidade do que fez até que se perceba desmascarado por Natã. O momento da consciência se dá junto com o perdão (2Sm 12,13). Em momentos anteriores ao encontro com Natã, a consciência de Davi estava totalmente e exclusivamente ocupada pela imagem de Betsabeia, a qual lhe impede de ver outra coisa a não ser satisfazer seu desejo. Isto porque o desejo toma conta de Davi, e por assim dizer, atua nele e o impede de ver que Betsabeia era casada. Em vez disso, Davi a vê como sua, pois ele era o rei.

Seguindo o desenrolar da história, o rei Davi, após ter relação sexual com Betsabeia e engravidá-la, se torna amável com Urias, marido de Betsabeia, mandando-o para a casa, com interesse de que ele também tivesse relação sexual com a esposa com o objetivo de justificar a

⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 210. “significan que maldad y bondad son la entraña misma del ser humano, y lo son en su contradicción y en sus esfuerzos por aniquilarse mutuamente, revistiéndose quizá la una de la otra”.

gravidez da mulher. Quando não consegue tal objetivo, a amabilidade de Davi se converte em frieza calculada, colocando Urias na frente de todas as suas tropas para que ele morresse.

Davi teria rechaçado rotundamente este desenlace como absurdo se houvesse prognosticado-o dias antes, ou ainda no momento mesmo em que se deleitava contemplando Betsabeia. No entanto, ao seguir a lógica do desejo, a qual lhe impede de ver algo mais, ele se posiciona de outra forma e segue seu plano com coerência. Mas, este homem, que em nenhum momento se irrita consigo mesmo, ao longo da história de Urias, se irrita com o exemplo do Rico da história de Natã (2Sm 12,1-4), sem suspeitar que o rico pudesse estar possuído pela lógica rigorosa do desejo, a mesma que o havia movido. Justamente nesta irritação, Davi afirma a sua própria sentença, pois se indigna contra o mesmo que fez.

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.

O segundo exemplo é tomado do capítulo 9 do Evangelho de João, perícope intitulada: a cura do cego de nascença (Jo 9,1-41). Para o narrador, os próprios fariseus viam na história argumentos a favor da messianidade de Jesus (Jo 9, 16b). No entanto, reconhecê-la significaria desautorização de si mesmos, dado que os fariseus tinham proibido que alguém reconhecesse Jesus como Messias (Jo 9, 22). E ainda, significaria perda de privilégios, pois segundo sua própria análise, a aceitação de Jesus como messias acarretaria a vinda dos romanos e, com isso, todos pereceriam (Jo 11, 48).

Assim como Davi, os fariseus são vítimas do desejo. Neste caso, do instinto de conservação de sua própria honorabilidade. E este instinto fechará todo o campo de percepção deles e desembocará em um processo com os seguintes passos: a) converter em argumento próprio o fato de Jesus ter curado em dia de sábado; b) tentar fazer com que o cego aceite a argumentação que eles dão. Isto significa escolher o caminho mais fácil. Conforme o texto, este empreendimento fez com que eles caíssem em ridículo ante o cego; c) vendo que caíram em ridículo diante do iletrado, o qual por não conhecer a Lei devia ser maldito (Jo 7,49; 9,34), os fariseus se unem para defenderem sua própria honorabilidade; d) por fim, os fariseus expulsam o cego da sinagoga como herege em nome de Deus.

Jesus entra em cena com um papel parecido ao de Natã e se limita a pronunciar a frase desconcertante: “Para um discernimento é que vim a este mundo: para que os que não veem,

vejam, e os que veem¹⁰, tornem-se cegos” (Jo 9,39). Como os fariseus se apresentavam como os que veem (Jo 9, 24; 29), se sentem atacados pela frase de Jesus. Diante da questão dos fariseus: acaso, nós também somos cegos? (Jo 9,40), Jesus dá o último passo de todo desmascaramento: “Se fôsseis cegos, não teríeis pecado; mas dizeis: ‘nós vemos!’ Vosso pecado permanece” (Jo 9,41). Portanto, se os fariseus confessassem que o desejo de assegurar a superioridade deles os movia, estariam livres dele, pois, a consciência do pecado já é parte constitutiva da saída do próprio pecado. Por fim, pode-se dizer que o mascaramento e a mentira constituem o pecado dos honrados fariseus¹¹.

2.1.2 A cegueira como dimensão do pecado

Encontramos nos Evangelhos características comuns nas pessoas que mais aborrecem Jesus: o endurecimento do coração e a hipocrisia. Para Jesus, o pecado do ser humano não reside nas transgressões, mas no que ele chama de hipocrisia. Esta não é para Jesus um engano particular de um caso concreto em que o ser humano finge ser o que não é. A hipocrisia está em “uma atitude humana radical, pela qual o ser humano tende a viver enganando-se a si mesmo, mentindo-se a si mesmo (não simplesmente a outros), até chegar a crer neste engano, o qual o converte em um autêntico cego¹²”.

“O pecado, então, seria simplesmente ‘a mentira’: esta mentira pela qual o ser humano não quer ver ou se recusa a reconhecer que sua verdade e sua realização estão na entrega e esquecimento de si, e se convence de que sua verdade reside na autoafirmação de si mesmo¹³”. No entanto, esta certa inconsciência sobre o pecado não significa falta de responsabilidade. Trata-se de algo muito mais profundo: “*a responsabilidade humana pode, às vezes, chegar*

¹⁰ Os autossuficientes, que se fiam em suas próprias luzes (Jo 9,24;29;34) em oposição aos humildes, dos quais o cego é símbolo (Dt 29,3; Is 6,9; Jr 5,21; Ez 12,2).

¹¹ Os fariseus se tornaram cegos por causa do próprio pecado (Jr 31,29-30; Lc 13,3). E, como não reconheceram seu pecado, que é serem cegos à luz de Cristo, permanecem no pecado. Os piores cegos são os que não querem ver (KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo, Loyola, 2005, p. 203).

¹² GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2010, p. 223). “una actitud humana radical, por la que el hombre tiende a vivir engañándose a sí mismo, mintiéndose a sí mismo (no simplemente a otros), hasta llegar a creerse este engaño. Lo cual le convierte en auténtico ciego”.

¹³ GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, 2010. p. 223. “El pecado, entonces, sería simplemente ‘la mentira’: esa mentira por la que el hombre no quiere ver o se niega a reconocer que su verdad y su realización están en la entrega y el olvido de sí, y se convence de que su verdad reside en la autoafirmación de sí mismo”.

inclusive à eliminação da consciência em proveito próprio; o que graficamente se chama “fechar os olhos para não ver¹⁴”.

Neste sentido, vale ressaltar o testemunho de Agostinho, citado por González Faus:

quando eu procedia mal, não confessava minha culpabilidade, para que me pudésseis curar a alma, já que Vos tinha ofendido, mas gostava de a desculpar e de acusar uma outra coisa que estava comigo e que não era eu. Na verdade, tudo aquilo era eu, se bem que a impiedade me tinha dividido contra mim mesmo! Era este pecado tanto mais difícil de cura, quanto eu menos pecador me julgava (AGOSTINHO, *Confissões*, V, 10).

Portanto, a cegueira faz parte do pecado do ser humano. Por isso, para o Evangelho de João, o pai do pecado é justamente o mentiroso (Jo 8,44). Consequentemente, o pecado é algo que precisa ser revelado. E aceitar esta revelação já significa sair do pecado, pois a reação lógica de quem está no pecado seria, diante tal revelação, não o aceitar. Finalmente, adicionamos o aspecto fundamental da mensagem bíblica: junto à revelação do pecado se dá a revelação do perdão¹⁵. Por isso, no cristianismo, a consciência do pecado não leva a neuroses insanáveis.

2.1.3 O desmascaramento paulino do pecado

Em um processo de desmascaramento que põe em evidência pagãos e judeus, Paulo chega à seguinte conclusão: “Todos pecaram” (Rm 3,23). Esta frase também se aplica a nós, visto que, para González Faus, judeus e pagãos não são somente povos da antiguidade, mas duas formas do ser humano viver em todos os tempos.

A justificativa de nosso autor para fazer tal leitura se funda na digressão que Paulo faz em Rm 2,12-16, a qual afirma que nem todo pagão age da forma que ele descreveu no capítulo 1 da carta. Portanto, este fato, segundo González Faus, nos permite dizer que nem todo pagão age “paganamente”, e nem todo judeu age “judaicamente”. Por isso, temos o direito de ler teologicamente estes capítulos como dirigidos a cada um de nós: o pagão e o judeu que há dentro de cada pessoa humana¹⁶. A análise de nosso autor segue os textos dos primeiros

¹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 193. “la responsabilidad humana puede, a veces, llegar incluso a la eliminación de la conciencia en provecho propio; a lo que gráficamente se llama ‘volver los ojos para no ver’”.

¹⁵ Essa é uma constante da hamartiologia bíblica: a revelação do pecado se dá no seio da revelação do perdão (RUIZ DE LA PENA, Juan Luis. *El don de Dios: antropología especial*. Santander: Sal Terrae, 1991. p. 102.

¹⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 211.

capítulos da carta aos Romanos. No entanto, como ele mesmo adverte, não se pretende fazer uma exegese destes textos, mas uma leitura do coração humano¹⁷.

2.1.3.1 O pecado pagão

O processo contra os pagãos consta de duas partes. Na primeira, a formulação de uma acusação de fundo: uma verdade conhecida é falsificada. Em Rm 1,19-23, encontramos a acusação de que os pagãos, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças. Para González Faus, não há nestes versículos uma contradição entre um saber e um fazer, mas entre dois saberes. Isto porque, não dar glória e não dar graças a Deus, corresponde, respectivamente no v. 21, às especulações vãs e ao coração nas trevas. E, ambas as expressões são resumidas por jactar-se de possuir a sabedoria, no v. 23. Portanto, o agir de que aqui se trata parece descrever uma maneira de pensar e de sentir, o que podemos chamar 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*¹⁸. Esta contraposição permite que, logo se lhes classifique como mentirosos (Rm 1,25)¹⁹. 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 verdade²⁰”. Assim, a falta de consideração do resto da realidade e dos demais se apresenta como a mentira do pagão.

Na segunda parte, observa-se uma descrição retórica das consequências desta falsificação. Uma vez estabelecida a lógica da particularidade, ela segue funcionando. Não se trata de castigo de Deus, mas de consequências da lógica vigente (Rm 1, 24-32). A negação da verdade de Deus, que é a verdade do real, permanece substituída pela mentira (v.25), a absolutização do próprio desejo que terá como consequência a divinização da criatura²¹. Tal atitude pode ser formulada como o processo da egolatria à idolatria²².

¹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 202.

¹⁸ Notemos a semelhança com o ocorrido com Davi, como vimos na secção 2.1.1, em que ele havia enterrado cuidadosamente algo que sabia muito bem e que Natã não fez mais que desenterrar com habilidade e tirar do próprio Davi aquele juízo: “quem fez isso é digno de morte” (2Sm 12,5). Davi sabia disto, mas em seu lugar colocou outro saber: que ele era rei, que Betsabeia era desejável, etc. Ao colocar um saber no lugar de outro, Davi se enganou: essa foi sua mentira (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 204).

¹⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 204-205.

²⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 204. “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.”.

²¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 205-206.

²² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 207-209.

2.1.3.2 O pecado judeu

No capítulo segundo da carta aos Romanos, Paulo dirige-se a toda pessoa que julga (Rm 2,1.3). Posteriormente, ele coloca o judeu como exemplo da pessoa que julga por antonomásia (Rm 2,17). O texto destaca que há um juízo de Deus e faz alusão ao juízo como algo específico de Deus (Rm 2,2.3.5.12.16). Este marco é fundamental para compreender o significado do juízo do judeu, o qual Paulo desautoriza numa fórmula que merece elucidar: primeiramente de forma genérica, em Rm 2,1-2, onde afirma que os judeus fazem o mesmo que os homens julgados por eles. Concretizando, Paulo nomeia as obras dos judeus em Rm 2,21-22: assim como os pagãos, eles roubam, cometem adultério, e ainda realizam saque aos templos. Até aqui o judeu seria somente inconsequente: faz o mesmo que condena e age igual ao pagão descrito no capítulo primeiro.

No entanto, Paulo conhece bem os judeus. Da mesma forma como se define como fariseu irrepreensível (Fl 3,5-7), provavelmente ele conhecia outros judeus íntegros. Certamente, boa parte das obras dos judeus estão descritas de forma parecida com as dos pagãos (Rm 2,21-23). No entanto, 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. 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, percebe-se que mesmo que o judeu não roube e não adultere, a forma dura e presunçosa que ele deixa de fazer equivale a como se o fizesse. Provavelmente, Paulo está recolhendo as mesmas 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.

Portanto, o pecado do judeu é mais profundo. As coisas deixadas de fazer, eram para eles, ídolos implantados em seus corações tanto como para os pagãos. “Precisamente por isso, o não tê-las feito, exige absolutamente – segundo o judeu – ser compensado com o direito de

desprezar o pagão, a não amá-lo e a sentir-se superior a ele. Por isso, se torna tão inevitável que o judeu julgue”²³. E, como o juízo pertence a Deus, logo, quando o judeu julga, se coloca no lugar de Deus ou usa do poder de Deus para sua própria autoafirmação²⁴.

Desta forma, o judeu secretamente seduzido pela idolatria e percebendo Deus e a Lei como obstáculos atemorizantes para entregar-se a ela, utilizou seu medo ou sua frustração para elevar-se a si mesmo até o lugar de Deus, e desde esta 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 autodivinização²⁵. Diante destes argumentos, fica clara a conclusão de Paulo: todos pecaram (Rm 3,23).

Até aqui tratamos de mecanismos psíquicos sobre os quais o ser humano possui inegável responsabilidade. Mas, como de certo modo são mecanismos ocultos, precisam ser desmascarados para serem reconhecidos. No entanto, na doutrina paulina sobre o pecado, e na experiência humana, ainda há outro mecanismo que pode ser percebido. Este é próprio da impotência, da divisão, ou como habitualmente dito, da debilidade humana.

2.1.4 A debilidade humana: o ser humano dividido

Para González Faus, a dimensão pecadora do ser humano, até aqui descrita no pecado do pagão e do judeu, tem suas raízes no que J. L. Segundo, de modo resumido, afirma: “o engano que escraviza tem uma só fonte, uma só força antropológica: o gosto por seguir os próprios desejos assegurando-se que estão justificados”²⁶. Vejamos, agora, a outra dimensão da pecaminosidade humana: a debilidade.

Paulo retratou bem, como autobiografia, a realidade do ser humano como dividido e débil, em Rm 7,14-24. O texto pode ser dividido em três partes: a primeira desenvolve a tese que Paulo é carnal e escravo do pecado. O fato de não fazer o que quer, mas o que não quer, evidencia que o pecado habita nele e se torna seu dono (Rm 7,14-18). A segunda parte, como uma paráfrase da tese anterior, afirma que o bem não habita em 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

²³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 213. “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”.

²⁴ Aqui, claramente, não se trata do juízo do profeta o qual não usurpa o lugar de Deus, mas o transparece. E ainda, o juízo do profeta é movido exclusivamente pela dor das vítimas ou pela solidariedade para com elas (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 214).

²⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 213.

²⁶ SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. v. II,I. Madrid: Cristianidad, 1982, p. 478.

habita nele, o pecado (Rm 7,19-20). A terceira parte, uma conclusão: a divisão entre o bem e o mal, cujos elementos estão qualificados como o que se quer e o que se impõe (Rm 7,21-23).

Neste relato, Paulo afirma constantemente que o ser humano quer o bem e que esta é sua verdade mais profunda. Aqui, visto que o ser humano quer o bem, não se pode falar de maldade humana, mas de debilidade, a qual se apresenta de tal forma que possui uma raiz muito profunda, permitindo falar de escravidão e de divisão (Rm 7,19-20). Para González Faus, não se trata de uma divisão entre um querer e um fazer, mas entre dois quereres²⁷. Esta divisão parece supor algum tipo de luta. Para esclarecê-la, segundo González Faus, existem dois pontos chaves: a personificação do pecado e a oposição entre o ser humano interior e os 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), e que faz guerra (Rm 7,23b). Esta linguagem significa simplesmente que a escravidão na qual o ser humano se encontra submerso não é algo estático, mas algo dinâmico e histórico. Se a escravidão do ser humano possui uma história, significa que ele é de alguma forma seu coautor.

b) Diante do texto paulino, a pergunta sobre o que significa, por um lado, o ser humano interior e, por outro, 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. No entanto, consoante González Faus, 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, *en cuanto é veículo e manifestación do interior*. Por sua vez, para o semita, nunca há no ser humano um interior cognoscível por si mesmo, mas um interior exteriorizado e corporificado²⁸”. Esta leitura pode ser confirmada em Rm 7,18a²⁹, onde 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 alude exclusivamente à dimensão invisível, mas à profundidade última do ser humano que já acolheu o dom do Espírito de Deus.

Portanto, embora nosso autor não negue a contraposição ou a luta entre a dimensão anímica e corporal, em sua abordagem, a divisão do ser humano se apresenta ainda mais trágica,

²⁷ Neste requisito, González Faus discorda de J. L. Segundo, para o qual Paulo descreve apenas um processo de degradação da obra ao realizar-se, isto é, passar do interior ao exterior. Esta degradação se produzirá exclusivamente pela resistência de mecanismos, que em si são autônomos, pelos quais o querer tem que passar até se exteriorizar (SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. v. II,I. p. 476).

²⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 221. “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”.

²⁹ “Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne” (Rm 7,18a).

pois: “O interior é a totalidade do ser humano, enquanto a ‘imagem de Deus’ tomou posse dela; e ‘os membros’ ou a ‘carne’ são a totalidade do ser humano enquanto obedece a si mesmo”³⁰. Esta contraposição entre dois “*eus*”, dois dinamismos ou duas leis interiores, se apresenta como a tragédia da divisão humana e converte a debilidade humana em algo mais que falta de força: uma autêntica escravidão³¹.

No entanto, a escravidão do ser humano é debilidade³². Isto porque, apesar de se tratar de dois dinamismos interiores, um deles é mais profundo, mais autêntico e legítimo proprietário da identidade deste ser em litígio. O ser humano é indiscutivelmente bom, mesmo que o outro dinamismo pareça mais forte. Ocorre somente que este ser humano bom se vê invadido, dominado e escravizado por uma potência alheia a ele. Portanto, embora o ser humano faça o mal, segue sendo, de alguma forma, bom³³.

Diante de todo o exposto, pode-se chegar a uma dupla conclusão: cremos ter estabelecido a realidade do pecado. Ao mesmo tempo, outra realidade foi sendo igualmente afirmada: a impossibilidade de medir e concretizar a realidade do pecado nas obras exteriores. Como nossa abordagem mostrou, o pecado pode estar presente nas obras que julgamos boas e, não raramente, menos presente em obras que cremos ser más. Por isso, o profundo fundamento do preceito evangélico de não julgar (Mt 7,1-5; Lc 6,37-42; Mc 4,24). Esta conclusão nos abre ao profundo mistério do ser humano e à profundidade do que chamamos de pecado e alerta-nos sobre o gravíssimo perigo de abordar tal tema com simples moralismo fácil.

³⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 222. “El interior es la totalidad del hombre, en cuanto la ‘imagen de Dios’ se ha posesionado de ella: y ‘los miembros’ o ‘la carne’ son la totalidad del hombre en cuanto obedece a sí mismo”.

³¹ Consoante González Faus, Santo 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 move, 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. Donde nasce este prodígio? (AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 9).

³² 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). Para 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. O conceito de labilidade será desenvolvido melhor na secção 2.3 deste capítulo. Ainda, 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 distanciado da linguagem paulina (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 357).

³³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 223.

Por fim, sem menosprezar a conduta profética, cujo espaço vimos e defendemos³⁴, concluímos que o pecado é algo que pertence, primariamente, à linguagem da confissão, aquilo que o ser humano reconhece em si mesmo, e não tanto à linguagem da acusação. Na próxima secção, através da linguagem, vamos nos aproximar do conteúdo da realidade do que chamamos até aqui de simplesmente pecado.

2.1.5 O pecado como desvio ou mau caminho e ofensa a Deus

A realidade do pecado na consciência humana, a qual podemos chamar de culpa ou consciência de culpa, dá lugar a uma série de representações, algumas mais interacionistas, considerando o pecado como mancha ou desvio, e outras mais objetivas, como a linguagem da transgressão e da ofensa a Deus. Nesta abordagem, vamos nos ater à linguagem que, segundo nosso autor, melhor define o pecado, e à linguagem que o diz de forma religiosa, a saber: a linguagem do desvio ou do mau caminho e a linguagem da ofensa a Deus³⁵.

A Bíblia usa com maior frequência o verbo *hata'*, que a Septuaginta traduziu por *hamartanô*, para referir-se ao pecado. Ambos os verbos significam, primariamente, falhar, no sentido de desviar-se, não chegar a uma meta, não conseguir um fim. “No caso do ser humano, que é projeto e meta de si mesmo, falhar o tiro ou errar o caminho é ‘perder-se a si mesmo’, e aqui aparece uma primeira e profunda intuição do que é o pecado”³⁶. A partir desta transposição, o verbo *hata'* passa a significar não só pecar, mas pecar contra alguém, isto é, não estar à altura ou não corresponder às expectativas justas de alguém. Neste contexto, *hata'* se usa preferentemente tendo Deus como complemento. Pecar contra Deus significa não corresponder ao projeto de Deus, isto é, quando o ser humano não vive a relação de filho de Deus no Filho e de irmão dos demais. Portanto,

O pecado é, pois, a frustração de si mesmo; mas, uma frustração que acontece diante de Deus. É o desvio do próprio caminho, rumo a metas inexistentes e alheias à meta que o ser humano tem diante de si e na qual Deus mesmo o espera. Aquí sim nos aproximamos muito mais a uma certa definição de pecado. Enquanto a transgressão apareceria como algo pontual, como localizável em um lugar e em um tempo

³⁴ *Vide*: nota de rodapé 24 deste capítulo.

³⁵ Para aprofundar na interpretação de González Faus sobre linguagem da mancha, a qual pode sugerir o pecado, mas não defini-lo, e a linguagem da transgressão, a qual pode descrever o pecado, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 224-228.

³⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 229. “En el caso del ser humano, que es proyecto y meta de sí mismo, fallar el tiro o errar el camino es ‘perderse a sí mismo’, y aquí aparece una primera y profunda intuición de lo que es el pecado.”

concretos, o pecado é um falso caminho que se empreende e que só chega à sua frustrada meta através de um processo tão insensível como eficaz.³⁷

A interpretação transgressionista do pecado elimina, quase por completo, o seu caráter dinâmico. A palavra do grego que traduzimos por pecado não designa propriamente cometer uma infração, mas dar um passo em falso, entrar por uma senda desviada, entrar em um mau caminho. Se trata de um erro culpável no qual o decisivo não é o ato pontual de uma infração, mas o processo de cegueira que este mau caminho vai conduzindo a pessoa³⁸.

Voltando ao exemplo do assassinato de Urias, nosso autor afirma que o pecado não se localizou somente quando o rei Davi mandou colocá-lo em lugar isolado e perigoso, mas começou a gestar-se quando Davi se entregou ao desejo por Betsabeia. Há no ser humano uma forma de cortar relações que, embora não seja definitiva e irreversível, só conduz, logicamente, a uma meta falsa. Consoante González Faus, este modo, só aparentemente inconsciente, é uma das características que para Sartre define a *má fé*.

‘A má fé é um mentir-se a si mesmo.’ [...] A propósito, para quem pratica a má fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou de apresentar, como verdade, um erro agradável. A má fé tem, pois, na aparência a estrutura da mentira. Só que – e isto muda tudo – na má fé eu mesmo me mascara a verdade [...] a má fé não vem de fora da realidade humana. Alguém não padece de sua má fé, não está infectado por ela: não é um estado; mas a consciência se afeta a si mesma de má fé.³⁹

De acordo com González Faus, esta concepção, que é uma das mais verdadeiras do pecado, dá razão a outra característica da linguagem bíblica: se o pecado é a frustração progressiva do ser humano e o mal empreendido por ele mesmo, segue-se que o castigo do pecado é o pecado mesmo (Nm 32,33). Neste sentido, entende-se a afirmação de Paulo: “Deus os entregou [os pagãos], segundo o desejo de seus corações (Rm 1,24).

Transformando a linguagem do desvio e do mal caminho em linguagem religiosa e elevando-a ao plano da fé, pode-se dizer que o dano do ser humano acontece, primariamente,

³⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 229. “El pecado es, pues, la frustración de sí mismo; pero una frustración que acontece ante Dios. Es el desvío del propio camino, hacia metas inexistentes y ajena a la meta que el hombre tiene frente a si y en la que Dios mismo le espera. Aquí sí que nos hemos acercado mucho más a una cierta definición del pecado. Mientras la transgresión aparecería como algo puntual, como localizable en un lugar y un tiempo concretos, el pecado es un falso camino que se emprende y que sólo llega a su frustrada meta a través de un proceso tan insensible como eficaz”.

³⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, 2010. p. 383.

³⁹ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1993. p. 92-94. “La mala fe es un mentirse a sí mismo [...] Por cierto, para quien practica la mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable. La mala fe tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Sólo que - y esto lo cambia todo - en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad [...] la mala fe no viene de afuera a la realidad humana. Uno no padece su mala fe, no está uno infectado por ella: no es un estado; sino que la conciencia se afecta a sí misma de mala fe”.

diante de Deus, frustrando sua expectativa sobre ele⁴⁰. Desta forma, há um profundo equilíbrio entre a dimensão humana, interior, e a ofensa Deus, exterior. Isto não pode ser comprovado empiricamente, visto que o amor de Deus só pode ser revelado. Quando o ser humano peca, na verdade, deixa de crer e confiar no Deus-amor⁴¹.

Dentro do aspecto que González Faus chama de dimensão teologal do pecado, parafraseando uma famosa frase de Irineu⁴², ele afirma: “a ofensa de Deus é que o ser humano se destrua [...]; e a destruição do ser humano é afastar-se de Deus”⁴³. Portanto, a morte do ser humano é a maior ofensa e o maior insulto a Deus. Para nosso autor, esta interpretação já está presente no primeiro livro da Bíblia, pois, Deus dá ao barro humano, recém-modelado, os frutos da criação como alimento, exceto o da “árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2,16-17). E, o conhecimento do bem e do mal é o que distingue o ser humano dos animais. Portanto, esta árvore é a árvore do humano. Isto quer dizer que a proibição de Deus significa simplesmente que aquilo que afeta o ser humano não pode ser objeto de aproveitar-se indevidamente⁴⁴. Assim, pode-se definir o pecado, como:

“o dano ao ser humano, que é objeto máximo do amor de Deus e a meta de sua criação. [...] Cabe então reformular [a questão teologicamente] dizendo que o pecado não é mais que a falta de amor ou ato contra o amor. E que, precisamente porque Deus é Amor, toda ofensa ao amor será ofensa a Deus⁴⁵”.

Por fim, a linguagem do desvio e da ofensa a Deus nos remete à sua antítese: Jesus Cristo, realização do ser humano e satisfação de Deus. O ser homem de Jesus, o qual ao mesmo tempo transparece Deus, como nos mostra a cristologia, está feito de fraternidade e filiação.

⁴⁰ A revelação bíblica do pecado parte do pressuposto que Deus se torna acessível à ação do ser humano. Para descrever graficamente esta mudança, a teologia bíblica substituiu a imagem do Deus, Senhor inacessível, pela imagem do Esposo. Assim, o relacionamento com Deus se converte gratuitamente em relação conjugal. Esta linguagem foi explorada sobretudo pela tradição profética: Oseias, Jeremias e Ezequiel (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 233).

⁴¹ O processo do pecado descrito em Gn 3 possui um elemento fundamental de falta de fé. A mulher come do fruto proibido porque suspeita que o preceito de Deus não seja para o bem do ser humano, mas para o bem de Deus mesmo. A falta de fé e a rebelião vieram a coincidir. Querer ser como Deus supõe aceitar que a fonte de seu ser como Deus não é Deus mesmo, mas o próprio ser humano e suas obras. Isto significa comer da árvore da ciência do bem e do mal (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 234).

⁴² “A glória de Deus é o homem que vive e a vida do homem é a visão de Deus” (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 20,7). Para González Faus, esta frase quer dizer que a glória de Deus começa com a vida do ser humano; e a vida do ser humano culmina na visão de Deus (GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, 2010. p. 377, nota 20).

⁴³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 392. “la ofensa de Dios es que el hombre se destruya [...]; y que la destrucción del hombre es apartarse de Dios”.

⁴⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, 2010. p. 377-378.

⁴⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, 2010. p. 378. “el daño a lo humano, que es el objeto máximo del amor de Dios y la meta de su creación. [...] Cabe entonces reformular diciendo que el pecado no es más que la falta de amor o el acto contra el amor. Y que, precisamente porque Dios es Amor, toda ofensa al amor será ofensa a Dios”.

“Com isso revela o ser humano como filho e irmão e a Deus como Aquele que está presente e se dá em tudo o que nasce na história de filiação e de fraternidade”⁴⁶. Por conseguinte, o pecado pode ser definido também como uma ruptura da filiação e da fraternidade.

Até aqui deixamos claro o aspecto pessoal e imputável do pecado e, ao mesmo tempo, seu aspecto mascarador. Neste sentido, percebemos o elemento anônimo ou impessoal que o pecado humano recorre para poder afirmar-se. Na secção ulterior trataremos destes dois aspectos, os quais, em um primeiro momento, parecem excluir-se.

2.2 O pecado estrutural

O pecado pode ser mascarado porque não só constitui a anormalidade ou a aberração humana, mas também sua atmosfera e normalidade. Isto significa, em descrição psicológica, que o ser humano dificilmente pecará por amor ao mal e querendo, precisamente, pecar. Sabemos que o ser humano não é só decisão, mas decisão dentro de um contexto. Ainda, ele não é equidistância entre o bem e o mal, mas inserção incompreensível nos dois: mau e bom ao mesmo tempo. Para expressar esta visão, González Faus lembra que os antigos escolásticos diziam que o mal se comete sempre *sub specie boni*, o *sub aspecto boni*, isto é, pelo bem que realmente contém ou parece ter⁴⁷.

Na cristologia, encontramos uma formulação clara de como o pecado se estrutura. Através do pecado estrutural, atuou o pecado pessoal daqueles que mataram Jesus. Estes não atuaram sem mediações, com uma maldade refinada ou sádica. Por isso, a morte do Filho, se apresenta como o pecado máximo ao qual todo outro pecado se remete (Hb 6,6; 10,29). Pode-se dizer que não foi a vitória da imoralidade sobre a moralidade do justo, mas foi uma luta entre duas moralidades: os judeus puderam matar Jesus no seio de uma moral estruturada. Talvez por isso, o Jesus dos Evangelhos nunca se indigna, nem grita contra a maldade em si mesma, mas clama e estremece contra a dureza do coração e a hipocrisia (Mc 3,5; Lc 12,1; Mt 15,17; 23,14-15)⁴⁸.

Portanto, pode-se dizer com nosso autor, que a anti-fraternidade está instalada em nossa normalidade relacional de cada dia. Sobre isso iremos discorrer partindo da noção bíblica de pecado do mundo no quarto Evangelho, seguida pela definição do pecado estruturante e estruturado de acordo com González Faus.

⁴⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 234

⁴⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 239.

⁴⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 241-242.

2.2.1 O pecado do mundo

A noção de pecado do mundo no Evangelho de João possui muita afinidade com o que chamamos de pecado estrutural. Por um lado, o Evangelho inicia com uma relação de contradição entre Comunicação de Deus, a Palavra que é verdade e vida, e o gênero humano. “Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu” (Jo 1,10). Por outro lado, encontramos a apresentação de Jesus como aquele que tira o pecado do mundo (Jo 1,29)⁴⁹.

O cordeiro tira o pecado do mundo ao carregá-lo com ele⁵⁰. Com isso, a morte de Jesus será a assunção do pecado do mundo. Será, pois, efeito do pecado do mundo o qual agiu por meio de pessoas particulares⁵¹. Diante de tal contexto se faz necessário esclarecer o conceito de mundo no Evangelho de João. Há um mundo que Deus tanto amou que enviou seu Filho para salvá-lo (Jo 3,16-17.), e há um outro mundo pelo qual Jesus nem quer orar (Jo 17,9). “O sistema cosmológico-humano, enquanto criação de Deus e sede do projeto de filiação-fraternidade, é o mundo amado por Deus. A implantação do pecado nesse sistema, que o converte em um projeto de autodivinização e inimizade, é o que representa a palavra ‘mundo’ em seu sentido negativo”⁵².

Citando J. Mateos, González Faus afirma que em Jo 1,29 a palavra mundo pode ser traduzida por humanidade. O mundo, no sentido negativo, seria a humanidade enquanto estruturada em uma ordem sociorreligiosa inimiga de Deus a qual Jesus rejeita⁵³. Portanto, segundo nosso autor, há no Evangelho de João uma noção de pecado do mundo, ou pecado da humanidade que constitui um polo dialético à figura de Jesus.

Assim, pode-se concluir que no quarto Evangelho há o mundo como pecado estrutural, que é contrário ao Reino de Deus e a sua justiça. O ser humano é vítima ou filho deste pecado.

⁴⁹ Reforça-se a importância da tradução do original no singular, ‘o pecado’. O que o Cordeiro tira não são os atos, mas a fonte unitária destes atos: o pecado.

⁵⁰ A tradução por “tirar” é precipitada, pois tanto a alusão manifesta a Is 53, como o significado do grego “aireō” e do hebreu “sabal” inclui como primário o significado de “levar” ou “carregar com” (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 243).

⁵¹ O mundo odeia Jesus e os seus (Jo 7,17; 15,19;17,4). Viver como Jesus, em mundo de pecado estrutural, resulta em sofrimento e perseguição (Jo 16,20). Mas, o sofrimento de Jesus resultará como salvação, posto que amar a própria vida em uma realidade de estrutura tão degradada equivale a perdê-la. Por isso, em João a paixão de Jesus se converte em um relato triunfal e glorioso (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 245).

⁵² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 244. “El sistema cosmológico-humano, en cuanto creación de Dios y sede del proyecto de filiación-fraternidad, es el mundo amado por Dios. La implantación del pecado en ese sistema, que lo convierte en un proyecto de autodivinización y enemistad, es lo que representa la palabra ‘mundo’ en su sentido negativo”.

⁵³ MATEOS, Jan; BARRETO, Juan. *O Evangelho segundo João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo, Paulinas, 1989. p. 92.

Jesus é o desmascarador do pecado estrutural e revelador do juízo de Deus contra ele através de sua paixão. Desta forma, Jesus oferece a possibilidade de destruir o pecado do mundo morrendo em suas mãos. A missão de Jesus se atualiza pela fé e pela ação do Espírito em cada discípulo. Identificar-se com Jesus significa, pois, assim como ele, atuar contra o pecado do mundo, olhar cada situação concreta a partir das vítimas do mundo e colocar-se contra aqueles que rompem com a fraternidade. Isso pode ter como resultado converter tal pessoa em vítima, não como fruto do sistema, mas na forma de Jesus: como mártir e rejeitado por tal sistema.

Por fim, podemos afirmar, a partir do Evangelho de João, que o pecado do mundo sempre atua segregando justificações para não ser conhecido, ou utilizando a própria justificação dos valores do mundo. Por isso, os judeus, representantes do pecado do mundo, podem argumentar: investiga e verás que da Galileia não pode surgir nenhum profeta (Jo 7,52); sabemos que não vem de Deus, pois não guarda o sábado (Jo 9,16); convém que morra para salvar o povo (Jo 11,50). Respectivamente, pode-se dizer: a ciência, o sacerdócio e a nação, ou o poder científico, o poder religioso e o poder político, estão contra o profeta, isto é, contra o Deus que os desmascara. Deste modo, a morte de Jesus fica justificada pelos três grandes poderes e através deles atua o pecado do mundo⁵⁴.

2.2.2 Reflexão teológica: o pecado estruturante

O mal, em sua realidade total, nunca é algo meramente pessoal. Isto porque o ser humano como pessoa nunca pode ser separado de seu mundo. As pessoas vivem juntas e inseridas em uma série de instituições, como família, matrimônio, vizinhança, profissão, lugar de trabalho, economia, estado e outras. A convivência humana é sempre um fato ativo e passivo ao mesmo tempo. “O ser humano inicia a convivência, porém também vai sendo aos poucos marcado e condicionado por ela”⁵⁵. Por isso, vamos usar a clássica denominação da teologia em relação à realidade do pecado, a qual expressa este sentido ativo e passivo da convivência humana: o pecado estruturante e o pecado estruturado. Pela ordem lógica, começemos pelo pecado estruturante.

Diferente da relação pessoal, como o amor e a amizade, com frequência, na relação social, o ser humano pensa mais em si mesmo e suspeita que os demais agem da mesma forma. Com isso, a tendência egoísta se reforça e pode-se esperar que a relação social esteja

⁵⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 243-247.

⁵⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 253. “Los hombres entablan la convivencia, pero también van siendo poco a poco marcados y condicionados por ella”.

naturalmente iniciada nesta forma viciada. E, sempre que o ser humano pensa e age de tal forma, produz uma lesão ao fraterno. “Ao agir assim, pensando apenas em si mesmo, o ser humano se endeusa, e pensa que age ‘como deus’. Mas, na realidade, se destrói, posto que a imagem de Deus que ele carrega no interior é precisamente a semente da comunhão e da fraternidade”⁵⁶.

O pecado se implanta, pois, no passo do indivíduo à humanidade. No entanto, não no sentido de Rousseau, no qual o ser humano é bom e a sociedade o corrompe com sua maldade⁵⁷. A sociedade se torna má precisamente pela pretensão divina que há no interior de cada ser humano, fazendo com que em suas relações não haja harmonia de interesses, mas uma grande tendência à absolutização de si mesmo. O pecado se torna possível, pois, no risco que supõe a alteridade para um ser que vivencia a si mesmo como “divino” e que possui a tendência de conceber esta dignidade, de ser imagem de Deus, como um ser-centro, único ou primeiro.

Assim, o ser humano aborda a sociedade com empenho de que seu bem particular seja o bem comum. Portanto, “que o pecado apareça nas estruturas de convivência não significa que nazça com elas. Ao contrário, se implanta no fato social porque está dentro do fato individual, possibilitado pela debilidade do ser humano”⁵⁸. O pecado se estrutura não somente nas relações econômicas, mas em toda rede de relações que podemos chamar de cultura. Portanto, embora o ser humano viva nesta rede de relações e necessite delas, não pode identificar-se incondicionalmente com elas⁵⁹.

2.2.3 Reflexão teológica: o pecado estruturado

Ser pessoa implica necessariamente em ter um entorno, pois, a todo ser pessoal humano lhe é intrínseco um ser socialmente situado. Como exemplo desta tese, González Faus cita as conhecidas definições de Ortega e Gasset: eu sou eu e minhas circunstâncias, e a de M. Heidegger: o existente humano é um ser no mundo⁶⁰. As demais pessoas constituem o entorno do ser humano. No entanto, a relação social com estas pessoas se verifica através de conjuntos de mediações que chamamos de estruturas. Assim, nosso entorno está constituído por valores,

⁵⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 254. “Al actuar así, al pensar sólo en sí, el hombre se endiosa y cree actuar ‘como Dios’. Pero en realidad se destruye, puesto que la imagen de Dios que el lleva dentro es precisamente la semilla de la comunión y la fraternidad”.

⁵⁷ Para um resumo do pensamento de Rousseau relacionado com o pecado original *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 309-310.

⁵⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 254. “que el pecado aparezca en las estructuras de convivencia no significa que nazca con ellas. Al revés: se implanta en el hecho social porque está ya dentro del hecho individual, possibilitado por la labilidad del hombre”.

⁵⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 253-255.

⁶⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 255.

ideologias e objetivos comuns; por fluxos e influxos, exemplos ou convites mútuos que brotam do fato que cada vida é vida ante os demais; e por uma série de necessidades geradas pelo entorno, como: comércio, viagens, relações de trabalho e outras⁶¹.

“Afirmar o pecado estrutural equivale a reconhecer que é neste entorno (o qual não é em si mesmo pessoal, mas é constituinte da pessoa) onde se implanta o mal”⁶². E, como neste entorno, em geral, há elementos que impossibilitam a fraternidade, a antifraternidade chegará logo ao núcleo mesmo da pessoa, posto que o ser humano se identifica com seu entorno. Na linguagem de Paulo, pode-se dizer que na medida em que o entorno é constitutivo do ser humano, toda pessoa está a caminho do que leva da *hamartía*, o pecado como força personificada, às *paraptômata*, que chamamos de pecados, transgressões concretas.

Neste sentido, a fraternidade, terá que surgir contra a corrente do entorno, contra as leis destas estruturas antifraternas emergindo desde elas com pequenas conquistas pessoais ou grupais, mas nunca totais. Isto quer dizer que o empenho para tornar as relações humanas fraternas se faz necessário e legítimo sempre⁶³. O pecado estrutural será, pois, de forma genérica, “um modo de estruturar a convivência humana e a sociedade, egoísta e não solidária, monologal e não dialogal, para uns só e não para todos”⁶⁴. Este modo egoísta corresponderá a interesses mais grupais que pessoais, mas influenciará na relação de convivência de pessoas particulares umas com as outras. São estruturas degradadas.

González Faus destaca que encontramos no magistério de Igreja, especificamente nas assembleias episcopais latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979), a noção de pecado estrutural na economia. O texto de Medellín fala de estruturas opressoras, situações de pecado e estruturas injustas (DM, n. 1;6;19;281). Em Puebla, encontramos a definição de um processo permanente do pecado. Em resumo, o texto afirma que o ser humano, ao pecar, cria situações de pecado, as quais, por sua vez, fazem o ser humano pecar (DP, n. 281).

Diante do exposto, nosso autor enumera duas consequências importantes: a primeira que, ao estruturar-se, o pecado se impessoaliza, e com isso se mascara mais facilmente. A segunda, que ao aceitar a realidade do pecado estrutural, implica em aceitar a legitimidade da

⁶¹ Para uma análise detalhada destes exemplos que nosso autor coloca como estruturadores da comunidade humana e sede do pecado estruturado vide: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 256-274.

⁶² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 255. “Afirmar el pecado estructural equivale a reconocer que es en ese entorno (el cuál no es en sí mismo personal, pero sí es constituyente de la persona) donde se implanta el mal”.

⁶³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 255-256.

⁶⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 272.

luta contra as injustiças estabelecidas e a santidade daqueles que lutam por esta causa colocando-se a serviço dos injustiçados e das vítimas sistêmicas.

A realidade do pecado nos leva à conclusão, a qual para o crente é verdade de fé, mas possui sua base na experiência humana: o mundo e o ser humano, tais quais existem atualmente, por mais que queiramos ocultar, contradizem o plano da bondade que sobre eles escreveu maravilhado o autor de Gn 1. González Faus usa a categoria do ser humano como *promessa frustrada* para introduzir a reflexão sobre a dimensão da história e do devir temporal do pecado. Para nosso autor, a força histórica do pecado reside no fato do ser humano ser incapaz da totalidade do bem moral. O ser humano é capaz de gestos pontuais de bondade, mas incapaz de perseverar no bem⁶⁵. Para ele, falta à pessoa humana o que o Papa Celestino I chamou de “a perseverança para conservar-se no bem” (DH 241). Portanto, a bondade do ser humano é como que uma planta frágil, a qual não suporta o passar do tempo⁶⁶.

2.2.4 O pecado na história: comentário a um texto de Santo Irineu

No mesmo Livro em que Irineu escreve que o ser humano foi criado para o desenvolvimento e para transcender-se (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 11,1) ele afirma que o ser humano pode pecar não respeitando a história, violentando as condições de seu desenvolvimento, convertendo-se em insaciável e querendo a meta no princípio (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 38,4). González Faus interpreta este pensamento no sentido que o ser humano pode desconhecer-se e falsificar a si mesmo precisamente por ultrapassar seus limites, a debilidade de sua natureza. O ser humano pode ser insolente por não aceitar sua realidade e por pretender já ser como Deus.

Para não cair em uma nova unilateralidade, se faz necessário compreender que o ser humano foi criado para se tornar igual a Deus, *teleios*, em um processo que Irineu chamou de maturação (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 5,1). Portanto, para Irineu,

Era necessário que primeiramente o homem fosse criado, que depois de criado crescesse, depois de crescido se fortalecesse, depois de fortificado se multiplicasse, depois de multiplicado se consolidasse, depois de consolidado fosse glorificado, depois de glorificado visse o seu Senhor: pois é Deus que deve ser visto, um dia, e a visão de Deus causa a incorruptibilidade, e a incorruptibilidade produz o estar junto de Deus (IRINEU, *Contra as heresias*, IV, 38,3).

⁶⁵ Com este pensamento dialético, González Faus desautoriza tanto o pessimismo radical de Bayo, para o qual o ser humano entregue a si mesmo faz sempre o mal, como o otimismo de Pelágio, o qual veremos posteriormente (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 283).

⁶⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 282-283.

Segundo González Faus, Irineu lê a história humana a partir do esquema da história individual, inclusive biológica, mas logo a prolonga: aparecer, crescer, fazer-se homem adulto, fazer-se comunidade, multiplicar forças desde a comunidade, para, a partir deste ponto, passar à glória, que Paulo chama de liberdade da glória dos filhos de Deus (Rm 8,21), e nela compartilhar a mesma vida de Deus. Este processo descreve a intenção criadora de Deus e todo o dinamismo do ser humano como imagem de Deus que vimos no capítulo anterior.

Como consequência, pode-se dizer com nosso autor, que Irineu vê o pecado no ser humano exatamente na sua pretensão de crer-se já à altura daquilo que seria a meta última do seu processo de maturação: o conhecimento do bem e do mal. Meta esta que, necessariamente, precisa derivar do fato do ser humano já ter realizado sua imagem e semelhança de Deus⁶⁷. Com isso, temos bem clara uma plataforma simples para descrever a dimensão histórica do pecado. González Faus a descreve em duas linguagens, a saber:

A primeira, mais antropológica: o ser humano foi criado para o desenvolvimento; o pecado não seria simplesmente negar a desenvolver-se, mas também falsificar esse desenvolvimento, aproveitando desta possibilidade oferecida, para levá-lo por uma direção que não conduz à meta de sua realização. A segunda, agora, mais teológica: o pecado seria o ataque ao projeto criador de Deus, o qual acontece porque o ser humano nega a sua imagem divina apegando-se à identidade fechada de sua criaturidade. Ainda mais porque o ser humano falsifica sua imagem divina tomando-a como uma desculpa para sua própria autodivinização⁶⁸.

Este ataque ao projeto criador de Deus se implanta em todas as dimensões que estruturam o agir humano: na sociedade e na história. Com isso, fechamos a exposição sobre o pecado estrutural mostrando o pecado como um egoísmo insolidário. No entanto, o pecado estrutural tem seu reverso, a dimensão pessoal, a qual a tradição cristã chamou de pecado original.

2.3 O pecado original

A estruturação exterior do pecado comporta uma estrutura interior. A esta estruturação do pecado no interior da pessoa, a teologia chama de pecado original⁶⁹. Para González Faus, a

⁶⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 294-297.

⁶⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 297-299.

⁶⁹ Para García Rubio, sem pretender desconhecer as dificuldades para se continuar afirmando a importância decisiva do pecado original, é necessário situar seu conteúdo no âmbito da eleição gratuita de Deus. É precisamente a experiência dos obstáculos à ação de Deus a que leva a concluir que sempre existiu algo muito negativo no ser

crise da noção de pecado se acentua quando se aborda este tema. Hoje, alguns já falam de um cristianismo sem pecado original. Isto pode ter acontecido por duas razões: a primeira, que talvez a descoberta do pecado estrutural tenha contribuído para a perda de consciência do pecado original, o que segundo González Faus seria ingenuidade, posto que ambas as magnitudes são realidades correlativas. A segunda razão pode ser devida à inércia repetitiva com a qual muitos teólogos apresentam o tema.

Vale ressaltar o esforço de González Faus para buscar o que a tradição teológica tem dito e o que se pretende dizer sobre o pecado original. Com isto, nosso autor pretende afirmar a realidade do pecado original numa linguagem inteligível para a contemporaneidade. De forma panorâmica e ambientadora, González Faus começa explicitando que há na teologia duas formas de falar do pecado original. Uma, que se encontra na dura experiência moral do ser humano consigo mesmo, a qual podemos chamar de agostiniana. Outra, que deduz o pecado original de uma suposta informação sobre um primeiro homem, dotado de toda uma estrutura sobrenatural, a qual ele perdeu e por consequência todos os demais. No entanto, esta estrutura não devia ser muito constitutiva de seu ser homem, posto que nós continuamos sendo humanos sem ela. Esta forma de dizer, embora não com unanimidade, pode ser chamada de anselmiana.

A primeira se apresenta como mais existencialista, porém carregada de uma experiência pessoal pessimista. A segunda, mais essencialista, porém, aparentemente mais otimista. Concretizando um pouco mais a experiência de Agostinho, González Faus diz que para o bispo de Hipona, a convicção da maldade original de todo ser humano chega ao ponto de ele não duvidar em mandar todas as crianças sem batismo para o inferno. Anselmo, por sua parte, faz uma justificação lógica do pecado original tão distante da realidade humana que terá como consequência a afirmação do ser humano como absolutamente pecador devido ao pecado original sem que sua liberdade tenha relação com isto. Neste pensamento, o primeiro homem possuiria a imortalidade e a ausência de concupiscência devido a um suposto suplemento, uma graça ou santidade sobrenatural e indevida.

Este primeiro ser humano, ao pecar, perdeu esta santidade, e como sua posse era indevida, perdeu para todos nós. Com isso, todo ser humano perdeu a imortalidade e a integridade. A crítica de González Faus vai na linha de que tanto a mortalidade como a concupiscência são fatos naturais. Como vimos no primeiro capítulo, este “indevido” no ser humano não é uma espécie de segundo piso, mas lhe é intrínseco e necessário. Com ironia,

humano a impulsioná-lo a se fechar à interpelação do amor de Deus (GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: O ser humano a luz da fé e da reflexão cristas*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2014, p. 638).

nosso autor diz que o que possuía o primeiro homem, na visão de Anselmo, não era muito maduro como para tomar uma decisão responsável, que levou a um julgamento sobre toda história posterior. Portanto, não era imortal nem livre de concupiscência. Coerentemente com seu pensamento, González Faus afirma que “o que o primeiro homem perdeu foi, em todo caso, [...] a orientação para uma meta, mais que uma realidade de origem⁷⁰”.

Para González Faus, o que entrou em crise na doutrina do pecado original, foi o desmoronamento da explicação racionalista anselmiana, a qual ele qualifica como superestrutura, e o exagero irracional na experiência da linha agostiniana. Portanto, “entraram em crise uma experiência que violenta a razão e uma razão desconectada da experiência⁷¹”. Para nosso autor, seria fatal para o cristianismo que esta crise levasse consigo à negação de toda teologia agostiniana, por mais que ela precise ser purificada de sua unilateralidade. E ainda, suporia um empobrecimento tão grave como irresponsável não só para a fé cristã como para a experiência humana acumulada na história da teologia.

Segundo González Faus, o válido na doutrina do pecado original, reside em dois pontos: uma experiência humana veraz, profunda e rica que não pode ser ignorada, e uma leitura crente desta experiência, a qual, em algum sentido, explica algo nela e, sobretudo, *a conecta com o significado de Jesus Cristo para os homens desta história concreta*. Desde o início, percebemos que a posição de González Faus se aproxima mais da tradição agostiniana. Por isso, nosso autor, tem como ponto de partida a experiência negativa que o ser humano tem consigo mesmo⁷², agora, diferente do pecado pessoal o qual precisa ser desmascarado. Este enfoque é coerente com a intenção da obra de González Faus na qual *ele pretende reencontrar na autêntica experiência do ser humano tudo aquilo que constitui o ensinamento da teologia católica sobre o ser humano*⁷³. Comecemos por duas experiências estranhas e questionadoras de nosso ser pessoa humana.

A primeira, que o ser humano vive secretamente uma experiência de descontentamento consigo mesmo. Neste sentido, a vida humana pode ser entendida como um processo de aceitação de si, e a graça, como veremos, como uma experiência de reconciliação consigo mesmo, desembocando na superação da alienação humana: o homem novo. Constatase que

⁷⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 303. “Lo que el primer hombre perdió fue, en todo caso, [...] la orientación a una meta, más que una realidad de origen”.

⁷¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 303. “Han entrado en crisis una experiencia que violenta a la razón y una razón desconectada de la experiencia”.

⁷² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 305-308.

⁷³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 303.

este descontentamento não reside no fato do ser humano ter determinadas inclinações ou tendências, mas na forma como lida com elas⁷⁴.

A segunda, vem do fato que poderíamos nos perguntar se o pecado original não nasceu de uma sensação de desproporção entre o que é a falibilidade do contingente e da liberdade criada e a realidade do mal que de fato existe. Em outras palavras, porque o mal que existe é superior em quantidade e qualidade do que caberia esperar da contingência. Para nosso autor, o mal não procede de uma possibilidade neutra, mas de uma inclinação positiva. O ser humano não é somente a labilidade entre ser criatura e imagem de Deus, mas um ser infectado, degenerado. Isso nos leva a concluir que o pecado tem uma dose de interioridade a qual o converte em uma espécie de segunda natureza. Neste sentido, devido à dificuldade de reconhecer esta realidade, o pecado original seria, pois, a última fase do mascaramento do pecado. E ainda podemos perceber que o pecado original não é a situação, mas uma configuração interna a qual possibilita a situação má⁷⁵.

Na opinião de González Faus, a teologia do pecado original não tem o objetivo de explicar o porquê da maldade no mundo, mas de ensinar que o ser humano não é o que deveria ser⁷⁶. Tendo isto claro, nosso autor divide sua exposição em duas partes: primeiramente os dados da Escritura e do Magistério e, em seguida, desde o respeito e a hermenêutica destes dados, ele tenta oferecer sua própria explication do pecado original. Devido à vasta bibliografia sobre a perspectiva bíblica e sobre as afirmações do Magistério em relação ao pecado original, como o próprio González Faus indica⁷⁷, e a natureza desta dissertação, vamos nos ater à segunda parte, isto é, às interpretações e afirmações de nosso autor de pesquisa.

2.3.1 Função da doutrina do pecado original

González Faus parte da reflexão de Paul Ricoeur, na qual o filósofo francês afirma que os mitos explicativos da origem do mal se reduzem a quatro títulos, a saber: 1) o drama da criação ou o caos primitivo; 2) o mito da queda, isto é, um episódio histórico posterior a uma criação acabada e boa; 3) o mito trágico, isto é, o ser humano culpável sem ter pecado, como

⁷⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 305-306.

⁷⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 308.

⁷⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 323.

⁷⁷ VILLALMONTE, A. *El pecado original: veinticinco años de controversia*. Salamanca, 1978. RONDET, Henri. *Le peché originel dans la tradition patristique et théologique*. Paris: Le Signe/Fayard, 1967. DUBARLE, André-Marie. *Le peché originel: perspectives théologiques*. Paris: Cerf, 1983. Em edição brasileira destacamos a obra: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: O homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003. v. II.

aponta geralmente a tragédia grega; 4) o mito da alma presa ao corpo⁷⁸. Apenas o segundo coloca o mal no interior do ser humano⁷⁹. Embora esta visão pareça pessimista, na realidade é menos fatalista, pois situa o mal ao alcance do ser humano, em algo contra o qual ele possa lutar e talvez vencer. Com isto, muda-se a função do mito, que já não é uma explicação, mas um ensinamento com orientação prática. Assim, chegamos ao primeiro significado do pecado original para González Faus: “o ser humano não deve tanto explicar o mal quanto lutar contra ele”⁸⁰.

Compreendendo o pecado original dentro do marco que Paul Ricoeur chama de mito da queda, cuja exposição paradigmática é Gn 2-3, nos vem um segundo significado: o ser humano não simplesmente comete pecado, mas é pecador. Com isso, recuperamos o sentido da distinção paulina entre o pecado e as transgressões. Este pecado, *hamartía*, que “habita em mim” (Rm 7, 17;20), me faz pecar. Assim, entendemos a frase de Santo Tomás: “No pecado original preexistem virtualmente todos os pecados atuais” (TOMÁS, ST. I,II, q. 82, a. 2).

Para González Faus, o mito explicativo pede uma inflexão diversa do que assinalava Paul Ricoeur em sua classificação. Este já não pretende explicar imediatamente a existência do mal, mas, modestamente e em concreto, dar razões da pecaminosidade humana. Nossa autor enumera quatro caminhos de explicação destas razões da pecaminosidade humana⁸¹:

a) *A explicação da ascensão*: a pecaminosidade do ser humano não seria a necessidade de ascensão e de progresso na qual ele se encontra, mas exatamente o inverso desta necessidade de ascensão. Numa leitura cristã, a dificuldade do ser humano é a de realizar sua imagem divina e seu projeto de filho e irmão. Não é, pois, a necessidade de um progresso técnico, cultural ou psicológico, mas, principalmente que estes progressos sejam promotores da filiação cuja conversão antropológica é a liberdade do amor e da fraternidade. Nesta tarefa está a condição de possibilidade do pecado humano.

Esta dificuldade de ascensão, segundo González Faus, ilustra muitas dificuldades que a Modernidade impõe à teologia do pecado original. O que chamamos de modernidade se caracteriza por outra leitura da experiência humana: agora ela não é entendida a partir dos mitos referentes ao passado, mas a partir de mitos referentes ao futuro, ou seja, o progresso constante

⁷⁸ RICOER, *Finitud y culpabilidad*, 2004, p. 460ss.

⁷⁹ A primeira, terceira e quarta colocam o mal em algo independente do ser humano: na ontologia, no destino e na matéria (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 361).

⁸⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 361. “El hombre no debe tanto explicar el mal cuanto luchar contra él”.

⁸¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 362-365.

e o ser humano “final”. A modernidade não entende o mal como efeito de uma queda, mas, de um “ainda não”.

Segundo González Faus, a teologia do pecado original é mais próxima da modernidade, mas, não se identifica totalmente com ela. Libertando-se da explicação dos condicionamentos mitológicos “da queda”, pode-se dizer que o ser humano não está em processo de recuperação do que era, uma volta às origens, mas se encontra no meio do caminho de si mesmo. Também, o NT apresenta uma Salvação recebida como marcha até um futuro: “Adão é o tipo de futuro” (Rm 5,4; Ef 4,23)⁸². Neste sentido, a teologia do pecado original está mais próxima do que diz a Modernidade, embora seja muito crítica a ela: “afirmar o futuro não significa que este vai vir de modo mecânico e necessário, nem sequer que estejamos em um bom caminho para ele; [...] A marcha até a salvação futura está já em ato, mas, ao mesmo tempo, se encontra originalmente viciada e ameaçada”⁸³.

b) *A explicação da “sociedade”*: a pecaminosidade do ser humano é uma situação de degradação social na qual ele se encontra⁸⁴. Este dado da antropologia teológica nos abre os olhos para o poder das estruturas e do pecado do mundo. Esta explicação começa a corrigir o otimismo da explicação anterior e, por isso, abre caminho para novas hermenêuticas do pecado original.

c) *A explicação do pecado original*.: uma espécie de falha ou escravidão quase congênita, isto é, um egoísmo potencializado, produzido no interior da pessoa, por sua concreta situação humana: por este mundo e por esta história, pois o ser humano se fez pecador.

d) *O ser mesmo da pessoa humana*: esta afirmação deve ser entendida na perspectiva que o ser humano é pecador por “natureza”, mas não por criação. Estamos diante de um agostinismo e um luteranismo, os quais, em última consequência, nos levariam a alguma variante do maniqueísmo ou a converter Deus em autor do mal do ser humano. Porém, a intenção deste modo de falar é muito mais exortativa que definidora.

Segundo González Faus, a afirmação do pecado original pode e deve integrar as duas afirmações anteriores. A quarta afirmação deve ser aceita com a ressalva que o ser humano é pecador por natureza e não por criação. A distinção entre a causa da sociedade e a causa do

⁸² Entraremos neste tema de modo mais amplo no terceiro capítulo desta dissertação.

⁸³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 363. “afirmar el futuro no significa que este vaya a venir de un modo mecánico y necesario, ni siquiera que estemos en el buen camino hacia él; [...] La marcha hacia la salud futura está ya en acto, pero, al mismo tiempo, se encuentra originalmente viciada y amenazada.”.

⁸⁴ Sobre essa razão da pecaminosidade humana, nosso autor não desenvolve amplamente aqui, visto que já tratamos na secção anterior do pecado do mundo e do pecado estrutural.

pecado original para a pecaminosidade humana é necessária para expressar que o que está ferido no ser humano não é apenas as suas circunstâncias, mas também seu eu interior.

Seguindo sua reflexão, González Faus desenvolverá esta tese da deterioração do “eu”, assumindo o risco de sua formulação redundar em um extrinsecismo das circunstâncias da sociedade, o que ele não quer admitir. Mas antes, o teólogo catalão faz uma última observação importante: se a função da teologia do pecado original é dizer esta realidade do deterioro do “eu”, logo, ela pode ser despojada de todos os elementos absolutamente contingentes ou míticos, os quais, por serem os únicos conhecidos, identificam-se com ela: paraísos, adões e evas, mandatos de Deus, árvores e frutos, companheira ou um grupo. Feita esta observação, González Faus formula quatro teses, as quais serão comentadas na secção seguinte. Pode-se dizer que as teses terão como característica serem mais desnudas possíveis de todo caráter mitológico e a busca por serem mais integradoras possíveis entre si.

- 1) O ser humano está moral e internamente deteriorado: ele está diante do mal em um estado que não é só de exposição ou vulnerabilidade, mas de debilidade e inferioridade; 2) Essa deterioração é obra do próprio homem: da estruturação do pecado em todos os níveis da vida humana; 3) Essa deterioração já começa com a origem da história humana; 4) Essa deterioração contradiz a vontade de Deus sobre o homem⁸⁵.

2.3.2 Conteúdos da doutrina do pecado original

a) A deterioração humana: o pecado original originado - para González Faus, a deterioração humana indica mais um estado que um ato, uma estrutura mais que um acidente, um hábito mais que um momento. Tal conceito remonta ao principal ensinamento do concílio de Orange⁸⁶. A reflexão de nosso autor sobre o pecado original será profundamente marcada pela intuição de Santo Tomás, a qual surgiu da questão se o pecado original é um hábito ou não.

Há duas espécies de hábito. Uma inclina a potência a agir; neste sentido, ciência e a virtude se chamam hábitos, mas, não é hábito o pecado original. Outra é a disposição de uma natureza, composta de muitos elementos, e que a leva a comportar-se bem ou mal, em determinado caso; e sobretudo quando essa disposição tiver quase se transformado em natureza, como se dá com a doença e a saúde. E deste modo, o pecado original é um hábito. Pois, é uma disposição desordenada proveniente da desaparição daquela harmonia em que consistia a essência da justiça original (TOMÁS, ST. I, II, q. 82, 1).

⁸⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 365-366. “1) El ser humano está moral e interiormente deteriorado: se encuentra ante el mal en un estado que no es de sola exposición o vulnerabilidad, sino de debilidad e inferioridad. 2) Ese deterioro es obra del hombre mismo: de la estructuración del pecado a todos los niveles de la vida humana. 3) Ese deterioro comienza ya con el origen de la historia humana. 4) Ese deterioro contradice la voluntad de Dios sobre el hombre”.

⁸⁶ O ser humano, em sua condição atual, não está intacto, mas deteriorado, e sua liberdade não está ilesa, mas sujeita a corrupção (DH 371).

Diante desta intuição de Santo Tomás, González Faus afirma que a perda da “justiça original” ou da graça de Adão, não é só carência de algo abstrato e distante, cuja presença ou ausência só Deus percebe e imputa. A analogia biológica com a enfermidade resulta enormemente ilustradora. Mas, vale ressaltar que a desarmonia do ser humano não se refere a que a carne pode desejar o contrário do espírito, mas, como já vimos, se trata de uma desarmonia mais radical na qual o espírito pode desejar contra sua verdade mais profunda.

E ainda, com outra observação, González Faus se situa no centro da questão sobre o pecado original: este modo de falar sobre o pecado original como desarmonia humana, não parece implicar na identificação Lutero-agostiniana entre pecado original e concupiscência? Nossa autor busca uma resposta numa rápida pincelada histórica. A concupiscência é um fato natural⁸⁷, bom em si mesmo, posto que cada interesse particular precisa ser integrado num campo de uma totalidade humana muito mais ampla. De acordo com isto, a concupiscência se apresenta como um fato ambíguo, mas neutro, o qual pode ser visto como uma dificuldade de superar, mas não um pecado, tal como afirmou o concílio de Trento (DH 1515)⁸⁸.

No entanto, para González Faus, a falta de integração do ser humano vai além da concupiscência, ou a experiência humana é mais ampla que a experiência de concupiscência. Não há somente a contradição entre espírito e matéria, mas uma contradição que pode estar dentro do espiritual: uma rebelião do eu contra si mesmo⁸⁹. O que constitui a pecaminosidade original do ser humano não é “o mero fato de haver sentidos ou interesses que respondem a estímulos particulares, mas o fato de ter aquilo que Lutero chamava de um coração curvado sobre si”⁹⁰, e que, antes de Lutero, Agostinho qualificou como “amor próprio” (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIV,28).

Como o espírito humano tem muito mais capacidade que os sentidos para realizar o egoísmo particular, percebendo e dando como existente somente aquilo que quer, chegamos à raiz última do mascaramento do pecado. Deste modo, se percebe a estreita relação entre a mentira do ser humano e sua falta de liberdade, apontada por Jesus quando disse que é a verdade

⁸⁷ Coincide com o que afirma São Tomás: “A concupiscência é algo conforme a natureza” (TOMÁS, ST. I, II, q. 82, 3,1)

⁸⁸ Esta dificuldade de integração dos instintos vem da superioridade do ser humano em relação aos animais nos quais os instintos se regulam de forma automática. Ao contrário, no ser humano esta integração dos instintos se dá pela razão. Para uma reflexão detalhada ver na obra citada por González Faus: RAHNER, Karl. *Concepto teológico de concupiscencia*. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1967, p. 381- 419.

⁸⁹ No sentido em que vimos na secção 2.1.4 deste capítulo.

⁹⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 370. “el mero hecho de tener sentidos o intereses que responden a estímulos particulares, sino el hecho de tener aquello que Lutero llamaba aun corazón curvado sobre si”.

que liberta (Jo 8,32)⁹¹. Com isso, chegamos também ao significado do deterioro original humano: “Não é uma simples falta de harmonização de elementos particulares, mas uma positiva informação ou integração destes instintos e desejos por um princípio de absolutização de si e desprezo pelo outro”⁹².

Portanto, para González Faus, caberia qualificar o pecado original originado como egoísmo potencializado. Este converte a pessoa humana em um ser que, diante do mal não é só lâbil, mas positivamente ou negativamente infectada⁹³. Nesta definição, percebemos a estrita relação entre o pecado original e o fato fraterno social. Ao autodivinizar o eu, o ser humano torna a comunidade e o social impossíveis⁹⁴. Embora esta absolutização não seja de todos, sendo muitas vezes até de alguns poucos, obriga os demais a se defenderem para não se tornarem vítimas. Isto explica a relação entre o pecado original originante e originado.

b) *A fatalidade do deterioro humano: o pecado original originante* – O enorme destaque ao primeiro homem e o caráter único e privilegiado de sua falta se apresentam hoje como o ponto mais insustentável e que produz mais incômodo em toda explicação clássica do pecado original. No entanto, citando Santo Irineu, González Faus afirma que esta suprema importância dada a Adão é tardia na tradição teológica. Ela ocorre com mais frequência em Anselmo, devido à sua necessidade de concretizar a abstrata justiça original.

Atualmente, a exegese afirma claramente que a figura de Adão é muito mais prototípica que histórica. Mesmo São Paulo, só lhe outorga importância quando Adão é um tipo do futuro (Rm 5,12), anúncio de Cristo. Tendo estes dados em consideração e o que afirma a ciência⁹⁵, para González Faus, o problema do monogenismo se torna irrelevante para a definição de pecado original. O que realmente importa é o fato de sermos pessoas humanas desta história e isto explica a transmissão do pecado original melhor do que a procedência de um único pecador. Portanto, o que chamamos de pecado original originante é algo global e evolutivo. É o pecado de toda a humanidade.

O pecado original originante começou nas origens e não é necessário precisar mais que isto⁹⁶. Pode-se dizer, em chave conclusiva, que o ser humano nasce intrinsecamente deteriorado

⁹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 370.

⁹² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 371. “no es una simple falta de armonización de elementos particulares, sino más bien una positiva información o integración de esos instintos y deseos por un principio de absolutización de si o desprecio del otro”.

⁹³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 371.

⁹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 372.

⁹⁵ Breve resumo de nosso autor em: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 373-374.

⁹⁶ Sobre este ponto, Ladaria cita González Faus entre autores que dão interpretações diferentes para o pecado primeiro, embora o aceite. Na concepção de Ladaria, tanto a Escritura como Magistério da Igreja dão importância

porque nasce em um mundo e em uma história deteriorada desde os inícios⁹⁷. Neste sentido, González Faus cita, concordando, a seguinte definição de pecado original de K. Rahner⁹⁸:

uma situação universal de condenação que inclui todos os seres humanos com anterioridade à sua própria decisão pessoal livre e que, no entanto, é história e não constitutivo essencial da natureza, que chegou a ser pela ação do ser humano e não foi dada com a criaturidade⁹⁹.

Esta definição nos coloca a seguinte questão: até que ponto uma determinação que é anterior à decisão livre merece o nome de pecado? Para González Faus, a palavra pecado é válida por ser a única que expressa características fundamentais da visão cristã do ser humano, como: esta deterioração não vem de Deus, mas é obra do próprio ser humano. Na linguagem de Trento, a deterioração procede do pecado e por isso, analogicamente, seria correto dar-lhe o nome de pecado. Assim como no Concílio de Trento, se faz necessário afirmar que esta realidade degradada na qual os seres humanos se encontram, desagrada a Deus porque contradiz Sua vontade escatológica sobre o ser humano. A deterioração frustra a obra de Deus.

E ainda, a palavra pecado, em seu uso teológico, não indica qualquer transgressão ou falta, mas o que afeta o ser humano a respeito de Deus. “Chamar, pois, ‘pecado’ a deterioração

peculiar ao “pecado de Adão”. Se os pecados dos homens se condicionam uns aos outros, em algum momento teve que começar esta cadeia. Portanto, para Ladaria o pecado ou os pecados cometidos no princípio precisam ter algum valor desencadeante (LADARIA, Luis F. *teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. p. 127). No entanto, para García Rubio, a verdadeira questão é: será que deve ser admitido que existe um primeiro pecado dotado de uma eficácia especial, capaz por si só de provocar uma mudança qualitativa na caminhada da humanidade? Para uns, o primeiro pecado identifica-se com o pecado do mundo. Para outros, o primeiro pecado possui essa eficácia negativa especial. O recurso à Escritura e ao Magistério não parece suficiente para resolver esta questão (GARCÍA RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 646-647).

⁹⁷ González Faus cita a frase cunhada pela escolástica de forma brilhante para dizer esta afirmação: “em Adão a pessoa corrompe a natureza, e em nós a natureza infectada corrompe a pessoa” (TOMÁS, ST. III, q. 69,3). Nosso autor entende a frase de São Tomás da seguinte forma: o ser humano corrompe a situação: a história, a sociedade o mundo... e a situação corrompe o ser humano.

⁹⁸ Nosso autor em: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, p. 377, cita diversos outros teólogos que com formulações diferentes coincidem com a afirmação de Rahner do que é o pecado original: P. Smulders, H Köster, A.M. Dubarle e W. Pannenberg. Entre eles, vamos nos ater à afirmação de L. F. Ladaria: “a existência no mundo de uma força de pecado que provém das transgressões de quem nos precedeu, e em muito particular o pecado cometido no princípio da história e que domina a existência de quem não se incorporou a Jesus” (LADARIA, Luis F. *Antropología teológica*. Madrid: UPCM, 1983. p. 216). Ainda, merece atenção a afirmação de García Rubio que com esta dimensão entitativa do pecado original se quer sublinhar que, previamente à decisão livre do ser humano, sua situação de não-salvação já está presente. Mas, imediatamente, deve-se acrescentar que esta afirmação só tem sentido cristão quando colocada no contexto da fé no dom da salvação oferecida por Deus a todos os seres humanos em virtude da redenção-salvação de Jesus Cristo. Portanto, anteriormente à sua decisão livre, todo ser humano se encontra, simultaneamente, em situação de não salvação e de redimido por Cristo (GARCÍA RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 640-641).

⁹⁹ RAHNER, Karl. *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1967, p. 308. “una situación universal de condenación que abarca a todos los hombres con anterioridad a su propia decisión personal libre y que, sin embargo, es historia y no constitutivo esencial de la naturaleza, que ha llegado a ser por la acción del hombre y no fue dada con la creaturidad”.

original é afirmar que seu conteúdo último é a degradação da relação do ser humano para com Deus”¹⁰⁰. E essa degradação não é evitada pelo simples fato do ser humano dizer que crê em Deus. Recordemos o objetivo de González Faus, de buscar no horizonte da experiência humana elementos para compreender a doutrina do pecado original. Logo, pode-se dizer que o egoísmo potencializado se dá, em última instância, quando o ser humano rompe ou desfigura, expressa ou anonimamente, a relação fundamental que o constitui como ser humano. Esta relação é sua “abertura e docilidade total ante o mistério, pressentido como o Mistério, mas que o envolve como Amor e como Liberdade personalizantes. A partir desta ruptura é como a humanidade frustra a realização de sua vocação histórica”¹⁰¹.

Por fim, após este longo percurso, concluamos com o breve resumo de nosso autor, o qual nos ajuda a fixar o conteúdo exposto. O pecado original, significa: a) que a história segue um caminho que não é o que Deus queria; b) Em consequência, as comunidades humanas e a humanidade possuem configurações que não são as que Deus queria para a humanidade; c) Portanto, os indivíduos humanos não são, hoje, o que Deus queria que fossem ao criá-los; d) Estas negatividades seguem trabalhando como um dinamismo a vencer que cresce fatalmente¹⁰². Portanto, o ser humano se encontra necessitado de redenção. E todas estas reflexões nos levam a pensar e a afirmar que o amor de Deus envolve o ser humano de forma anterior ao pecado.

CONCLUSÃO

A intenção do presente capítulo foi apresentar a realidade do ser humano, marcada pelo pecado, segundo a interpretação da fé cristã. Mostramos que o pecado contradiz o projeto criador de Deus, a meta para a qual o ser humano foi criado. Logo, ao pecar, errar o caminho, o ser humano frustra a si mesmo, isto é, sua vocação, seu fim que é viver a vida de Deus. Portanto, o pecado se apresenta como a desumanização do ser humano. Isto no sentido de contradizer aquilo que o constitui como humano: o ser criado à imagem de Deus em Cristo. Pode-se dizer que o ser humano não é somente contingência que aspira sair de sua finitude, mas também que pode chegar até a negatividade de seu ser.

¹⁰⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 379. “Llamar, pues, ‘pecado’ al deterioro original es afirmar que su fondo último es la degradación de la relación del hombre para con Dios”.

¹⁰¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 379. “apertura y su docilidad total ante el Misterio, presentido como Misterio, pero que le envuelve como Amor y como Libertad personalizantes. Desde esa ruptura es como la humanidad frustra la realización de su vocación histórica”.

¹⁰² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 380.

Consoante a reflexão de González Faus, mostramos o pecado como consequência do dinamismo humano de ser criado à imagem de Deus, o qual converte-o em um ser lábil. Diferente da visão tradicional da moral, na qual só se pode pecar tendo consciência do pecado, discorremos sobre a dimensão da cegueira e até da “inconsciência” do pecado. Isto porque, na perspectiva bíblica, o pecado é objeto de revelação, logo, também de fé. A consciência humana pode ocultar a realidade do pecado em benefício próprio. Neste sentido, o pecado se apresenta como a mentira. O ser humano nega, a partir de um processo de autoengano que a sua verdade mais profunda está na entrega de si, na vivência do amor fraternal, para se convencer da autoafirmação como verdade de si.

Aprofundando o tema do pecado, percebemos que este também é fruto da debilidade humana. O ser humano dividido contra si mesmo e, neste sentido, se torna escravo do pecado, embora a bondade seja mais constitutiva de seu ser. Após evidenciar a realidade do pecado, mostramos com ele se estrutura na sociedade e no interior da pessoa humana. Para isso, apresentamos o conceito de pecado estrutural e pecado original. Podemos destacar como grande contribuição de nosso autor, o esforço para dizer estes temas tradicionais na teologia numa linguagem comprehensível na cultura atual, a partir de um olhar atento às afirmações da tradição, ao avanço da exegese bíblica e às contribuições da ciência.

3 JESUS CRISTO, O HOMEM DEFINITIVO: UMA APROXIMAÇÃO DA SALVAÇÃO DE JESUS EM GONZÁLEZ FAUS

“Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas [...] tudo foi criado por ele e para ele” (Cl 1,15-16)

Vimos nos capítulos anteriores, segundo a antropologia teológica cristã de González Faus, que o ser humano é uma contradição: criatura e mais que criatura, e, radicalizando esta contradição, como ainda analisaremos, justo e pecador. O objetivo do presente capítulo é mostrar que a partir de Jesus Cristo, podemos dizer que esta contradição humana é resolvida e realizada, pois Ele é o Homem Definitivo.

No primeiro momento, faremos uma leitura histórica da vida de Jesus. González Faus evidencia que nas atitudes e falas de Jesus aparece uma pretensão de ser humano, visto à luz de Deus, na qual já se faz presente o tema da humanidade regenerada, ou da humanidade nova. Em sua pregação, Jesus chama esta realidade de Reinado de Deus. Mostraremos que, no conflito de Jesus com a Lei e no seu convívio com os pobres e marginalizados, há uma concepção de ser humano. E de fundamental importância, Deus é raiz e a justificativa da pretensão de ser humano de Jesus.

No segundo momento, mostraremos a unidade morte-resurreição de Jesus como a realização da sua pretensão, isto é, a realização do homem utópico. A ressurreição é o sim de Deus à pretensão de Jesus. Ela, por ser a definitividade de sua vida, luta e pretensão do que é o ser humano, elimina a ambiguidade da sua vida e o converte em Verdadeiro Homem.

No terceiro momento, nossa reflexão se centrará na realidade do Homem Novo, Jesus, o Adão definitivo e sua vigência para todos nós. Desta maneira, González Faus reassume a intuição básica do Novo Testamento: Jesus é o protótipo da definição de ser humano. Logo, a Novidade Humana de Jesus se torna chave para a compreensão do que somos. Assim, refletiremos sobre a fórmula paulina que expressa esta intuição: Jesus, o Adão definitivo. Ele é a meta do desenrolar da história humana. Neste sentido, Jesus é o Primogênito e Recapitulador da criação.

3.1 A pretensão de Jesus: o Reinado de Deus

Na parte da cristologia bíblica, González Faus se propõe a realizar uma leitura histórica da vida de Jesus. Como teólogo sistemático, busca o conteúdo da pretensão de Jesus e não os elementos da consciência de Jesus os quais, segundo ele, são temas da teologia fundamental. O

importante nesta temática, e para nosso objetivo na pesquisa, é que “*na pretensão de Jesus aparece já o tema da ‘novidade humana’, que não é mais que a tradução do que o próprio Jesus, em sua pregação, chamava ‘o Reinado de Deus’*”¹.

Citando Leonardo Boff², nosso autor nos introduz na categoria Reinado de Deus³, sempre usando as categorias bíblicas. Esgotou-se o prazo. O irromper da nova ordem está próximo e esta será trazida por Deus⁴. Revolucionai-vos em vossa forma de pensar e de agir. Crede nessa alvissareira boa notícia (Mc 1,15; Mt 4,17). Percebe-se neste texto que Jesus assume uma utopia presente em todo ser humano: a superação deste mundo alienado. O Reinado de Deus significa uma revolução total e estrutural dos fundamentos deste mundo, introduzida por Deus. Em seu sentido pleno, o Reinado de Deus é a liquidação do pecado com todas as suas consequências no ser humano, na sociedade e no cosmos, isto é, a transfiguração total deste mundo no sentido de Deus.

O Reino é o conteúdo da pregação de Jesus (Mc 1,15), seu objeto e aquilo para o qual Jesus, em definitivo, vive. O Reino também se apresenta como a chave da conduta e da práxis de Jesus, pois, segundo o Evangelho de Mateus, só se pode julgar a práxis e o Espírito que move Jesus pelo critério da chegada ou não da presença do Reinado de Deus (Mt 12,28). O Reino também é chave de toda radicalidade que Jesus expõe no tema do seguimento: “qualquer um de vós, que não renunciar tudo o que possui, não pode ser meu discípulo” (Lc 14,33). Toda esta radicalidade se funda no fato do “deixar tudo” ser pelo Reinado de Deus, o qual se apresenta na pregação de Jesus como um tesouro escondido no campo da vida humana e como a pérola preciosa e raríssima que quando alguém encontra vende tudo para adquiri-la (Mt 13,44-45)⁵.

Perguntamo-nos, então, o que é este Reinado de Deus, norte e sentido da vida de Jesus. Sabemos que esta categoria é tirada da apocalíptica da época de Jesus, porém com algumas

¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. p. 84. “en la pretensión de Jesús aparece ya el tema de la “novedad humana”, que no es más que la traducción de lo que el propio Jesús, en su predicación, llamaba ‘el Reinado de Dios’”.

² BOFF, Leonardo. *A nossa ressurreição na morte*. 11.ed. Rio de Janeiro: vozes, 2012. p. 71-72.

³ Preferimos usar a tradução adotada por nosso autor, segundo a edição da Bíblia espanhola, Reinado de Deus. Este termo parece falar mais de um estado de coisas sem limites espaciais. Ao contrário, o termo Reino de Deus, mais comum na tradução da Bíblia no Brasil, evoca com facilidade um lugar geográfico determinado.

⁴ González Faus explica que o título de uma de suas obras, *Otro mundo es posible... desde Jesús* é uma forma de traduzir as palavras que resumem o conteúdo da pregação de Jesus que hoje soam como inteligíveis: o reinado de Deus está próximo. Este anúncio de Jesus é, em todos os tempos, uma grande exigência para o ser humano (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2010. p. 17).

⁵ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. (Presencia Teológica 263). p. 54-55.

peculiaridades⁶. Consoante González Faus, E. Schillebeeckx descreveu com duas ou três fórmulas a definição da pregação de Jesus, o Reinado de Deus, as quais são importantes para nosso tema: a causa de Deus como causa do ser humano; também o contrário: a causa do ser humano como causa de Deus; ou a salvação definitiva da parte de Deus⁷. Outros autores, entre eles, González Faus, valem-se da categoria *utopia humana*, para descrever o Reinado de Deus. Ampliando a categoria ‘*utopia humana*’, ou como prefere a teologia paulina, “homem novo”, poderíamos defini-la como uma nova comunidade humana a partir de Deus e com Deus⁸. E, com os textos bíblicos, percebemos que o Reinado de Deus acontece quando há justiça para os oprimidos, liberdade para os cativos, vista para os cegos, alimento para os famintos e acolhida para os forasteiros (Sl 146). Logo, pode-se dizer que esta utopia humana se funda numa nova forma de comunhão, impossível, mas que se fez possível pela comunicação de Deus⁹.

Dando mais um passo em nossa reflexão, destacamos o elemento fundamental na reflexão de nosso autor, segundo a qual, para Jesus, o Reinado de Deus se vincula estreitamente com a experiência de *Abbá*¹⁰. “O Reino dá razão do ser de Deus como *Abbá* e a paternidade de Deus dá fundamento e razão de ser ao Reino. E nesta unidade, as expressões de Jesus conservam toda originalidade, inclusive para nós hoje”¹¹. Neste sentido, o Reino é a proximidade libertadora de Deus para o ser humano, que deriva da proximidade com que Jesus experimentou Deus como *Abbá* e que foi descoberta, ao mesmo tempo, como a única a ser compartilhada¹².

Para explicitar o conteúdo da pretensão de Jesus, González Faus enumera alguns exemplos, sobre os quais iremos discorrer adiante. Estes exemplos foram selecionados devido às suas expressões na relação do ser humano consigo mesmo, com o divino e com os demais. O importante para nosso estudo será aprofundar a tese de nosso autor, segundo a qual, na pretensão de Jesus aparece o tema da humanidade nova.

⁶ No Judaísmo, o Reino aparece como pura referência ao fim dos tempos, sem repercussões intra-históricas. E, se aparece a expressão da ação de Deus intra-histórica, ela costuma ser orientada para a destruição, para o juízo de condenação. Ao contrário, Jesus anuncia o Reino como misericórdia (GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 57-58).

⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. *La causa del hombre como causa de Dios: el “Dios de Jesús”*. In: SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: la Historia de un Viviente*. 2.ed. Madrid: Cristiandad, 1983. p. 209-244.

⁸ Para uma reflexão aprofundada sobre o significado dado por González Faus ao termo utopia humana, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 99-100, nota 36.

⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 56.

¹⁰ A experiência de Jesus de sentir Deus como *Abbá* provém da revelação: ela é doação de Deus, iniciativa de Deus e manifestação de Deus (GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 53).

¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 49. “El reino da razón del ser de Dios como *Abbá*, y la paternidad de Dios da fundamento y razón de ser al Reino. Y en esa unidad conservan las expresiones de Jesús toda su originalidad, incluso para nosotros hoy”.

¹² GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 54.

3.1.2 Uma concepção de ser humano no conflito de Jesus com a Lei

Segundo González Faus, pode-se dizer que o enfrentamento de Jesus com a Lei constitui um dos pontos chave e historicamente mais claros do Jesus dos Evangelhos. Sistematicamente, Jesus não foi um homem hostil à Lei, mas, livre em relação a ela. Isto torna sua relação com a Lei ainda mais conflitiva. A originalidade de Jesus se dá devido ao fato que seu confronto com a Lei acontece em nome de Deus e do ser humano visto a partir de Deus, isto é, sua verdade original¹³.

Segundo nosso autor, para situar a polêmica de Jesus em relação com a Lei, se faz necessário situar também corretamente a Lei judaica. Para isso, ele cita G. von Rad, entre outros exegetas veterotestamentários, que protestaram contra a maneira depreciativa de tratar a Lei mosaica¹⁴. Para não entrar na discussão, González Faus observa apenas que no tempo de Jesus havia muitos exageros e legalismos próprios de uma época em decadência. Se permanecermos nesses exageros não entraremos no verdadeiro sentido da Lei na vida do ser humano em geral, e sobretudo na vida de Jesus. A Lei é um elemento importante na vida do povo judeu, pois ela plasma a vontade de Deus para ele. E esta vontade constitui este povo como tal. Por isso, as teologias rabínicas chegaram a identificá-la com a Sabedoria, como nos livros Sapienciais, que chegam a dar-lhe certa personificação.

Como exemplo do grande valor da Lei para o povo judeu, podemos citar o fato histórico, pouco antes da aparição de Jesus, no qual Antíoco IV, governador da Síria, tentou converter o templo em lugar de culto a Júpiter e proibiu a observância do sábado. Muitos judeus, fiéis às suas tradições, perderam suas vidas por defenderem tais práticas, como a de observar o sábado.

E Jesus, não só negligencia o sábado (Mc 2,23ss; 3,1ss; Lc 13,10ss; 14,1ss; Mt 12,9ss; Jn 9,16), o jejum (Mc 2,18ss), as prescrições alimentares (Mc 7,1ss), as impurezas no sangue (Lc 8,43ss) e o uso das tiras com textos das escrituras (Mt 23,5), mas subordina todas essas normas ao que Ele mesmo é e anuncia sobre o humano: “Se crêsseis em Moisés, haveríeis de crer em mim, porque foi a meu respeito que ele escreveu” (Jo 5,46). E ainda, Jesus critica Moisés por legislar a partir das necessidades da debilidade humana e não a partir da verdade original do ser humano, que Ele crê conhecer bem (Mc 10,16).

A atitude de Jesus, descrita nos evangelhos, nos permite fazer uma lista dupla de passagens que mostram, por um lado, a grande liberdade de Jesus e a liberdade para o ser

¹³ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 85-86.

¹⁴ VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento I: teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1969. p. 56-60; 247-261; 289-295.

humano em relação à Lei (Mt 9,1-17; 12,1-14; 15,1-20; Mc 2,13; Lc 9,59); e, por outro lado e em oposição a isso, podemos ver como a imagem jesuânica do ser humano se plasma em forma de ações concretas, mostrando como esta liberdade se experimenta enquanto uma exigência insuportável (Mc 10; Mt 5-7). Resumidamente, em relação a Jesus, não se trata de uma hostilidade em relação à Lei, mas de uma liberdade que é exercida em nome de Deus. Nosso autor chama a atenção que no grego, a palavra *eksousía* significa, ao mesmo tempo, liberdade e autoridade¹⁵.

Como ponto de partida para explicitar a autoridade de Jesus, temos a famosa antítese no Sermão da Montanha (Mt 5): “Ouvistes o que foi dito aos antigos [...]. Eu, porém, vos digo” (Mt 5,21-22). Segundo González Faus, pode-se discutir se o conteúdo de cada Bem-aventurança é redacional, mas a contraposição provém indubitavelmente de Jesus. A fórmula, “o que foi dito” é o clássico passivo divino hebreu para evitar usar o nome de Deus. Seria como se dissesse: Deus vos disse [...], mas, Eu vos digo [...]¹⁶. Diferente de qualquer rabino que explicava a Lei, Jesus não se fundamenta nas grandes autoridades que a interpretavam, mas na sua própria autoridade.

Logicamente, diante do exposto, surge a pergunta: quem é este “Eu” que Jesus contrapõe à Torá? Esta questão, de vital importância, possui um caminho para resposta com alguns obstáculos, visto que, ao analisarmos o conteúdo que reveste a liberdade de Jesus, nos deparamos, em grande parte, com a procedência da comunidade pós-pascal. No entanto, tomando a primeira, a segunda e a quarta antítese do Sermão da Montanha (Mt, 5, 20-43), as quais, segundo Käsemann¹⁷, são autenticamente de Jesus, nos deparamos com a radicalização do mandato de Jesus no plano do ser da pessoa, e não do dever ou do fazer.

Dando mais um passo em sua reflexão, o autor esclarece que, o fato de a comunidade, em muitos momentos, poder apresentar o conteúdo do “Eu” de Jesus, pode significar que Ele não pretendeu contrapor o “ouvistes o que foi dito” simplesmente à inteligência de outras normas melhores que as da tradição. Ao contrário, “Jesus não quebra a Lei com a ajuda, nem por causa de ‘outra Lei’ talvez mais perfeita, mas mediante sua *própria visão do que é o ser humano à luz de Deus*”¹⁸. O “Eu vos digo” de Jesus se nos manifestará como a mais total radicalização do ser do homem. As antíteses concluem com uma frase difícil, procedente da

¹⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 88.

¹⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 89.

¹⁷ Obra citada por González Faus: KÄSEMANN, Ernst. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. v. 2. p. 206.

¹⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 89. “Jesús no quebranta la Ley con ayuda ni en aras de ‘otra Ley’ quizás más perfecta, sino mediante su propia visión de lo que el hombre es a la luz de Dios”.

fonte Q, a qual Mateus une com uma partícula conclusiva: *esesthe oun*, portanto, “deveis ser perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48)¹⁹.

A frase recolhe precisamente a razão que o livro de Levítico havia dado ao povo para guardar a Lei: “Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo (Lv 19,2). No entanto, as variantes são tão leves quanto significativas, segundo González Faus. “A santidade de Deus já não é *motivo* da obrigação para o ser humano, mas o *termo de referência para o ser do homem*”²⁰.

Na obra *Otro mundo es posible... desde Jesús*, González Faus chama a atenção que Jesus não era um alienado diante da vida, mas tinha uma visão muito clara da realidade humana. O mesmo Jesus, que não confiava no ser humano porque sabia o que existe nele (Jo 2,24-25), que chama o ser humano de mal (Mt 7,11) é o que lhe impõe o projeto antropológico da bondade absoluta como o Pai celestial (Mt 5,48). Portanto, para nosso autor, diante da vida humana, Jesus parece ter muito clara uma dialética de absoluto realismo negativo e inegável esperança.

Notemos que, para Jesus, o elemento positivo do ser humano é indissociável do negativo. As analogias que Ele costuma usar são situações da vida banhadas pela ideia de risco, paciência, esperança, em vez de planejamento, precisão ou cálculo. Talvez isso explique sua preferência pelas imagens do campo para falar do Reinado de Deus (Mc 4,26-29; Mt 13,3-9; Mt 13,24-30; Mt 13,31-32)²¹.

Parece que a nossa habitual tradução do elemento positivo, “sede perfeitos” dá ao texto uma conotação moralizante não contida no original. A palavra *teléiosis*²², significa: absoluto, plenitude, consumação do próprio ser. A referência de Mateus à *teléiosis* do Pai celestial, corresponde à santidade de Deus, a qual, consoante a teologia bíblica, é expressão da sua transcendência ontológica. Neste sentido, no imperativo da frase de Mateus se encontra uma interpelação ao ouvinte, pois este não pode ser objeto de mandamento. Ele ainda está mediado pelo verbo indicativo *ser*, e não *fazer*. Portanto, saímos do campo de qualquer Lei. A estrutura

¹⁹ A versão de Mt 5,48, *sede perfeitos*, precisa ser preferida em relação à de Lc 6, 36, *sede misericordiosos*, precisamente por sua maior dificuldade. Lucas fez uma de suas interpretações mais esclarecedoras, substituindo o difícil *teleios* pelo compreensível misericordioso (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 90).

²⁰GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 90. “La *santidad* de Dios ya no es el *motivo* de la obligación del hombre, sino el *término de referencia para el ser del hombre*.”

²¹GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*. p. 206.

²² *Teléiosis* é um conceito central e bem elaborado no Novo Testamento. A Carta aos Hebreus o converteu em chave de sua mensagem (Hb 2,10; 5,9; 5,14; 6,1; 7,11.19.28; 10,1.14; 12,2.23), e designa com ele: o destino do ser humano enquanto é participação na vida de Cristo. Para um comentário à Carta aos Hebreus, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La revolución en 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. Paulo também o concebe como seu destino, como verdade de seu ser, porém, não se atreve a dizer que este destino está consumado, mas que sua vida segue nesta direção (Fl 3,8-12) (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 91).

da antítese tem muito mais de Revelação - Evangelho – do que de mandato e obrigação. Na interpretação de González Faus, a formulação quer dizer:

Eu vos digo que vosso ser vai muito além do que a realidade do mandato revela. O eu que Jesus contrapõe à Torá aparece como uma profunda consciência de até onde chega o ser do homem, do caráter divino do ser humano, que Jesus lê à luz da paternidade de seu Pai²³.

Nas diversas posturas de Jesus diante da Lei percebemos esta referência ao ser do homem. A polêmica sobre o sábado se resolve com uma visão de ser humano: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado” (Mc 2,27)²⁴. A crítica de Jesus à autorização do divórcio por “Moisés” se apoia na inteligência do ser original do homem, o qual se expressa na intenção criadora de Deus (Mt 19,1-9). A batalha contra as leis de purificação tem também uma visão de ser humano de fundo: o ser humano não pode se tornar impuro a partir de fora. Ele está acima de toda divisão entre sagrado e profano. Somente o ser humano mesmo, em seu coração, decidirá sobre sua pureza e impureza (Mc 7, 1-23). Portanto, a polêmica de Jesus com a Lei parece ter um duplo foco: sua relação com Deus e sua visão de ser humano²⁵.

Diante desta polêmica, percebemos que a liberdade humana pregada por Jesus se apresenta como incômoda, porém, plena. Ele suprime os caminhos de purificações exteriores e exorta o ser humano a ser ele mesmo puro. Para nosso autor, ao homem concebido por Jesus, “é exigido mais do que ninguém (porque as demandas do amor são as mais radicais); mas também lhe é exigido menos que ninguém, porque a única exigência é o amor, e o amor nada mais é do que a verdade mais profunda do homem²⁶”.

A oposição de Jesus à Torá supera todas as oposições entre letra e sentido, exterioridade e interioridade, culto e ética, e implica uma nova e mais radical oposição: Lei e graça²⁷. Em Mc

²³GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 91. “Yo os digo que vuestro ser llega mucho más allá de lo que la realidad del mandato revela. El yo que Jesús contrapone a la Torá aparece como una profunda conciencia de hasta dónde llega el ser del hombre, del carácter divino del hombre, que Jesús lee a la luz de la paternidad de su Padre”.

²⁴ Segundo González Faus, estamos quase provavelmente sem dúvida diante de autênticas palavras de Jesus. A comunidade não poderia tê-las criado, precisamente porque não as comprehendeu. Nosso autor, neste sentido, afirma com Käsemann: a comunidade se sentiu assustada diante da grandeza do dom (KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*. v. 2. p. 207). Percebe-se que a comunidade, inclusive, tentou suavizar as palavras de Jesus: “O Filho do Homem é senhor até do sábado” (Mc 2,28). Esta frase contradiz a anterior, limitando a Jesus a liberdade concedida a toda pessoa humana. Ademais, não encaixa no texto, visto que foram os discípulos que transgrediram o sábado. O susto foi tão intenso que os demais sinóticos mantiveram somente esta segunda frase. (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 92).

²⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 92-93.

²⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 94. “es exigido más que a nadie (pues las exigencias del amor son las más radicales); pero también le es exigido menos que a nadie, pues la única exigencia es el amor, y el amor no es sino la más profunda verdad del hombre”.

²⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 97.

8,38, Jesus vincula a sorte definitiva do homem à postura que tomam frente a Ele. Algo semelhante acontece com a fórmula “por minha causa” (Mt 5, 11; Mc 10, 29). Segundo González Faus, a pregação de Jesus não possui leis independentes d’Ele, mas deriva do entender-se a si mesmo como fenômeno escatológico, como bem expressou Bultmann. Portanto, nenhuma ética ou virtude substitui o “por minha causa” e o *lógiōn* tão repetido sobre o seguimento: “aquele que não toma sua cruz e não me segue não é digno de mim” (Mt 10,38).

O significado deste “Eu” de Jesus deve ser buscado na linha da substituição da Lei pelo amor, o qual não pode ser objeto de lei. Portanto, a referência a si mesmo que faz Jesus é inseparável de sua contraposição entre a salvação pela Lei, a utopia humana²⁸ e a Graça.

Em resumo, pois: o termo último do confronto de Jesus não é o simples legalismo, nem são os preceitos cílicos enquanto contradistintos de outros preceitos morais, nem é a Lei só enquanto judia. Através de tudo isso, Jesus desautoriza a Lei quanto à sua autoridade, seu conteúdo e seu presumido caráter salvador. Mas, esta desautorização não deixa o ser humano remetido a si mesmo, mas remetido à graça e ao próprio Jesus. Nesta dupla referência, se desenha o tema da utopia humana [...]. Pois, o que Jesus parece contrapor à Lei, na realidade, é uma utopia de homem²⁹.

Para concluir, notemos quando o autor da carta aos Efésios, na interpretação de González Faus, escreve que Jesus anula a Lei dos mandamentos formulados como preceitos, para criar n’Ele mesmo o Homem Novo³⁰ (Ef 2,15). Portanto, há que reconhecer que esta pregação sobre Jesus está em sintonia com sua pretensão frente à Lei, que nosso autor busca expressar. Ainda vale a pena notar, que mesmo com o presumido desconhecimento do Jesus histórico, há uma continuidade entre a pretensão do Jesus dos Evangelhos e a pregação de Paulo, pois, em ambas podemos encontrar: uma universalização do conceito de Lei (Rm 2), a evacuação da Lei, e uma certa recuperação da Lei, dando-lhe seu próprio valor (Rm 3,31), isto

²⁸ O Novo Testamento prefere falar de homem novo. Se trata de uma instância experimentada como humana e como indomável, mas, ao mesmo tempo, como impossível de realizar e de definir. É, finalmente, o âmbito, o horizonte em cujo interior se move sempre o ser humano, horizonte que é, ao mesmo tempo, dado e esperança (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 99, nota 36).

²⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 99. “En resumen, pues: el término último del enfrentamiento de Jesús no es el simple legalismo, ni son los preceptos culticos en cuanto contradistintos de otros preceptos morales, ni es la Ley solo en cuanto judía. A través de todo eso, Jesús desautoriza más bien la Ley en cuanto a su autoridad, su contenido y su presunto carácter salvador. Pero esa desautorización no deja al hombre remitido a sí mismo, sino remitido a la gracia y al propio Jesús. En esta doble referencia se dibuja el tema de la utopía humana [...]. Pues lo que Jesús parece contraponer a la Ley es, en realidad, una utopía de hombre”.

³⁰ “Esse ‘Homem Novo’ é o protótipo da nova humanidade que Deus criou (2Cor 5,17ss) na pessoa do Cristo ressuscitado, como um ‘segundo Adão’ (1Cor 15,45), depois de nele ter aniquilado, sobre a cruz, a raça do primeiro Adão, corrompida pelo pecado (Rm 5,12s; 8,3; 1Cor 15,21). Criado ‘na justiça e santidade da verdade’ (4,24), ele é ‘único’, pois nele desaparecem as divisões entre os homens (Cl 3,10s; GI 3,27s)” (BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010. p. 2042, nota “a” a Ef 2,15).

é, não como meio para mudar o coração do ser humano, meio de salvação, mas como expressão do que, todavia, não está mudado³¹.

3.1.3 Jesus e os marginalizados: o valor de cada pessoa humana

Segundo González Faus, em concordância com J. Jeremias, o resumo do Evangelho e de toda a pregação de Jesus não é que o Reinado de Deus ou a Salvação chegou, mas que a Salvação ou o Reinado de Deus chegou para os pobres e os pecadores³². A imagem global do Jesus dos Evangelhos mostra sua amizade e proximidade com as ovelhas perdidas de Israel: os publicanos, as prostitutas, os samaritanos, os leprosos, que eram expulsos da sociedade pela Lei, as viúvas, as crianças, os ignorantes ou pequenos, os gentios, os enfermos e outros.

Encontramos nos evangelhos dois termos que designam este grupo: o primeiro, mais negativo, *pecadores*³³, geralmente dá a impressão de ser usado somente pelos fariseus e inimigos de Jesus. O segundo, mais positivo, *pobres*. Este parece provir de Jesus e inclui mais que pobreza econômica. Pobres em Lc 7,22, Mt 11,4 e, sobretudo, em Lc 4,18, nos remete ao capítulo 61 de Isaías, onde pobre equivale a pessoas de coração partido, com peso de culpa, escravizadas, tristes e desanimadas. No entanto, não se deve falsear as palavras de Jesus (Lc 6,20), reduzindo o tema dos pobres à ideologia, como pobreza *de espírito*³⁴.

Sem a pretensão de uma análise exaustiva do tema, para nosso autor, Jesus estava contra a clássica justificação teológica da marginalização: Deus quer assim, ou é só culpa dos marginalizados³⁵. A conduta de Jesus para com este grupo se expressa na refeição com eles³⁶ (Mt 11,19; Lc 15,2; Mc 2,14-17). No mundo oriental, comer com alguém é uma das maiores honras e maiores expressões de intimidade. Compartilhar a mesa expressa uma relação de

³¹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 114.

³² GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 114.

³³ Em uma sociedade teocrática, o termo pecador não é uma simples designação espiritual, mas uma designação sociológica. Para uma reflexão aprofundada de nosso autor, vide: GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 116-118.

³⁴ A verdade do ensinamento de Jesus sobre a riqueza não pode ser falsificada pelo conceito equivocado de “Pobres de espírito”. Estes não são aqueles que conservam suas riquezas com o coração desprendido, mas aqueles que, precisamente, por terem o coração desprendido, não põem obstáculo para ajudar os outros. Por isso, se traduz melhor o termo por “Pobres pelo Espírito” ou “Pobres no Espírito”, pois este desprendimento é obra do Espírito (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El amor en tiempos de cólera... económica*. Madrid: Khaf, 2013. p. 28). Portanto, com o termo “no Espírito” o evangelista se refere ao Espírito de Deus e não meramente à dimensão imaterial do ser humano, o que seria uma visão dualista. Logo, em Mt 5,3, o texto quer dizer simplesmente: bem-aventurados os que amam os pobres, optam pelos pobres ou se identificam com eles (GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible...* p. 100-101).

³⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 118.

³⁶ Para uma leitura aprofundada sobre as refeições de Jesus, González Faus sugere: SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús: la historia de un viviente*. 2.ed. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 181-198.

confiança total, que gera paz, fraternidade e perdão. O comer de Jesus com os pecadores não expressa uma simples convivência humana, mas a participação no Reino que ele anuncia, portanto, é uma convivência escatológica³⁷.

Como exemplo de efeitos de ordem escatológica da conduta de Jesus temos a parábola dos convidados ao banquete (Lc 14,7-14). Nela Jesus exorta que ao realizar um almoço, não se deve convidar aqueles que podem retribuir o convite, mas os que não podem. Assim, Ele coloca a recompensa na ressurreição final. Isso significa que convidar os pobres é, por si mesmo, uma obra de ressurreição. Outro exemplo se refere ao juízo último (Mt 25,31ss), onde o encontro do ser humano com Deus passa através da identidade entre o Senhor e o irmão encarcerado, faminto e desnudo³⁸.

As atitudes de Jesus, embora não possamos classificar sistematicamente seus conteúdos, giram em torno de sua relação de intimidade com o Pai. Nossa autor propõe analisá-las a partir de três tópicos:

1) A universalidade e a igualdade são características do Reino. Nas parábolas da ovelha perdida (Lc 15,4-7) e da moeda perdida (Lc 15,8-10) percebemos que toda pessoa humana possui valor para Deus. Também na parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20, 1-16) percebemos que a igualdade entre cada pessoa humana provém do fato que tudo é graça. O texto não quer ser uma ética do trabalho, mas mostrar que o amor de Deus é o motor das atitudes de Jesus; 2) Jesus justifica suas atitudes na bondade de Deus: Deus age assim, e Eu também. Encontramos a descrição do amor de Deus na parábola do Pai Misericordioso (Lc 15,11-32); 3) Não há em Jesus nenhuma afirmação da superioridade moral dos pobres e marginalizados. Ele não os elege como nova Torá. Eles não são melhores que os fariseus e escribas. Jesus se coloca ao lado dos pobres e marginalizados porque esta é a bondade de Deus (Mt 9,12)³⁹.

3.1.4 Jesus e Deus: a raiz da pretensão de Jesus

Jesus não somente nos ensina uma arte de viver, mas nos convida a uma causa: o Reinado de Deus que se historiciza em nós como novidade humana. Na pretensão de Jesus, como vimos, sempre aparece uma consciência do ser de Deus. Se Jesus se opõe, sobretudo aos fariseus (Lc 18,9-14) e aos sacerdotes (Lc 10,29-37), e não é tão duro com outras pessoas igualmente pecadoras ou mais, isso se deve ao fato que, no fundo de sua oposição está uma

³⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 121.

³⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 125-126.

³⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 129-138.

concepção de Deus, que nos fariseus e nos sacerdotes, se mostra em versões oficiais e autorizadas⁴⁰.

González Faus não tem a pretensão de dar uma resposta acabada à questão da autoconsciência de Jesus. Para ele, Bultmann tem boa parte de razão quando afirma que este problema pertence mais à informação de que à fé⁴¹. No entanto, para o teólogo catalão, é surpreendente que a fórmula judia, “nossa Pai” se desdobre, para Jesus, em: “meu Pai” e “vossa Pai”. Nos lábios de Jesus, *Abbá*⁴² não implica nova concepção de Deus, mas uma concepção de Si, por referência a Deus⁴³.

As designações, por parte de Jesus, de Deus como *Abbá* e, de si mesmo como *O Filho* (Mt 11,27; Mc 13,32),⁴⁴ nos permitem fazer considerações importantes. Deus não aparece na práxis de Jesus como simples fundamento da mesma, mas esta aparece para ele como revelação de Deus. Por isso, em algumas situações, Jesus descreve suas ações com o passivo teológico: “filho, teus pecados estão perdoados” (Mc 2,5; Lc 5,20). Também a acusação de blasfêmia não se fundamenta em que Jesus disse que era Deus, mas sim em que Ele atuava como se n’Ele atuasse Deus. Para nosso autor, a consciência humana de Jesus não pode saber-se e chamar-se Deus, pois:

A ‘experiência de sua divindade’ não é em Jesus uma autoconsciência como ‘possessão de seu ser’ no sentido em que o é a autoconsciência humana: uma possessão do próprio ser limitativa e contraposta. É, na verdade, uma transformação desta autoconsciência humana na linha do que geralmente se chama consciência ‘referencial’. Aí se revela não só o fato da dignidade divina de Jesus, mas, sobretudo sua qualidade: se revela que Deus é aquele que primeiro diz ‘tu’ (ou que diz ‘eu’ dizendo ‘tu’, como expressará o posterior dogma trinitário), enquanto o ser humano é aquele que primeiro diz ‘eu’ (e somente depois chega talvez a dizer ‘tu’). Revela-se, portanto, que Deus é Amor, e que a consciência do amor é primariamente consciência do amado, e não autocontemplação de si⁴⁵.

⁴⁰ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 141.

⁴¹ Dificilmente se poderá fazer objeções à afirmação de Bultmann que sejam normativas para a cristologia. A menos, que se empenhe em ditar uma cristologia *a priori* a partir de nossa concepção racional de Deus (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 142)

⁴² Nos Evangelhos, Jesus designa Deus como Pai 170 vezes: 4 em Mc; 42 em Mt; 15 em Lc; e 109 em Jo.

⁴³ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 143.

⁴⁴ Aquí se trata somente da designação de Jesus como *O Filho*, sem o adiantamento “*O Filho de Deus*”, que pertence a um contexto diverso, cuja procedência nos lábios de Jesus é discutida pelos exegetas. O termo *Filho de Deus* é de origem veterotestamentária, e no Novo Testamento é transfigurado pela Ressurreição (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 144-146).

⁴⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 148. “La ‘experiencia de su divinidad’ no es en Jesús una autoconciencia como ‘posesión de su ser’ en el sentido en que lo es la autoconciencia humana: una posesión del propio ser limitativa y contrapuesta. Es más bien una transformación de esa autoconciencia humana en la línea de lo que suele llamarse conciencia ‘referencial’. Ahí se revela no solo el hecho de la dignidad divina de Jesús, sino, sobre todo, su calidad: se revela que Dios es aquel que primero dice ‘tú’ (o que dice ‘yo’ diciendo ‘tu’, como expresará el posterior dogma trinitario), mientras que el hombre es aquel que primero dice ‘yo’ (y solo después llega quizás a decir ‘tú’). Se revela, por tanto, que Dios es Amor, y que la conciencia del amor es primariamente conciencia del amado, y no autocontemplación de sí”.

Em conclusão, a visão de Deus como *Abbá*, com sua tradução concreta no atuar como o *Filho*, e do ser humano a partir desta experiência de Deus, nos dá a razão última da pretensão de Jesus: o convite a sermos perfeitos como o Pai; suas refeições com os pecadores e marginalizados; e a substituição do templo de Deus por uma nova humanidade (Mt 21,12-17; Jo 2,19).

3.2 Morte e ressurreição de Jesus: a realização do homem utópico

Segundo González Faus, a morte de Jesus foi consequência de sua vida e de sua pretensão, as quais provocaram oposição cada vez mais violenta das autoridades judaicas⁴⁶. Os evangelhos, embora suas narrativas sejam reelaboradas e esquematizadas, têm o interesse de explicar aquela vida terminada em condenação. O primeiro deles, Marcos, apresenta a morte de Jesus como a hora do absurdo da existência, na qual Deus parece se calar diante da atrocidade máxima da entrega do Filho nas mãos dos pecadores. Modernamente, chamamos este momento de *o silêncio de Deus*⁴⁷. Porém, no fundo desse silêncio, brotará a palavra de Deus. Por isso, toda a narrativa da paixão de Marcos pode ser resumida na célebre expressão de Bonhoeffer: “*Diante de Deus, sem Deus*⁴⁸”.

O evangelho segundo João, que está na última fase do processo explicativo da morte de Jesus, irá mais longe. Ele descobre, no momento mesmo da entrega do Filho, o ato de solidariedade máxima de Deus conosco, no qual Deus mesmo participa de nossa sorte. Por isso, o silêncio em João, se apresenta em si mesmo como expressivo e não como o momento obscuro que precede o momento da luz, a ressurreição.

Segundo González Faus, diante de uma série de recursos estilísticos, o quarto evangelho possui características chamativas. Entre elas, com maior destaque, a identidade entre o termo que designa morte e o que designa a ressurreição. Pode-se comparar o verbo, *Hipsoô*, exaltar,

⁴⁶ González Faus se posiciona contra o que hoje se chamam teorias redentoras antigas, as quais reduzem a um único ponto a ação salvífica de Deus. Algumas podem ser chamadas de “*encarnacionistas*”. Elas reduzem a salvação à encarnação, pois, falam da divinização a partir do contato de Deus com o gênero humano. Porém, ao entender esta encarnação sem história, a transforma em algo fisicista e, assim, converte a salvação em algo mecânico. Outras teorias são chamadas de *expiatórias*. Elas reduzem a salvação ao final da vida de Jesus, isto é, à sua morte. Com isso, convertem a redenção em uma reparação do ser humano diante Deus por um preço. Ambas as teorias destacam aspectos válidos, mas esquecem da vida Jesus como autêntica magnitude redentora que engloba as outras duas (GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 87-88).

⁴⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 155.

⁴⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 488.

levantar, em At 2,33;5,31 ou em Fl 2,9 com o mesmo verbo em Jo 3,14-15; 8,28 e 12,32, onde a alusão à cruz parece clara, embora não exclusiva. Assim, o verbo *exaltar* superou seu sentido em João: significa, ao mesmo tempo, o ato de levantar a cruz e a exaltação de Jesus à glória do Pai e à vida de Deus⁴⁹.

Em João, Jesus não vai à Paixão como vítima, mas livremente, recebendo-a como um dom do Pai (10,17 e 17,1). Também Jesus possui pleno conhecimento dos acontecimentos: João repete quatro vezes: “Sabendo Jesus...” (Jo 13,1; 13,3;18,4;19,28). Segundo González Faus, no quarto Evangelho, a morte de Jesus é vista desde cima, como a morte do Filho. Não desde baixo, como nos sinóticos: o profeta com determinadas pretensões. Por isso, em João, na morte de Jesus não há enigma, mas revelação. Ela não precisa ser explicada, e por isso, a famosa fórmula final: *paredoken to Pneuma* (Jo19,30), que significa, ao mesmo tempo, dar a vida, no sentido de morrer e dar a Vida, no sentido de vivificar, entregar o Espírito⁵⁰.

Para González Faus, a tese da morte de Jesus como consequência de suas atitudes se concretiza na acusação que genericamente se pode chamar de blasfêmia. Esta acusação provém das autoridades judaicas, que Jesus reconhece como legítimos representantes de Deus (Mt 23,2-3). “Tudo isso quer dizer que Jesus foi condenado em nome desse mesmo Deus, em cuja intimidade apoiava sua pretensão: em nome do Deus que deseja o homem *teleios*”⁵¹. Na condenação de Jesus, não se trata tanto de um refinamento sádico dos chefes judaicos de que a Lei, questionada por Jesus, o teria vencido⁵². A condenação de Jesus é coerente e verosímil⁵³: “nós temos uma Lei e, conforme essa Lei, ele deve morrer” (Jo 19,7).

Esta 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, porque me abandonaste?” (Mc 15,34)⁵⁴. Para nosso autor, a morte de Jesus possui três dimensões: “*conflictiva* (refletida pela condenação), e uma dimensão *política* (refletida pelo tipo de morte) e o fracasso de Jesus tem

⁴⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 157.

⁵⁰ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 156-157.

⁵¹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 159. “Todo ello quiere decir que Jesús fue condenado en nombre de ese mismo Dios, en cuya intimidad apoyaba su pretensión: en nombre del Dios que quiere al hombre *teleios*.”

⁵² Texto citado por González Faus: DUQUOC, Christian. *Cristología II: ensayo dogmático sobre Jesus de Nazaret, el Mesías*. Salamanca: Sigueme, 1972, p. 53.

⁵³ González Faus cita que inclusive Pannenberg chega a insinuar que foi uma condenação justa porque se aceita como aparentemente blasfêmia a vida Jesus (PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sigueme, 1974, p. 304-322). Mas, para González Faus, a vida de Jesus, mais que blasfema, é provocativa e ambígua (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 160, nota 17).

⁵⁴ Para nossa reflexão, por razões temáticas e objetivo da pesquisa, prescindimos de dados importantes da obra de González Faus, como: o sentido que Jesus deu à sua morte; e, segundo as Escrituras, a morte do profeta, do Justo e do servo. Para uma visão completa, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 161-177.

uma dimensão *religiosa*: a do abandono de Deus”⁵⁵. Nas narrativas evangélicas da paixão percebemos uma aparente superioridade do mal. Com isso, o cristianismo transforma, inclusive a noção de mistério. Este não é somente o sentimento oceânico ante a grandeza que nos envolve, mas também o abandono de Jesus. Este mundo rejeita o justo e Deus parece não intervir.

Por fim, para González Faus, as primeiras teologias não conseguiram fazer desaparecer o escândalo da morte de Jesus. Ao contrário, fizeram-no aumentar com o tema da maldição do Messias, pois, o único conteúdo teológico que o Novo Testamento parece dar ao título *Christós* vai na seguinte linha: “anunciamos Cristo crucificado” (1Cor 1,23); Cristo se fez maldição por nós (Gl 3,13), pois está escrito: “o que for suspenso é um maldito de Deus” (Dt 21,23). Este modo teológico como a Igreja primitiva assumiu a morte de Jesus talvez sirva para confirmar o dado que nosso autor pretende garantir como histórico: que a morte de Jesus foi o fracasso de sua vida e a desautorização de sua missão⁵⁶. No entanto, a característica última e mais definitiva da morte de Jesus nos vem da ressurreição, tema que trataremos na próxima secção.

3.2.1 A ressurreição: a realização irrevogável do Reino e a realização do homem *teleios*

Através da morte, a ressurreição conecta estreitamente a vida histórica de Jesus: a resume e a inclui de tal forma que a primeira pregação, os Atos dos Apóstolos, renuncia a toda a vida de Jesus para anunciar exclusivamente sua morte e sua ressurreição. Exatamente por isso, González Faus, como vimos, tentou se aproximar da vida histórica de Jesus com interesses dogmáticos⁵⁷, pois, “sem ter lido a vida de Jesus é impossível ler sua morte, e sem esta é impossível ler sua Ressurreição”⁵⁸.

Segundo González Faus, a afirmação da crítica histórica que o pregador se converte em O Pregado não é totalmente exata, pois a primeira pregação não anuncia Jesus, mas sim que com a sua ressurreição chegou o Reinado que Ele anunciava. Somente a ressurreição elimina a ambiguidade da vida de Jesus. Percebe-se, portanto, que a primeira pregação procede assim porque a ressurreição é a decisão definitiva sobre a vida, a luta e a pretensão de Jesus.

⁵⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 161. “conflictiva (reflejada en el hecho de la condena) y una dimensión política (reflejada en el tipo de muerte), el fracaso de Jesús tiene una dimensión religiosa: la del abandono de Dios”. Ainda, Gonzalez Faus trata deste tema no tópico sobre a morte de Jesus desde a perspectiva de antes da páscoa, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 93-98.

⁵⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 177.

⁵⁷ É importante ressaltar a advertência de nosso autor na obra *La Humanidad Nueva* que ao se aproximar do tema da ressurreição ele não pretende fazer uma exposição de argumentos apologéticos. Em outra obra ele faz um resumo apresentando o estado da questão: *vide*: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Dios lo resucitó, y nosotros somos testigos de ello» (Hch 3,15)*. In: GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 178. 127-157.

⁵⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 178. “sin haber leído la vida de Jesús es imposible leer su muerte, y sin esta es imposible leer su Resurrección”.

Ela é a realização do homem utópico que Jesus proclamava, a chegada irrevogável do Reino que Ele anunciou e, através de tudo isto, é o sim que Deus dá à pretensão de Jesus, desautorizando o *não* de seus representantes oficiais, convertendo Jesus no homem *teleios* (Hb 5,9 *passim*), no Adão definitivo⁵⁹.

Neste contexto, nosso autor dá razão às palavras de F. Arduso, nas quais ele afirma que se nossas informações sobre Jesus terminassem com a notícia de sua morte e nunca tivéssemos ouvido o anúncio de sua ressurreição, Jesus seria lembrado por nós, talvez, como nós nos recordamos de Sócrates, Confúcio, Buda e outros. Provavelmente citaríamos algumas de suas palavras, como as bem aventuranças e o mandamento do amor. Mas, para muitos, a infamante morte de Jesus seguiria projetando sombras sobre a sua pessoa e mensagem⁶⁰. Por isso, devido à fundamental importância da ressurreição, se faz necessário, como propõe González Faus, buscar uma conceitualização deste acontecimento, como veremos, inaudito.

A experiência daqueles homens que afirmaram terem visto o Ressuscitado em sua imediatez, embora não seja totalmente inacessível para nós hoje, é irrepetível⁶¹. No entanto, esta experiência, em sua magnitude, marcou a história com o surgimento da comunidade dos crentes e o surgimento do Novo Testamento, o qual foi escrito não pelo impacto da vida de Jesus, ou pela impressão de sua morte, mas pela reação provocada pela experiência pascal. Por isso, González Faus dá razão a Bultmann afirmando que a experiência pascal, em última instância, justifica a liberdade narrativa dos evangelhos, a qual deu origem ao problema do Jesus histórico, pois, os primeiros pregadores quiseram deixar claro que o Ressuscitado é o mesmo com o qual eles conviveram na Galileia e em Jerusalém.

A experiência pascal, embora não elimine o escândalo da morte de Jesus, muda-lhe o sentido. Por isso, o Novo Testamento fala de morte e ressurreição unitariamente.

“O Novo Testamento não concebe um Jesus que morre ‘como aquele que se foi’ e ressuscita ‘como aquele que regressa’. Morte e Ressurreição não são dois movimentos contrários, mas os dois polos que definem um mesmo movimento: a morte de Jesus é tal que vai resultar na ressurreição”⁶².

⁵⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 178. “Ella es la realización del hombre utópico que Jesús proclamaba, la llegada irrevocable del Reino que Él anunció y, a través de todo esto, es el sí que Dios da a la pretensión de Jesús, desautorizando el *no* de sus representantes oficiales convirtiendo a Jesús en el hombre *teleios* (Heb 5,9 *passim*), en el Adán definitivo”.

⁶⁰ ARDUSO, Franco. *La divinidad de Jesús: vías de acceso*. Santander: Sal Terrae, 1981, p. 141.

⁶¹ Para a reflexão sobre o nosso acesso à fé na ressurreição, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 188-189; GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 153-157.

⁶² GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 179-180. “el Nuevo Testamento no concibe a un Jesús que muere ‘como el que se va’ y resucita ‘como el que regresa’. Muerte y Resurrección no son dos movimientos contrarios, sino los dos polos que definen un mismo movimiento: la muerte de Jesús es tal que va a dar en la Resurrección”.

Com isso, a ressurreição é confirmação da pretensão de Jesus porque é aceitação de sua morte. Evidentemente, ambas são transsignificadas:

a morte deixa de ser o término (no sentido mais pejorativo do vocáculo: limite, fracasso ou o nada a que se chega), para converter-se em passagem, em entrada. O silêncio de Deus fica rompido, e a morte se converte em libertação, [...] entendendo a libertação como saída de uma condição e um estado de sujeição à escravidão de uma série de poderes para entrar em outra, que é situação de plenitude e de vitória. O último destes poderes (segundo Paulo) é a morte⁶³.

Portanto, a morte deixa de ser potência inimiga e escravizadora e a ressurreição se torna não a volta a uma situação de mortalidade, mas a meta superadora da morte. Para o Novo Testamento, a ressurreição não era um acontecimento óbvio, mas totalmente inaudito e definitivo⁶⁴. O ressuscitado não é restituído a esta vida, mas Ele entra na vida original. A ressurreição é a entrada na dimensão de Deus mesmo e por isso é um ato exclusivamente divino⁶⁵. A ressurreição não é um fato⁶⁶ a mais na vida de Jesus ou da história em geral, sobre os quais pode a história investigar e talvez declarar seu grau de constatação ou a certeza de sua realidade ou irrealidade. Se a ressurreição for submetida ao esquema histórico, se chegará somente a questões abertas e a diversas hipóteses, como: fraude, visão imaginativa, experiência subjetiva, contágio de experiências subjetivas, entusiasmo da comunidade. Numa análise de cada uma destas hipóteses, percebemos que uma anula a outra⁶⁷.

Para González Faus, a ressurreição é a presença da escatologia na história ou abertura da história à escatologia. E com isso, pode-se dizer que há uma mudança na história, pois a

⁶³ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 180. “la muerte deja de ser término (en el sentido más peyorativo del vocablo: límite, fracaso o nada a la que se llega), para convertirse en paso, en entrada. El silencio de Dios queda rasgado, y la muerte se convierte en liberación, [...] entendiendo la liberación como salida de una condición y un estado de sujeción a la esclavitud de una serie de poderes para entrar en otra, que es situación de plenitud y de victoria. El último de esos poderes (según Pablo) es la muerte”.

⁶⁴ Diferente das ideias filosóficas sobre a imortalidade, a ressurreição não fala de simples perduração, mas exatamente o contrário: não há no ser humano nenhum ponto oculto para se passar da corruptibilidade à incorruptibilidade. A alma não é antecipação da ressureição, para logo, revestir o novo corpo. A ressurreição é nova criação, nova vida, feita por Deus a partir do princípio da morte, superando-a. Na formulação de Paulo, a ressurreição é revestir de incorruptibilidade o corruptível (1Cor 15,53) (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 182).

⁶⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 186.

⁶⁶ A ressurreição não é intra-histórica e intra-mundana, mas toca alguém desta história e, portanto, está relacionada com o nosso mundo e a nossa história. A teologia foi obrigada a criar uma distinção entre acontecimento e fato, *Geschehen e Ereignis*. O primeiro é reservado ao evento que, sendo real, é, no entanto, meta-histórico. O segundo para fatos desta história (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 184;187). O próprio NT trata a ressurreição como algo único na história e, portanto, como algo não nomeável por uma linguagem que procede por comparação e universalização. Daí a pluralidade de denominações do que hoje chamamos, geralmente, só de ressurreição: consumação de Jesus, sentar-se à direita do Pai, exaltação, triunfo de Jesus e outros. Segundo González Faus, o exposto nos faz ver como inaceitável a posição de Pannenberg que afirma a ressurreição como um fato histórico (PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de cristologia*. Salamanca: Sigueme, 1974. p. 110ss).

⁶⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 179-188.

escatologia não quer dizer somente um final, enquanto final temporal último, mas fala principalmente de um final qualitativo. Ao falar da escatologia, nosso autor quer dizer que a definitividade se concebe como meta da história. E, ao falar da irrupção da escatologia na Ressurreição de Jesus, se diz que a meta da definitividade já está atuando na história.

O aspecto Soteriológico da ressurreição, na abordagem de nosso autor, é destacado no comentário à Carta aos Hebreus, cuja organização segue o binômio morte-ressurreição. A carta fala de um homem de nossa história, que atravessou a barreira que nos separa do Absoluto (Hb 4,14) isto é, alcançou o grau ontológico ou a dimensão da divindade. Este acontecimento é o centro da teologia da carta (Hb 8,1), e, nesta ação Jesus é convertido em Sacerdote único e verdadeiro. “A ressurreição é a única e verdadeira consagração sacerdotal, porque é o que Pannenberg chama de ‘o fim da história antecipado nela’; por isso, é a única consagração que realmente transforma (diviniza) o consagrado”⁶⁸.

A irrupção da dimensão do definitivo em nossa história se verifica na aceitação desta até as últimas consequências. Com esta aceitação, Jesus transforma o sentido da religiosidade humana, pois ele substitui as oferendas próprias da religião pela oferenda de Si mesmo e da própria vida. Por isso, a carta insiste em afirmar: “se ofereceu a Si mesmo” (Hb 9,14). Esta oferta é que vincula a morte de Jesus à sua ressurreição e o que faz desta morte-ressurreição a entrada na dimensão do definitivo. A repercussão do fato escatológico na história humana pode ser chamada, na terminologia do autor de Hebreus, de vinculação intrínseca entre a *teleiōsis* de Cristo e a *teleiōsis* do ser humano, a Novidade de Cristo e a novidade humana. Neste sentido, González Faus usa a formulação: a ressurreição como utopia humana.

O caráter soteriológico da ressurreição foi expresso também por Paulo, mas com termo *aparché*, primícias (1Cor 15,20;23), o qual provém da linguagem cíltica: a oferta da primeira parte da colheita cujo significado abrange a oferta de toda ela. No entanto, o específico paulino é uma inversão do conceito. Primícias não se refere à oferta do ser humano a Deus, mas ao Dom de Deus ao ser humano. Assim, em Rm 8,23 temos as primícias do Espírito. Jesus ressuscitado como primícias dos que morreram significa que Ele é o dom da ressurreição de todos os mortos. A ressurreição de Jesus passa a não somente representar ficticiamente todas as ressurreições, mas as precede, isto é, abre o futuro de vida, e não meramente enquanto simples tempo a chegar. “O definitivo se fez futuro, e a utopia se fez promessa”⁶⁹.

⁶⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 192. “La Resurrección es la única verdadera consagración sacerdotal, porque es lo que Pannenberg llama ‘el fin de la historia anticipado en ella’, por eso es la única consagración que de veras transforma (diviniza) al consagrado”.

⁶⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 197. “Lo definitivo se ha hecho futuro, y la utopía se ha hecho promesa”.

A humanidade nova que surgiu com o ressuscitado, Paulo a caracteriza com a possessão de uma tríplice libertação: do pecado, da Lei e da morte. a) A libertação do pecado, *hē hamartía*, pela fórmula revestir-se de incorruptibilidade (1Cor 15,53); b) A libertação da Lei como libertação da força do pecado (1Cor 15,56); c) A libertação da morte, o último inimigo (1Cor 15,26), pois, o cristão não crê que tem outra vida, mas crê que Deus a dará. A fé no ressuscitado é a convicção de que o esforço humano não permanece vazio no Senhor (1Cor 15,58) e não cai no nada absoluto, no sem sentido⁷⁰.

Por fim, para González Faus, a tese de que a ressurreição de Jesus implica nossa ressurreição não se sustenta a menos que a formulemos como apostila pela fecundidade do amor. Uma apostila porque a qualidade ontológica do amor tem mais peso e força que a quantidade de mal e não pode ser destruída por este⁷¹. A salvação de Jesus não acontece de uma decisão extrínseca de Deus, *ex machina*, isto é, Deus não somente intervém no final da vida de Jesus para colocar tudo em ordem, mas na dinâmica mesma da sua morte, que é a dinâmica de toda vida de Jesus. Deste modo, “afirmar a ressurreição equivale a afirmar que o amor é sempre fecundo, embora a possessão do mundo pelo egoísmo e o ódio nos obriguem a experimentá-lo como renúncia e não como devia ser: gozo”⁷².

3.2.2 A ressurreição: a realização da pretensão do Jesus histórico

Retomando o fio condutor de suas reflexões, González Faus afirma que é fácil perceber que todo o exposto sobre o caráter definitivo da morte-ressurreição de Jesus liga-se surpreendentemente com a pretensão de definitividade do Jesus histórico. “A Ressurreição de Jesus como utopia humana é a realização da utopia humana que pregava o Jesus da história”⁷³. Portanto, a tese anunciada fica confirmada: *a ressurreição é o “sim” de Deus à pretensão de Jesus, desautorizando o “não” de seus representantes oficiais*.

Este caráter confirmatório se dá porque, por sua própria natureza, a ressurreição confirma e dá justificativa àquela pretensão de Jesus, pois realiza a humanidade absoluta. Não é uma confirmação extrínseca, como a que Deus poderia dar a um profeta, mas em Jesus, a confirmação e o confirmado coincidem. Por isso, como sim de Deus, o ressuscitado é toda

⁷⁰ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 198-206.

⁷¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*. 3.ed. Maliaño: Sal Terrae, 1991. p. 673.

⁷² GONZÁLEZ FAUS, Jose Ignacio. *La teología de cada día*. 2.ed. Salamanca: Sigueme, 1977. p. 143-144.

⁷³ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 206. “La Resurrección de Jesús como utopía humana es la realización de la utopía humana que predicaba el Jesús de la historia”.

possível revelação de Deus. E, para nosso autor, isto explica o porquê as primeiras teologias cristãs, a partir da ressurreição, veem Jesus como Senhor e Filho sem cair no adocionismo, visto que a ressurreição pertence intrinsecamente ao Jesus que eles conheciam.

Portanto, a partir da cristologia anunciada, o ser humano pode viver sua paixão, tema que trabalhamos no primeiro capítulo, de forma esperançada. Isto é, na esperança a partir da fecundidade do amor de poder viver a comunhão de vida com Deus, realizando, assim, a vocação humana de ser filho no Filho. E com isto, os temas da fraternidade e da irmandade ficam postos em evidência.

Diante do exposto sobre a vida, morte e ressurreição de Jesus é interessante percebermos a reflexão que a Igreja primitiva teceu sobre Ele. Na secção seguinte nos debruçaremos sobre este tema.

3.3 A realidade do Homem Novo: Jesus, Adão definitivo

Segundo González Faus, a divindade⁷⁴ de Jesus é o fundamento do campo de possibilidades de seu ser humano. Desta forma, Jesus, ao mesmo tempo, é Filho de Deus e “se faz” (é consumado) Filho de Deus⁷⁵. Isto nos permite contemplar a divindade de Jesus como a máxima realização de sua humanidade. Logo, para nosso autor, podemos assumir a seguinte intuição neotestamentária:

Jesus é o protótipo da definição de ser humano (O Homem, sem mais) e que todo ser humano é uma espécie de ‘antigo testamento’ de Cristo, de modo que a Novidade Humanidade de Cristo, realizada por sua transcendência, torna-se chave de compreensão de nosso ser homens, como o Novo Testamento é chave de compreensão do antigo⁷⁶.

Esta intuição, para nosso autor, encontrou sua expressão na fórmula paulina, O Segundo Adão, o Último Adão, o Adão *kata pneuma*. Adão, na realidade, significa simplesmente

⁷⁴ O processo de divinização de Jesus, no NT, não acontece como o passar de um “não” para um “sim”, mas como um desdobrar de algo que já estava nos primórdios. Ao NT, não lhe interessa a proclamação de que alguém é Deus, mas quem é este alguém que se proclama como “Senhor”. Não lhe interessa a profissão de um Deus sem um rosto particular e concreto para nós (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 266-267).

⁷⁵ Afirmar que o Filho de Deus se fez homem equivale a dizer que o Filho de Deus se fez possibilidade e vocação de ser Filho de Deus, porque ser homem é ter que chegar a ser o que já se é (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 258).

⁷⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 269. “Jesús es el prototipo de la definición del hombre (El Hombre, sin más), y que todo ser humano es una especie de ‘antiguo testamento’ de Cristo, de modo que la Novedad Humana de Cristo, hecha por su trascendencia, deviene clave de comprensión de nuestro ser hombres, como el Nuevo Testamento es clave de comprensión del antiguo” (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 269)

homem⁷⁷. Somente a partir do capítulo 4 de Gênesis o termo começa a aparecer como nome próprio. Esta intuição também está expressa na fórmula: *Ecce Homo* (Jo 19,5). Segundo González Faus, com este tema estamos em sintonia com o que foi afirmado sobre a ressurreição: a confirmação da pretensão do Jesus histórico. E como a palavra de Deus é criadora, Seu sim significa que o ressuscitado é a realização daquela utopia humana pela qual Jesus apostou, e através de Jesus, a ressurreição é confirmação da pretensão do ser humano. Neste sentido, Jesus é o sim de Deus a tudo o que há de promessa no ser humano (2Cor 1,9;20)⁷⁸.

3.3.1 Jesus, o segundo Adão

O texto mais significativo para o estudo deste tema, Jesus, o segundo Adão, se encontra em 1Cor 15. Para González Faus, exegeticamente, é muito provável que Paulo, ao usar o termo “segundo Adão,” esteja polemizando com Fílon de Alexandria. Por esta razão, uma ambientação sobre o que poderia ter levado o uso deste termo se faz imprescindível. Boa parte dos exegetas creem na possibilidade de falar desta ambientação a partir da figura do “homem protótipo,” *Urmensch*, comum em muitas correntes religiosas orientais. Estas especulações não são fantasiosas, mas estão em sintonia com o pensamento de nosso autor ao exprimir um dado típico do existir humano: o homem sempre se experimenta distinto de como se capta.

Fora do Judaísmo se conhece a figura de um Primeiro Homem, protótipo, de origem divina e modelo de homem. São especulações mitológicas que narram um começo maravilhoso e uma salvação como um retorno às origens⁷⁹. No entanto, Paulo possui sua especificidade. Ele fala também de dois Adãos, um protótipo e outro pecador. Mas, não os dois no princípio, pois o Adão protótipo é Cristo. Assim, temos um primeiro homem, o do AT, e um Segundo Homem, o do NT. Destaca-se ainda que o Adão futuro é visto como presente na história.

O elemento constitutivo do Adão Paulino não é uma qualidade profética como no caso de Moisés. Adão não é tipo de Cristo por ser eleito por Deus o condutor do povo, mas simplesmente pelo fato de ser homem. Tomar o simples fato de ser homem como tipológico significa vê-lo como anunciador de uma realidade futura. No pano de fundo desta tipologia está latente uma concepção dinâmica de ser humano, pois, há duas formas de ser homem: a

⁷⁷ Em 1Cor 15,47, *anthrōpos*, substitui Adão.

⁷⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 269-270.

⁷⁹ Para uma leitura da síntese que González Faus faz da parte da obra de Oscar Cullmann, *Christologie des Neuen Testaments*, sobre o protótipo humano, vide: GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 271-273.

experimentada historicamente e a anunciada, ou seja, o *homo inventus* e o *homo revelatus*. Para Paulo, somente a experiência do ressuscitado torna possível esta leitura.

Paulo usa como analogia a relação semente-colheita para explicar o que é uma relação tipológica: a colheita não é nada mais que a novidade da semente: a semente revelada (1Cor 15,37-44). O texto de 1Cor 15 coloca, segundo González Faus, algumas diferenças entre o primeiro e o Segundo Homem a partir de uma tríplice contradição. Estas estão ligadas por uma característica comum: o primeiro homem é imagem do Último (1Cor 15,47); ou é tipo do Homem Futuro, como formulou Rm 5,14.

<i>Primeiro homem</i>	<i>Homem Definitivo</i>
Corpo inteligente (Individual)	Corpo Espiritual v. 44b
Pulsação vivente	Sopro vivificante v. 45
Terrestre (Desta dimensão)	Celeste (de outra dimensão) v. 47
(=Limitação, recepção)	(=Universalidade, doação) ⁸⁰

Neste esquema, González Faus destaca as duas formas de vida: a vivida historicamente, e a que faz brotar a vida. O primeiro homem vive inspirando, apropriando-se da vida, enquanto Deus vive expirando. Como o ressuscitado vive a vida de Deus, logo, ele é Espírito Vivificante. Portanto, comparando Gn 2,7, onde é dito que Adão foi feito alma vivente, com o ressuscitado, Paulo conclui que há dois Adãos. O feito alma vivente é o que virá primeiro (v. 46), não o Espiritual. Neste sentido, a matéria não é produzida como degradação ou oposta ao Espírito, mas como esboço torpe do Espírito.

Por esta razão, a fórmula em Rm 5,14 nos diz que na história, a ‘vida’ é anterior ao Espírito, porque o primeiro homem foi feito como projeto, anúncio, tipo do Homem Futuro. “Este é consumoção do primeiro, revelação do homem que havia latente nele”⁸¹. Na existência atual, o ser humano é *como* o homem terreno, enquanto na existência futura o ser humano será *como* o Homem Celeste. No entanto, quando se aplica um título a Cristo dizemos algo de nós (v. 49). Assim, na nossa existência atual não somos nem “terrenos” nem “celestes”. Trouxemos⁸² a imagem do homem terrestre e levaremos a imagem do Homem novo.

⁸⁰ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 274.

<i>“Primer hombre</i>	<i>Hombre Definitivo</i>	
cuerpo inteligente (individual)	cuerpo Espiritual	v. 44b
latido viviente	soplo vivificante	v.45
terrestre (de esta dimensión)	celeste (de otra dimensión)	v. 47
(= limitación, recepción)	(= universalidad, donación)”	

⁸¹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 276. “Este es consumación del primero, revelación del hombre que había latente en él”.

⁸² No passado, como se não a levássemos, todavia.

Logo, o momento atual se apresenta para o crente como o momento da possibilidade do impossível, isto é, o momento da mudança de imagem. Se o primeiro Adão era imagem de Deus (Gn 1,27), essa imagem perdura e se realiza nesta mudança. Evidencia-se, assim, a intelecção dinâmica do ser humano. Por fim, nosso autor resume a doutrina paulina em dois pontos: a) o Homem Protótipo é o Transcendente, o do final dos tempos; b) Mas, este Homem Protótipo merece ser chamado de Homem porque está em relação linear com o Adão que foi pretendido desde sempre⁸³.

3.3.2 Jesus, o Homem: a superação da contradição humana

Falar de Jesus como a Plenitude do Homem, o segundo Adão, nos leva a definir o processo criador como um processo de hominização em marcha através da história. E para González Faus, bílicamente falando, a tese de Jesus como *O Homem* tem validade independente da problemática da identidade entre as designações: Jesus, o Segundo Adão e, Jesus, o Filho do homem⁸⁴. A tese não significa que Jesus é verdadeiro homem como na dogmática posterior⁸⁵. O sentido da tese, Cristo é *O Homem* significa que Cristo é a verdade do ser humano, a humanidade autêntica, o Adão mentalizado em Gn 1. Isto supõe que o ser do homem se nos revela não a partir de especulações, mas através de um olhar para Jesus Cristo⁸⁶.

O homem velho é uma contradição entre receber e dar, entre indivíduo e gênero e entre presente histórico e futuro escatológico (nos três casos entram a imanência e a transcendência). Jesus, O Homem, é a harmonia desta contradição. E a história deveria ser a marcha até esta harmonia. Nesta superação da contradição humana e nesta clara realização da transcendência que de forma obscuramente existe no ser humano consiste – para 1Cor 15 – a divindade de Jesus⁸⁷.

No entanto, González Faus adiciona, juntamente com Fl 2, que essa realização não se concretizou pela via da autoapropriação da transcendência pessoal, mas pela via da entrega de

⁸³ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 270-277.

⁸⁴ Vide: GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 279-288; 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.

⁸⁵ “Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [cf. Hb 4,15]” (DH 301).

⁸⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 288-289.

⁸⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 289. “El hombre viejo es una contradicción entre recibir y dar, entre individuo y género y entre presente histórico y futuro escatológico (en los tres casos entran la inmanencia y la trascendencia). Jesús, El Hombre, es la armonía de esa contradicción. Y la historia debería ser la marcha hacia esa armonía. En esa superación de la contradicción humana y en esa realización clara de la trascendencia que borrosamente existe en el hombre consiste -para 1 Cor 15- la divinidad de Jesús”.

Si⁸⁸. Em outra ocasião, neste contexto, nosso autor afirma que o cristianismo se diferencia de toda religião e todo humanismo, pois, no seu centro não está Deus, mas o ser humano e a razão desta centralidade do ser humano não é o ser humano mesmo, mas Deus⁸⁹. Por fim, tomando os textos do Novo Testamento, nosso autor diz que a proclamação do Ressuscitado como homem definitivo tem uma repercussão e uma vigência para nós: sua Humanidade Nova é espaço aberto para uma nova humanidade. Sobre este tema iremos discorrer na próxima secção.

3.4 A vigência do Homem Novo para nós: Jesus, o irmanador da comunidade humana

Mesmo correndo o risco de uma simplificação, González Faus se propõe fazer uma sistematização da realidade do Novo Adão como envolvente de toda comunidade humana. Ele é irmanador, a promessa messiânica da história vivida, o Senhor da história e recapitulador universal da realidade. A confissão de Jesus como nosso irmão e primogênito coloca o Homem Novo como ponto de partida de toda a história, introduzindo assim o tema da preexistência. A doutrina paulina da recapitulação de tudo em Cristo sinaliza a Humanidade Nova como meta e fim da história⁹⁰.

3.4.1 Jesus, o primogênito

Encontramos no Novo Testamento três formas distintas que chamam Jesus de primogênito: 1. Primogênito entre muitos irmãos (Rm 8,29), a mais antiga; 2. Primogênito de toda criatura (Col 1,15); 3. Primogênito entre os mortos (Col 1,18), a qual se repete em Ap 1,5. González Faus lê esta nomeação de um sentido pessoal até um sentido cósmico. Em Rm 8,29, observa-se um tríplice passo no avanço da afirmação:

1) “*Porque os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem do seu Filho* (Rm 8,29a)”. Nesta frase, não entendemos predestinação no sentido individual agostiniano, mas no sentido de decisão universal de Deus para salvar todos os homens. “A intenção do plano criador de Deus é reproduzir em muitos tudo aquilo que é n’Ele princípio de comunicação de Si mesmo (a imagem de seu Filho)⁹¹”.

⁸⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 289.

⁸⁹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *¿Qué significa creer en Jesús?* In: GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *La teología de cada día*. 2.ed. Salamanca: Sigueme, 1976. p. 13-26.

⁹⁰ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 303.

⁹¹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 340 “La intención del plan creador de Dios es reproducir en muchos todo aquello que es en El principio de comunicación de Si mismo (la imagen de su Hijo)”.

2) Reproduzir a imagem de seu Filho, “*a fim de ser Ele o primogênito* (Rm 8,29b)”. Tanto Romanos como Filipenses vinculam o caráter de primogênito à ideia de imagem. Lembremos que, para o homem antigo, imagem não é uma foto ou vídeo que fazemos da realidade, mas uma entrega que a realidade faz de si mesma. Em Col 1,15, Cristo é primogênito enquanto imagem do Deus invisível, isto é, imagem no sentido de exteriorização ou visibilidade. Em Romanos, o ser humano é convidado a reproduzir esta imagem, ou seja, ser deus fora de Deus. Portanto, o caráter de Jesus ser Primogênito é radicado no fato de termos que nos tornar sua imagem.

3) “*primogênito entre muitos irmãos* (Rm 8,29c)”. A ideia de assimilação, nesta passagem, reside em algo muito específico ao ser humano. O texto, ao qualificar a imagem como imagem do Filho, nos permite dizer que reproduzir a imagem significa receber a filiação divina. Por isso, o caráter de primogênito se declara com um correlativo seguinte: “entre muitos irmãos” (Rm 8,29c)⁹².

Com isso está claro que o ponto a respeito do qual Jesus é chamado “Primogênito” é nossa filiação: somos irmãos porque somos todos filhos (imagens) de Deus ou chamados a sê-lo. Ser homem é ser um projeto de filho e um projeto de irmão, e o fundamento deste projeto é o Homem Novo: Filho Unigênito e Irmão Primogênito. A primogenitura implica aqui plenitude, mais que cronologia: porque nos assimilamos a Ele, Ele é Primogênito. E porque nos assimilamos a Ele, que é o Filho (*filii in Filio*), somos filhos, imagens e irmãos⁹³.

O sentido cósmico da nomeação de Jesus como primogênito é encontrado no hino, *O primado de Cristo*, da carta aos Colossenses (Cl 1,15-20). Prescindindo-nos da abordagem exegética e estrutural de nosso autor, nos aterremos ao significado das afirmações do hino sobre o termo primogênito, o qual possui dupla caracterização: enquanto primogênito de toda criatura, Jesus⁹⁴ é Imagem do Deus invisível; mas, enquanto primogênito dos ressuscitados, é Princípio. Quando se fala da criação, primogênito é apresentado como sinônimo de Imagem, mas, quando se fala da redenção, é apresentado como Princípio.

⁹²GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 340-341.

⁹³GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 341. “Con ello está claro que el punto respecto del cual es llamado Jesús ‘Primogénito’ es nuestra filiación: somos hermanos porque somos todos hijos (imágenes) de Dios o llamados a serlo. Ser hombre es ser un proyecto de hijo y un proyecto de hermano, y el fundamento de este proyecto es el Hombre Nuevo: Hijo Unigénito y Hermano Primogénito. La primogenitura implica aquí plenitud, más que cronología: porque nos asimilamos a Él, Él es Primogénito. Y porque nos asimilamos a Él, que es el Hijo (*filii in Filio*), somos hijos, imágenes y hermanos”.

⁹⁴ Para González Faus, o sujeito do hino é Jesus, e não o Logos eterno intratrinitário como defenderam alguns exegetas. Tal hipótese elimina as dificuldades do vocabulário da preexistência. No entanto, para nosso autor, pensar nesta hipótese, significa, pois, introduzir uma mentalidade escolástica na Escritura (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 341).

Seguindo a exegese que temos apresentado, a qual afirma que o ser humano é criado *na* imagem de Deus⁹⁵, ou segundo a imagem de Deus, significa que a relação do ser humano com Deus, descrita em Gênesis, não é de um parecido imediato, mas está mediada por um princípio divino de doação de Si. Esta exegese parece continuar em Paulo⁹⁶, porém, agora a Imagem é Cristo. Neste sentido, a frase de Gn 1,26 significa que “o ser humano foi criado em Cristo, ou segundo Cristo, que é a imagem do Deus invisível; e sua inserção em Cristo é a meta do ato criador”⁹⁷.

Segue que, Jesus é primogênito da criação porque n’Ele, o Homem Novo, se cumpriu o projeto divino sobre a criação. “Aquele que em Deus é condição de possibilidade de toda comunicação e doação de Si [...] se exterioriza manifestando Deus no âmbito do ser criado e incorporando a Deus o âmbito do criado”⁹⁸. Isto, em relação à criação. Porém, quando se fala da redenção se declara a primogenitura de Jesus com uma palavra mais simples: Ele é “O Princípio,” *Archē*, cujo significado pode ser tanto começo temporal como primazia. Ao sentido temporal está incluída claramente a expressão: “Primogênito entre os mortos” (Cl 1, 18). Isto indica que o ponto de partida desta primogenitura não é a criação, mas a morte, pois, Jesus é o primeiro nascido desde ela, e, neste sentido, Ele é primogênito dos vivos que vivem a vida nova do Ressuscitado. Portanto, em paralelo com a afirmação, primogênito de toda criatura, pode-se dizer que Jesus é primogênito da primeira e da nova criação, pois a primeira criação foi feita tendo em vista a nova.

Em resumo, González Faus diz: “O título primogênito significa: a) que Jesus é o primeiro em quem se superou a contradição humana e se realizou plenamente a criação: é princípio da realidade nova; b) que Cristo é meta de toda ação criadora de Deus”⁹⁹. Esta reflexão já nos prepara para nos debruçarmos sobre o difícil tema da preexistência de Jesus que o hino nos coloca: Ele “é antes de tudo e tudo nele subsiste” (Cl 1,17).

A origem destas afirmações, do ponto de vista ambiental, provavelmente está na literatura judia sobre a Sabedoria: a sabedoria como primogênita da criação (Pr 8,22ss e Sir

⁹⁵ Vide secção 1.2.1 do primeiro capítulo desta dissertação.

⁹⁶ Segundo Faus, esta abordagem se prolonga posteriormente em alguns Padres, como Hipólito e Irineu. Como exemplo, sugerimos o texto de Irineu: (IRINEU, *Contra as heresias*, V. 16,2).

⁹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 346. “El hombre fue creado en Cristo, o según Cristo, que es la Imagen del Dios invisible; y su inserción en Cristo es la meta del acto creador”.

⁹⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 347. “que aquello que en Dios es condición de posibilidad de toda comunicación y donación de Sí [...] se exterioriza manifestando a Dios en el ámbito del ser creado e incorporando a Dios el ámbito de lo creado.”.

⁹⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 348. “El título de Primogénito significa: a) que Jesús es el primero en quien se ha superado la contradicción humana y se ha terminado la creación: es principio de la realidad nueva. Y b) que Cristo es la meta de toda la acción creadora de Dios”.

24,5-14); a sabedoria ordenando todas as coisas (Sb 8,1); a Sabedoria relacionada com a salvação do ser humano (Sb 9,17-19) e a Sabedoria como imagem de Deus (Sb 1,26). Ainda, a exegese rabínica relaciona a Sabedoria com o relato de Gn 1,1ss afirmado que Deus criou na Sabedoria¹⁰⁰. Se o autor de Col 1,15-20 conheceu esta exegese seria evidente afirmar que a Sabedoria que Deus criou é o projeto de Homem Novo, Imagem de Deus invisível.

Com estas explicações, precisamos entender a afirmação da preexistência de Jesus na criação só enquanto imagem, não enquanto princípio¹⁰¹. González Faus percebe uma ligação entre a unidade criação e redenção no hino, com a teologia de W. Pannenberg. Esta afirma que criação e redenção não são magnitudes sobrepostas e desconexas. Visto que a essência das coisas é dinâmica, para a Bíblia, a criação não está acabada, mas depende de seu futuro. E este futuro da criação depende de Cristo e de sua ressurreição. Neste sentido, Jesus é o criador de todas as coisas. Assim, a preexistência de Jesus fica situada no âmbito da redenção. No entanto, se pode afirmar também esta preexistência na ordem da criação, pois a redenção é consumação da criação. Logo, Jesus é preexistente porque é o primeiro em quem se consuma a criação e aparece a Humanidade Nova¹⁰².

Por fim e de fundamental importância, a redenção que o hino entende não é simples declaração de perdão deixando a criação na mesma situação ou simplesmente restaurando-a. Esta é entendida como a recepção de algo positivo, uma qualidade indefinível que o Novo Testamento chama de plenitude, *plérōma e reconciliación*. Talvez, poderíamos chamar de *plérōma*, aquilo que Jesus se esvaziou na sua *kénosis*¹⁰³.

O *plérōma* indica, pois, o “preenchimento,” [plenificação] dessa ruptura constitutiva do homem a qual aludimos ao falar do caráter dinâmico da imagem. A diferença constitutiva do homem consigo mesmo é a marca do *plérōma* ausente. E o “preenchimento” [plenificação] dessa diferença é o que faz Jesus Homem novo¹⁰⁴.

Nesta reflexão, fica evidente a vigência do Homem Novo para nós, visto que somos destinados a receber o *plérōma*. Por isso, consoante nosso autor, é natural que na exegese de

¹⁰⁰ Para isso se apoia no significado da palavra *reshit*, princípio, a qual, por vir da raiz *rosh*, cabeça, lhe dá uma ambiguidade parecida com a que tem o grego *archē*: não indica só um princípio temporal, mas também o princípio de dignidade, uma primazia” (LAMARCHE, Paul. *Cristo vivo: ensayo sobre la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1968, p. 70).

¹⁰¹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 348.

¹⁰² PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*. p. 208-209).

¹⁰³ González Faus afirma com Lamarche, que *plérōma* no NT não designa a divindade, mas a sobreabundância de vida e de poder que a caracteriza sem identificar-se com ela (LAMARCHE, *Cristo vivo*. p. 81).

¹⁰⁴ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 354. “El plérōma indica, pues, la llenazón de ese desgarramiento constitutivo del hombre a que aludimos al hablar del carácter dinámico de la imagen. La diferencia constitutiva del hombre consigo mismo es la huella del *plérōma* ausente. Y la llenazón de esa diferencia es la que hace a Jesús Hombre nuevo”.

muitos Padres, *plérôma* equivalha ao Espírito Santo. E, porque Cristo é primogênito da nova criação, e nele reside a plenitude, Ele pode ser causa de reconciliação e de paz. Importante destacar que não se trata de reconciliação com Deus, pois, bíblicamente Deus não é objeto de reconciliação, mas sempre sujeito. Logo, é Deus que reconcilia o ser humano. Essa reconciliação está presente no ser mesmo do homem, pois:

Reconciliação, portanto, é a superação da contradição constitutiva do ser humano, a qual existe tanto em nível individual como em nível da comunidade humana total. A reconciliação da qual se fala aqui se dá quando a oposição é ontológica; e isto acontece ali onde se dá a contradição de uma pluralidade de absolutos e, portanto, não só entre sujeitos individuais e humanidade total, mas entre a pretensão absoluta do ser humano e a absolutez de Deus, que era, na realidade, a fonte daquela dimensão absoluta e é o autor da reconciliação¹⁰⁵.

Neste sentido, o fruto da reconciliação, segundo nosso autor, é a plenitude da palavra *Paz*. Com isso, devido à proximidade deste conceito de reconciliação com o conceito de recapitulação entramos no tema da próxima secção.

3.4.4 Jesus, Recapitulação e Plenitude

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 no seu caráter irmanador universal. No Novo Testamento, onde aparece com mais clareza o tema da recapitulação é o prólogo da Carta aos Efésios (Ef 1, 3-14) o qual González Faus analisa de forma minuciosa¹⁰⁶. Na carta, este tema se apresenta como subjacente, e não mero acidente, pois faz referência aos seus conceitos fundamentais, como: plenificação, cabeça, paz, mistério e outros.

A recapitulação, na carta aos Efésios, faz referência à ideia universalista que chama à fé judeus e gentios. Para nosso autor, dificilmente compreenderemos o inaudito e o assombroso desta afirmação para os crentes daquele tempo, devido à ruptura que eles viviam em todos os

¹⁰⁵ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 355. “Reconciliación, por tanto, es la superación de la contradicción constitutiva del hombre, la cual existe tanto a nivel individual como a nivel de la comunidad humana total. La reconciliación de que se habla aquí se da cuando la oposición es ontológica; y esto acontece allí donde se da la contradicción de una pluralidad de absolutos y, por tanto, no solo entre sujetos individuales y humanidad total, sino entre la pretensión absoluta del hombre y la absolutez de Dios, que era en realidad la fuente de aquella dimensión absoluta y es el autor de la reconciliación”.

¹⁰⁶ A carta aos Romanos também trata do tema da recapitulação. Mas, como vimos no capítulo anterior, nela o elemento unificador é o pecado, comum aos judeus e aos gentios (Rm 3,23). Ao contrário, a carta aos Efésios trata a questão de maneira positiva: remonta ao desígnio de Deus, desde antes da criação, de dar vida à Humanidade Nova do ressuscitado como recapituladora de todas as coisas (GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 355).

níveis¹⁰⁷. Relacionando com a experiência humana, pode-se dizer que todas as rupturas, judeu e gentio de antes, e as de hoje, acontecem sempre em nome da pretensão de universalidade da própria postura. Esta pretensão, em si mesma, é verdadeira, posto que toda verdade e todo valor, em si mesmos, são universais. Mas, o ser humano, em nome desta universalidade, declara como não valor, não verdade ou simplesmente como não ser, tudo aquilo que ele experimenta como não valor a si próprio¹⁰⁸.

Em resumo, González Faus afirma que o ser humano capta no mais autêntico de si, na verdade e nos valores, uma inegável universalidade. No entanto, as tentativas de universalização acabam resultando em domínio totalitário sobre os outros e na exclusão. Assim nascem as divisões humanas e este é o drama do gênero humano¹⁰⁹. Esta ambientação na experiência humana ajuda a compreender o anúncio da universalidade de Cristo que o autor da Carta aos Efésios chama de derrubar o muro da separação (Ef 2,14).

Recapitulação significa incorporação de tudo a Cristo. Tal ideia dá sustentabilidade à teologia de carta aos Efésios, pois, ela concebe uma salvação como predestinada eternamente e que consiste na unificação de tudo em Cristo. Com efeito, segundo González Faus, substituindo a terminologia da carta aos Efésios pela terminologia que ele usa em sua obra, *La Humanidad Nueva...*, a recapitulação consiste em: a) Criar o Homem Novo - na linguagem de Efésios: Ressuscitar e sentar-se à direita de Deus (Ef 1, 20); b) Introduzir tudo no âmbito dessa Humanidade Nova - na linguagem de Efésios: pôr tudo sob seus pés (Ef 1,21-22a); c) Dar o Homem Novo à Igreja¹¹⁰ (Ef 1,22b-23). Com estas observações, nosso autor resume o conteúdo teológico da recapitulação em duas teses:

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 *plérōma*. 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. Portanto, “ela é a antecipação do Cristo total, enquanto recebeu de maneira mais explícita e

¹⁰⁷ Para uma ambientação ao tema, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 355-359.

¹⁰⁸ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 355-356.

¹⁰⁹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 358.

¹¹⁰ Encontramos, nesta passagem, a Igreja no lugar do todo. Como o texto pode dizer dar Cristo só à Igreja ao invés de dizer dá-lo ao todo? Se diz não de forma excludente, pois, se O deu à Igreja é porque ela é aquela que surge quando o mundo se cristifica e, importante ressaltar, não quando ela mesma se afirma como Igreja.

consciente essa plenitude de Cristo”¹¹¹. Ao mesmo tempo, a Igreja é sacramento do mundo cristificado e servidora da cristificação do mundo.

As referências do Novo Testamento são claras. Ainda poderíamos completá-las com a afirmação do Evangelho de João: “quando eu for elevado da terra, atrairei todos¹¹² a mim” (12,32). No entanto, González Faus reconhece a dificuldade para se compreender a universalidade de Cristo. Se o fator decisivo dela é a ressurreição, resulta claramente que toda tentativa de esclarecê-la pressupõe uma compreensão da dimensão nova da ressurreição a qual nós não temos. À margem da ressurreição, qualquer tentativa de explicar a realidade recapituladora de Cristo resulta facilmente em ficção científica¹¹³.

A reflexão sobre a recapitulação de tudo em Cristo sempre esteve presente na história da reflexão teológica. González Faus cita, por exemplo, santo Irineu que elegeu a recapitulação como conceito central de sua teologia. “Quando se encarnou, recapitulou em Si a longa história de todos os homens, dando-nos a salvação como em um compêndio, para que n’Ele recebêssemos o ser imagem e semelhança de Deus” (IRINEU, *Contra as heresias*, III, 18,1). Ainda, Irineu destaca o papel do Espírito na tarefa recapituladora (IRINEU, *Contra as heresias*, III, 17). Para ele, a carne do ressuscitado está possuída pelo Espírito, e, portanto, assumiu as qualidades do Espírito, logo, ela é *caro oblitera sui*, isto é, carne esquecida de si mesma (IRINEU, *Contra as heresias*, V, 9,2). Na interpretação de González Faus, esta realidade “é uma forma de ser que incorporou a sua própria ontologia [do ressuscitado] ao que para nós, só é uma exigência ética de atuar que experimentamos como contrária a nosso ser”¹¹⁴.

Posteriormente, os padres Gregos explicavam a universalidade de Cristo afirmando que o Filho de Deus, ao se encarnar, assumiu a natureza humana universal. A intuição patrística perdura em São Tomás quando ele afirmava que Cristo não é só causa moral ou meritória da Graça, mas também causa eficiente (TOMÁS, *ST*. III, q. 8, 1). No entanto, a teologia escolástica posterior e pós-tridentina eliminou a dificuldade de pensar a universalidade de Cristo reduzindo-a a uma espécie de ficção jurídica pela qual Jesus representa ou constitui ante Deus

¹¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 366. “ella es el antípodo del Cristo total, en cuanto que ha recibido de manera más explícita y consciente esa plenitud de Cristo”.

¹¹² Essa é uma variante que pode significar todo homem ou tudo (BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010. p. 1875, nota “f” a Jo 12,32).

¹¹³ Na reflexão teológica atual, soma a esta dificuldade, o diálogo inter-religioso. Este obriga os teólogos a repensarem a universalidade de Cristo, sobretudo quando se foca na questão soteriológica. A problemática versa sobre a vontade salvífica universal de Deus e a particularização de uma revelação histórica feita a um povo, em um determinado tempo. No entanto, convém lembrar que a questão da universalidade de Cristo toca ao ressuscitado. Mas, não entraremos nesta problemática por não ser o objetivo desta pesquisa.

¹¹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 368. “una forma de ser que ha incorporado a su propia ontología lo que para nosotros solo es una exigencia ética de actuar que experimentamos como contraria a nuestro ser”.

todos os seres humanos. Tudo acontece, de alguma forma, na imaginação divina. No entanto, são poucos os que se sentem satisfeitos com esta linha de pensamento. Para González Faus, a expressão bíblica, “nova criação” continua sendo a melhor para se falar do tema da recapitulação, pois, Deus não salva descartando a criação velha, mas transformando-a.

A ideia dos padres gregos sobre a universalidade de Cristo, segundo González Faus, está presente em K. Barth ao afirmar que em Jesus Cristo foi o humano de todos os homens que foi transposto e elevado à unidade com Deus¹¹⁵. No concílio Vaticano II, de maneira mais genérica, a afirmação continua: “pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem (GS, n. 22)”. Evidencia-se, assim, o valor absoluto de cada ser humano para o cristão.

Por fim, resta-nos constatar uma coerência humana da linguagem da recapitulação a qual não pode separar-se do fato de que no ser humano há uma pretensão recapituladora ou de universalidade. Em muitas situações, como vimos, desta pretensão brota o pecado do ser humano, mas é exatamente ela que o vincula com a salvação. A linguagem da recapitulação em Cristo conecta com este existencial humano. Se o ser humano, de alguma forma, em sua pretensão de universalidade é uma pretensão falida¹¹⁶, em Cristo se dá a realização e plenificação desta pretensão.

Segundo González Faus, Cristo reproduz em síntese o destino da humanidade que chegará a Deus, não apenas reproduzindo, mas também possibilitando a nossa participação na sua ressurreição. Ele é a síntese de todos os homens, 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 plenificação¹¹⁷. Logo, a recapitulação é um conceito dinâmico que nos mostra o significado de toda a obra de Jesus Cristo, em sua positividade, inclusive, como anterior ao pecado.

CONCLUSÃO

Percebe-se que na leitura de González Faus a salvação de Deus em Jesus Cristo se dá desde a encarnação até a ressurreição perpassando toda a sua vida. Neste sentido, toda a vida

¹¹⁵ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*, IV.2,52 Apud GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 368.

¹¹⁶ GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*. p. 369.

¹¹⁷ GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *Carne de Dios*: significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo. Barcelona: Herder, 1969. p. 190.

de Jesus é salvífica. Nossa autor, em seu esboço sistemático, apresenta a leitura histórica da vida de Jesus, a qual nos permite ler sua morte. E sem uma compreensão da morte de Jesus não é possível entender o significado da ressurreição. Logo, percebemos uma verdadeira unidade: encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus. Nesta reflexão, percebemos a positividade da ação salvadora de Deus como um verdadeiro processo de amadurecimento do ser humano.

Nesta profunda relação entre a antropologia e a cristologia de González Faus, encontramos Jesus Cristo como a realização e a plenitude do ser humano. Neste sentido, a partir de Jesus Cristo, vimos a realização e a plenificação da contradição humana, pois Ele supera a finitude humana e nos apresenta a realidade da recepção de algo novo que o Novo Testamento chama de plenitude e reconciliação. Portanto, fica evidente o aspecto dinâmico do ser humano, criado à imagem de Deus, isto é, à imagem de Jesus Cristo, para se tornar filho no Filho, e viver a comunhão com o Criador realizando, assim, sua vocação.

Portanto, na vida e na pregação de Jesus vimos sua pretensão de ser humano, visto desde Deus: o homem *teleios*, a humanidade nova, ou na Linguagem de Jesus, o Reinado de Deus. A morte de Jesus como consequência do pecado e o aparente não de Deus através de seus representantes oficiais. A ressurreição como o sim de Deus à vida e à causa de Jesus e a irrupção do escatológico na história. Portanto, Jesus é o homem definitivo, a verdadeira Imagem de Deus. Ele, através do Espírito, nos chama a reproduzir esta imagem, não como possessão egoísta, mas na doação de si, isto é, na vida partilhada no amor e na fraternidade. Se em Jesus vimos a contradição humana superada, a partir da crença na fecundidade do amor, podemos viver nossa “paixão” de forma esperançada.

4. ACOLHIDA DA GRAÇA DE DEUS: A JUSTIFICAÇÃO COMO HUMANIZAÇÃO PELA FÉ EM JESUS CRISTO

“E a esperança não decepciona, porque o Amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5)

Ao longo da história, muitas pessoas foram capazes de ressurgir de suas próprias cinzas. Especialmente, muitos grandes santos cristãos, talvez os maiores, foram considerados pessoas muito pecadoras. Este renascer não foi a definitividade que eles desejavam, mas um novo combate aberto em que eles podiam ser vitoriosos ou derrotados. Com esta reflexão, González Faus nos remete ao tema estudado no segundo capítulo desta dissertação: o pecado. Quando o descrevemos, nosso objetivo não foi fixarmo-nos numa definitiva desesperança.

O ser humano, ao pecar, investiu em um caminho de realização de sua vocação pela afirmação de si à margem de Deus. Ao contrário, Jesus se apresenta para nós como o caminho para a realização humana, pela crença no amor, no esvaziamento de si e pela entrega confiada ao Pai, mesmo com as adversidades que resultaram na sua crucificação.

A temática do pecado nos leva à legítima conclusão de que o ser humano precisa ser radicalmente renovado. De fato, a linguagem do “homem novo” se faz presente nos melhores empenhos humanos nos dias de hoje assim como no tempo de Paulo. Ainda, na reflexão de nosso autor, não cabe dúvidas que essa renovação terá uma dupla tarefa: a reconstrução do humano e a potencialização do humano. Nossa intenção, neste capítulo, será aproximar-nos de uma espécie de narração desta obra de Deus na humanidade do homem.

Para isso, mostraremos, num primeiro momento, a iniciativa salvífica universal de Deus. Se somos chamados à novidade humana em Cristo, esta só é possível no Dom gratuito de Deus, o Espírito Santo, que é Deus mesmo em nós, o qual atua sempre em nossa história. Em um segundo momento, trataremos do Dom de Deus a partir do ser humano. O Dom de Deus, a Graça como justificação, humanização do ser humano. Em um terceiro momento, mostraremos a fecundidade da Graça no interior da pessoa humana, e as boas obras como frutos da ação regeneradora de Deus.

Por fim, mostraremos que a ação do Espírito Santo em nós nos reestrutura para a libertação de nosso egoísmo potencializado e nos possibilita a fraternidade. A ação do Espírito nos configura a Cristo para vivermos a relação de filhos com Deus e de irmãos com os demais. Portanto, mostraremos, de modo geral, o amor de Deus derramado em nossos corações como possibilidade de superação de toda contradição humana.

4.1 A iniciativa salvífica de Deus

Consoante González Faus, a renovação e a potencialização do ser humano são obras que Deus está disposto a fazer *nele* e *com* ele. Nele porque Deus toma a iniciativa desta obra; com ele porque não a fará sem contar com o assentimento e a cooperação do ser humano¹. Esta obra de Deus na humanidade do homem muitas vezes acontece de forma anônima, e em cada pessoa é uma história sempre ameaçada e nunca concluída. Resulta que descrevê-la se torna quase impossível. No entanto, González Faus apresenta-a como um processo cujas fases podemos vislumbrar:

No *início*, o Amor libertador de Deus, perdoador e “justificador”. 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 como vimos ao falar do pecado: o amor, pois, de Deus, que liberta o ser humano de si mesmo e para os demais. Na *meta* assintótica, o amor transformador de Deus, que faz o ser humano definitivamente irmão, com essa fraternidade que chamamos “comunhão do santo”² e que é imagem humana da Trindade Divina³.

A razão da esperança humana nesta renovação, do viver a “*paixão esperançada*”, consoante à primeira pregação cristã, não está no ser humano, mas em Deus que nos amou quando ainda éramos pecadores (Rm 5,5-8). Esta iniciativa de Deus, tem algumas características formais, sobre as quais iremos tratar nesta secção.

4.1.1 O Dom de Deus é Deus mesmo

A novidade humana de Jesus Cristo, o segundo Adão, é sua divindade, e a vigência desta Humanidade Nova para nós converte nosso ser homem em mudança de imagem: sair da imagem

¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*. 3.ed. Maliaño: Sal Terrae, 1991. p. 425.

² Na profissão de fé recitamos “*dos santos*”. Mas, em latim *comunio 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, José Ignacio. *Confío: comentário ao Credo cristiano*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 103).

³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 426. “En el *inicio* el Amor de Dios, perdonador y ‘justificador’. En el *caminho*, 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 llamamos ‘comunión de lo santo’ y que es la imagen humana de la Trinidad Divina”.

do primeiro Adão e revestir-nos da imagem de Cristo, o Homem Novo⁴. Logo, a primeira característica formal da potenciação do ser humano será elevá-lo até o Divino. Por isso, essa renovação só pode ser iniciativa e obra do Espírito de Deus.

Da mesma forma que as afirmações cristológicas encontram correlação na experiência humana, segundo González Faus, percebemos uma conexão entre o Homem Novo e a definição do ser humano como “animal utópico”. Para nosso autor, se esta definição é mais que o absurdo de uma paixão inútil, trata-se de algo que, ao mesmo tempo, é do ser humano e não é. E a Graça, neste sentido, se apresenta como a resposta cristã a esse algo.

González Faus expõe esta primeira característica formal do Dom de Deus, a Graça, a partir da obra de Agostinho: *O Espírito e a Letra*⁵. De modo geral, o bispo de Hipona comenta a frase paulina: “é Deus quem opera em vós o querer e o operar” (Fl 2,13). A tese agostiniana pode ser encontrada no parágrafo a seguir:

Nós, [...] asseveramos que a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça, que, além de o homem 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 fé, e não pela visão. Desse modo, com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao Criador e anele vivamente aproximar-se da participação daquela Luz verdadeira, e, assim, proceda a felicidade daquele de quem recebeu o ser (AGOSTINHO, *O Espírito e a letra*. III, 5).

Sobre este texto, González Faus destaca quatro afirmações: 1. A vontade humana é ajudada por Deus para ser boa; 2. Isto porque o ser humano recebe o Espírito Santo, o qual infunde em nosso ânimo o gosto e o amor do Bem Supremo que é Deus; 3. Com o Espírito Santo, o ânimo do ser humano se inflama para aproximar-se de Deus e se incita a participar de sua Luz, que é a verdadeira; 4. Assim o ser humano recebe o bem estar d'Aquele de quem recebeu o ser.

Percebe-se nas duas primeiras afirmações que a vontade, o interior do ser humano, recebe um Dom novo o qual consiste em Deus mesmo: o Espírito Santo. “O dom de Deus não é simplesmente uma coisa, mas Ele mesmo, e Ele mesmo, por assim dizer, em seu Princípio

⁴ Segundo González Faus, a cristologia da Humanidade Nova, que tratamos no capítulo anterior, expõe necessariamente a antropologia do pecado e, sobretudo, da Graça (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 1987. p. 427).

⁵ AGOSTINHO, Santo. *A graça: o espírito e a letra*; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original. São Paulo: Paulus, 1999. Na obra, a letra era para Agostinho o voluntarismo da exigência moral pelagiana. O Espírito é o que evita que esse voluntarismo se converta em lei.

relacionador⁶”. O Espírito é o Amor com o qual ama o Deus que foi definido como amor (1Jo 4,8). É Ele que reconhece o homem Jesus como Deus (1Cor 12,3). O Espírito é o princípio de exteriorização do divino em nós. Por isso, Ele é princípio de uma relação do ser humano com Deus e com os demais, digna de Deus.

No cristianismo sabemos, acima de tudo, que o Deus transcendente pode ser chamado com o nome familiar de Pai precisamente porque é capaz de se fazer presente não só fora de nós⁷, mas também em nossa interioridade, por meio do Espírito Santo. Segundo González Faus, Agostinho, lucidamente, explicou: o Espírito é Deus de tal maneira que se pode chamar também *Dom de Deus*;⁸ assim como Jesus era Deus de tal maneira que se lhe pode chamar *Palavra de Deus*.

Nosso autor insiste em dois pontos: primeiro, que sendo o Dom de Deus, Deus mesmo, a Graça só pode ser assimilada como presença e relação pessoal e não como uma coisa ou objeto. Uma relação pessoal de nós com Deus, mas “produzida” em nós por Deus como “algo” que o amor pode produzir ao dar-se: a relação amorosa de reposta⁹. Segundo, que através dessa forma de relação, o Espírito em nós não ama somente a Deus, mas também aos homens. Isso significa que Deus toma posse de nós não somente para que nós O amemos, mas para amar os demais através de nós. Portanto, se afirma um amor confiança dócil, filialidade e abertura e não um amor possessivo no qual o ser humano crê apropriar-se de Deus para desvalorizar os demais. “O Espírito Santo não pode ser o espírito da filiação senão sendo o Espírito da fraternidade. E vice-versa”¹⁰.

4.1.2 A renovação do ser humano: a nomenclatura Graça

Seguindo a reflexão de González Faus, a segunda característica formal que comentaremos, é que, na linguagem cristã, a renovação do humano foi nomeada como Graça. Esta nomenclatura tem como pano de fundo algo decisivo sobre o humano¹¹. Ao se perguntar

⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 428. “El don de Dios no es simplemente una cosa, sino El mismo, y El mismo, por así decir, en su Principio ‘relacionador’”.

⁷ Numa expressão comprehensível para nós, em Jesus Cristo, exteriorização e humanização de Deus.

⁸ AGOSTINHO, Santo. *Enchiridion*. 40,12 apud GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 429.

⁹ Consoante González Faus, a teologia escolástica, ao buscar uma formulação teológica em categorias aristotélicas, deu primazia a uma concepção da Graça como “coisa”, isto é, uma força, energia, remédio, e auxílio. Esta concepção, tão coisisista, deu lugar a uma série de problemas sobre a predestinação e sobre a relação Graça e liberdade humana (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 429).

¹⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 430. “El Espíritu Santo no puede ser el espíritu de la filiación más que siendo el Espíritu de la fraternidad. Y viceversa”.

¹¹ Destaca-se que entre as 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).

pelo porquê desta nomenclatura, nosso autor foca no sentido da palavra Graça em espanhol,¹² o qual podemos dizer que se assemelha muito ao português.

O termo Graça está relacionado com quatro significados: gratuito, gratidão, grato e gracioso. Esses significados podem ser classificados em dois grupos: 1. Gratuito e gratidão; 2. O grato e o gracioso. Sobre o primeiro grupo pode-se dizer que 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 uma atitude de agradecimento. Sobre o segundo grupo, pode-se dizer que o grato pode significar beleza, como na expressão que diz: *a agraciada senhorita*. É preciso acrescentar, uma beleza sutil que atrai e seduz. E, por fim, graça também significa humor, o gracioso.

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 que agradecer, mas que pode converter a vida em sorriso”¹³. No entanto, o sentido religioso inverte o significado “profano”: a amabilidade não atrai o dom, mas o Dom de Deus que transforma o ser humano em amável.

Portanto, a renovação do humano é *Dom* que o leva a viver a vida como ação de graças e comunica à vida toda beleza e alegria. “O ‘ser homem’, 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”¹⁴.

4.1.3 A divinização como humanização

Na primeira parte deste capítulo falávamos que a primeira característica formal da potencialização do ser humano é elevá-lo até o divino¹⁵. Esta realidade, a partir do que foi dito sobre o termo Graça, se apresenta agora como a mais profunda humanização, embora essa humanização não seja a que o ser humano imaginaria: a autoafirmação de si a todo custo. Se o Dom de Deus é Deus mesmo, agora, acabamos de dizer que o nome Graça outorgado a este

¹² Diferente do caminho escolhido por Luiz F. Ladaria em sua antropologia teológica. Este analisa a trajetória semântica bíblica iniciando por *Hen*, em Hebraico, até *charis*, em Grego. Tais termos, significam: favor, presente, condescendência, mas, também, a amabilidade de uma coisa, isto é, aquilo que a faria merecedora do amor de alguém. Para uma reflexão ampla destes aspectos linguísticos bíblicos, *vide*: LADARIA, Luis F. *Antropología teológica*. Madrid: UPCM, 1983. p. 270-277.

¹³ 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”.

¹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 435. “El ‘ser hombre’, según Dios, tiene que ver 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”.

¹⁵ *Vide* secção 4.1.1 desse capítulo da dissertação.

Dom, alude a uma qualidade humana. A teologia da Graça deve lidar com esta bipolaridade, agora radicalizada, mas que já foi vislumbrada no binômio imagem de Deus e criaturidade que trabalhamos no primeiro capítulo desta dissertação.

Para González Faus, esta problemática não é nada mais que a extensão analógica ao ser humano do problema central da cristologia, a saber: como pode Deus e o ser humano serem pensados e afirmados simultaneamente?¹⁶ A história nos mostra esquemas errôneos de respostas a esta questão, os quais podem ser classificados como heresias de esquerda e heresias de direita: a heresia de direita consiste em afirmar Deus às custas do homem e a heresia de esquerda consiste em afirmar o homem às custas ou à margem de Deus.

Estas heresias surgiram ao querer explicar a constituição de Cristo: Deus e homem. Curiosamente elas reaparecem na história da teologia da Graça no difícil problema Graça e liberdade. Na medida em que estendemos ao ser humano esta questão, o problema se torna mais difícil, visto que não podemos falar de um ser humano abstrato, mas do ser humano concreto submerso numa história marcada pelo pecado. Também não falamos de Deus *em si*, 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.

O erro da heresia de direita é querer pensar Deus às custas do homem, e com isso acaba perdendo Deus. Isto porque um Deus que é a afirmação do humano não se lhe pode afirmar negando o ser humano. O erro da heresia de esquerda é querer afirmar o homem à margem de Deus e com isso acaba perdendo-o, pois um ser que é dom de Deus não pode ser afirmado distanciando Deus dele. Ainda, levando esta afirmação às últimas consequências, a Graça se torna algo que o ser humano já possui por si mesmo.

O importante para nossa pesquisa, neste momento, é constatar que a linguagem que González Faus coloca como gramática da Graça em um mundo secular, a saber: a linguagem do homem novo, da libertação e da realização humana, é ausente no mundo da direita. No entanto, o teólogo catalão afirma que a esquerda, que tem mais sensibilidade a estas linguagens, também corre o risco de falsificá-las.

A linguagem do homem novo vislumbra ao ser humano possibilidades oferecidas e não realizadas. Isto nos aproxima da divinização, pois, como vimos no capítulo anterior, para Paulo, chamar Jesus de Homem Novo significa expressar sua divindade. A linguagem da libertação recupera a crítica ao pecado humano e ao pecado do mundo. Logo, ela nos aproxima da

¹⁶ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. p. 417-421.

experiência agostiniana da Graça como liberdade. Mas, o perigo consiste em assumir acriticamente a linguagem da realização humana e conceber a Graça como possibilidade do homem mesmo¹⁷.

Para não cair em equívocos, assim como na cristologia, a resposta a esta questão deverá afirmar totalmente Deus e o ser humano. Nossa autor aplica o significado da afirmação de Calcedônia à antropologia. A fórmula de Calcedônia, “um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação [...]” (DH 302), significa, segundo González Faus, “ao mesmo tempo a afirmação do homem a partir de Deus e a afirmação de Deus só no homem”¹⁸. E, traduzindo agora à antropologia, pode-se dizer: “Somente se o homem é livre, se afirma a Deus, não lhe tirando a liberdade. E unicamente se o homem é agraciado e receptor, se afirma de veras o homem, não o deixando só consigo”¹⁹.

E esta é, para o teólogo catalão, a razão fundamental para manter hoje o termo Graça, que, embora necessite da exegese destas outras formas de linguagem e expressão, não pode ser substituído, pois segue dizendo algo indispensável para nós hoje: que o homem 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 degrada em autoafirmação individual. Com esta experiência, o projeto de irmão se nos abre ao projeto de filho. E a filiação divina se faz historicamente real no projeto de irmão²⁰.

4.1.4 A historicidade e a universalidade da Graça

González Faus, ao buscar uma antropologia unitária, não aceita o dualismo Graça e história. Para ele, a Graça nasce na história e tem forma histórica²¹. O dualismo é uma forma de esquecer que a história está banhada pela Graça. Neste sentido, González Faus entende a frase de Gustavo Gutiérrez: “não há duas histórias, uma profana e outra sagrada ‘justapostas’

¹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 436-439.

¹⁸ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva*. p. 544. “a la vez, la afirmación del hombre a partir de Dios y la afirmación de Dios solo en el hombre”.

¹⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 435. “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”.

²⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 440.

²¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 441.

ou ‘estreitamente ligadas’, mas um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história”²². De acordo com González Faus, para muitos dualismos ocidentais esta frase implica um reducionismo inaceitável, no entanto, esses dualismos só concebem um Dom de Deus como outros dons humanos: como um narcisismo daquele que doa que nunca permite que aquilo que foi doad o seja do outro.

Interessante que a partir da intuição de G. Gutiérrez, entendemos melhor o caráter revolucionário da frase de Tereza de Lisieux e G. Bernanos: *tudo é Graça*. Isso significa que tudo está banhado pela Graça e, por isso, segue aberto sempre a uma esperança e a um novo começo²³. Por isso, González Faus afirma em forma de tese, algo que nos acompanhará em toda a nossa reflexão deste capítulo:

a graça tem lugar em meio a este homem, 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 anteriormente 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 Graça²⁴.

A concepção degradada de opinar sobre o “ter” e o “não ter” Graça, sem meio termo, vem exatamente do não pensar a Graça na história e nem como história. Ninguém está totalmente sem Graça, senão o condenado, porque ninguém está totalmente excluído do olhar benevolente de Deus. Mas, também, ninguém está totalmente “em Graça”, senão o salvo, porque ninguém tem sido plena docilidade e plena resposta ao amor de Deus. Portanto, a Graça não é sim ou não, mas história²⁵. E, o primeiro efeito da ação renovadora de Deus no ser humano é o de crer na Graça, assim como Jesus, a quem a Plenitude da Graça, a condução pelo Espírito de Deus, e a experiência de sua Filiação única, o levaram a uma vida de fé no Dom do Pai²⁶.

²² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 7.ed. Salamanca: Sigueme, 1975. p. 199. “no hay dos historias, una profana y otra sagrada ‘yuxtapuestas’ o ‘estrechamente ligadas’, sino un solo devenir humano assumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia”. 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 consuma 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).

²³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 447. 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).

²⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 449. “la Gracia tiene lugar en medio de este hombre y este mundo y esta historia empescatada, no trasladandnos a una especie de oasis o invernadero, donde ya no tenga vigencia lo escrito anteriormente 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”.

²⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 450.

²⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 449.

Por fim, precisamos adicionar que Deus oferece sua Graça permanentemente a toda pessoa humana, inclusive às que estão fora da Igreja. O obstáculo genérico a esta tese é a mentalidade de direita que pensa que Deus seria mais Deus se se ocupasse menos com o humano. O desenrolar desta tese encontra-se com obstáculos na história da fé cristã: o problema da predestinação e da condenação dos infiéis. Vamos apenas fazer referência a estes temas uma vez que eles não estão dentro do objetivo principal de nossa pesquisa²⁷.

Prescindindo-nos do panorama da história da questão da predestinação, vamos nos fixar no resultado da análise de nosso autor, a qual afirma que a Graça, o amor de Deus reconstrutor e transformador do ser humano, é oferecido a todos os homens e está tentando trabalhar os corações de todos, não somente os que formam a Igreja e nem somente os supostos predestinados, extraídos da massa de condenados²⁸.

A não universalidade da Graça destrói a fraternidade e o projeto de Deus irmanador de todos os homens. Nesse sentido, segundo o teólogo catalão, negando a fraternidade, o homem estará, consequentemente, negando a Graça. Todos os erros em relação à teologia da Graça foram possíveis desde uma concepção da mesma, mais em termos físicos que pessoais, isto é, quando se perde do horizonte, a concepção da Graça como relação pessoal²⁹.

Por isso, a necessidade de se reaproximar da linguagem neotestamentária, a qual não pretende buscar um estatuto ontológico de Deus, mas anunciar ao ser humano um amor incondicional e uma misericórdia fiel de Deus para com ele. Esta linguagem se apresenta, ao mesmo tempo, como salvação e liberdade. 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

²⁷ Para uma leitura da abordagem completa de nosso autor de pesquisa, *vide: GONZÁLEZ FAUS, Proyecto de hermano.* p. 453-483.

²⁸ A concepção de pecado original de Agostinho, a qual citamos no capítulo segundo desta dissertação, sobretudo a sua sensibilidade pelo deterioro e a impotência humana, o levou a conceber a humanidade como uma massa de condenados. Destarte, a maldade humana é tal que não pode protestar nem exigir nada de Deus. Neste pensamento, resta ao ser humano apenas agradecer se algo de bom lhe acontece. Desta massa de condenados, Deus decide, por pura Graça, tirar alguns, sem fazer injustiça aos demais, posto que todos merecem só a condenação. Dado que o senhorio de Deus é imutável, estes escolhidos têm assegurada a salvação. Esta lógica leva a um fatalismo: por um lado, a angústia e o desespero de alguns, e por outro, o abandono de todo esforço ético. Não faltaram oposições a Agostinho. González Faus cita, por exemplo, os monges de Marselha, agrupados em torno de Cassiano, e mais tarde, São Vicente de Lerins. Mas estes, para evitar o predestinacionismo, acabaram caindo no chamado semipelagianismo que, por ora, podemos resumir com a seguinte frase: “se o ‘ser bom’ é obra de Deus e de sua ajuda, o ‘querer sé-lo’ não é obra de Deus, mas do ser humano” (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano.* p. 460). Neste sentido, se salvam os que querem se salvar. Contudo, Agostinho viu o perigo nesta forma de pensar: a Graça se torna impotente e o ser humano teria motivos para ser soberbo (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano.* p. 455-456).

²⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano.* p. 479.

de Deus, nosso Salvador, que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,3-4)³⁰.

Por fim, concluimos esta secção com a célebre passagem da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a qual, segundo González Faus, recupera algo da Tradição que a teologia havia esquecido: a universalidade da Graça:

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).

4.2 A Graça como justificação, humanização do ser humano

Após apresentar as características formais da Graça, as quais tratamos na secção anterior, González Faus propõe uma reflexão sobre a Graça a partir do ser humano³¹. Para isso, ele recorre a Paulo, o qual para explicar o efeito concreto da vitória sobre o pecado, cunhou o termo *justificação*. Esse termo não deve ser entendido no sentido moderno, isto é, como desculpas oferecidas aos demais, as quais impedem a condenação e a falta de apreço dos outros, embora o homem seja um ser de necessidade de justificações, nesta perspectiva. No contexto paulino, e, também etimologicamente, justificar significa, em modo mais amplo, “fazer justo”.

Um homem ‘justificado’ é, portanto, um homem *bom*, cuja bondade não é mera ausência de problematidão tranquila, mas que resiste a todos os ‘controles de

³⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 466-467.

³¹ Na reflexão teológica de Luiz F. Ladaria, percebemos outro enfoque. Segundo ele, se é o Dom de Deus que nos transforma, a noção de divinização e mudança interna do ser humano encontra-se potencializada. Isso terá como consequência que não podemos estudar a Graça como isolada do favor de Deus ao homem e da condição de agraciado que este tem diante dos olhos do Senhor. Assim, o tratado da Graça será mais bem integrado na antropologia teológica no conjunto das verdades teológicas sobre o ser humano. Neste sentido, Ladaria cita González Faus e Juan Luiz Segundo entre os autores que, segundo sua interpretação, 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, os quais o Dom de Deus necessariamente precisa comportar (LADARIA, Luis F. *teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. p. 181). A crítica de Ladaria tem sua razão, no entanto, nos parece que González Faus não trata da Graça de forma isolada do Dom de Deus. 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 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 tentativa de nosso autor é apresentar o que a teologia diz sobre o ser humano fundamentando nas experiências humanas. Com isso, ele afirma o amor como superação da contradição humana e a comunhão como verdade do ser, conforme veremos. A crítica de Ladaria nos ajuda a ler González Faus de forma atenta a esta questão.

qualidade'. A justificação paulina é, pois, a transformação do ser humano de inumano em bom e, portanto, em plenamente humano³².

Este sentido faz certa referência ao juízo dos outros, pois o homem bom é aquele que vale e, logo, aquele que é digno de apreço pelos demais. A partir desta conotação, se pode ligar o significado moderno e paulino do termo, embora se pode dizer que Paulo prescindiria do juízo dos demais e se referiria ao juízo de Deus. Essa aproximação nos permite compreender a antiga palavra justificação no horizonte semântico moderno, como: realização humana, humanização, reabilitação, perdão, libertação da inumanidade e regeneração³³. Não obstante, é preciso reconhecer que nenhuma das palavras modernas substitui de forma unívoca, adequada e pedagógica a antiga palavra justificação³⁴.

4.2.1 O testemunho da Justificação em Rm 5

A análise global e pessimista do pecado da humanidade em Rm 1,18-3,23, sobre a qual descrevemos no segundo capítulo desta dissertação, conecta-se com a afirmação otimista de que em Jesus Cristo há uma saída para o ser humano desta situação sem que ele possa se gloriar de si mesmo. O elo desta análise, para o capítulo 5 da Carta, é significativo para nossa reflexão: nosso pecado entregou Cristo à morte, e sua ressurreição nos entrega à Justiça (Rm 4,25). A tradução de González Faus a este versículo marca a diferença entre entregar “a” e entregar “algo”. Deste modo, ele insinua a diferença entre a Justiça de Deus³⁵ e a justiça humana: “o ser humano só pode fazer justiça entregando o criminoso à justiça, ou seja, eliminando-o; Deus faz justiça fazendo justo o ser humano, em vez de destruí-lo”³⁶.

³² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 487. “Un hombre ‘justificado’ es, por tanto, un hombre *bueno*, cuya bondad no es mera aproblematidad 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.

³³ Também pode ser entendida como reabilitação ou devolver ao ser humano caído sua autêntica figura humana. “O ser humano só é autenticamente tal quando se sabe aceito ou amado (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2010. p. 423).

³⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 487-488.

³⁵ Talvez a opção de González Faus de tratar a justiça de Deus somente desde a ótica neotestamentária reduza um pouco 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). Para maior aprofundamento sobre a justiça de Deus e a justificação, *vide*: LADARIA, *Antropología teológica*. p. 310-321.

³⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 489. “el hombre sólo puede hacer justicia entregando al criminal a la justicia, es decir, eliminándolo; Dios hace justicia haciendo justo al hombre, en lugar de destruirlo”.

O capítulo 5 de Romanos inicia exatamente reafirmando que estamos justificados e seguirá explicando o significado disso. Nesta explicação, González Faus fixa a tese que será desenvolvida: o olhar benevolente de Deus é por si mesmo eficaz. Desse capítulo, o teólogo catalão enumera três afirmações que explicitam o conteúdo da salvação cristã, na perspectiva paulina³⁷: 1. Que o ser humano está em paz com Deus, isto é, implantado na benevolência divina, embora seja pecador; 2. Isto porque, apesar do ser humano ser pecador, Deus o tem amado em Jesus Cristo e lhe tem dado seu Espírito; 3. Este é o único motivo de segurança e de alegria esperançada, mais fortes que as tribulações presentes, que o ser humano tem.

Dessas três afirmações, se adiciona outra observação importante, como uma quarta tese: na medida em que o ser humano está em paz com Deus, não de forma fictícia, mas de forma conhecida e vivida, ou seja, “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*”³⁸. Destas afirmações é possível perceber claramente o que a tradição teológica destaca no corpo doutrinal paulino, a saber: a iniciativa salvífica absoluta de Deus; a reconciliação do ser humano com Deus que se dá não com as palavras boas, mas no saber-se amado por Deus; e o caráter criador deste amor de Deus³⁹.

³⁷ Podemos constatar que, embora González Faus trate a carta aos Romanos como de Paulo, hoje, há dúvidas em relação a isso entre os exegetas. Segundo Murphy-O'connor, os biblistas são unânimes em achar que a carta escrita por Paulo continha de 1,1 a 16,23. Há uma dúvida quanto a 16,24, mas nenhuma sobre a Doxologia final (16,25-27). Razões de conteúdo, estilo e prática epistolar concorrem para tornar improvável que Paulo fosse autor (MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 328) Sobre esta problemática, Murphy-O'connor cita: ELIOT, J. K., *The Language and Style of the Concluding Theology at the End of Romans*. ZNW 72, 1981, p. 124-130; DUNN, James D. G. *Romans 1-8*. Dallas: Word Books, 1988 (Word biblical commentary; 38A); FITZMYER, Joseph A. *Romans: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 1993. (The Anchor Bible; 33).

³⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 491. “en la medida en que el hombre no sólo es de hecho amado 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*”.

³⁹ 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, na obra: SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: fe e ideología*. Madrid: Crisitiandad, 1982. v. 2, 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). No entanto, para González Faus, Paulo não abandonou a mensagem de Jesus, mas lhe colocou fundamentos: “Se o Reino de Deus é pura Gratuidade [...], somente o homem 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).

4.2.2 A Inabitação do Espírito e a recriação do ser humano

A presença do Espírito Santo no ser humano o justifica, o humaniza, isto é, converte o homem mal em bom, segundo a teologia paulina. No primeiro milênio, as afirmações paulinas são vividas tranquilamente. O texto de Agostinho, citado no início deste capítulo, explica esta transformação dizendo que a presença do Espírito Santo no ser humano produz gosto e amor pelo Bem, capacitando-o para a bondade. Nesta perspectiva, a vontade humana é ajudada por Deus, através do Espírito Santo.

A tradução que González Faus escolhe para o texto de Agostinho afirma em chave conclusiva: assim, o ser humano “recebe o bem-estar daquele de quem recebeu o ser” (AGOSTINHO, *O Espírito e a letra*. III, 5). Literalmente, este bem-estar seria um bem-ser. Com isto, se afirma que esse amor e carinho pelo bem significam uma transformação ou recriação do ser humano. Agostinho não diz que o ser humano recebe do Espírito o bem-fazer, mas o bem-ser. A presença divina, portanto, produz uma transformação humana, a qual gerará possibilidades e bem-estar novos. Neste pensamento de Agostinho se encontra o germe e o esquema do que a tradição teológica conceituou como *Graça Incriada* e *Graça Criada*.⁴⁰

“A presença de Deus no coração humano produz uma transformação deste coração, que consiste em ir fazendo nascer nele possibilidades e potências”⁴¹. Neste sentido, o mais humano do ser humano, o amor e a bondade, brotam da presença do Espírito Santo. É o mais humano, no entanto, é o mais recebido. Logo, pode-se afirmar: “Deus – o menos ‘eu’ – é precisamente ‘o mais eu’. O Espírito Santo de Deus é o mais humano do homem”⁴².

Com a entrada do Aristotelismo na Teologia, a partir do Século XIII, surgiu outra maneira de experimentar o ser humano e uma nova possibilidade de experiência humana mais positiva. Segundo González Faus, a questão se agrava na escolástica posterior a São Tomás⁴³ ao pretender precisar como se produz esse amor novo no homem egoísta, ou com as palavras da época, como se produz a Graça Criada. O empenho de explicação nas categorias aristotélicas resulta fatal, pois estas somente nos fornecem as noções de *causa eficiente* e *causa formal*. Os teólogos excluíram esta última, visto que se o amor do ser humano fosse igual ao Espírito Santo,

⁴⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 494.

⁴¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 494. “La presencia de Dios en el corazón humano produce una transformación de este corazón, que consiste en ir haciendo nacer en él posibilidades y potencias”.

⁴² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 495. “Dios – lo menos ‘yo’ – es precisamente ‘lo más yo’. El Espíritu Santo de Dios es lo más humano del hombre”.

⁴³ Até São Tomás apenas foi explicado que o perdão de Deus é eficaz e que, portanto, o *Dom Incriado* provoca no ser humano um *dom criado*, ou a restauração do ser humano (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 497).

o ser humano seria igual a Deus. Na linguagem escolástica, a Divindade não pode ser a causa formal do ser humano.

O argumento seguiu a lógica segundo a qual o ato de amor do ser humano não pode ser obra imediata do Espírito Santo, mas fruto do amor humano mesmo. Portanto, o ser humano precisa de um “dom criado”, embora sobrenatural, para que, com esse dom, ele pudesse amar. E como todo o criado na escolástica é obra da natureza divina, e não das Pessoas, segue que o Espírito Santo fica cada vez mais distante ao se falar da Graça. Com isso, se vai esquecendo que a Graça Criada não significa mais que o amor suscitado pelo Amor Incriado e se vai pensando a Graça como coisa ou qualidade especial e não como relação pessoal. Implicitamente, ao pensar a Graça fora da relação pessoal, se aceita que a habitação do Espírito Santo é alheia ao ato de amor do ser humano.

Consequentemente, há uma inversão da perspectiva neotestamentária: a restruturação do ser humano passa a não ser efeito da presença do Espírito Santo, mas causa dela. Com isso, percebemos uma primeira inversão: a Graça Criada se torna necessária para agradar 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 olhos⁴⁴. Para González Faus, esta doutrina muda o profundo dito de Agostinho: “(‘ao me amar me fizeste amável’) neste outro muito mais ‘racional’ e compreensível: ‘me fizestes amável para me amar’. Com isso, a Graça já não é fruto do Amor, mas uma espécie de ‘cosmética’ prévia que Deus realiza na alma”⁴⁵.

Nos séculos seguintes à escolástica, este esquema se viu em um dilema: se o amor de Deus transforma o ser humano em amável, a amabilidade do ser humano se torna merecedora do amor de Deus, e, portanto, obrigante para Deus. Segue que, neste sentido, Deus não ama a todos, mas só os amáveis. E para salvar a liberdade de Deus, se busca eliminar no ser humano a transformação real do amor de Deus: esse amor permanece em puro nominalismo, pura superestrutura, e, portanto, não muda a realidade humana. O amor de Deus está só em Deus como uma pura denominação extrínseca ao ser humano. Este é o esquema dos nominalistas dos séculos XIV e XV, os quais, segundo nosso autor, repetem a tragédia histórica de todos os que só sabem combater um sistema sem superá-lo e com isso destroem-se a si mesmos⁴⁶.

⁴⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 496-501. Neste mesmo sentido, Ladaria diz que nenhuma realidade criada pode ser causa da presença de Deus em nós. Portanto, a transformação interna do ser humano só pode ser consequência do Dom de Deus, e não causa (LADARIA, *Teología de lo pecado original e de la gracia*. p. 272).

⁴⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 501. “(‘al amarme me hiciste amable’) en este otro, mucho más ‘racional’ y comprensible: ‘me hiciste amable para poder amar me’. Con ello la Gracia ya no es fruto del Amor, sino una especie de ‘cosmética’ previa que Dios realiza en el alma”.

⁴⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 502.

Esta disquissão histórica nos leva ao ponto mais árduo de toda a polêmica da Graça: Lutero defendia uma justificação meramente extrínseca, ou *forense*, a qual deixava o ser humano pecador como antes. Diante dessa opinião, o Concílio de Trento defendeu uma concepção de graça que torna o ser humano realmente merecedor ante Deus. Consoante González Faus, Lutero inova pouco, pois foi herdeiro das formulações nominalistas. No entanto, ele chegava a consequências práticas, posto que lia estas formulações não a partir da coerência lógica, mas da profunda e negativa experiência existencial que o atribulava e para a qual ele buscava respostas.

Lutero acreditava ter encontrado a resposta para suas questões nessa explicação jurídica da justificação: a bondade do ser humano não tem realidade. Ela é puro mito e só consiste em que Deus não leve em conta o mal do ser humano e segue olhando-o com bons olhos. Mas, este olhar de Deus não muda em nada a pessoa humana, salvo a possibilidade de seguir confiando em Deus, apesar do próprio desastre. Pode-se dizer que o mesmo nominalismo que os predecessores de Lutero utilizaram para apresentar um Deus arbitrário, este utilizou para apresentar um Deus irremediavelmente misericordioso⁴⁷.

Trento reagiu contra essa concepção nominalista, a qual, em suas formulações mais radicais, não era admitida nem pelos luteranos mais moderados, como Melanchton. Para González Faus, o próprio Lutero não nega a ação do Espírito em nós, mas parece olhá-la como algo que não serve para tornar o ser humano bom diante Deus, mas somente diante dos homens. O texto de Trento, marcado pelo equilíbrio, não é isento, segundo González Faus, de riqueza espiritual em seus últimos capítulos, mas, como é lógico de se esperar, não supera seus condicionamentos históricos, pelo menos em dois pontos.

Primeiramente, em relação à prática ausência de toda menção à Graça Incriada. Vale destacar que Trento escapa do mecanismo *coisicista*, ao falar da justificação não somente como “remissão dos pecados [cân. 11], mas também santificação e renovação do homem interior” (DH 1528). Descreve o conteúdo desta renovação do ser humano, a causa formal em linguagem Aristotélica, graças a uma citação de Agostinho: “a única causa formal é a justiça de Deus, não aquela pela qual ele mesmo é justo, mas aquela pela qual nos torna justos” (AGOSTINHO, *De Trinitate*, XIV 12, n. 15 *apud* DH 1529).

Segundo, pela linguagem da *disposição* à justificação. Mas, o concílio equilibra os riscos desta linguagem ao esclarecer, logo de início, que a origem de toda justificação é a Graça preparante de Deus (DH 1525). Para González Faus, Trento é feliz ao descrever essa origem

⁴⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 502.

como uma vocação, a qual, se entendida historicamente, abre uma possibilidade de entender a Graça em analogias de relação pessoal: “nos adultos, o início da justificação deve tomar impulso da graça proveniente de Deus [cân. 3] por Cristo Jesus, isto é, da sua vocação, a que são chamados sem mérito algum da parte deles [...]” (DH 1525).

Apesar dos valores de Trento, a teologia pós-tridentina não soube aproveitar suas possibilidades. A contrarreforma se caracterizou pelo esquecimento da Graça Incriada e pelo aumento do mercantilismo da Graça Criada.

“A afirmação tridentina de que a Graça não é só o favor de Deus foi convertida agora, sob o amparo da polêmica antiprotestante, na concepção monstruosa de que a Graça não é o Dom de Deus. O Espírito Santo ficará como o Grande marginalizado da teologia ocidental”⁴⁸.

Como balanço desta secção, González Faus afirma: a) O dom de Deus é Deus mesmo, a Graça Incriada, o Espírito de Deus em nossos corações. Com isso se destaca a capacidade de Deus atuar em nós a partir de nossa interioridade; b) Essa presença do Espírito Santo, comporta uma reestruturação no mais profundo do ser humano, capacitando-o para amar como Deus ama. Essa reestruturação consiste em fazer humano o homem; c) A presença do Espírito Santo em nós deve ser concebida em termos de presença pessoal e não substancial; d) A ação do amor de Deus em nós tem que ser expressa em termos de relação dialógica e não em termos de causas físicas⁴⁹. Uma relação que é sempre chamado: parafraseando Trento, nosso autor afirma: “o início da justificação é o amor Pessoal de Deus que se faz presente em nosso interior como dom e como chamado”⁵⁰.

Dessas conclusões, seguem duas consequências antropológicas fundamentais: a primeira, que se o Amor é o que nos justifica, o amor é a verdade do homem e o que decide sobre sua humanidade ou inumanidade⁵¹. A segunda, que a Graça não tem porque ser um mecanismo milagroso e de ação instantânea. 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. O homem deve

⁴⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 505. “La afirmación tridentina de que la Gracia no es sólo el favor de Dios se convertía ahora, al amparo de la polémica antiprotestante, en la concepción monstruosa de que la Gracia no es el Don de Dios. El Espíritu Santo quedará como el Gran marginado de la teología occidental”.

⁴⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 505-507.

⁵⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 507. “el comienzo de la justificación es el amor Personal de Dios que se hace presente en nuestro interior como don y como llamada”.

⁵¹ 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)

saber que o Espírito segue atuando, mesmo quando não se veem vitórias efetivas contra o mal, pois nesse reconhecimento já se dá a primeira obra da Graça⁵².

4.2.3 A justificação, humanização pela fé em Jesus Cristo

Nosso objetivo nesta secção é compreender o axioma fundamental cristão já anunciado nesse capítulo da dissertação: o ser humano é justificado pela fé⁵³ (Rm 5,1-2). Precisamos ter maior clareza de que o ser humano se humaniza, ou simplesmente vale como homem pela fé⁵⁴. O ponto de partida de González Faus, é a mesma frase de Paulo, mas convertida em pergunta: o ser humano é justificado, ou salvo de sua inumanidade, porém, como? Como o ser humano recebe o Dom de Deus? Como se faz carne do ser humano este Espírito de Deus que o justifica? Como se interioriza no ser humano essa mudança de situação ante Deus, a qual, conforme temos afirmado, implica uma mudança no próprio ser humano? Como o Espírito Santo muda o ser humano? A resposta a essas questões já sabemos: pela fé⁵⁵.

Para adentrarmos na questão, precisamos ter em consideração as formulações de uma tradição teológica degradada em relação à Graça. Quando se recebe *uma coisa*, o ser humano precisa apropriar-se deste presente mediante uma obra: recebendo-o, guardando-o, merecendo-o, dando algo em troca, ou outras, de acordo com as situações do presente. Mas, a verdadeira questão ao falar da Graça é outra: o que ocorre quando o que se recebe é outra pessoa? Como um ser pessoal e livre recebe a doação amorosa de outra pessoa? A resposta, para Gonzalez Faus, é aproximadamente a seguinte:

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 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 outro⁵⁶.

⁵² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 507-508.

⁵³ Não resta dúvida que neste axioma está um dos pontos clássicos da polêmica católico-protestante. No entanto, para González Faus, uma abordagem histórica desta questão não traz muitas riquezas para se pensar o tema hoje. Portanto, ele prescinde dela e apresenta somente algumas conclusões.

⁵⁴ Não se pode ser cristão sem valorizar absolutamente o ser humano. E este valor absoluto do homem é o que a teologia clássica denomina *justificação pela fé*: o valor inalienável do homem não provém das obras que ele faz, mas de Deus, que o ama (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva*. p. 688).

⁵⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 509. Interessante a relação que González Faus apresenta 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. Para maiores informações, *vide*: (GONZÁLEZ FAUS, *Jesús y Pablo*. p. 837-838).

⁵⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 509. “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

Para entender essa mudança no ser humano, será necessário compreendermos bem a fé justificante ou humanizante⁵⁷. Esta atitude tão simples, por enquanto ao menos tão pouco ativa, pouco exigível como algo de que se possa gloriar, mas que supõe uma revolução radical na pessoa. Partindo de uma análise existencial, González Faus afirma: a pessoa que nunca teve amor, e por isso se tornou agressiva, egoísta, desconfiada e dura, quando se depara com uma oferta nobre de amor, 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, o qual é o único que ela crê ter encontrado consigo mesma. Portanto, 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 mudar⁵⁸.

Jesus sabia bem que no campo das relações inter-humanas, a pessoa que experenciou profundamente o perdão se torna mais capacitada para amar (Lc 7,47). No entanto, 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, portanto, a oferta de seu ser. Como toda linguagem teológica é analógica, se trata de encontrar a linguagem mais válida. E neste caso, a linguagem das relações inter-humanas é mais válida que a linguagem entitativa. Portanto, podemos 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 homem é uma luta, anônima ou com nome próprio, com – e contra – esse amor de Deus. E segue também que a fé, neste caso, é uma morte de si mesmo ou – para retomar o léxico Paulino – o “homem velho” que alguém era e no qual unicamente se tinha conhecido como homem. Mas, é por isso mesmo, uma verdadeira libertação do ser humano. Por isso, a fé justifica o homem. E, por isso, se comprehende que, diante da “ameaça” que representa esse Amor oferecido, o homem preferiria “pagar” com mil obras, com mil prestações, mais que aceitar essa “rendição

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”.

⁵⁷ De La Peña cita o texto de González Faus como aporte teórico para sua obra, mas fazendo uma ressalva que não se trata de expor um tratado fundamental sobre a fé, mas simplesmente aproximação da fé justificante (RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *O dom de Deus: antropología teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 302). Para uma abordagem mais recente de nosso autor sobre o tema da fé justificante *vide*: 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. p. 150-153.

⁵⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 509.

de si”, e todo seu ser anterior, que é o único que o Amor pretende e o único que transforma o homem de verdade⁵⁹.

Esta descrição, tomada das experiências das relações humanas, para nosso autor, é a mais válida para expressar a justificação do ser humano por Deus. No entanto, ele adverte que o problema da teologia da Graça é exatamente termos que expressar em termos de relação pessoal realidades que não experimentamos de forma imediata como pessoas, ou ao menos como as outras pessoas humanas. Ainda, a justificação possui outras peculiaridades que o processo narrado, o qual se assemelha muito à conversão, não consegue dizer. A justificação pela fé nunca se reduz a um começo cronológico, mas é um processo que se repete a cada dia em uma espiral inacabável. Mas, apesar das fragilidades, a analogia apresentada ainda nos dá a possibilidade de analisar um pouco mais detidamente o que é essa fé que justifica o ser humano.

Faz-se necessário destacar dois tipos de fé que não correspondem à fé justificante: uma fé como mera confissão teórica de um credo doutrinal e uma fé como mera confiança passiva. A fé que justifica pode ser descrita como uma abertura vital crente ou como justa atitude crente⁶⁰. Uma atitude equivalente a olhar a vida desde a postura que diz: posso deixar-me ser amado ou como uma postura de gratuidade receptiva. Esta atitude significa crer no Amor como fonte de tudo. Atitude tão humana e ao mesmo tempo tão humanamente impossível que nós cristãos acreditamos que só Jesus a realizou em plenitude, sendo Ele, por isso, autor e consumador da fé (Hb 12,2) e plenamente obediente⁶¹ (Hb 5,7)⁶².

Diante do exposto fica evidente que a fé justificante não se identifica com a profissão de fé cristã nem com a pertença à Igreja, embora se realize paradigmaticamente nelas e essa realização serve para discernir a fé cristã⁶³. Para González Faus, a exposição de Paulo sobre o

⁵⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 510-511. “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”.

⁶⁰ Atitude crente porque a confiança que há nesta atitude se trata de uma *confiança causada*. Uma confiança que não repousa em mim mesmo. Por isso, González Faus prefere falar de atitude crente e não confiada.

⁶¹ Para González Faus, o que o Novo Testamento chama de *obediência* de Jesus é a *entrega confiada* que Ele faz ao Pai, mesmo diante do aparente abandono de Deus. Isso porque, na cruz Deus continua sendo chamado de *Abba*, e o aparente não de Deus à causa de Jesus, como vimos no Capítulo 3 desta dissertação, deixa intacta a entrega confiada de Jesus nas mãos do Pai (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La Humanidad Nueva*. p. 544).

⁶² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 511-513.

⁶³ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La teología de cada día*. Salamanca: Sigueme, 1976. p. 13;26. Para o conceito de fé em Paulo, vide: GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*, p. 422.

tema da justificação pela fé em categorias cristãs é compreensível pela situação histórica. Porém, isso não significa que tal tema não tenha base humana.

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 homem que Deus nos faz em Jesus Cristo”⁶⁴.

Neste sentido, segundo o próprio González Faus, não apresentamos nenhuma novidade aqui, pois, a tradição teológica já cunhou o termo “fé virtual”, precisamente, ao tratar da justificação pela fé. Além disso, o próprio Paulo coloca Abraão como 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, os quais, curiosamente, 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, humanizante.

Percebemos, assim, que o ser humano não pode escapar de Deus, mesmo negando-o, ou rejeitando determinado credo ou nome de Deus. Isto porque, segundo González Faus, para escapar de Deus ele teria que esquecer de si muito mais profundamente do que suas possibilidades permitem⁶⁵.

Por fim, a atitude crente 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. Portanto, o ser humano vale, efetivamente, porque Deus o ama e não porque faz algo para valer. Por isso, é central na fé cristã que o ser humano não se justifica pelas próprias obras ou pela Lei, mas pela fé.

4.2.4 Consequências antropológicas da justificação pela fé

A partir do tema da justificação, humanização pela fé, González Faus apresenta importantes consequências antropológicas⁶⁶. Primeiramente, fundamental e libertador para a

⁶⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 514. “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”.

⁶⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 514.

⁶⁶ A justificação pela fé pode traduzir o conselho de Jesus de fazer-se como as crianças (Mt 19,14; Mc 10,14-15; Lc 18,17) para entrar no Reino de Deus. Este conselho significa situar-se ao lado dos pequenos e, sobretudo, implica a consciência de não ter mérito diante de Deus (GONZÁLEZ FAUS, *Jesús y Pablo*. p. 837). Também é interessante a afirmação de nosso autor que nas curas de Jesus dos endemoniados estamos diante de uma justificação pela fé implícita. Uma salvação como libertação do próprio eu mediante uma acolhida tão

existência humana, que só a Amor recebido capacita o ser humano para atuar humanamente, por isso, o valor do homem está em ser amado por Deus.

Como dissemos, o ser humano tem necessidade de se justificar, de valer e busca encontrar isso em suas obras. Segue 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 hipocrisia. E esta é a grande tragédia humana. Paulo encontra a saída para esta situação em Jesus Cristo. Nele, o ser humano pode reconhecer que não vale pelo que faz. E, este reconhecimento é libertador, porque brota do fato do ser humano se saber amado e reconhecido por Deus.

Mas, amado com um amor que se oferece como configurador do homem, para que assim, ele deixe de ser inumano, pecador, e possa amar como Deus mesmo ama.

A partir desta justificação ‘pela fé’, a Graça poderia ser definida como um *processo de tranquila lucidez sobre si* que contrapõe a nossa anterior definição do pecado como “mentira”, pois a própria debilidade, insegurança ou necessidade de afeto é um dos fatores que contribuem para o engano do ser humano⁶⁷.

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 homem, 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 término⁶⁸.

4.2.5 A humanização: iniciativa do Amor e responsabilidade humana

Um dos problemas mais sutis e obsessivos da teologia da Graça, segundo González Faus, pode ser chamado de “*Initium fidei*”, começo da justificação⁶⁹, ou de forma mais inteligível, preparação à Graça, que se aborda de forma polêmica contra o chamado

incondicional da parte de Jesus que pode ser experimentada como acolhida de Deus (GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*, p. 173).

⁶⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 519. “Desde esta justificación ‘por la fe’, la Gracia podría ser definida como *un proceso de tranquila lucidez sobre sí* que se contrapone a nuestra anterior definición del pecado como ‘mentira’, pues la propia debilidad, inseguridad o necesidad de afecto es uno de los factores que contribuyen al engaño del hombre”.

⁶⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 519-521. Sobre o sentido desta última tese, por não ser o objetivo desta dissertação, não fizemos uma análise profunda. Para mergulhar no pensamento do autor, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio; VIVES, Josep. *Creer, solo se puede en Dios*: en Dios solo se puede creer. Santander: Sal Terrae, 1985.

⁶⁹ Segundo Ladaria, a expressão pode ser tomada do Capítulo 9 (DH 248) do chamado *Indiculus*, no qual o papa Celestino defendeu a autoridade de Agostinho (LADARIA, *Antropología Teológica*. p. 287-289).

semipelagianismo⁷⁰. Novamente, estamos diante do falso dilema que marcou a teologia ocidental: Deus e o ser humano serem pensados como concorrentes. No caso do semipelagianismo, para salvaguardar a responsabilidade do ser humano na salvação, se lhe outorga o espaço da preparação, onde ele sozinho assume a decisão de voltar-se para Deus. Esta forma de pensar elimina a iniciativa do amor de Deus e, portanto, surge a heresia.

O erro do semipelagianismo, segundo González Faus, está numa suposta distinção entre momentos temporais e qualitativamente distintos na ação humana: um em que não há mais que receber e agradecer e outro, anterior, que não há mais que responsabilidade e iniciativa. No entanto, numa relação de amor não é possível pensar assim, pois, primeiro é o amor, e logo, a simultaneidade entre amor e resposta. Em uma relação comercial, aquisição de coisas, a responsabilidade se converterá sempre em iniciativa, mas na relação amorosa de entrega pessoal, como apresentamos a Graça, a reponsabilidade pode ser diversa da iniciativa, e ao mesmo tempo, ser banhada por ela.

Para concluir, este tema nos sugere também uma reflexão antropológica: se o pecado, ao menos o pecado estrutural e original, coloca o ser humano numa situação prévia de degradação, a condenação do semipelagianismo ensina que o ser humano está numa situação de misericórdia e Graça que é anterior a ele, a qual constitui sua razão de esperar e decidir-se a viver, isto é, viver sua paixão de forma esperançada⁷¹.

4.3 A fecundidade da Justificação

Ao desenvolver o tema da justificação pela fé, percebemos que esta pode ser entendida como desvalorização ou negação das obras humanizadoras da vida cristã, portanto, como desculpa para a resignação, para o conformismo ou a passividade, tanto diante do pecado pessoal como do pecado do mundo e da história. No entanto, a realidade não é esta, pois não há nada mais fecundo que a fé justificante, humanizante. Mas, precisamos ter clareza que não estamos falando das obras da Lei, mas das obras na fé justificante, as quais são um processo de crescimento constante, como toda relação pessoal e dialogal, e fazem parte do processo de “agraciamento” e humanização do ser humano.

⁷⁰ Os semipelagianos não têm relação direta com o pelagianismo. Eles não querem negar a necessidade da Graça, mas creem que a primazia absoluta que Agostinho deu a ela é excessiva. Eles não pensam que o ser humano pode se salvar sem a Graça, mas que para Deus nos concedê-la é preciso, de nossa parte, uma petição, um pedido de auxílio (LADARIA, *Antropología Teológica*. p. 287).

⁷¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 522-527.

4.3.1 A transformação do ser humano segundo Rm 6-7

O próprio Paulo se coloca a questão da resignação após apresentar o tema da justificação pela fé: o que fazer? Continuar pecando? (Rm 6,1). Paulo contesta taxativamente que não, pois, a Graça implica, precisamente, a exclusão do pecado. A resposta paulina é bem matizada. Pode ser resumida em duas afirmações: 1. Já não podemos pecar porque estamos mortos para o pecado (Rm 6,2); 2. O pecado não pode dominar-nos porque não estamos sob o regime da Lei, mas da Graça (Rm 6,14).

O texto paulino desenvolve a primeira afirmação num tríplice passo: a) uma mudança de situação descrita em uma linguagem de vida e morte: a Graça submerge, enxerta, sepulta nosso homem velho na morte de Cristo, para que morra nosso “eu” pecador e também nos enxerta na ressurreição de Jesus para que vivamos a novidade humana (Rm 6,3-13); b) Uma mudança de consciência: assim como Cristo, ao morrer, morreu para esta vida onde há pecado, mas ressuscitou para a vida de Deus, também vós, deveis considerar-vos mortos para o pecado e vivendo a vida de Deus (Rm 6,9-11); c) Uma consequência: se é assim, o pecado não reina entre vossas pessoas de modo que sirvais ao desejo e os vossos corpos sejam ferramentas de injustiça, mas que os sintais como ressuscitados diante de Deus e olheis vossas faculdades como instrumentos de justiça (Rm 6,12-13). Aqui está dito o tema da liberdade humana, pois, a ação de Deus na transformação do ser humano acontece a partir da interioridade, e não pela força⁷².

O desenvolvimento de Paulo sobre a segunda afirmação (Rm 6,15-23) é bem simples. González Faus o resume da seguinte forma: quando o Espírito de Deus faz o bem no ser humano amando nele e a partir dele, o resultado só pode ser que o desejo do ser humano não é reprimido como nas obras da Lei, mas se transforma. O homem não segue a Lei, mas sua própria liberdade. Isso é o que a justificação pela fé, ou a abertura ao amor, começa a fazer no ser humano. O começo da liberdade é a libertação de si mesmo⁷³. Portanto, pode-se dizer que Paulo reivindica as obras do homem justificado, mas destaca igualmente que elas são fruto da inserção do ser humano em Cristo e fruto da liberdade⁷⁴.

No entanto, Paulo não é um iludido. Ele descreveu a meta ou a situação terminal, assintótica, de todo um processo inacabável. Paulo pretende dizer simplesmente que a vida do ser humano justificado é a antecipação dessa meta descrita à situação de escravidão ao pecado

⁷² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 531-537.

⁷³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 538-540.

⁷⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 542. Ainda, para nosso autor, o que Paulo ensina é que as obras só são autenticamente humanas se nascem da experiência de saber-se amado. É isso que Paulo chama de justificação (GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*, p. 422).

atual. Por isso, a mensagem da justificação pela fé, simultaneamente, se apresenta como alegria, e muitas vezes, como contradição: feito justo e sendo pecador, espiritual e carnal⁷⁵.

Depois do desenvolvimento do Capítulo 6, para fundamentar a impossibilidade do pecado, Paulo faz um lamento de sua própria situação pecadora (Rm 7,14-25). Como tratamos deste texto no segundo capítulo desta dissertação, ao falarmos do pecado, não vamos expor suas ideias aqui. Importante constatar e comprovar que a situação pecadora descrita aí não é a do pecado como mentira, típico dos pagãos e judeus, mas de outro tipo de pecado que se dá pela debilidade ou impotência humana⁷⁶.

4.3.2 A problemática fé e obras na reflexão teológica

Na reflexão teológica, dois momentos unilateralizaram a dialética Paulina: a exclusão luterana das obras e a afirmação pelagiana das obras como obras do ser humano. Para González Faus, o tema central do pelagianismo⁷⁷ é o poder da liberdade humana para fazer o bem e, derivadamente, a capacidade da liberdade humana para presumir de si mesma⁷⁸. O erro dos pelagianos é expor o tema da Graça sem considerar a pecaminosidade humana. A consequência disso é cair no sentimento orgulhoso de superioridade.

Na exposição da antropologia da liberdade pelagiana, González Faus destaca que para Pelágio, o ser humano só com o querer pode estar isento do mal. Isso é o que converte seu pensamento em uma doutrina da suficiência humana. Para o monge irlandês, uma liberdade que necessite da ajuda de Deus já não é liberdade, enquanto para Agostinho, é pela Graça de Deus que nossa vontade se faz verdadeiramente livre. O primeiro destaca uma natureza humana boa, maleada pela sociedade. O segundo, uma natureza humana enferma, maleada pela história. Consequentemente, para Pelágio, a Graça não pode ser um dom ou um auxílio interior. Não pode ser esse movimento de Deus desde nossa interioridade, como já expusemos.

A raiz última do erro pelagiano não está em defender a liberdade humana, mas de conceber uma liberdade não relacional, isto é, uma liberdade acima de todas as circunstâncias, condicionamentos, da rede de relacionamentos humanos, enfim, de toda a história. E o erro de

⁷⁵ Não no sentido de imaterial e material, mas, no sentido de espiritual como abertura ao amor, e carnal no sentido de coração curvado sobre si.

⁷⁶ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 541.

⁷⁷ Nesta problemática, é importante ter em mente a preocupação pastoral de Pelágio: um contexto em que se atribuía uma generalização da eficácia perdoadora do batismo que pretendia, na realidade, substituir a conversão do ser humano no lugar de expressá-la e realizá-la (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 546).

⁷⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 546.

Agostinho, talvez seja oscilar entre uma imagem bíblica de Deus amor e outra mais grega ou filosófica de um Deus alheio a toda relação pessoal e concebido como poder. Deus parece não poder limitar seu poder mediante a criação de uma liberdade.

Portanto, para Pelágio, a liberdade humana não precisa ser libertada, pois já é livre. Logo, ele não pode falar da fecundidade da Graça, porque não necessita dela: basta-lhe a fecundidade da natureza. O pelagianismo tampouco pode falar da justificação pela fé, no sentido da doação amorosa de Deus, pois o ser humano merece o que já é. Mas, é preciso reconhecer que o pelagianismo compreendeu, embora por um caminho errado, algo essencial a toda antropologia cristã: a importância das obras na humanização e renovação do ser humano.

A reflexão teológica protesta contra o otimismo de Pelágio. Neste sentido, quem mais destacou a impotência da liberdade humana foi Lutero. Na experiência antropológica luterana, a liberdade humana não é riqueza, nem debilidade, mas praticamente inexistente. Pois, a liberdade não pode mover-se a si mesma nem para o bem, nem para o mal. A Graça, para Lutero, é apenas um juízo de Deus, pelo qual o ser humano não é condenado, mas não é transformado⁷⁹. Logo, essa doutrina leva a um fatalismo insuperável. Pois, se o perdão de Deus não transforma, será lógico pensar que a transformação deste mundo não interessa para Deus e nem para o ser humano. Parece, pois, que na realidade, a graça é infecunda.

Mas, Lutero não nega a fecundidade da Graça nas obras, mas no ser humano mesmo. Para ele, a Graça refaz nossas obras, mas não refaz nossa interioridade. Aqui se apresenta uma possibilidade de comparação: 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 mesmo⁸⁰. Frente a estas posturas, González Faus defende sua tese, a qual é fundamental nesta secção: “a Graça é fecunda no ser humano mesmo (embora só o seja enquanto o libera de si mesmo)”⁸¹.

4.4 A Graça, reestruturadora do ser humano: a libertação de si para os demais

A visão da Graça reestruturadora do ser humano que González Faus expõe está em sintonia com o Novo Testamento. Ela quer ser uma trajetória que vai de um pessimismo de corte luterano a um otimismo inesperado, pois toda ela é uma trajetória de Graça. Queremos,

⁷⁹ Hoje, teologicamente sabemos que o juízo de Deus não é mera declaração. A Palavra de Deus é sempre eficaz: Deus cria o que diz (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 558).

⁸⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 555-563.

⁸¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 561. “la Gracia es fecunda en el hombre mismo (aun sólo sea en cuanto que le libera de sí mismo)”.

nesta secção, analisar qual mudança supõe no interior do ser humano, não só em suas obras, o receber a Graça.

4.4.1 A fecundidade da Graça no interior da pessoa: a libertação de si mesmo

Para arrazoar a mudança no interior da pessoa ao acolher o Dom de Deus, nosso autor parte de um clássico axioma da teologia escolástica: a fé se estrutura como amor, *fides caritate formata*. O amor é a forma da fé, ou, “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’ mais que amar, deveras, os filhos que o Pai ama”⁸².

Como já vimos, a Graça precisa ser pensada como relação interpessoal, como um aceitar ser amado que vai suscitando a resposta que o amor provoca. A Graça é o mesmo amor de Deus que habita o ser humano e o transforma em amável e amante. “O homem *amante* (amante deste mundo, feito ‘Filho de Deus’ no Filho) e *amável* (amável a Deus pelo amor com que ama) é, em certo sentido, um homem novo”⁸³. Portanto, na medida em que ele vai se deixando configurar por esse movimento interior, irá nascendo um “coração novo”, uma opção fundamental de resposta à sua vocação de filho e irmão.

A tradição teológica chama esse processo de virtudes teologais, as quais são um conjunto harmônico da presença do Espírito no ser humano: “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)”⁸⁴. Neste sentido, Trento deduz da afirmação de Rm 5,5⁸⁵ 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: 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 nosso. Modernamente, este tema muito corrobora com a cristologia.

⁸² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 564. “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.

⁸³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 565. “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”.

⁸⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 565. “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)”.

⁸⁵ “E a Esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5).

Fé, esperança e amor não são virtudes arbitrariamente escolhidas. São concretamente a regeneração do espírito humano pela presença do Espírito de Deus nele. Por isso, a tradição afirmou acertadamente que nelas está a santidade do ser humano. Como vimos, ao falar do pecado, 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 unificar-se em torno de qualquer princípio egoísta. Como vimos em Agostinho, a verdadeira unificação acontece quando a criatura renuncia ao egoísmo. E, segundo González Faus, a fé, a esperança e o amor constituem, precisamente, a libertação do egoísmo humano.

González Faus cita, com o objetivo de esclarecimento que, para Santo Irineu, o Senhor nos prometeu o Espírito para nos adaptar a Deus (IRINEU, *Contra as heresias*, III, 17,2) e que 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, 17,2). A intuição do bispo de Lião, segundo González Faus, 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 transformá-lo interiormente.

Esta intuição de Irineu, da transformação do ser humano como processual, é importante porque, segundo González Faus, a teologia medieval caiu em certa concepção perigosamente estática da transformação do ser humano ao sistematizar fé-esperança-amor como virtudes⁸⁶. É certo que se chamavam virtudes teológicas, um qualitativo muito importante para dizer que não são virtudes propriamente da dimensão moral do ser humano.

É certo também que foram denominadas virtudes infusas em oposição às virtudes adquiridas, para salvaguardar que não são frutos do esforço humano, mas frutos do Dom de Deus. Para González Faus, este problema adveio de fato de a filosofia medieval assimilar virtudes com hábitos. Então, a teologia se viu obrigada a falar de “hábitos infusos⁸⁷”.

Este conceito, segundo o teólogo catalão, entende a reestruturação do ser humano de forma pouco dinâmica. Pois, 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. Também, neste sentido, há o perigo de entender a obra da Graça em termos de ponto de chegada e não como um processo de reabilitação ou recuperação do ser humano. González Faus prefere

⁸⁶ Em sentido mais amplo, para a filosofia medieval, virtude é a perfeição de uma potência.

⁸⁷ São Tomás ao falar de hábitos e não de atos está aludindo a uma transformação no interior da pessoa.

falar de *habituações infusas*, pois, nada nos foi dado sob forma de plenitude, mas em forma de esperança e de ponto de partida⁸⁸.

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 das forças divinas que renovam o ser humano⁸⁹. 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, 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 mesmo. “Com essa morte, o Amor de Deus ocupa o lugar do eu⁹⁰. Isso é o que Paulo chama de ‘inserção na morte e ressurreição de Cristo pela fé, pela esperança e amor’ e consequente a libertação do (ou morte ao) pecado e à Lei”⁹¹. 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. Isto 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) através da fé e a 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 Santo⁹².

Com isso, González Faus deixa claro que a justificação pela fé implica as obras do ser humano, mas que as obras nascem da pessoa reestruturada. Essa reestruturação implica uma libertação de si pela fé, esperança e amor. E esta libertação é algo dinâmico e nunca ponto de

⁸⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 570-573.

⁸⁹ Por isso, para González Faus, não se chega à Santidade como projeto de santificação porque a interpelação que faz o amor faz a pessoa humana esquecer de si mesma. Neste sentido, temos o dito de Pedro Casaldáliga após o assassinato de Mons. Romero, como verdade simples de muitos tratados de teologia: o povo te fez santo (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 577).

⁹⁰“Só quero saber de vós uma coisa [escreve Paulo ao Gálatas]: recebestes o Espírito pelas obras da Lei ou pelo anúncio da fé? (Gl 3,2).

⁹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 579. “Con esa muerte, el Amor de Dios ocupa el espacio del yo. Esto es lo que Pablo llamaba ‘inserción en la muerte y resurrección de Cristo por la fe, la esperanza y el amor’ y consiguiente liberación del (o muerte al) pecado y la Ley.”

⁹² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 579. “es liberación de si no por la conquista de la satisfacción consigo mismo o con el propio ‘super-ego’, 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”.

chegada definitivo. Por isso, a libertação é experimentada em forma de liberdade e de combate. Este último pensamento foi resumido pela tradição luterana através da caracterização do ser humano como *justo e pecador ao mesmo tempo*.

Desfeitos os mal entendidos da parte católica e protestante da fórmula⁹³, seu valor, numa perspectiva mais no plano da experiência espiritual, está em dizer que o ser humano está 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 humano⁹⁴.

A fórmula luterana não é só pessimista. Da 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 esperança⁹⁵. 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)⁹⁶.

Portanto, 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. Essa experiência de estar sendo perdoado permite aproximarmo-nos dos demais com uma atitude de gratuidade. Segundo González Faus, isso que a oração de Jesus, o Pai-nosso, define como perdoar porque se está sendo perdoado, pois, o Espírito de Deus ao libertar o ser humano de si, o liberta, na realidade, para os demais⁹⁷.

⁹³ Devido ao caráter breve desta secção não vamos entrar nesta problemática. Para maiores esclarecimentos, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 585-587.

⁹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 589. Na obra *acceso a Jesús*, González Faus acrescenta que justo e pecador significam que o ser humano é justo porque a novidade do amor é realmente sua própria verdade; e é pecador porque este amor de Deus é a coisa menos sua que tem. Desta forma, a fórmula poderia ser traduzida por “simultaneamente eu e não eu” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018, p. 225).

⁹⁵ 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. Precavém-nos 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).

⁹⁶ Parece que Agostinho diz que a Graça primeiramente faz o ser humano confessar seu pecado para, em seguida, convertê-lo (BROWN, Peter. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 229; 268-269).

⁹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 589-592.

4.4.2 A Graça como libertação para os demais: a humanidade nova

Dizer que estamos redimidos, equivale a dizer: estamos libertados dos interesses próprios. Essa é uma mensagem central do Novo Testamento, resumida em Fl 2,4: não vos fecheis em vossos próprios interesses, mas buscai o interesse dos demais⁹⁸. No cristianismo, a libertação de si não consiste simplesmente numa morte dos interesses como na apatia estoica ou no nirvana oriental, onde matar o interesse significa matar o sofrimento, mas consiste numa “transformação do interesse que o faz passar do ser ‘amor próprio’ a ser caridade”⁹⁹.

Essa transformação do interesse é experimentada como vida nova, fonte gratuita de autorrealização e de sentido, os quais surgem como acréscimo quando o ser humano busca a justiça do Reinado de Deus (Mt 6,33). Segundo o teólogo catalão, essa renovação do interesse é, no cristianismo, a única possível salvação do ser humano¹⁰⁰.

Amar o outro real e concreto é uma tarefa difícil e praticamente impossível. Por isso, consoante González Faus, quando o amamos é Deus mesmo, o seu Espírito, a Graça que o ama em nós. Precisamente por isso, amar o próximo é amar a Deus que é amor¹⁰¹. A tese de González Faus que vamos desenvolver nesta breve secção é que “a Graça é libertação da liberdade na medida em que é libertação *para amar*”¹⁰². Assim, chegaremos a uma compreensão da Graça como fundamentação da liberdade, pois, a graça realiza em nós a identificação entre amor e liberdade que Deus é e que o ser humano anseia ser¹⁰³. Chegamos, assim, a um princípio fundamental da antropologia cristã: a identidade dinâmica entre liberdade e amor. Sem ela a relação entre verdade e liberdade fica comprometida, pois a verdade cristã é o amor de Deus revelado em Jesus Cristo¹⁰⁴. Assim como nas secções anteriores, González Faus inicia a exposição a partir de um texto de Paulo seguido por uma reflexão teológica.

⁹⁸ González Faus, neste sentido, se vale da afirmação de E. Schillebeeckx: “O núcleo do Novo Testamento pode resumir-se na afirmação que estamos redimidos para amar aos irmãos (SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982, 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).

⁹⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 595. “transformación del interés que le hace pasar de ser ‘amor propio’ a ser caridad”.

¹⁰⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 595.

¹⁰¹ Sobre a relação entre amor a Deus e amor ao próximo González Faus se vale de Santo Agostinho. Este afirma que se amamos o irmão, é preciso que amemos o amor. Se Deus é amor, logo, quem ama o irmão, ama a Deus (AGOSTÍN, *Comentario a la 1ª Carta de Juan*. IX, 10).

¹⁰² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 597. “la Gracia es liberación de la libertad en la medida en que es liberación *para amar*”.

¹⁰³ O Deus cristão é a identidade entre liberdade e amor, Unidade e Trindade. Jesus, encarnação de Deus, é liberdade de Deus feita amor humano ou amor de Deus feito liberdade humana (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 646).

¹⁰⁴ GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, p. 156.

Segundo González Faus, no capítulo 8 da Carta aos Romanos, Paulo se propõe a resolver a contradição justo-pecador pela categoria de esperança. O que possibilita esta resolução é o fato de que existem na vida humana pequenas antecipações que são e mostram a obra do Espírito em nós. Para evidenciar estas obras, Paulo usa uma série de contradições entre os conceitos carne e Espírito¹⁰⁵. Paulo fala da obra de Deus em Cristo (v.3-4) e das possibilidades da obra de Deus em nós através de Cristo e do Espírito (v.5-11).

A obra de Deus em Cristo e o caminho que Jesus é, autor e consumidor (Hb 12,2), isto é, o caminho de ser *homem para os demais*, desde uma dimensão que tinha as nossas mesmas necessidades, embora não o mesmo pecado, é um caminho aberto para nós. O ser humano que recebe o Dom de Deus, é o ser humano que morre para o egoísmo abrindo-se ao amor. Para Paulo, este processo é experiência de morte¹⁰⁶ e vida. Porém, nesta dupla experiência a vida é mais forte e converte a experiência de morte em ressurreição e anuncia a ressurreição escatológica do ser humano.

Para González Faus, Rm 8,12-18 é a descrição da vida nova segundo o Espírito. 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 *Abba*, que são descrições da fé justificante, com a fraternidade plena com Cristo, a qual implica ser herdeiro com Cristo, e também 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 que o levou até ela e que foi uma vida de entrega à união de toda a humanidade na fraternidade do Reinado de Deus. Portanto, na fraternidade, isto é, no *com-padecer* com Cristo, está principiada a filiação divina¹⁰⁷.

No restante do capítulo (Rm 8,18-39), Paulo evoca a experiência cotidiana do real, muitas vezes contrária à vida do Espírito, mas, desta vez, não em forma de lamento, porém em forma de esperança e segurança. Sua afirmação é que a frustração humana está esperançada pela fé no destino que o Amor de Deus oferece ao ser humano, isto é, a fé justificante. E a segurança está no Amor de Deus que se estrutura como amor aos demais¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Lembremos que o Espírito é o amor de Deus (Rm 5,5) o qual traduzimos por desinteresse, amor, altruísmo. E a carne é o contrário do Espírito: o amor próprio, o egoísmo.

¹⁰⁶ De morte porque o ser humano, como ser de necessidades, não pode ser o ser da gratuidade. No entanto, se aquela é nossa realidade, esta é nossa verdade. E aqui está o que González Faus chama de o ser humano é um ser do qual é exigido mais do que ele pode dar. Exatamente nisso está mais uma vez a contradição humana. Se o amor é doação de si, o dar-se é experimentado pelo ser humano como morte de si mesmo (GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 222).

¹⁰⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 602-603. A expressão viver em Cristo, segundo González Faus, é praticamente semelhante a “receber a filiação” (Gl 4,6) (GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*. p. 148).

¹⁰⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 603-604.

Na reflexão teológica, González Faus inicia com uma consideração de aspectos positivos da Graça que não levam em conta a fraternidade e acabam por falsificá-la. Isto porque a torna ou incompatível com a liberdade humana ou incompatível com o Deus revelado em Jesus Cristo. “Quando a teologia foi perdendo de vista que a Graça é o ‘Amor mesmo de Deus com o qual podemos amar’, se produz uma degradação do tema da Graça que conduz a problemas insolúveis”¹⁰⁹.

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*¹¹⁰. Não obstante, é preciso deixar claro que a Graça é libertação da liberdade e não pode ser pensada fora desta definição.

E se a verdade do ser humano está no amor, se a Graça se dá para amar, e se o homem só é humano quando é livre, então, devemos acabar compreendendo que Graça e Liberdade ‘coincidem’ [...]. A Graça é possibilização, realização e potencialização da liberdade. E a liberdade é essa condição misteriosa [...] que não pode ser movida por

¹⁰⁹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 605. “cuando la teología ha ido perdiendo de vista que la Gracia es ‘el Amor mismo de Dios con el que podemos amar’, se produce una degradación del tema de la Gracia que le aboca a problemas insolubles”.

¹¹⁰ Por razões metodológicas e pelo caráter breve desta seção nos limitaremos a uma breve síntese dessas controvérsias. González Faus coloca um subtítulo sugestivo na secção sobre a controvérsia *De auxiliis*: O ser humano, brinquedo de Deus? As posturas em litígio giram em torno de Domingo Báñez, dominicano, e Luiz Molina, jesuíta. 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 estas 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 pessoa humana 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 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 futuríveis (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 607-608). A outra controvérsia, González Faus também coloca um subtítulo sugestivo. *Jansenismo: a Graça como privilégio antifraterno*. A liberdade para Jansenio 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 resume o sistema jansenista da seguinte forma: a) a liberdade humana é insuficiente, pois, mesmo quando se é livre de coação exterior, ela 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 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 fraternidade (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 606-644; SESBOÜÉ, Bernard; GROSSI, V. *Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea*. In. SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII)*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010. p. 275-312).

nada, mas que, no entanto, sim pode ser movida desde dentro pelo Amor de Deus, realizando-se assim como liberdade¹¹¹.

A única confirmação desta realidade, para González Faus, é a experiência humana. Muitas pessoas 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). Portanto, para Agostinho, e nos escritos de González Faus, a Graça consiste em amar livremente¹¹².

Por fim, descreveremos a reflexão de González Faus da Graça como filiação fraternal¹¹³. Crer no Deus comunicado em Jesus Cristo e revestir-se do homem novo (Ef 4,24), significa como que um processo pedagógico de se abrir ao Amor. Abrir-se ao amor significa crer nele ao invés de crer no próprio individualismo que falsamente chamamos liberdade. Implica esperar no Amor, isto é, apostar na fecundidade do amor. Na linguagem de Agostinho, implica amar o Amor: amar a solidariedade para com os demais. Esta é a obra do Espírito em nós, a qual nos liberta para nos atrevermos a dar passos até esta humanidade nova¹¹⁴.

A fraternidade é um caminho de agraciados. Por mais que ela constitua a verdade humana, só é possível na Graça¹¹⁵. É necessário falar da fraternidade como uma meta silenciosa que conduz a um caminho, sempre a recomeçar e nunca concluído, de crer no Amor libertador do ser humano de si mesmo para os outros¹¹⁶. Este tema é fundamental na antropologia, pois nele reside o sentido objetivo e a verdade objetiva da vida humana:

O homem é criado “para”. Os que vivem não vivem “para si”, como reza a liturgia eucarística. O sentido da vida é a comunidade, a existência compartilhada. A definição

¹¹¹ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 618. “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 posibilitación, realización y potenciación de la libertad. Y la libertad es esa condición misteriosa [...] 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”.

¹¹² GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 619.

¹¹³ González Faus, no final de sua obra, também trata dos temas do “comunismo” da Graça (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 661-687) e a experiência da Graça (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 689-730). Por questões metodológicas e por não corresponder ao objetivo de nossa pesquisa não entraremos nestas questões.

¹¹⁴ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 645.

¹¹⁵ Este pensamento de González Faus coincide com RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *O dom de Deus*: antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 293.

¹¹⁶ Esta concepção de Graça como libertação de si para os outros é a identidade entre amor e liberdade. Vide nota 103 desse capítulo (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 646).

mais profunda do ser é “a comunhão”. Com isso se desautoriza a concepção da vida como projeto próprio”¹¹⁷.

Se o pecado incapacita o ser humano para assumir esse sentido objetivo e o converte em subjetivo, o cristianismo anuncia que a Graça refaz o ser humano para a convivência e o potencializa para a comunhão. 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 muita lucidez: “Uma atitude de fé vivida na gratuidade dá seu verdadeiro sentido à exigência de estabelecer a justiça na história”¹¹⁹, isto é: da gratuidade brota o verdadeiro sentido da luta pela justiça. Esta intuição é o sentido da parte sobre a Graça da obra de González Faus formulada a partir das categorias filiação-fraternidade.

Em última análise, o ser humano não se sustenta na fraternidade sem Deus¹²⁰, pois, para crer na fraternidade e para buscá-la esperançadamente e amá-la, é necessária uma redenção de nossa imagem de homem que só Deus pode realizar: a dignidade de filho de Deus. O caminho da fraternidade 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 numa 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 entregue pelo ser humano (Fl 2,6-11)¹²¹.

Importante acrescentar que a fraternidade não é só exegese da filiação divina dos outros, mas também da própria dignidade de filho de Deus¹²². Só a profunda aceitação de si mesmo, capaz de dar a consciência de ser perdoado, ou de ter sido mudado da condição de devedor à

¹¹⁷ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 649. “el hombre es creado ‘para’. 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’. Con ello se desautoriza la concepción de la vida como proyecto propio”.

¹¹⁸ Esta responsabilidade nasce como resposta e é assumida como responsabilidade.

¹¹⁹ GUTIERREZ, Gustavo. *Hablar de Dios*: desde el sufrimiento del inocente una reflexión sobre el libro de Job. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1986. p. 44. “Una actitud de fe vivida en la gratuidad da su verdadero sentido a la exigencia de establecer la justicia en la historia”.

¹²⁰ Somos incapazes de amar como Deus ama. Mas, o amor foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo (Rm 5,5). Quando chegamos a amar, mesmo que um pouco, de forma gratuita, com o mesmo desinteresse e entrega de Jesus, o cristianismo professa que aí está Deus, que é Deus que está nos movendo. Quando alguém ama ou quer amar desta maneira se dá a verdadeira revelação de Deus (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Teología de la caridad, teología de 'Caritas'*. p. 86; GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 88).

¹²¹ Sobre estas duas trajetórias do humano, segundo a revelação bíblica: do ser humano em Gn e a de Jesus, imagem e transparência de Deus, *vide*: GONZÁLEZ FAUS, *Teología de la caridad*. p. 86, além de GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 650-651.

¹²² Como a relação de filiação a respeito de Deus implica a fraternidade a respeito de todos os homens (LADARIA, *Antropología Teológica*, p. 415), para De La Peña é sintomático que um teólogo, como González Faus, escolha como título de sua antropologia, *Proyecto de hermano* (RUIZ DE LA PEÑA, *O dom de Deus*, p. 335).

condição de filho, possibilita o ser humano tirar o melhor de si¹²³. Desta forma, toda redução moralista e voluntarista do cristianismo se torna impossível, pois, o ser humano, mais que sujeito de um imperativo, é um perdoado, adotado como filho. 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* (Rm 8,15)¹²⁴.

Portanto, nesta possibilidade nova, a religião não se reduz à ética, mas a ética se transforma e autossupera 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).

Isso significa que a Deus não podemos amar imediatamente, pois o ser humano só pode amar imediatamente aquilo que se vê (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 a passa a ser possuído pelo Espírito de Deus.

O individualismo potencializado é superado pela comunhão a qual é o sentido da vida humana. Por isso, González Faus fala do caráter comunitário da Graça, ou *comunionismo* da Graça¹²⁵. Este caráter está dito na profissão de fé cristã com a expressão *comunhão do Santo*¹²⁶. Originalmente, esta expressão foi introduzida no Credo aproximadamente no século IV em continuação das notas distintivas da Igreja: unidade, catolicidade e santidade, e significa não somente a comunhão dos santos que estão no céu, mas a comunhão da totalidade da Igreja,¹²⁷ a qual é possível pelo conteúdo dessa experiência de fé: que O Santo é comunhão e esta é sua Santidade. Portanto, se o Dom de Deus é Deus mesmo, como vimos no início deste capítulo, segue que o Dom de Deus é Comunhão¹²⁸. Nesse sentido, nosso autor afirma:

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,

¹²³ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 651.

¹²⁴ 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).

¹²⁵ Em espanhol não existe esta palavra. O objetivo de González Faus é ressaltar o caráter de comunhão da Graça, o qual não nega as diferenças. Por isso, o termo “comunismo” da Graça é usado por nosso autor por aproximação ao conteúdo que ele quer expressar (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 651).

¹²⁶ No singular, no sentido exposto na nota de rodapé 2 desse capítulo.

¹²⁷ González Faus se vale do pensamento de LOHFINK, Gerhard. *La iglesia que Jesús quería*. 2. ed. Desclée de Brouwer: Bilbao, 1986. p. 142.

¹²⁸ GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*. p. 668.

por balbuciente que seja a teologia trinitária, se segue que a doação de Deus não pode menos que ser geradora de comunhão¹²⁹.

Por fim, em chave conclusiva de nosso autor, o ser humano ao se abrir a este amor reestruturador de Deus irá experimentando que este amor é o mais profundo de si mesmo. Tanto que descobrirá uma espécie de identidade consigo capaz até de integrar todo o seu psiquismo. Intuirá que pode ser verdade que perdendo a sua vida a salva (Mt 16,25). Na medida que o ser humano se deixa prender pela nova possibilidade do amor, toda a sua vida é transformada. Para González Faus, diante de todo o exposto, podemos dizer que em Jesus Cristo temos uma palavra diante do dinamismo humano: este dinamismo está enfermo, mas tem uma meta que é o Deus de Jesus e tem uma realização aberta na ressurreição de Jesus¹³⁰.

CONCLUSÃO

O presente capítulo evidenciou que a 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 em nós, a graça só pode ser experimentada como relação pessoal e dialogal. Essa presença de Deus em nós é fecunda e possibilita a regeneração e a potencialização do ser humano à comunhão de vida com Deus e à vivência de sua humanidade de modo pleno. E ainda, precisamos acrescentar, que o Dom de Deus age em nossa história, sempre de forma processual, nunca acabada, e está trabalhando em todos os corações humanos de um modo conhecido somente por Deus conforme bem expressou o Concílio Vaticano II.

Para falar da transformação do ser humano pela Graça de Deus, González Faus se vale da terminologia paulina justificação que significa tornar justo. O ser humano justificado é o ser humano bom, verdadeiramente humano e que tem seu valor no fato de ser amado por Deus. Somente o amor de Deus é capaz de justificar-nos, humanizar-nos. E como não apenas o ser humano é justificado pelo amor de Deus, mas se experimenta como justificado, a justificação se dá pela fé, no se deixar ser amado e crer no amor. Este é o caminho da fé de Jesus, ou seja,

¹²⁹ 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, *Proyecto de hermano*. p. 675).

¹³⁰ GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. p. 224-225.

da fé no amor: crer que sou amado e que posso amar¹³¹. Portanto, o amor de Deus, pensado por analogia como uma relação pessoal, suscita esta resposta de crer no amor e é o único capaz de mudar o ser humano a partir de sua interioridade. É o único capaz de libertar a liberdade para amar a justiça a partir da transformação do desejo humano ao invés de excluí-lo.

González Faus trabalha a libertação da liberdade, a libertação de si ou do egoísmo potencializado, para viver a fraternidade. Como somente quem confia no amor e se crê amado é capaz de amar, o ser humano será configurado à imagem de Cristo através da fé, da esperança e do amor. No entanto, essa mudança de imagem não é algo acabado, mas um processo sempre a recomeçar, pois todo dom nos é dado como projeto a ser concretizado. A tradição teológica, com Lutero, bem expressou este caráter com a fórmula justo e pecador ao mesmo tempo.

Portanto, somos libertados de nós mesmos para amar como Deus ama. Somos um projeto de irmãos fundado no projeto de sermos filhos de Deus. González Faus apresenta todo o tratado da graça a partir da categoria filiação-fraternidade. Assim, percebemos que o amor reestruturador e potencializador do ser humano é capaz de superar a contradição justo e pecador, indivíduo e sociedade, e criaturidade e imagem de Deus. Logo, na linguagem de nosso autor, o ser humano, ao crer no Amor de Deus, que é a primeira resposta à Graça, morre para seus próprios interesses, e pode viver sua contradição e paixão de forma esperançada, isto é, crendo no amor como a verdade de seu ser.

¹³¹ GONZÁLEZ FAUS, *teología de la caridad, teología de 'Caritas'*. p. 87. Ainda, segundo González Faus, só a partir de uma fé no amor o ser humano pode atuar através do amor. (GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, p. 151).

CONCLUSÃO GERAL

Após o percurso realizado nesta dissertação, se faz oportuna uma reflexão geral, em chave conclusiva, como um compêndio unificador dos temas trabalhados. A pesquisa foi desenvolvida em torno da questão de como o ser humano, segundo a revelação bíblico-cristã, pode consumar sua vocação, tornando-se verdadeiramente humano, realizando, assim, seus anseios mais profundos. Este tema toca claramente a questão da salvação cristã que é uma das razões da afirmação do cristianismo em todos os tempos. Escolhemos como aporte teórico nesse percurso, o renomado teólogo catalão, José Ignacio González Faus. Percebemos que ele possui um profundo conhecimento da tradição cristã e tenta traduzir os conteúdos da fé numa linguagem acessível para a cultura de seu tempo o qual é bem próximo a nós hoje.

A teologia de Gonzalez Faus está marcada por um profundo sentido de transcendência e inefabilidade de Deus em si mesmo e, simultaneamente, do inefável amor de Deus comunicado totalmente em Jesus Cristo e no seu Espírito¹. A partir de Jesus Cristo, que nos revela Deus e o mistério do ser humano (GS, n. 22), para González Faus, é necessário dizer que o ser humano é uma contradição: criatura e imagem de Deus, constituído em Cristo e, radicalizando esta primeira contradição, pecador e justificado, ou pecado e Graça. Como vimos, esta é a estrutura da obra de antropologia, *Proyecto de hermano*, de nosso autor.

A revelação de Deus como amor, significa para nosso autor, a revelação do ser humano como chamado ao amor e como aquele cuja verdade está no amor. Ainda, como nossa reflexão mostrou, o ser humano está feito para a comunhão à imagem da comunhão intradivina. Por isso, o tema da imagem de Deus, que trabalhamos no primeiro capítulo, é importante para González Faus. Ser criado à imagem de Deus significa possuir um potencial para atingir esse fim. No entanto, o ser humano não é só imagem de Deus. Sua constituição, González Faus a denominou como criatura e mais que criatura.

A criaturidade é vista como plataforma para aliança e, portanto, nos diz que o ser humano não é Deus, mas que pode receber de alguma forma a salvação de Deus. Neste sentido, González Faus nunca vê a criação, mais precisamente o ser humano, como pronto e acabado. Esta tese está presente desde o seu trabalho doutoral em Santo Irineu, o qual afirma que o ser humano foi criado para o amadurecimento, para progredir até chegar à comunhão com Deus.

¹ 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. 188 p. (Cristianisme y Justicia. Estudios; 6). p. 20.

A criaturidade nos diz que o ser humano é finito, e que sua bondade e maldade são relativas. A bíblia nos diz essa realidade a partir da justaposição de Gn 1 e 2: Deus que se maravilha com a bondade do ser humano criado e, ao mesmo tempo, ele é de barro, é frágil. No entanto, o ser humano não se identifica com sua finitude limitada. Ele possui um dinamismo que a tradição cristã entende que tem como meta a comunhão com Deus. Nesse dinamismo, para González Faus, está o conteúdo do que chamamos imagem de Deus.

O ser imagem de Deus ou ser constituído em Cristo é um dom Deus. Portanto, é uma forma de viver a criaturidade. González Faus a vê como paixão do ser humano. Neste sentido, se ele for reduzido apenas ao aspecto criatural se torna uma paixão inútil, isto é, um ser com um dinamismo infinito sem possibilidades de se realizar. A partir das experiências humanas, iluminadas pelo testemunho bíblico-cristão, percebemos dois caminhos do humano para concretizar sua vocação à vida divina: o primeiro, frustrado, que é a afirmação de si mesmo a todo custo, à margem de Deus. O segundo, que é a fé de Jesus, a fé no amor que permite viver a paixão de forma esperançada.

O primeiro caminho foi tratado no segundo capítulo desta dissertação. O ser humano, constituído à imagem de Deus, se empenha em ser como Deus antecipando a meta pela afirmação de si. Portanto, vimos o pecado como contrário e como consequência do dinamismo que chamamos imagem de Deus, ou ser constituído em Cristo. Como o ser humano se faz por Graça, o pecado é a frustração de si mesmo por um caminho que não conduz à meta que ele tem diante de si, a qual é esperada por Deus. E este mau caminho possui uma força, segundo o testemunho o bíblico, radicada no ocultamento, ou no mascaramento, pois, é próprio da consciência humana ocultar a dura realidade do mal. Portanto, apresentamos o pecado como objeto de revelação e de fé, e no cristianismo, evidenciado à luz da experiência de Cristo que ilumina a conduta humana.

O desmascaramento paulino do pecado do judeu e do pagão, segundo González Faus, nos mostra duas lógicas do ser humano se fazer valer por si mesmo. A lógica do pagão é a do fazer a própria vontade e seguir o próprio prazer. Ao seguir essa lógica, o ser humano acaba criando ídolos e se escravizando. A lógica do judeu é a de se achar justo, digno de Deus e capacitado para julgar os demais. Com isso, ele acaba usando Deus para sua própria afirmação. Esses dois caminhos são metáforas do pecado em todos os tempos. Mas, a experiência humana nos fez falar de outra realidade do pecado, a da debilidade, isto é, o ser humano interiormente dividido: ou se abre ao Espírito, que é comunhão e fraternidade, ou segue a lógica do eu e seus

desejos particulares. Mas, o dinamismo do Espírito pertence mais à realidade constitutiva do ser humano.

A realidade do pecado se mascara na consciência e ainda mais nas estruturas sociais, econômicas e outras que podem ser resumidas no pecado do mundo, o pecado estrutural. E esta estruturação exterior comporta uma outra estruturação interior, que a tradição teológica denominou como pecado original. Este quer dizer que o pecado é histórico, não é dado com a criaturidade e o ser humano que conhecemos hoje não é o que Deus quis ao criá-lo, pois é pecador. Isso significa que o homem está banhado pelo amor de Deus de forma anterior ao pecado e que ele necessita de redenção. Pode-se dizer que o pecado consiste, para González Faus, no estruturar a vida e as decisões em torno de um princípio egoísta. Portanto, o pecado seria um egoísmo potencializado. Essa estruturação egoísta é também uma forma de viver a paixão de forma inútil.

O segundo caminho para a realização do ser humano, que nos permite viver a paixão de forma esperançada, é o caminho da fé de Jesus, da fé no amor. Por isso, fizemos uma relação entre a antropologia e a cristologia de González Faus no terceiro capítulo. A leitura histórica da vida de Jesus nos mostrou que em sua pretensão já aparece o tema da novidade humana, que é o que Jesus chamava de Reinado de Deus. Em sua práxis e nos seus ensinamentos aparece uma concepção de ser humano cuja raiz é seu relacionamento com o Pai. A unidade morte-ressurreição é o sim de Deus à pretensão de Jesus e a definitividade de sua vida convertendo-o em *homem teleios*.

Nesse sentido, para González Faus, a divindade de Jesus é fundamento do campo de possibilidades do humano. Assim, nosso autor assume em sua teologia a intuição neotestamentária: Jesus é protótipo da definição de ser humano e a novidade humana de Cristo é a chave para a compreensão de nossa humanidade. Esta intuição encontrou sua expressão máxima na formulação paulina, Jesus, o Segundo Adão ou o Adão Definitivo.

Cristo é o verdadeiro humano, a verdadeira imagem de Deus, o princípio e a meta da criação. Ele é verdadeiro humano no sentido de consumação do que havia de promessa no primeiro humano. Nele, a contradição humana foi superada, pois Ele é a plenitude humana, o ser humano realizado não pela possessão de si, mas pela entrega de sua vida ao Pai, o que o Novo Testamento chama de ser obediente até o fim. Cristo nos mostra o caminho para a comunhão com Deus e nos possibilita participar na sua ressurreição. Por isso, ele é o redentor da tragédia humana.

Portanto, em Jesus, a transparência de Deus, abre para o ser humano um novo caminho para realizar sua vocação à comunhão com o Divino. Um caminho fundado no amor de Deus que lhe permite viver sua paixão de forma esperançada. A razão desta esperança é o fato que Deus nos amou quando ainda éramos pecadores (Rm 5,5-8). Assim chegamos ao coração dessa pesquisa no quarto capítulo: A novidade humana de Jesus, o Adão definitivo, é sua divindade, e a vigência desta humanidade nova para nós converte nosso ser humanos em mudança de imagem: sair da imagem do primeiro Adão e revestir-nos do Adão Novo. O que torna possível essa mudança de imagem é o Dom de Deus derramado em nossos corações.

A resposta à nossa questão de como o ser humano realiza sua vocação segundo revelação bíblico-cristã se situa neste capítulo: pela fé e confiança na fecundidade do amor que nos foi revelado em Jesus Cristo. Assim confirmamos a hipótese que é o amor de Deus que reconfigura e potencializa o ser humano para realizar sua vocação. A verdade do ser humano está no amor, o qual decide sobre sua humanidade e inumanidade.

A primeira característica formal da Graça é nos levar à comunhão com Deus. Por isso, o Dom de Deus é Deus mesmo, isto é, o Espírito Santo. A presença do Dom de Deus no ser humano só pode ser entendida como relação pessoal a qual é capaz de restaurar, configurar e potencializar o ser humano desde à sua interioridade. Percebemos na teologia de González Faus uma profunda relação entre amor e liberdade, pois o que o ser humano recebe do Criador é a tarefa do fazer-se a si mesmo.

González Faus parte da teologia paulina em sua reflexão sobre a humanização. Destaca-se que Paulo, para explicitar o efeito do Dom Deus no ser humano, a vitória sobre o pecado, cunhou o termo justificação, no sentido de “fazer justo”. Nessa perspectiva, o ser humano justificado é o ser humano transformado de inumado em humano. Esse sentido paulino do termo, para González Faus, pode ser traduzido na atualidade hermeneuticamente, mesmo que de forma não totalmente satisfatória, como humanização, regeneração e outros.

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. Isso porque se presença do Dom de Deus precisa ser entendida como relação pessoal, o ser humano não se apropria dela mediante algum pagamento, mas numa atitude que poderíamos caracterizar como uma abertura, uma aposta confiada. E isso é a fé justificante, humanizante. Daí resulta que a presença do amor de Deus no ser humano nunca é tranquila, mas é um convite vivido como ameaça. Ele provoca um lento processo de luta contra esse amor de Deus ou contra a lógica do

egoísmo potencializado, pois, se entregar ao amor significa acreditar que a verdade do ser humano não está na afirmação de si a todo custo, mas no amor oferecido gratuitamente. E crer no amor, significa viver do amor e no amor.

Portanto, o valor do ser humano está em ser amado gratuitamente por Deus e não por merecer esse amor. Essa verdade é profundamente libertadora para o ser humano pois tira dele a necessidade de autojustificar-se. Ainda, nos diz que somente o amor converte o ser humano verdadeiramente não eliminando o desejo, mas transformando-o. 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. A tradição teológica diz esta realidade com a fórmula justo e pecador ao mesmo tempo.

Para expressar a mudança no interior da pessoa ao acolher o Dom de Deus, nosso autor usa o clássico axioma escolástico: a fé se estrutura como amor, *fides caritate formata*. O amor é forma da fé porque a acolhida do Dom da filiação nos abre para a construção da fraternidade. Não há outro jeito de amar o Pai senão amando os filhos que o Pai ama. Aqui se percebe uma mudança substancial no ser humano: a passagem do amor próprio à caridade. Amar o outro de forma constante não se sustenta a não ser na Graça, por isso, quando o amamos é Deus mesmo que o ama em nós. 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. No fundo, a Graça reestrutura o ser humano para a comunhão, pois viver a comunhão na fraternidade, de alguma forma, já é viver como salvo, isto é, realizar a vocação humana de filho de Deus no Filho pelo Espírito e de irmão dos demais.

Percebemos no pensamento de González Faus que a teologia não é especulação sobre as coisas divinas, mas que ela tem importantes consequências para a vivência cristã. Ele apresenta uma teologia muito sensível à realidade latino-americana. Em seu pensamento, destaca-se que depois da encarnação e da efusão do Espírito não há encontro com Deus que não seja no compromisso com a realidade na história. Por isso, a teologia da Graça de González Faus é uma explicitação da tese que a vivência da fé na gratuidade dá sentido à necessidade de concretizar a justiça na história. Isso porque, se o ser humano é um projeto de filho, no Filho pelo Espírito, resulta que ele é um projeto de irmão². Este é o sentido da obra de nosso autor: *Projeto de irmão, visão crente do ser humano*.

² Projeto porque a comunhão com Deus, que será plenificada, já começa de forma parcial na história atual.

O caminho de humanização proposto por González Faus tem muito a dizer à sociedade contemporânea, marcada pelo individualismo. Neste sentido, nosso autor, fundamentado na práxis e na fé de Jesus, propõe uma existência para os demais, para a comunhão. Ele apresenta o amor como a chave para compreensão do que é ser humano. A fé que se estrutura como amor é uma crítica ao individualismo insolidário e às espiritualidades desencarnadas que buscam a Deus apenas para o conforto e a comodidade pessoal. Ainda percebemos no teólogo catalão uma profunda crítica à sociedade da evolução e do progresso a todo custo. Pois, o fato de evoluir não significa que estamos caminhando rumo à verdade do ser humano. A verdadeira evolução e o verdadeiro progresso se dão na vivência da fraternidade possibilitada pela acolhida do Amor restaurador e potencializador de Deus.

Por fim, a atualidade do pensamento de González Faus e sua sensibilidade às questões da vivência da fé no contexto latino-americano exigem futuros aprofundamentos e desdobramentos. Nosso recorte temático não nos permitiu analisar a fé justificante fora do âmbito da fé cristã. Este tema merece melhores esclarecimentos, mas, no momento não foi objeto de nossa pesquisa. Poder-se-ia aprofundar a relação entre cristologia e antropologia em nosso autor e encontrar novos elementos significativos para a vida humana, como por exemplo, as implicações da *kénosis* de Jesus para a soteriologia: o esvaziar-se de si mesmo e a existência para os demais. No final desta pesquisa, tornou-se sugestiva uma restruturação da obra de nosso autor em torno da salvação oferecida por Deus gratuitamente e o amor como reestruturador e potencializador da vida humana.

Finalizada a pesquisa, temos o sentimento de termos encontrado elementos significativos para a vivência da humanização de nossas relações, segundo a revelação bíblico-cristã, sistematizada por González Faus. O caminho da crença no amor e em sua fecundidade qualitativa, inaugurado e possibilitado por Jesus, nos abre a perspectiva da esperança, mesmo em meio a quantidade de mal que experienciamos. Se o ser humano é um projeto de irmão, fundando no projeto de filho pelo Espírito Santo, derramado em nossos corações, sempre há esperança de um mundo mais justo e fraternal. É fundamental e profundamente libertador acreditar na Graça, o Dom gratuito de Deus, e saber que o nosso valor está em sermos amados por Deus, e que este amor nos potencializa para amar gratuitamente. Eis o valor do ser humano e a fecundidade da presença de Deus em nós, que nos liberta do egoísmo desumanizador de nossas relações e reestrutura-nos para a comunhão e a vivência do amor fraternal.

REFERÊNCIAS

- AGOSTÍN, San. *Comentario a la 1ª Carta de Juan*. In: AGOSTÍN, San. *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, Santo. *A cidade de Deus*: contra os pagãos - parte I, livros I a X. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 414 p. (Pensamento humano)
- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*: contra os pagãos - parte II, livros XI a XXII. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1990. 589 p. (Pensamento humano).
- AGOSTINHO, Santo. *A graça*: 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, Santo. *Confissões*. 24.ed. Petrópolis: Vozes, 2009. 367 p. (Coleção Pensamento Humano).
- ARDUSO, Franco. *La divinidad de Jesús*: vías de acceso. Santander: Sal Terrae, 1981. (Alcance; 20).
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.
- BÍBLIA Sagrada. 3.ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- BOFF, Leonardo. *A nossa ressurreição na morte*. 11.ed. Rio de Janeiro: vozes, 2012.
- 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 José Ignacio González Faus. 212 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. 1995.
- BROWN, Peter. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- CAMUS, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada, S. A, 1978.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo aos Bispos da Igreja católica sobre alguns aspectos da salvação cristã*. Roma: 2018. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2018_0222_placuit-deo_po.html> Acesso em: 20 jun. 2020.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*: conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Medellín, 1968. Petrópolis: Vozes, 1970.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Puebla*: Conclusões da III^a conferência geral do episcopado Latino-americano, Puebla, 1979. Disponível em: <

http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182452.pdf. Acesso: 11 mar. 2020.

CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual. In: CONCÍLIO VATICANO II: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2012. p. 539-661.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

CUSSON, Gilles. *Notes d'anthropologie biblique*. Quebec: Institut de Catechese, 1977.

DE 'PROYECTO de hermano' a agradecimiento de hermanos: simposio con José Ignacio González Faus. Barcelona: Cristianisme y Justicia, 2002. 188 p. (Cristianisme y Justicia. Estudios; 6)

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

DUBARLE, Andre-Marie. *Le peche originel: perspectives theologiques*. Paris: Cerf, 1983.

DUQUOC, Christian. *Cristologia II*: ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías. Salamanca: Sigueme, 1972.

FLICK, Maurizio; ALSZEGHY, Zoltan. *Antropología Teológica*. Salamanca: Sigueme, 1970.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica “Laudato si”*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf>. Acesso: 05 jan. de 2020.

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

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*, 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. (Presencia Teológica 263).

GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *¿Qué significa creer en Jesús?* In: GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *La teología de cada día*. 2.ed. Salamanca: Sigueme, 1976. p. 13-26. (Estudios Sigueme 19)

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acesso a Jesús: ensaio de cristologia narrativa*. São Paulo: Loyola, 1981, Sal Terae, 1984.

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. (Presencia Teológica 16).

GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *Carne de Dios*: significado salvador de la encarnacion en la teología de San Ireneo. Barcelona: Herder, 1969.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Confio*: comentário ao Credo cristão. Petrópolis: Vozes, 2015.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Dios lo resucitó, y nosotros somos testigos de ello»* (Hch 3,15). In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*, 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2018. E-book. (Presencia Teológica 263).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El amor en tiempos de cólera... económica*. Madrid: Khaf, 2013.

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. 214 p. (Presencia Teológica; 160).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El ser humano, pasión inútil o pasión esperanzada*. Parte I. [Effa: Escuela de Formación em Fe Adulta]: [s.n] 21 set. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KKVSi1hruuM&t=1215s>> acesso: 17 jan. 2020.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *El ser humano, pasión inútil o pasión esperanzada*. Parte II. [Effa: Escuela de Formación em Fe Adulta]: [s.n] 02 out. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ymgovy5ranc&t=11s>> acesso: 17 jan. 2020

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Este es el hombre*: estudios sobre identidad cristiana y realización humana. 2.ed. Santander: Sal Terrae, 1980. 316 p. (Presencia Teologica; 5).

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 Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. 10.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2016. (Presencia Teológica 16).

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. (Presencia teológica; 160).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La teología de cada día*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 1976. (Estudios Sígueme; 19).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2010. (Presencia Teológica 178)

GONZALEZ 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. *Teología de la caridad, teología de 'Caritas'*. Sal Terrae, 75, n. 2, feb. 1987 p. 83-97.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio; VIVES, Josep. *Creer, solo se puede en Dios*: en Dios solo se puede creer. Santander: Sal Terrae, 1985.

GUTIERREZ, Gustavo. *Hablar de Dios*: desde el sufrimiento del inocente una reflexión sobre el libro de Job. Lima: Instituto Bartolome de Las Casas, 1986.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*: perspectivas. 7.ed. Salamanca: Sígueme, 1975.

HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz*. Disponível em: <https://www.academia.edu/6422695/Un_mundo_feliz-Aldus_Huxley?auto=download> Acesso em: 02 fev. 2020.

IRINEU, Santo. *Contra as heresias*: livros I, II, III, IV e V. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística; 4)

KÄSEMANN, Ernst. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. v. 2.

KIERKEGAARD, Soren. *Vie et Regne de L'amour*. Paris: Aubier, n/d.

KONINGS, Johann. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo, Loyola, 2005.

LADARIA, F. Luis. *O homem criado a imagem de Deus*. In: SESBOÜÉ, Bernard.

LADARIA, Luis F. et al. *História dos dogmas 2: O homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 35-132.

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

LADARIA, Luis F. *Introducción à antropología teológica*. São Paulo, Loyola, 2016.

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

LAMARCHE, Paul. *Cristo vivo: ensayo sobre la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1968. (Hinneni; 60).

LOHFINK, Gerhard. *La iglesia que Jesús quería*. 2.ed. Desclee de Brouwer: Bilbao, 1986.

MARX, Karl. *Manuscritos*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

MATEOS, Jan; BARRETO, Juan. *O Evangelho segundo João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo, Paulinas, 1989.

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

MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y critica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975. (Verdad e Imagen; 41).

MOLTMANN, Jürgen. *El futuro de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1979. (Verdad e Imagen; 58).

PANNENBERG, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993. (Verdad e Imagen; 127).

PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sígueme, 1974. (Lux mundi; 37).

- RAHNER, Karl. *Concepto teológico de concupiscência*. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1967, p. 381- 419.
- RAHNER, Karl. *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1967, p. 253-326.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.
- RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I*. 3.ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1967.
- 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.
- 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.
- 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.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios*: antropología especial. Santander: Sal Terrae, 1991. 412 p. (Presencia teológica; 63).
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. España: Sal Terae, 1988. (Presencia Teológica 49)
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *O dom de Deus*: antropología teológica. Petrópolis: Vozes, 1997. 380 p.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teologia da Criação*. São Paulo: Loyola, 1989.
- SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1993.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid; Cristandad, 1983.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús: la historia de un viviente*. 2.ed. Madrid: Cristiandad, 1983.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *La causa del hombre como causa de Dios: el “Dios de Jesús”*. In: SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: la Historia de un Viviente*. 2.ed. Madrid: Cristiandad, 1983.
- SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII)*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- SESBOÜÉ, Bernard; GROSSI, V. *Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea*. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação (séculos V-XVII)*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010. p. 275-312

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid: cristiandad, 1982. v. I.

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: fe e ideología*. Madrid: Crsitianidad, 1982. v. II,I.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto: graça e condição humana*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1987. 229 p. (Teologia aberta para o leigo adulto; 2).

SEIBEL, Wolfgang. *O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: fundamentos da dogmática histórico-salvífica: a história salvífica antes de cristo*, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1980, v. II, 3, p. 229-263.

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

SOUZA, Waldir. *O humano, a contradição entre o pecador e o justo: uma antropologia a partir de González Faus*. Revista Pistis Prax, Teologia Pastoral, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 147-172.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica*. 1^a parte da 2^a parte, questões 71-114. 2.ed. Caxias do Sul: Sulinas, 1980. v. IV.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica*. 3^a parte, questões 1-59. 2.ed. Caxias do Sul: Sulinas, 1980. v. VIII.

VILLALMONTE, A. *El pecado original: veinticinco años de controversia*. Salamanca: Naturaleza y Gracia, 1978.

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. 188 p. (Cristianisme y Justicia. Estudios; 6). p. 19-35.

VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento I*: teología de las tradiciones históricas de Israel. Salamanca: Sígueme, 1969.

WESTERMANN, Claus. *O Livro do Gênesis*: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal, 2013

WOLFF, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975. 341 p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos; 5).