



**Roberto Nentwig**

**CARNALIDADE, ALTERIDADE E LIBERDADE:  
a humanização de Deus e as implicações  
antropológico- pastorais das cristologias de  
José María Castillo e Joseph Moingt**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Teologia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Lúcia Pedrosa de Pádua

**Volume I**

Rio de Janeiro  
Agosto de 2017



**Roberto Nentwig**

**Carnalidade, alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológico-pastorais das cristologias de José María Castillo e Joseph Moingt**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Lúcia Pedrosa de Pádua**

Orientadora  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Cesar Augusto Kuzma**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Alfonso Garcia Rubio**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Gerson Lourenço Pereira**

**Prof. Pedro Manuel Fernández Castelao**

UPC

**Prof<sup>a</sup>. Monah Winograd**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de agosto de 2017.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

**Roberto Nentwig**

É graduado em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Filosofia (1999) e em Teologia pelo Studium Theologicum (2003), tendo o reconhecimento pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2007). Mestre em Teologia na área de Teologia Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2011). Tem grande atuação na área da Catequética, atuando na assessoria, produção de materiais e cursos de formação. Tem experiência como professor na área de Catequética, Teologia Pastoral e Teologia Sistemática.

#### Ficha Catalográfica

Nentwig, Roberto

Carnalidade, alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológico-pastorais das cristologias de José María Castillo e Joseph Moingt/ Roberto Nentwig; orientadora: Lúcia Pedrosa de Pádua. – 2017.

2 v. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Humanização. 3. Humanização de Deus. 4. Carnalidade. 5. Alteridade. 6. Liberdade. I. Pádua, Lúcia Pedrosa de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

## Agradecimentos

Ao Senhor que nos humaniza por sua graça, quando nos abrimos ao seu amor.

À minha mãe Alice que me colocou na esteira da fé e me apoia em todas as lutas.

À minha orientadora, Lúcia Pedrosa de Pádua, que mais do que uma professora, foi amiga e conselheira. Obrigado pelas orientações, partilhas, apoio e paciência.

Agradeço a D. Joel Portella e ao Professor Pe. Garcia Rubio que me ajudaram muito na elaboração do projeto de pesquisa e na delimitação da tese.

Aos teólogos José María Castillo e Joseph Moingt. Ambos me receberam com grande hospitalidade em suas casas, esclareceram dúvidas, forneceram bibliografia e concederam preciosas entrevistas que se encontram registradas ao final deste trabalho.

Aos amigos que encontrei na França: Francys Silvestrino Adão e Anderson Antônio Pedroso, pela acolhida, partilha e por possibilitar o contato com Joseph Moingt.

Meu agradecimento ao corpo docente, aos funcionários e aos colegas que encontrei no programa de pós-graduação da PUC-Rio. Todos foram importantes, cada um em sua medida. Obrigado pela PUC-Rio ao conceder esta abençoada oportunidade do doutorado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela concessão de bolsa fomento para subsídios das pesquisas.

Agradeço ao meu amigo de caminhada, José Aguiar Nobre. Passamos juntos todas as etapas e chegamos ao final da jornada. Obrigado pela partilha nos momentos de tristeza e de alegria.

Agradeço a Regina Menon, pela amizade e inspirações. Ela que com o seu esposo, Roberto Menon, acolheram-me em muitos dos meus retornos a Curitiba.

Agradeço a minha tia amiga, Noemia Blaskowski, pela acolhida nas constantes viagens que fazia ao Rio de Janeiro.

Agradeço a Jéssica Lavandoski, que com tanta dedicação ajudou na formatação deste trabalho.

Agradeço a professora Silvana Maines, pelas traduções de artigos e entrevistas.

Há também aqueles que não estão aqui mencionados, mas foram importantes neste caminho. Deus conhece o valor de cada um deles.

## Resumo

Nentwig, Roberto; Pedrosa de Pádua, Lúcia (Orientadora). **Carnalidade, alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológico-pastorais das cristologias de José María Castillo e Joseph Moingt**, Rio de Janeiro, 2017, 435p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O desafio da comunicação da fé cristã, depois do surgimento da modernidade, abre-nos a oportunidade da ressignificação dos conteúdos da fé, que se realiza pela superação da linguagem dogmática e pela proposição de uma teologia com linguagem mais afinada com as fontes do Evangelho. Entre tantas propostas neste intento, este trabalho optou por construir um caminho de ressignificação a partir da humanização de Deus, ou seja, seguindo uma cristologia ascendente: considera a concretude história de Jesus, levando a sério a radicalidade da kenosis do Verbo. A pesquisa desenvolve-se dentro de uma tríade, enunciada por J. M. Castillo, que caracteriza uma antropologia de base, ou seja, o que é imprescindível na existência humana: carnalidade, alteridade e liberdade. Tendo bem presente a cristologia da humanização de Deus e pautado pelos três elementos enunciados, este trabalho aborda a cristologia de José María Castillo e de Joseph Moingt. O primeiro teólogo, em sintonia com a teologia latino-americana, traz uma reflexão crítica diante de algumas posturas eclesiais e teológicas que produziram uma apresentação de Jesus distante de sua história, bem como do discipulado, verdadeira exigência da fé. O segundo, por sua vez, também ressalta a humanidade de Jesus e a importância das fontes bíblicas, tendo como diferencial o diálogo com as ciências humanas, com filosofia da intersubjetividade e com uma grande gama de teólogos expoentes. Destas duas cristologias emergem aproximações e complementariedades que nos possibilitam deduzir uma caracterização cristológica. Desta cristologia, construímos, como implicação, uma antropologia pautada nos mesmos três elementos (carnalidade, alteridade e liberdade), além de deslocamentos pastorais importantes para a atualidade.

## Palavras-chave

Humanização de Deus; Carnalidade; Alteridade; Liberdade; José María Castillo; Joseph Moingt.

## Abstract

Nentwig, Roberto; Pedrosa de Pádua, Lúcia (Advisor). **Carnality, otherness and freedom: the humanization of God and the anthropological-pastoral implications of the Christologies of José María Castillo and Joseph Moingt.** 2017, 435p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The challenge of the communication of the Christian faith – as for after the coming of the Modernity Age – opens us to the opportunity of the redetermination of the contents of the faith, which is made possible by the overcoming of the dogmatic language and by the proposition of a theology whose language is in better alignment with the sources of the Gospel. Among many of the propositions for such attempt, this work has opted for the building of a way-of-redetermination - from the very aspect of the humanization of God, meaning – the following of an ascending theology: which calls for the consideration of the concreteness of Jesus, bringing it into seriousness the radicalism of the kenosis of the Logos. The work is developed in a triad, enunciated by J. M. Castillo, which characterizes a basis anthropology, that is, that which is indispensable in the human existence: carnality, otherness and freedom. Having them into great account – the christology of the humanization of God – as lined by the three stated elements – makes such work address the christology of José María Castillo and Joseph Moingt. The firstly- mentioned theologian, in his alignment with the Latin-American theology, brings us a critical reflection before some ecclesial positions and theologies – as had –, which have produced a presentation of Jesus before their historical-ground, as well as of the discipleship in question –; a true faith requirement to say. As the secondly- mentioned theologian, in his turn, also makes as to stand out the humanity of Jesus and the importance of the biblical sources – having as a differential-reality – the dialogue with the human sciences, - with the philosophy of intersubjectivity and with a great range of exponent theologians. From these two christologies – approximations and complementarities arise – and in their being so– they make it possible for us to deduce a christological characterization. From this christology we can build as an implication an anthropology as lined by the same three elements (carnality, otherness and freedom), besides important pastoral outcomes for the actuality.

## Keywords

Humanization of God; Carnality; Otherness; Freedom; José María Castillo; Joseph Moingt.

## Sumário

1 Introdução	12
Parte I A humanização de Deus e a significância da mensagem cristã	16
2 Desafios para a formulação de uma mensagem cristã significativa	20
2.1 Mudança de paradigmas e a religião cristã	21
2.2 Aspectos para a ressignificação da mensagem cristã	27
2.2.1 A Evolução do dogma	27
2.2.2 Ressignificação da fé e inculturação	33
2.2.3 Ressignificação da fé e linguagem	38
2.2.4 Ressignificação, experiência e sentido	43
2.3 Uma nova imagem de Deus	46
2.4 Conclusões do Capítulo 2	51
3 Humanização de Deus: ressignificação do dogma cristológico e seus pressupostos	53
3.1 Calcedônia: ponto de partida para a compreensão da humanização de Deus	54
3.2 Pressuposto cristológico: cristologia ascendente a partir do Jesus histórico	64
3.3 Pressuposto antropológico: antropologia cristológica e cristologia antropológica	73
3.3.1 Relação entre cristologia e antropologia em K. Rahner	75
3.3.2 Relação entre cristologia e antropologia em Pannenberg	78
3.4 Conclusões do capítulo 3	81
Parte II A humanização de Deus em José Maria Castillo e Joseph Moingt	83
4 A humanização de Deus na cristologia de José María Castillo	87
4.1 Carnalidade	94
4.1.1 “Glutão e beberrão” - Jesus e a felicidade	96
4.1.2 “Ao ver a multidão teve compaixão dela” - Jesus e o Reino da vida	100
4.1.3 “Nem nesta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai” – a laicidade de Jesus	106
4.2 Alteridade	111
4.2.1 “Feliz aquele que tomar refeição no Reino de Deus” – a comensalidade	112
4.2.2 “Sede misericordiosos como o Pai...” – a ética de bondade	117
4.2.3 “Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o servo de todos” - romper com o poder - autoridade	124
4.3 Liberdade	129
4.3.1 “É permitido, no sábado, fazer o bem ou fazer o mal?” – Jesus livre diante das instituições	130

4.3.2 “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” - Jesus: seus conflitos e sua morte	137
4.3.3 “Quem quiser me seguir, renuncie a si mesmo...”-liberdade e discipulado	144
4.4 Conclusões do capítulo 4	153
5 A humanização de Deus na cristologia de Joseph Moingt	157
5.1 Carnalidade	164
5.1.1 “Ele é o primogênito de toda a criatura” - Preexistência proexistente	165
5.1.2 “Nascido de uma mulher, nascido sujeito à lei” – Limites do Verbo en-carna-do	172
5.1.3 “Quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho” – Deus se fez história	179
5.2 Alteridade	185
5.2.1 “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança” – Existência Plurípessoal	186
5.2.2 “... entregou o seu Filho único a fim de que todo aquele que crer tenha nele a vida eterna” – Um Deus para nós	198
5.3 Liberdade	205
5.3.1 “Manifestado na carne, justificado pelo Espírito” – Jesus em construção processual de sua identidade	206
5.3.2 “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” – Jesus em seu trabalho de morte	215
5.3.3 “É para a liberdade que Cristo nos libertou” – O Espírito de Cristo, Espírito de liberdade	228
5.4 Conclusões do capítulo 5	232
6 Castillo, Moingt e a humanização de Deus: aproximações, complementaridades e considerações críticas	235
6.1 Humanização de Deus: Historicidade e Kenosis	237
6.1.1 Aproximações e complementaridade sobre o tema da historicidade e kenosis	237
6.1.2 Considerações críticas sobre o tema da historicidade e kenosis	241
6.2 Carnalidade, alteridade e liberdade	250
6.2.1 Aproximações e complementaridade sobre o tema da carnalidade, alteridade e liberdade	250
6.2.2 Considerações críticas sobre o tema da carnalidade, alteridade e liberdade	253
6.3 A Humanização de Deus e o Resgate da Memória Perigosa: a narrativa para a práxis	257
6.3.1 Aproximações e complementaridade sobre o tema do resgate da memória perigosa	257
6.3.2 Considerações críticas sobre o tema do resgate da memória perigosa	261
6.4 Conclusões do Capítulo 6	267
Parte III Implicações antropológico-pastorais da humanização de Deus	271
7 Implicações Antropológicas da Humanização de Deus	277

7.1 Carnalidade	278
7.1.1 Não ao dualismo	279
7.1.2 Sim à antropologia da corporeidade	284
7.1.3 Sim à antropologia da historicidade	294
7.2 Alteridade	303
7.2.1 Não ao egoísmo	303
7.2.2 Sim à antropologia ipseilógica e adelfológica	308
7.2.3 Sim à antropologia teológica	316
7.2.4 Sim à antropologia da criação	323
7.3 Liberdade	330
7.3.1 Não ao medo	330
7.3.2 Sim à antropologia do crescimento	336
7.3.3 Sim à antropologia do discernimento	345
7.4 Conclusões do capítulo 7	353
8 Deslocamentos pastorais consonantes com uma Antropologia decorrente da Humanização de Deus	356
8.1 Do estático ao processo	357
8.2 Da tristeza à felicidade	362
8.3 Do templo ao mundo	367
8.4 Do poder hierárquico à comunhão-serviço	373
8.5 Da massificação à personalização	379
8.6 Da doutrina à mensagem	385
8.7 Conclusões do Capítulo 8	390
9 Conclusão	393
10 Referências Bibliográficas	398
10.1 Obras de Castillo	398
10.2 Obras de Moingt	401
10.3 Documentos magisteriais e obras da tradição da Igreja	404
10.4 Outras referências	408
Apêndice A Entrevista com José María Castillo	429
Apêndice B Entrevista com Joseph Moingt	432

## Siglas e abreviaturas

Adv. Haer.	- Adversus Haereses (Contra os Hereges)	- IRINEU DE LIÃO
AL	- Exortação apostólica <i>Amoris Laetitia</i>	- FRANCISCO
Cat. Mistag.	- Catequeses Mistagógicas	- CIRILO DE JERUSALÉM
CIC	- <i>Codex Iuris Canonici</i> Código de Direito Canônico	- HORTAL, J. S.
Civ. Dei	- De Civitate Dei (Cidade de Deus)	- AGOSTINHO
CT	- Exortação Apostólica <i>Catechesi Tradendae</i>	- JOÃO PAULO II
DAp	- Documento de Aparecida	- CELAM
DCE	- Carta Encíclica <i>Deus Caritas est</i>	- BENTO XVI
DGAE	- Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora	- CNBB
DGC	- Diretório Geral para Catequese	- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO
Diog.	- Carta a Diogneto	
DNC	- Diretório Nacional de Catequese	- CNBB
DP	- Documento de Puebla	- CELAM
DV	- Dei Verbum	- CONCÍLIO VATICANO II
DVH-I	- <i>Deus que vem ao homem. Do luto à revelação de Deus. vol. I</i>	- MOINGT, J.
DVH-IIa	- <i>Deus que vem ao homem. Da aparição ao nascimento de Deus. vol. II – Aparição</i>	- MOINGT, J.

DVH-IIb	- <i>Deus que vem ao homem. Da aparição ao nascimento de Deus.</i> vol. II – Nascimento	- MOINGT, J.
EAm	- Exortação Apostólica <i>Ecclesia in América</i>	- JOÃO PAULO II
EG	- Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>	- FRANCISCO
EN	- Exortação Apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i>	- PAULO VI
GS	- Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>	- CONCÍLIO VATICANO II
HG	- <i>Carta encíclica Humani Generis</i>	- PIO XII
Hist. Ecl.	- História Eclesiástica	- EUSÉBIO DE CESARÉIA
HVD	- <i>O homem que vinha de Deus</i>	- MOINGT, J.
JHD	- <i>Jesus: A humanização de Deus</i>	- CASTILLO, J. M.
LG	- Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>	- CONCÍLIO VATICANO II
LS	- Carta encíclica <i>Laudato Si</i>	- FRANCISCO
M	- <i>Castelo interior ou Moradas</i>	- TERESA DE JESUS
Med	- Documento de Medellín	- CELAM
OT	- Decreto <i>Optatam Totius</i>	- CONCÍLIO VATICANO II
SC	- Constituição Conciliar <i>Sacrosanctum Concilium</i>	- CONCÍLIO VATICANO II
SD	- Documento de Santo Domingo	- CELAM
SS	- <i>Carta Encíclica Spes Salvi</i>	- BENTO XVI
STh	- <i>Suma Teológica</i>	- TOMÁS DE AQUINO
UR	- Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i>	- CONCÍLIO VATICANO II
VS	- <i>Encíclica Veritatis Splendor</i>	- JOÃO PAULO II

# 1 Introdução

O desafio da comunicação da fé cristã reside em um problema de linguagem. De modo geral, o pós-moderno não entende o discurso da Igreja. Mais precisamente, o discurso eclesial, quando traz resquícios de uma teologia arcaica ou quando muito dogmatizado, não tem sentido, relevância para ele. É preciso uma ressignificação das verdades da fé, deixando o Deus metafísico, valorizando a narrativa do Evangelho.

Não apenas a linguagem teológica é um desafio, mas o modo como Deus é concebido pelo contexto cultural que surgiu depois da ilustração, pois questiona a fé de um modo profundo. Muitos não creem, ou ainda se dizem crentes sem afirmarem a pertença a uma instituição religiosa. O eclipse de Deus na modernidade, marcado pelo que se chama do *anúncio cultural da morte de Deus*, lembra os cristãos que os triunfos do passado ocultaram a liberdade do sujeito histórico que pode decidir até mesmo em não seguir religião alguma. O que pode oferecer o cristianismo diante deste desafio?

Os questionamentos do mundo que adveio depois da modernidade nos concede uma oportunidade: ressignificar os conteúdos da fé, repensar o modo de propor Deus para a sociedade pós-moderna, o que certamente é o grande desafio das teologias contemporâneas e da ação evangelizadora. Neste trabalho, procuraremos encontrar luzes para a apresentação da mensagem cristã em sua significância. Sendo assim, a relevância da pesquisa reside na proposição de uma fé que responde ao contexto atual. Considerando que ainda temos muitos resquícios na evangelização de uma doutrinação fria e por demais dogmatizadas que não fazem sentido para a pós-modernidade, propomos uma teologia de linguagem mais afinada com as fontes do Evangelho, procurando responder aos interlocutores hodiernos. Nas palavras de Kasper: “[...] é preciso ter coragem para falar de Deus de maneira nova e testemunhá-lo como fundamento e alvo de toda a realidade, como realização plena da aspiração e do anseio humano e como verdadeira felicidade da vida”.<sup>1</sup>

Além disso, o eclipse de Deus liberta o ser humano de uma história teocrática, para que ele possa construir uma história humanizadora. Ou seja, não parece ser

---

<sup>1</sup> KASPER, W. *Igreja Católica*, p. 419.

possível falar do Deus em si, sem tratar de sua adesão como caminho de humanização, atendendo a demanda antropológica de nosso tempo.

Diante deste quadro, nosso objetivo é desenvolver o tema da *Humanização de Deus*, como resposta para a demanda de forma, conteúdo e sentido emergentes. Temos como pressuposto fundamental que o cristianismo não pode ser conduzido de outra maneira, senão pelo anúncio da humanidade de Jesus Cristo, que se torna credível pelo trabalho de humanização do ser humano.<sup>2</sup> Se uma linguagem conceitual perdeu seu sentido, urge uma linguagem mais concreta, que não será construída sem o retorno à humanidade de Cristo. Eis a linha de nosso trabalho.

A cultura ocidental contemporânea, que perdeu faz muito tempo sua referência a Deus, não a reencontrará nas pegadas de nenhuma meditação metafísica, mas sobre os passos do homem de Nazaré de quem aprendeu desde sua juventude a conhecer Deus, o da Bíblia, antes que se tornasse o Deus dos filósofos.<sup>3</sup>

Para fundamentar a humanização de Deus, escolhemos dois teólogos. Nosso estudo parte das cristologias de José María Castillo e de Joseph Moingt. Tendo claro a imagem de Jesus que emerge destas cristologias, encontraremos na finalização de nosso trabalho as implicações antropológico-pastorais que colaboram na apresentação de uma mensagem cristã que seja significativa para o tempo hodierno.

O primeiro autor referido, José María Castillo, traz uma reflexão muito bíblica, além de estar em sintonia com a teologia latino-americana. Castillo enriquece o trabalho ao trazer as implicações práticas a partir de sua reflexão teológica. De outro lado, temos Joseph Moingt, que traz um grande contributo para teologia ao fazer um diálogo com as ciências humanas e a filosofia da intersubjetividade. Este teólogo realça o caráter dinâmico da pessoa de Jesus, que se constrói no exercício da liberdade ao longo de sua vida até a consumação. Segundo Queiruga, vale a pena aprofundar este tema em Moingt, algo ainda não explorado.<sup>4</sup> Ambos os autores são ainda pouco estudados no Brasil, portanto o estudo deles já é em si uma novidade. Somar o pensamento dos dois pensadores traz a vantagem de olhares diferenciados sobre o mesmo tema.

<sup>2</sup> Cf. MOINGT, J. *O homem que vinha de Deus*, p. 516–517. A partir de agora utilizaremos a sigla HVD para referenciar esta obra.

<sup>3</sup> MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Do luto à revelação de Deus. vol. I., p. 12. A partir de agora utilizaremos a sigla DVH-I para referenciar esta obra.

<sup>4</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a cristologia*, p. 361-362.

A hipótese central de nossa tese é sintetizada na seguinte questão: é possível um discurso significativo da mensagem cristã a partir da humanização de Deus e suas implicações antropológicas? Diante do desafio da significância da mensagem cristã, abrem-se outras questões que qualificam melhor nossa hipótese: há na teologia da humanização de Deus, a partir de Castillo e Moingt, implicações antropológicas que são chave de leitura para a humanização do ser humano? Tais implicações, a partir de uma cristologia que leva a sério a radicalidade da humanização do Verbo, como é o caso das cristologias de Castillo e Moingt, são um caminho para propor uma fé significativa hoje?

A pesquisa realizada terá uma abordagem qualitativa, descrevendo a complexidade do tema humanização de Deus em sua interação com a antropologia, respondendo ao problema da significância da mensagem cristã. Usaremos um tipo de pesquisa explicativa com o método bibliográfico. Nossa ênfase será na bibliografia de Castillo e Moingt, sobretudo, na segunda parte, quando desenvolveremos o conceito *humanização de Deus* nestes autores. Na primeira e terceira parte, os dois autores também serão companheiros de viagem, mas utilizaremos também outros teólogos. Alguns autores da filosofia e das ciências humanas também serão referenciados, para que a tese seja permeada de um bom diálogo com a cultura.

Na primeira parte, contextualizaremos a problemática da significância da fé nos tempos hodiernos, apresentando os caminhos da teologia como resposta ao desafio desta significância. A partir deste referencial, desenvolveremos elementos fundamentais que sustentam a humanização de Deus como caminho de ressignificação, bem como os pressupostos que abrem espaço para a sequência do trabalho – alicerces para a construção do edifício.

Na segunda parte, desenvolveremos o tema da humanização de Deus a partir da cristologia de J. Castillo e de J. Moingt. A sincronia entre os dois autores será realizada trabalhando-os a partir dos mesmos referenciais, que como será fundamentado na sequência, são elementos fundamentais da antropologia: carnalidade, alteridade e liberdade. O último capítulo da segunda parte oferece um diálogo entre os dois autores.

Na terceira parte, trataremos as inferências, as implicações antropológico-pastorais do estudo sobre a humanização de Deus em J. Moingt e J. Castillo. Enfatizaremos as decorrências antropológicas que nos possibilitam falar da pessoa humana e, a partir delas, trataremos, no último capítulo, luzes para a pastoral. Como se vê, navegaremos,

sobretudo, sob dois âmbitos teológicos: a cristologia e a antropologia, considerando a sua relação mútua.

## Parte I

# A HUMANIZAÇÃO DE DEUS E A SIGNIFICÂNCIA DA MENSAGEM CRISTÃ

A primeira parte de nosso trabalho pretende colocar as bases da pesquisa. Trataremos de questões fundamentais que darão baliza para o nosso desenvolvimento sobre a humanização de Deus. Para tanto, faz-se necessário elucidar sobre a categoria *significância* e seu homólogo *ressignificação*.

O termo *significância*, no âmbito da semântica<sup>5</sup>, define-se como aquilo que dá sentido ao símbolo linguístico. O mesmo termo também é entendido como *o que tem relevância*, não somente o que pode ser compreendido do ponto de vista cognitivo, mas é o que ressoa e faz sentido para interlocutor hodierno.<sup>6</sup>

Abordaremos na primeira parte de nosso trabalho o tema da *significância da mensagem cristã*. Ao se deparar com a necessidade de projetar-se para o futuro, será preciso se despedir de um passado e se colocar a caminho. A instituição eclesiástica está disposta a partir, deixando as seguranças do passado? Quais seriam os caminhos para tal intento? Na tentativa de resposta, Kasper destaca três prioridades para a Igreja no atual contexto: a) falar de Deus de maneira nova como fundamento e alvo da realização humana: a Igreja não fala de si mesma, mas de Deus; b) deixar de lado uma imagem vaga sobre Deus e proclamar o Deus de Jesus Cristo; c) tendo em conta que Jesus Cristo continua a viver e agir pelo Espírito Santo, é necessário uma renovação espiritual, que não significa um entusiasmo emocional momentâneo, mas deixar-se atingir por um fogo que queime profundamente o coração.<sup>7</sup>

Nosso objetivo não é tratar dos desafios pastorais da Igreja no tempo. Nosso propósito é tratar do discurso teológico e do discurso da evangelização nestes tempos de crise de modernidade. Partindo de um dos desafios expostos por Kasper<sup>8</sup>, vamos nos concentrar na urgência de falar de Deus de um modo novo, proclamando o Deus de Jesus Cristo.

Isto porque se constata que a linguagem da Igreja está exposta ao envelhecimento: a simples reprodução das verdades do passado, o dogmatismo, não é mais admissível pelas novas gerações. A Igreja se vê desafiada a deixar a racionalidade sustentada pelo domínio da religião. Diante do medo de perder o poder e de trair sua própria tradição, a Igreja foi adversária da modernidade, condenando-a. Tal postura criou um atraso em seu diálogo com o tempo, havendo agora o desafio de se reconciliar

---

<sup>5</sup> Cf. GOMES, C. “Linguística”.

<sup>6</sup> Cf. DICIO. *Dicionário online de Português*.

<sup>7</sup> Cf. KASPER, W. *Igreja Católica*, p. 411- 422.

<sup>8</sup> Cf. Idem.

com a mentalidade moderna, ressignificando os seus dogmas, revisitando o passado com abertura, de modo a encontrar interpretações muito diferentes das hermenêuticas antigas e manter o frescor da mensagem evangélica. O caminho para tal ressignificação é se aproximar das fontes da revelação, “redescobrimo a ideia de Deus que permaneceu velada no evento revelador”.<sup>9</sup>

A Carta de Pedro convida os cristãos a “dar razões de nossa esperança” (1Pd 3,15). Qual o significado deste convite? Seria uma apologética que procura convencer o mundo com seus juízos de que a fé cristã deve ser aceita a todo custo? A ressignificação do discurso teológico terá que encontrar o limite entre o diálogo e a apologética.<sup>10</sup> Evidencia-se, pois, um compromisso com a verdade revelada, sem deixar de dar a mesma importância à capacidade de tal verdade ser comunicada e acolhida pelos nossos contemporâneos.

Para construir uma significância teológica, veremos que é necessário uma ressignificação, ou seja, é preciso dar um novo sentido aos conceitos do passado. Nossa proposta é apresentar os enunciados teológicos do passado, sobretudo as proposições dogmáticas conciliares, como base sob os quais se podem construir novos sentidos. Portanto, a ressignificação não é uma espoliação do arcabouço do passado, mas uma tentativa de atualização.

Diante deste desafio, no entanto, cabe uma ressalva. Não podemos confundir *significância* com *eficiência religiosa*, como se a finalidade última fosse trazer de volta a multidão que se desinteressou pelo discurso cristão. São abundantes os estudos que evidenciam que a religião não teve o seu fim decretado na crise da modernidade, pelo contrário, vive-se um tempo de grande credulidade.<sup>11</sup> Porém, neste contexto, há grande espaço para uma religiosidade que responde apenas aos anseios individuais, que se amolda de um modo acrítico às exigências de um tempo em que se estabelece a validade apenas do que responde ao útil, ao prático, ao eficiente e rentável.<sup>12</sup> Por isso, a pergunta não é simplesmente sobre a volta do crer, mas como crer em um mundo de tantas crenças, sem trair o que é genuíno na experiência cristã.<sup>13</sup> Assim, a busca pela significância está conectada com autenticidade do discurso teológico.

<sup>9</sup> DVH-I, p. 403.

<sup>10</sup> Cf. AMADO, J. P. “Entre Deus e Darwin”, p. 83.

<sup>11</sup> Cf. BERGER, P. *Uma glória lejana.*; MARDONES, J. M. *Postmodernidad y cristianismo.*

<sup>12</sup> Cf. MARDONES, J. M. *Para compreender as novas formas de religião*, p. 39.

<sup>13</sup> Cf. LIBANIO, J. B. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, p. 41-60.

Diante destas premissas, vamos apontar na primeira parte de nosso trabalho, primeiramente, os desafios que emergem para que tenhamos possibilidades de apresentar uma mensagem cristã significativa. No segundo capítulo apresentaremos a humanização de Deus como um caminho possível de significância. Para tanto, veremos que os pressupostos desta categoria são construídos a partir da necessidade da ressignificação da cristologia dogmática.

## 2

### Desafios para a formulação de uma mensagem cristã significativa

Como já enunciamos, o primeiro capítulo desta tese tem a finalidade de estabelecer a problemática, ponto de partida que norteará o nosso estudo: a significância da mensagem cristã no contexto atual.

Trataremos dos caminhos teológicos que visam a significância do conteúdo da fé, tendo em conta que uma reflexão teológica atualizada gera uma prática pastoral, um anúncio mais atualizado. Portanto, teremos bem presente a diferença e a relação entre teologia e anúncio. O caminho que escolhemos é a opção mais comumente trilhada, ou seja, entender a teologia em sua finalidade prática, não especulativa. Em primeiro lugar vem a caridade e o serviço, em um segundo momento vem a teologia. Assim, não somente a teologia visa a prática, como nasce da prática, da realidade.<sup>14</sup>

Neste sentido, já o Concílio Vaticano II convida a Igreja para olhar o tempo presente, tendo em conta os seus sinais:

Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu carácter tantas vezes dramático.<sup>15</sup>

Nossa exposição seguirá três etapas. Primeiramente veremos como a necessidade da ressignificação da mensagem cristã surge diante do contexto de mudança de paradigmas que afetam de um modo determinante o anúncio da fé cristã. Em um segundo momento, indicaremos alguns caminhos teológicos que corroboram para o anúncio significativo, como luzes de resposta à problemática. Por fim, veremos que as exigências de ressignificação nos conduzem a uma nova imagem de Deus.

---

<sup>14</sup> Cf. GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*, p. 24.

<sup>15</sup> GS 4.

## 2.1 Mudança de paradigmas e a religião cristã

A proposta de Jesus era uma religião sem a valorização em demasia das práticas religiosas, do lugar de culto e das tradições. As mediações religiosas foram relativizadas, pois o importante era a relação com o Deus por Jesus revelado: o Deus gratuito, que não espera nenhum agrado para se derramar em seu amor. Aqui há uma novidade em relação às religiões dos primórdios da humanidade, que estavam baseadas na relação com um Deus castigador e Todo-poderoso, sendo necessários ritos que apaziguassem a sua ira e conquistassem sua benevolência.

O cristianismo, como qualquer outra religião, sofre mudanças no tempo. Tendo nascido no meio da religião de Israel, fez sua expansão no mundo greco-romano, assimilando sua cultura e, posteriormente, recebeu a herança dos povos bárbaros. Ao longo da história, constatamos que algumas riquezas originais dos Evangelhos foram deixadas para trás. Nos momentos da história em que a fé deixou de se alimentar das Escrituras, a religião cresceu no apego às práticas rituais, ao seguimento de tradições, à piedade sentimental e aos sinais exteriores.<sup>16</sup> O cristianismo começou como uma seita judaica. Não demoraria a romper com a religião dos ritos e leis do judaísmo, o que causou a sua expansão. Porém, faria o caminho contrário, ao considerar a mesma origem dos dois testamentos e considerando-se herdeira da instituição sacerdotal e cultual da Antiga Aliança. No século III já temos relatos de uma Igreja dotada de uma instituição judiciária e sacramental, a presença de excomunhões, ritos de purificação, separação entre santos e pecadores, santo e profano, puro e impuro... O cristianismo logo seria reconhecido como religião oficial: vivia sob a proteção dos imperadores e se expandia a partir do avanço territorial do Império, perdendo a sua convicção de realizar a missão até os confins da terra. A Igreja se instalou no tempo, não sendo mais o horizonte escatológico a sua referência. Crescia agora de acordo com a demografia e com o costume. Surgiram as penitências públicas e institucionalizou-se o batismo de crianças, enfraquecendo a adesão pela fé, pela convicção pessoal daquele que acolhe o Cristo Jesus. A Igreja certamente manteve, ao seu modo, a mensagem de Cristo, mas

---

<sup>16</sup> Cf. DVH-I, p. 67-73.

assimilou muitas das práticas e visões das outras religiões da antiguidade alheias a experiência original de seu mestre.<sup>17</sup>

Os limites institucionais da Igreja foram questionados. O advento da modernidade marca uma ruptura com a hegemonia católica vigente. Surge a bandeira da emancipação da razão, que tem suas raízes antes ainda dos séculos XVI e XVII, trazendo o pedido pela libertação da tutela da religião. Desde Galileu, a autoridade da Igreja e das Escrituras estava abalada. Descartes<sup>18</sup> fez a emancipação da filosofia que, por sua vez, deixou a teologia para produzir seu próprio discurso sobre Deus. Houve uma postura de defesa da parte da teologia institucional, enquanto a razão seguiu reivindicando espaços livres, emancipados de um controle exterior. O saber escapa da mão da Igreja, sobretudo dos clérigos. A natureza agora entregue à observação e à experimentação não precisa mais ser explicada sob as intervenções de Deus. O Estado moderno também desfaz os seus laços com a Igreja.<sup>19</sup>

A modernidade marca um novo paradigma com implicações determinantes para a religião e para a teologia. Destacamos três principais: a) a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo; b) A passagem da heteronomia à autonomia; c) a passagem da ciência tutelada à ciência emancipada e autônoma.

a) *A passagem do teocentrismo para o antropocentrismo.* O ser humano é agora colocado como centro: ele é o protagonista de sua vida, pode buscar a sua realização sem o auxílio da graça, contanto apenas com a razão e com o exercício da disciplina. O sentido de mistério enfraquece, pois a vontade de Deus está implícita na ordem natural das coisas. Não se espera que Deus seja providencialista e nem se espera dele um futuro para a outra vida, além da morte. Tais mudanças antropocêntricas fazem de Deus alguém secundário. Mais do que uma motivação religiosa, agora se buscam ideais apenas pelo benefício de todos. Estabelece-se uma ordem secular para a execução da vida individual e social.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Cf. DVH-I, p. 355-360.

<sup>18</sup> Descartes teve grande influência no século XVII. Embora fosse um pensador a favor da religião, seus pensamentos foram utilizados contra a religião. Seu espírito e método convidaram a razão a pensar por si mesma, dando força para o deísmo, que apareceu na Itália e se difundiu na França. Descartes elaborou uma ideia de Deus que não vem da revelação. Ao tirar da Igreja o monopólio do discurso sobre Deus, favoreceu o seguimento dos espíritos para descrença.

<sup>19</sup> Cf. DVH-I, p. 49-50; 63-64.

<sup>20</sup> Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 269–275.

O novo modo de pensar não é uma ruptura radical com o cristianismo. Exemplo disso é o fato de que a encarnação representa o marco fundamental para a teologia na modernidade: surgiria o reconhecimento da importância do Deus que se fez homem, reconhecendo-se que Deus mesmo rompeu com a mágica do mundo.<sup>21</sup> Doravante, homens e mulheres precisam ser sujeitos de sua história. Um cristianismo ressignificado teria muito a proferir neste contexto.

- b) *A passagem da heteronomia à autonomia.* Na concepção heterônoma, o mundo criado é totalmente dependente do mundo celeste. Tal concepção é abandonada no século XVI, com o advento da ciência e das grandes descobertas. Agora se entende que o Universo segue a si mesmo (autos), segue a sua própria lei (nomos), portanto, rege-se pelo *princípio da autonomia*. Os fenômenos não têm mais uma explicação causal vinda do mundo celeste. O mundo não é mais explicado pelo sobrenatural e nem habitado por seres sobrenaturais que agem de forma mágica.

A teologia se viu desafiada e demorou a dar respostas adequadas aos novos questionamentos. A *autonomia* moderna exige da teologia uma resposta que integre o agir divino na história: se para a autonomia radical não há espaço para o Deus criador, na autonomia moderada, proposta pela teologia cristã, Deus é o núcleo mais profundo do processo evolutivo e cósmico. Ele não fica *de fora*, mas está no centro, porém não age como um controlador de marionetes. Neste pensamento, há um só mundo – o nosso mundo. Nele acontece a autorrevelação de Deus.<sup>22</sup>

- c) *A passagem da ciência tutelada à ciência emancipada e autônoma.* O pensamento científico busca o seu próprio método e os seus caminhos, sem pedir licença à religião. Se antes, a fé em Deus e na igreja institucional estavam no centro de todas as áreas do saber e da existência, agora a razão humana faz este papel. O ser humano pensante é o centro da modernidade secularizada. Se a teologia era a mãe e mandatária das ciências e centro da Universidade, agora o ser humano e o que está relacionado a ele (as ciências

<sup>21</sup> Cf. TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*, p. 249.

<sup>22</sup> Cf. LENAERS, R. *Outro cristianismo possível*, p. 21-32.

humanas, sociais e exatas) são as novas perspectivas que dão explicação sobre a realidade.<sup>23</sup>

A crítica moderna vê a religião como inimiga das novas ideias de liberdade<sup>24</sup>. Segundo Taylor, a religião vigente é passível de várias críticas: transgride a razão, propondo noções paradoxais, como Deus-homem; tem uma postura autoritária, ofendendo a liberdade; coloca problemas impossíveis de teodiceia, às vezes fazendo da vida futura uma compensação para os limites da história; ameaça a ordem de benefício mútuo ao mortificar o prazer e o corpo, ao perseguir os seus defensores e ao ameaçar a autoridade legítima.<sup>25</sup>

O caminho da crítica da modernidade no seu anseio pela liberdade do homem culmina no ateísmo. Os mestres da suspeita: Nietzsche, Marx, Freud, entre outros, foram grandes defensores do ateísmo<sup>26</sup> como caminho para o desenvolvimento de uma *antropologia radical*: desqualificou-se Deus e a religião para valorizar o ser humano.<sup>27</sup> A ilustração fez uma forte investida contra a religião e anunciou o seu desaparecimento. Contudo, tal investida não decretou o fim do universo religioso: mesmo diante dos assédios da razão moderna, contata-se na atualidade o *retorno do religioso*.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Cf. BINGEMER, M. C. L. *O Mistério e o Mundo*, p. 101-102.

<sup>24</sup> O cristianismo carrega em si germens de emancipação: Cristo veio para liberdade dos que estavam sobre a escravidão da lei (cf. Gl 4,1-5), veio para tirar os fardos pesados que sobrecarregavam os discípulos (cf. Mt 11,30). Assim, podemos interpretar este acontecimento como um paradoxo: os valores emancipatórios trazidos pelo cristianismo criaram uma cultura que questionou a sua infância religiosa, desejando fazer o homem religioso crescer em sua vida de fé, para uma fé mais esclarecida. A prova disso é que os pensadores do século XVII e XVIII se utilizaram do Evangelho para fazer suas críticas às práticas da religião vigente. Muitos deles reconheceram Jesus um mestre religioso, sua elevação moral, sua liberdade de espírito e mestre de humanidade. Estão nesta lista Spinoza, Kant e Hegel (Cf. DVH-I, p. 96-99).

<sup>25</sup> Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 364.

<sup>26</sup> O ateísmo, mais do que uma negação da existência de Deus, é contrário ao Deus apresentado pelas Igrejas cristãs na modernidade, ou seja, um Deus que não permite a liberdade do ser humano. Deste modo, o ateísmo moderno nasceu a partir de um projeto emancipador que deseja tirar o ser humano de sua crença imobilizadora, dos seus ídolos. Feurbach afirma que o ser humano cria o seu Deus à sua imagem e semelhança, de acordo com os seus sonhos e necessidades. Marx também confirma a projeção de Feurbach: para ele a religião é uma alienação que legitima a opressão da classe burguesa. Nietzsche proclama a morte de Deus como uma boa nova libertadora para o ser humano, declarando a morte do Deus dos cristãos e a morte dos ídolos. Freud afirma Deus como uma ilusão patológica: uma fuga da realidade que leva o ser humano a ter em Deus o seu pai transfigurado. As reflexões do ateísmo são oportunidades para que a imagem de Deus seja purificada: há o risco de uma fé equivocada, a crença em um Deus opressor, uma projeção alienante, uma fuga da realidade ou uma imagem fruto de patologias psíquicas. Todas estas imagens divinas devem morrer, para que a fé seja potencializadora do humano (cf. COLOMER, E. “Ateísmo”, p. 54-57 e SANCHEZ, W. L. “A multiplicidade religiosa no espaço urbano”, p. 47-65).

<sup>27</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p.110.

<sup>28</sup> Cf. BOFF, C. *O livro do sentido*, p. 571.

O ateísmo não se estabeleceu de modo absoluto como defendiam seus precursores, mas se revestiu com as roupas do secularismo, do ateísmo prático e indiferentismo religioso. A grande questão que se enfrenta em nossos dias não é a descrença em Deus, mas a indiferença em relação às instituições religiosas. A religião, assim, não desaparece, mas muda.

O projeto da realização humana como grande objetivo traz questionamentos não contrários à religião em si, mas sim algumas práticas das instituições.<sup>29</sup> Deseja-se uma religião adequada ao novo cenário e, portanto, na crise da modernidade, surgem novas modalidades religiosas. Deixa-se de lado o *Ancient Règime* marcado pela hierarquia, pela demarcação dos lugares, pela ordem estabelecida, pela presença do sagrado em todos os lugares. Agora as novas igrejas tentam se adaptar ao novo cenário que se impõe. Cada pessoa escolhe o seu modo de vida e também o seu modo de viver a religião. Não são mais modelos vindos de uma autoridade, mas adequados à liberdade de escolha, ao gosto pessoal. A religião é marcada pela busca da felicidade individual. A cultura que privilegia o indivíduo e sua experiência exige uma espiritualidade que atenda aos anseios humanos, sem moralismos ou juridicismos encontrados nas igrejas chamadas tradicionais. Por isso, há um rompimento com as religiões institucionais.<sup>30</sup>

Assim, vemos que a secularização, sob o signo da *morte de Deus*, é uma grande ideologia. As ideologias modernas tentaram emancipar os sujeitos de um modo radical, dando-lhes exclusividade, transformando-os em origem e meta da existência em sua efemeridade. A vida humana ficou condicionada ao conceito de *vontade de poder da razão* (Nietzsche). Esta tem a pretensão de dominar a existência em sua história, procurando adaptá-las ao seu próprio projeto. O sonho de totalidade é igualmente totalitário: a totalidade, como é compreendida pela razão moderna, produz totalitarismo.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> A religião é a forma institucionalizada do religioso, mas este pode assumir diversas roupagens, como se tem constatado. O religioso como dimensão individual é muito presente, sem depender necessariamente de uma religião institucional que a regule. Pode-se afirmar que com o declínio da religião, proliferou o religioso. Isso se constata na multiplicação das seitas, dos grupos esotéricos e carismáticos. Inicialmente, na Igreja Católica, viu-se nisso um retorno, uma nova abertura para a religião, mas o que se constatou na crise da modernidade foi uma religiosidade individualista e subjetiva: cada pessoa tem o seu modo de viver a sua religiosidade. A Igreja vai perdendo o seu princípio de autoridade, o poder da instituição, a força da identidade (Cf. DVH I, p. 81-82).

<sup>30</sup> Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 496-629. Conferir também: MIRANDA, M. F. *Igreja e Sociedade*, p. 121-125.

<sup>31</sup> Cf. FORTE, B. *A essência do cristianismo*, p. 15.

A emancipação moderna tem o seu projeto fracassado. A liberdade tão almejada não se concretizou. Tanto se lutou contra as formas de controle, opondo-se aos *pais* que a controlavam, que se tornou ainda mais dependente:

A moderna ‘sociedade sem pai’ não gera filhos mais livres e mais iguais, mas produz dependências dramáticas daqueles que a cada passo representam como os ‘substitutos’ do pai: o ‘chefe’, o ‘partido’, a ‘causa’ se tornam os novos patrões, e a liberdade prometida e sonhada se resolve em uma massificação dolorosa e banal, sustentada pela violência e pelo medo. O assassinio coletivo do pai não impediu, numa palavra, a proliferação de ‘pais patrões’ vestindo diversos disfarces.<sup>32</sup>

Das lutas emancipatórias e das compreensões totalizadoras passamos para o mundo do transitório, a decadência da perenidade. O sociólogo Baumann chama a crise da modernidade de *modernidade líquida*<sup>33</sup>, defendendo que vivemos no contexto do derretimento dos sólidos, ou seja, do que era sólido no contexto anterior: as instituições, as crenças, os valores e as normas. Agora a sociedade é líquida, os sólidos estão em liquefação, emergindo os relativismos, os ceticismos e insegurança.<sup>34</sup> Não há uma única verdade absoluta, mas uma pluralidade de verdades, uma *tapeçaria de verdades*.<sup>35</sup> A sociedade pós-moderna perdeu os vínculos e as bases tradicionais de transmissão de seus valores, de sua memória, que na sociedade tradicional era o ponto de equilíbrio para a organização dos grupos. A memória perde força, a tradição perde a criatividade para revisitar o passado. A consequência é a perda das referências.<sup>36</sup>

Diante das questões levantadas, qual deverá ser a postura da teologia e da Igreja? Se agora tudo é pautado pela satisfação do ser humano e se nada mais é perene, sólido, caímos em um grande risco: preencher a mente com as novas verdades, descartando tudo o que foi construído no passado. No outro polo, encontra-se o conservadorismo eclesial que procura manter a experiência religiosa aprisionada aos modelos do passado, resistindo ao progresso das conquistas humanas. Por um lado, poderíamos pensar que este novo tempo é mau e que os novos comportamentos são simplesmente uma falta de religião, um pecado, caindo-se numa visão catastrófica da realidade, na qual se considera que não há saída, restando-nos buscar a sobrevivência no

<sup>32</sup> FORTE, B. *A essência do cristianismo*, p. 16.

<sup>33</sup> Os autores também utilizam outras expressões: *pós-modernidade*, *ultramodernidade*. Sem entrar nos méritos da terminologia, optamos pelo termo *crise da modernidade*.

<sup>34</sup> Cf. BAUMANN, Z. *Modernidade líquida*.

<sup>35</sup> Cf. Id. *Postmodernity and discontents*, p. 26.

<sup>36</sup> Cf. BINGEMER, M. C. L. *O Mistério e o Mundo*, p. 17.

pragmatismo do cotidiano. De outro, está o risco da nova cultura sem perceber o que não está compatível com a proposta do Evangelho.<sup>37</sup> Por isso, é preciso buscar um *equilíbrio atualizado*.<sup>38</sup>

O equilíbrio nos leva a adesão à visão prospectiva da realidade: manter a virtude de uma esperança ativa, na fidelidade ao presente, sem o desprezo da experiência do passado. A confiança leva-nos a ver o tempo presente como uma oportunidade para se enfrentar os riscos, lançando-nos para a construção de um futuro melhor. Não voltar ao passado, mas projetar-se em direção ao futuro.

## 2.2

### Aspectos para a ressignificação da mensagem cristã

O contexto de mudança em que vivemos reforça o nosso argumento que faz a apologia da necessidade da ressignificação da mensagem cristã. De fato, Deus, Igreja e religião não significam mais o que significavam antes. Nas últimas décadas, houve uma verdadeira *metamorfose*, que exige da teologia uma mudança que responda aos novos tempos, pois não é mais possível dar as coisas da religião como pressuposto.<sup>39</sup>

Nesta segunda parte do capítulo, enumeramos algumas luzes que ajudam a nortear a construção do discurso cristão, que serão expostos igualmente como desafios para o itinerário da teologia atual. Inicialmente, trataremos do ponto de partida, ou seja, a reflexão sobre a legitimidade da evolução do dogma proclamado oficialmente pela Igreja desde os tempos remotos. Depois, veremos questões que emergem na tentativa da ressignificação da mensagem cristã: o desafio da inculturação, a linguagem e a dimensão experiencial associada ao sentido da vida.

#### 2.2.1

##### A Evolução do dogma

Partimos da premissa de que o dogma evolui. A Tradição não é algo estático, mas deve ser interpretada.<sup>40</sup> Mesmo que afirmemos que a Revelação está encerrada, é

<sup>37</sup> Cf. AMADO, J. P. “Catequese num mundo em transformação”, p. 10-12, 2009.

<sup>38</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 25. Sobre a atualização do cristianismo, conferir também: HANS, K. *El Cristianismo*, p. 11-36.

<sup>39</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Jesus*, p. 63-64. A partir de agora utilizaremos a sigla JHD para referenciar esta obra; DAp 549.

<sup>40</sup> Cf. KRÓLIKOWSKI, J. “Il prodogma cristiano”, p. 138-142.

também verdadeiro que há uma história dos dogmas e que surgiram afirmações de fé que não eram claras e nem mesmo afirmadas nos primeiros séculos.

A evolução do dogma é inegável. Entre as afirmações dogmáticas da Igreja, há muitas que não se encontram literalmente na Escritura e até tratam de questões que, ao que parece, jamais preocuparam os autores do Novo Testamento. Aquilo que, num dado momento, foi objeto de uma definição dogmática nem sempre foi afirmado com a mesma clareza nas etapas anteriores. Mas há mais: a existência mesma do dogma significa que há uma evolução na formulação da fé; se esta não existisse, o dogma também não existiria.<sup>41</sup>

A evolução do dogma é algo complexo, pois se articula sob dois polos que parecem se contrapor: sua imutabilidade e sua historicidade. Diferente dos gregos que tinham um conceito estático de tempo, o cristianismo traz uma concepção dinâmica: a criação marcha rumo à sua perfeição. Porém, tal concepção dinâmica não prevaleceu, mudando a tônica apenas com a ciência moderna (teoria da evolução de Darwin). Nos últimos séculos, surge o conceito de história: o ser humano somente pode ser compreendido dentro da história, como sujeito dela.

Neste contexto de historicidade, como podemos compreender o dogma? Segundo Ratzinger, o dogma é um assentimento à fé, realizado primeiramente no Batismo, quando se confirma liturgicamente um processo de conversão e de autopertença existencial a Jesus Cristo. O dogma não está fechado em si mesmo, pois não pode exprimir toda a verdade ao falar daquilo que não se pode expressar. Trata-se de uma formulação que possibilita uma expressão comum da fé, o que é necessário à fé. Mas sua forma verbal é algo acidental, está condicionada ao tempo e ao lugar.<sup>42</sup> O dogma, portanto, navega entre os dois polos: *identidade-continuidade* e *evolução-descontinuidade*. De um lado, o dogma é imutável, configura-se como uma interpretação autorizada que dá unidade às várias expressões bíblicas, uma interpretação que confere unidade de conceito à pluralidade de linguagens metafóricas da Escritura. De outro, o dogma pode ser expresso de um modo diferente, variando de acordo com o contexto, pois está sujeito à lei da analogia.<sup>43</sup>

Assim, a historicidade do dogma se configura como a questão básica, o problema mais elementar: há uma pretensão universal da verdade do dogma. Por obra do Espírito Santo, a mensagem do Evangelho original continua sempre nova. A revelação não

<sup>41</sup> LADARIA, L. F. “O que é um dogma? O problema do dogma na teologia atual”, p. 94.

<sup>42</sup> Cf. RATZINGER, J. *Teologia e história*, p. 73–88.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 88–90; 118–120.

consiste numa soma de sentenças proferidas, mas na autocomunicação de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito Santo. Por isso, o Espírito ajuda a atualizar a verdade, pelo senso da fé. A pregação cristã não faz um giro em torno de si mesma, mas deve dar respostas aos questionamentos de sua época. Por isso deve interpretar os sinais dos tempos, ocasiões de uma nova renovada compreensão do Evangelho.<sup>44</sup>

O papa João XXIII fez uma distinção importante na abertura do Concílio Vaticano II.<sup>45</sup> de um lado está o *conteúdo da fé*, de outro, a sua *forma*.<sup>46</sup> A evolução do dogma se faz necessária, mas o conteúdo não pode ser desfigurado: a Igreja se *apossa* de uma parte da revelação de um modo definitivo, não podendo haver uma evolução do dogma como mero reflexo das mutabilidades do tempo. Nesta linha, Rahner adverte quanto ao perigo de um relativismo dogmático, mesmo reconhecendo que as expressões humanas são sempre limitadas, pois nunca conseguem abarcar a totalidade da realidade.<sup>47</sup> De fato, a Tradição tem uma função constitutiva, chamada de *tradição apostólica* (dado escriturístico), que se completa por sua função continuativa, ou seja, o empenho da Igreja em guardar o seu depósito. Todavia, não se pode deixar de lado sua função inovativa, ou seja, o exercício de apropriação, interpretação e nova enunciação do dado revelado.

Levando em consideração esta última função, há o risco de que a tradição se torne traição, se não houver critérios para tal processo de inovação, mas também o risco de que se torne tradicionalismo, sem o diálogo com o tempo em um processo vivo e dinâmico.<sup>48</sup> Um dogma jamais deve ser uma barreira, mas um corrimão que auxilia para que o caminhante se apoie e não caia, mas suba, ascenda. É um ponto de chegada e ao mesmo tempo um ponto de partida em busca da verdade, sem absolutizar a tradição. Nas palavras de Tertuliano: “Cristo não disse ‘Eu sou a tradição’, mas ‘Eu sou a verdade’”.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Cf. KASPER, W. “Dogma/ Evolução do dogma”, p. 193 et. seq.

<sup>45</sup> Cf. GS 62; SC 1; UR 6.

<sup>46</sup> “É necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do ‘depositum fidei’, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance” (JOÃO XXIII. *Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do Ss. Concílio.*).

<sup>47</sup> Cf. RAHNER, K. *O dogma repensado*, p. 61–62.

<sup>48</sup> Cf. BOFF, C. *Teoria do método teológico*, p. 240-242.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 244.

A teologia tem uma missão importante na evolução do dogma.<sup>50</sup> Sua tarefa é ressignificar as verdades da fé. As razões acima expostas, que justificam o processo histórico do dogma, pautam a teologia no caminho de reflexão sobre as declarações magisteriais. Portanto, a teologia tem a tarefa de contribuir neste processo evolutivo diante dos limites dos condicionamentos culturais, situacionais, linguísticos que se impõem e estão imbricados com as declarações de fé. Cabe acrescentar ainda uma razão elementar: toda verdade que não favoreça a humanização e a solução dos problemas históricos da experiência humana permanece morta.<sup>51</sup> Nesta linha, é importante que se diga que o crescimento da maturidade humana exige das fórmulas também o seu crescimento, de modo a se alcançar maior clareza e plenitude.<sup>52</sup>

Evidentemente, terá a teologia que considerar alguns elementos norteadores para realizar a ressignificação das verdades de fé com eficácia e sem ultrapassar os limites metodológicos inerentes a este processo:<sup>53</sup>

- a) *O condicionamento histórico da fé.* Examinar o contexto histórico cultural em que se deu a proclamação do dogma. É preciso considerar o contexto polêmico que geralmente subjaz uma declaração dogmática. Observar a linguagem, levando em consideração o sistema filosófico em voga.
- b) *A consonância de uma verdade de fé com a Palavra de Deus.* Os dogmas precisam estar em consonância com a Palavra de Deus. Por isso, deve-se sempre considerá-los dentro da mensagem cristã inteira, dentro do *nexo dos mistérios* que formam a unidade da fé, cujo centro é Cristo.
- c) *O apofatismo.* É preciso grande humildade para se declarar verdades divinas, algo que nem sempre o Ocidente o fez e, por isso, foi acusado pelo Oriente. Deus é um mistério inefável e impossível de ser retido em sua inteireza pela inteligência humana.
- d) *O simbolismo da fé.* Aqui se ressalta o papel da liturgia em expressar o inefável em uma linguagem conotativa, bem diferente da linguagem requisitada pelas

<sup>50</sup> É preciso distinguir dogma de teologia, como já fizera Orígenes (morte em 254). A teologia não é uma mera repetição dos dogmas da Igreja, embora os tenha por base (Cf. BOFF, C. *Teoria do método teológico*, p. 273–274).

<sup>51</sup> Cf. GS 11.

<sup>52</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*, p. 388–389. Propomos neste trabalho a humanização de Deus e do ser humano como grande caminho de ressignificação da mensagem cristã, como veremos na sequência (cf. capítulo 4).

<sup>53</sup> Cf. BOFF, C. *Teoria do método teológico*, p. 255-260. Conferir também: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Unidade da fé e pluralismo teológico*.

ciências positivas. A linguagem da fé, que imprime valor, convida a adesão e jamais poderá ser colocada dentro de uma lógica positivista.<sup>54</sup>

e) *A escatologia da verdade*. Agora conhecemos de modo confuso, imperfeito (cf. 1Cor 13,12). Somente na Glória cessarão as especulações humanas sobre as verdades divinas.

A teologia precisa de liberdade para atualizar o conteúdo de fé, de modo que a mesma não fique inacessível aos interlocutores. Por isso, ainda que tenha prevalecido a filosofia (e também a teologia) tomista e neotomista como pensamento perene, agora não é mais possível fugir do desafio de se estabelecer um diálogo com as novas ciências, com a filosofia hodierna, com o espírito da modernidade. A fé continua imutável no seu ato, porém, é variável em seu pensamento.<sup>55</sup>

A liberdade teológica nem sempre é vista com receptividade pelo magistério eclesiástico. A tendência magisterial é primar pelo dado da tradição como nos foi dado, preocupando-se mais com sua imutabilidade do que com a processualidade histórica.<sup>56</sup> Não deixa de valorizar o empenho dos teólogos que prestam uma importante contribuição ao próprio ensino oficial, mas alerta com frequência sobre as novas expressões que esclarecem ou substituem as antigas formulações. O magistério lembra que este conjunto de novidades deve ter a sua aprovação.<sup>57</sup>

Nas últimas décadas, a relação entre teologia e magistério foi de certo modo conflituosa. Chama à atenção a longa lista de teólogos católicos cujas obras foram censuradas pela Congregação para a Doutrina da Fé. Sem descurar do papel de pastoreio do Magistério, é preciso ouvir a voz do Espírito que fala de diversas maneiras;

<sup>54</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, p. 188-195.

<sup>55</sup> MOINGT, J. *O homem que vinha de Deus*, p. 28.

<sup>56</sup> Como exemplo desta tendência mais conservadora, própria do magistério, segue um texto da Sagrada Congregação da Doutrina da fé: “Devem os fiéis, portanto, repelir a opinião segundo aquelas fórmulas dogmáticas (ou pelo menos algumas categorias das mesmas) que não poderiam expressar a verdade determinadamente, mas apenas aproximações mutáveis da mesma, que no fundo, seriam, de algum modo, deformações ou adulterações da própria verdade; assim — sempre segundo tal opinião — dado que as mesmas fórmulas dogmáticas expressam apenas de modo indefinido a verdade, deveria esta ser continuamente procurada, através das tais “aproximações”. Os que abraçam semelhante opinião não conseguem fugir ao relativismo dogmático e falsificam o conceito de infalibilidade da Igreja, relativo à verdade que há-de ser ensinada e aceita de maneira determinada” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Mysterium Ecclesiae*).

<sup>57</sup> Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Mysterium Ecclesiae*.

tais vozes precisam ser escutadas. O perigo para a autoridade eclesiástica é proclamar-se detentora de uma certeza muito grande para o seu ensino e propostas.<sup>58</sup>

Se os teólogos não refletissem sobre as proclamações dogmáticas da Igreja, a teologia seria uma mera repetição das fórmulas colecionadas ao longo de vinte séculos. Isso não aconteceu.<sup>59</sup> A teologia precisa da liberdade que havia na patrística, ou seja, uma *arriscada capacidade de erro*.<sup>60</sup> Hoje criticamos a helenização com os seus conceitos carentes da dimensão personalista e histórica, além de seu dualismo. Mas é preciso considerar que a formulação dos dogmas neste contexto filosófico foi a possibilidade para que os teólogos arriscassem. Quando a teologia está sob a tutela do magistério, coibindo sua criatividade, a teologia tem menos capacidade de evolução. Por vezes, a teologia ousa pensar com mais liberdade, por conta e risco, com coragem e sem medo de errar. A liberdade de pensamento é um caminho importante para que as verdades da fé do passado tenham eco nos corações dos nossos contemporâneos.<sup>61</sup>

Porém, a necessidade de ressignificar o conteúdo da fé, de avançar para um discurso atual não pode cair em um relativismo, como já alertava Rahner.<sup>62</sup> A crise da modernidade carrega o perigo de buscar uma forma mais *soft* da fé, carregada de um *tom débil*, deturpadora do conteúdo da fé. A fé seguiu nos séculos ancorada em sua *virtus* como recomenda a carta de Pedro (cf. 1Pd 5,9). Tal âncora é a defesa contra a confusão entre conteúdo e forma, que acaba volatilizando a fé.<sup>63</sup>

A teologia não pode pensar a partir do pensamento corrente, prescindindo da tradição. Por outro lado, é preciso entender que a tradição se configura na tentativa de atualizar a experiência fundante em cada marco do tempo. Assim, hoje, não basta um *prolongamento horizontal*, quando se busca dizer a tradição antiga em uma roupagem nova, mas é necessária uma *verificação vertical*, ou seja, o contato com as fontes originárias, procurando torná-las atuais, configurando-as aos moldes do nosso tempo, como também fizeram os antigos. Isso se verifica quando os textos bíblicos são para

<sup>58</sup> Cf. CURRAN, C. E. *Condenação de teólogos e teólogas*.

<sup>59</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*, p. 27.

<sup>60</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La humanidad nueva*, p. 375.

<sup>61</sup> Cf. SEGUNDO, *O dogma que liberta*, p. 258-261. Os questionamentos são importantes para uma fé madura. Mais do que repetir fórmulas do passado, é preciso ir em busca da verdade, como afirma Moingt: “aprendi a duvidar, pois é necessário saber para duvidar; e a crer, porque é preciso duvidar do que se sabe, para saber o que se crê” (HVD, p. 11).

<sup>62</sup> Cf. SESBOÛE, B. *Karl Rahner*, p. 125.

<sup>63</sup> Cf. EG 41. Conferir também: BOFF, C. *O livro do sentido*, p. 516–517 (as expressões em itálico são do autor).

nós mais fáceis do que os textos clássicos das formulações teológicas.<sup>64</sup> A teologia se vale de uma boa hermenêutica<sup>65</sup>. Juan Luis Segundo fala de um *aprender a apreender*<sup>66</sup>, designada como *maiêutica histórica*: não apenas toma o conteúdo como um modo pronto e acabado, mas pergunta sobre como o dado foi revelado ao revelador. Por esta metodologia, pode-se apropriar de um modo significativo da revelação divina, transitando-se de uma *teologia centrífuga*, que fazia um desenvolvimento horizontal a partir de conceitos teológicos, para uma *teologia centrípeta*. Esta consiste em um processo hermenêutico que retorna à Escritura, fonte primordial, recuperando sua experiência e expressando o seu conteúdo em novas formas. Sem a sábia atualização seremos mortos pela letra (cf. 2Cor 3,6).<sup>67</sup>

A ressignificação da fé caminha no espírito de uma *fé abraâmica* (cf. Rm 4). Abraão é um homem que já crê, mas ainda não tem a plenitude da revelação. Por isso, vive na esperança da fé, que espera no que há de vir. É neste contexto que uma pessoa se enamora ou entra em uma vocação religiosa sem saber sobre suas garantias futuras. A história apaixonada o ser humano e o coloca num horizonte de promessa aberta, uma fé antropológica.<sup>68</sup> A teologia deve peregrinar neste caminho de abertura ao novo, mais do que na esteira das certezas.

### 2.2.2 Ressignificação da fé e inculturação

A inculturação é um encontro dialético entre a fé cristã e uma determinada cultura.<sup>69</sup> O termo inculturação contém o prefixo *in*, que indica um movimento de fora para dentro, designando a atitude de um assumir para elevar. O sufixo *ção* remete a um processo: transfigurar as culturas pela oferta do dom de Cristo e de seu Evangelho. A analogia com o mistério da encarnação nos remete ao conceito mais genuíno de inculturação: o *assumir sem aniquilar* da formulação cristológica dogmática se torna

<sup>64</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 60–64 (as expressões em itálico são do autor).

<sup>65</sup> Cf. SESBOÛE, B.; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação*, p. 23–24.

<sup>66</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*, p. 419–423 (a expressão em itálico é do autor).

<sup>67</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a cristologia*, p. 273–274 (as expressões em itálico são do autor).

<sup>68</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*, p. 414–415.

<sup>69</sup> Cf. GOOME, T. H. “Inculturación”, p. 159–160.

*inculturar sem identificar* no âmbito da inculturação, ou seja, o Evangelho assume a cultura e procura transformá-la sem confundir-se com ela.<sup>70</sup>

A inculturação da fé é orientada pela totalidade do mistério de Cristo. Pela sua encarnação, Jesus não fez ruptura com a nossa condição humana, mas assumiu um povo, uma história, uma linguagem, uma cultura; até mesmo criticou a cultura em que se encarnou. O mistério pascal orienta para um morrer e um ressuscitar no processo de inculturação; além disso, é o Cristo glorioso, que age por meio de seu Espírito, que pode identificar-se com as diferentes culturas. Ao dar o Espírito, em Pentecostes, o Senhor deixou à Igreja o realizador da comunhão das diferentes línguas (culturas); o Espírito age nas culturas, abrindo-as ao Evangelho. Por fim, a escatologia orienta a inculturação para um processo de aperfeiçoamento das culturas até que todas sejam recapituladas em Cristo na consumação dos tempos.<sup>71</sup>

O dado primordial da inculturação é o fato de não existir o Evangelho desencarnado culturalmente, em absoluto. Deus se revelou, comunicando-se com a cultura de diversas épocas. Também a Igreja comunica a mensagem de Cristo mediada pelas diversas culturas, havendo um mútuo enriquecimento: a cultura e a Igreja se enriquecem,<sup>72</sup> mas nenhuma das culturas esgota as possibilidades para tornar explícito o mistério divino. A Igreja não pode se prender a um modelo cultural: “(...) a Igreja não se prende, por força de sua missão e natureza, a nenhuma forma particular de cultura humana, sistema político, econômico ou social”.<sup>73</sup> Contudo, não demorou para que a Igreja assumisse um modelo monocultural, confundindo catolicidade com romanização. A partir do século IV, confundiu-se evangelização com ocidentalização. Adotou-se a cultura romana e a filosofia greco-romana. A separação entre o Evangelho e a cultura foi causada pela identificação da fé cristã com uma única cultura.<sup>74</sup>

A Igreja precisou assumir o risco da helenização. O mundo judaico era muito particular, enquanto o mundo grego conseguia universalização com suas categorias ontológicas. O platonismo da patrística continua um processo iniciado no Novo Testamento, ou seja, a abertura ao mundo pagão. Se não houvesse comunicação com este mundo filosófico, o cristianismo ficaria confinado aos limites de Israel.

<sup>70</sup> Cf. SUESS, P. “Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas”, p. 364-386.

<sup>71</sup> Cf. MIRANDA, M. F. *Inculturação da fé*, p. 89-90.

<sup>72</sup> Cf. GS 58.

<sup>73</sup> GS 42.

<sup>74</sup> Cf. SUESS, P. “Evangelización inculturada”, p. 33.

Por outro lado, aspectos negativos foram sentidos.<sup>75</sup> Isso porque o pensamento bíblico está embasado na ideia da criação divina, entendendo todas as criaturas como imperfeitas e, por isso, dependentes de Deus; estão em processo de constante devir, em contínua transformação. Portanto, é um pensamento histórico e existencial, ou seja, não entende o ser humano de um modo estático, mas inserido nas diversas situações: vida (alma), fraqueza (carne), relação (corpo), mundo dividido (espírito)... Já o pensamento grego é naturalista, cósmico: tudo é perfeito, pronto, acabado; não há gênese alguma. O ser humano é entendido em suas partes essenciais: corpo e alma. As consequências negativas da adoção deste modelo cultural acarretaram em problemas de comunicabilidade da fé.<sup>76</sup>

No âmbito da América Latina, a evangelização se deu pela imposição de um modelo cultural ibérico medieval. A colonização impôs o seu modo de ser como norma, destruindo a identidade dos outros povos. Esta presença destrutiva acompanhou, em geral, a aliança do poder político com a estrutura eclesial. A colonização efetuou a desestruturação da cultura submetida: ou os povos se submetiam, ou se rebelavam, sendo perseguidos.<sup>77</sup> Ainda em tempos recentes, testemunhamos que alguns grupos europeus procuram manter a América Latina sob a ordem da Europa, não vendo de modo positivo o movimento libertário do resgate dos valores das culturas latino-americanas. Fazem força para que haja ainda uma dominação, impondo o modelo romano-católico. Mantém-se a reprodução do cristianismo ocidental europeu. A criatividade doutrinal, litúrgica e pastoral é questionada como um atentado contra a unidade da Igreja. As reminiscências de índole medieval e ibérica trouxeram desvios que se colocam como desafios a serem superados: devocionalismo, revelações privadas, ênfase nas práticas externas, ritualismo.<sup>78</sup>

Diante deste fato, necessitamos de um processo de exculturação:<sup>79</sup> processo de desocidentalização do cristianismo, com a negatividade promovida pela forte corrente agostiniana e a influência helênica, que foram predominantes na tradição católica. Apesar da inculturação positiva nos primeiros séculos da era cristã, agora são

<sup>75</sup> Cf. SEGUNDO, J. L., *O dogma que liberta*, p. 254–257.

<sup>76</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e história*, p. 237–239

<sup>77</sup> Cf. SUESS, P. “A disputa pela enculturação”, p. 117-119.

<sup>78</sup> Cf. EG 70.

<sup>79</sup> Exculturação aqui significa eliminar os elementos da cultura que não colaboram com a vivência de um cristianismo genuíno. A fraca evangelização a partir de um modelo monocultural ibérico preestabelecido exige um retorno às fontes cristãs, para inculturar o cristianismo desde suas bases judaicas (o cristianismo não nasce alheio a uma cultura, obviamente).

necessárias novas inculturações e não a reprodução do modelo antigo surgido a partir destas culturas. Faz-se necessário o resgate das culturas e o questionamento sobre a imposição religiosa recebida, o que provoca a necessidade de purificação de elementos alheios ao espírito autêntico do cristianismo.<sup>80</sup>

A inculturação do Evangelho na sociedade atual é uma exigência primordial. Nas palavras do papa João Paulo II: “Desde o início do meu pontificado, considere que o diálogo da Igreja com as culturas do nosso tempo era um domínio vital onde se joga o destino do mundo neste fim do século XX”.<sup>81</sup> A Igreja e a teologia deverão se dedicar metodicamente a dar passos no processo de inculturação do Evangelho. Para tanto, será necessário acolhimento, mas também o discernimento crítico, verificando o que existe de evangélico e de antievangélico nas culturas, pois um patrimônio cultural recebido carrega luzes e sombras.<sup>82</sup> Além disso, espera-se uma capacidade de sinalizar e acolher os anseios espirituais e as aspirações humanas das culturas que emergem, a fim de aconteça um “encontro efetivo com o mundo moderno”.<sup>83</sup>

A Exortação *Evangelii Nuntiandi* afirma que as culturas devem ser tocadas de modo profundo pelo impacto da Boa Nova, por uma evangelização que supere a fraca atuação, que não seja uma mera aplicação de *um verniz superficial*.<sup>84</sup> Porém, esta evangelização não deve acontecer dentro do paradigma *evangelização das culturas*. Neste paradigma, a cultura do evangelizador é predominante sobre a cultura do evangelizado, sobrepujando-se como referencial maior da evangelização, fazendo surgir um cristianismo monocultural. Nesta linha, o ponto de partida é a versão de cristianismo do evangelizador, que teve sua formação em sua própria cultura. Não considera a particularidade da cultura do interlocutor e a pluralidade cultural dos povos, como também despreza a legitimidade de diferentes versões de cristianismo. O desafio da Igreja, portanto, é evangelizar a partir do paradigma da *evangelização inculturada*, ou seja, pelo encontro e desencontro de culturas, em um diálogo intercultural e inter-religioso. Desta interação, revela-se a identidade das respectivas culturas, das alteridades em suas particularidades. Consequentemente, há um processo de

<sup>80</sup> Cf. CODINA, V. “Desocidentalizar o cristianismo”, p. 10-17.

<sup>81</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*.

<sup>82</sup> Cf. DAp 479.

<sup>83</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*.

<sup>84</sup> Cf. EN 20.

evangelização mútua, de ambas as partes, cada uma delas deixando-se questionar pela versão do outro.<sup>85</sup>

Do respeito às diversidades e abertura para se deixar afetar por elas, nasce uma autêntica fé católica com várias modalidades, próprias de cada povo. Não podemos ignorar a multiplicidade das formas de se expressar e viver o cristianismo, reconhecendo as *sementes do Verbo* presentes nas realidades. Há de se valorizar também a cultura popular.<sup>86</sup> O que se propõe não é apenas uma religião que se adapta a uma cultura, mas uma religião que se deixa transformar pelo contato com a cultura. Nesta linha, Queiruga defende uma *inreligiosação*, ou seja, assim como na *inculturação* uma cultura assume riquezas religiosas que lhe vêm de fora, sem renunciar a ser o que ela é, o mesmo deve acontecer no plano religioso. Uma religião experimenta a relação viva com Deus ou com o Divino, quando percebe algo que pode contemplar ou purificar essa relação. Deste modo, é normal ressignificar suas práticas, mediante o contato com outras tradições.<sup>87</sup> Não basta perceber os valores de uma cultura, sem compreender também os valores religiosos da mesma, mesmo que pareçam, em um primeiro momento, estranhas às práticas cristãs.

Não se trata de uma tarefa fácil, pois o desafio da inculturação não está apenas fora da Igreja. Não basta mais olhar para a cultura como inimiga, achando que a Igreja têm as respostas, considerando que isso é suficiente. O desafio está no interior da própria instituição, que em suas diretrizes, normas e hierarquia, e no seu apego em certo modo rígido à tradição não avança com facilidade para o diálogo com a cultura. A Igreja precisa, pois, questionar a si mesma sobre o significado de sua *tradição*, mais exatamente sobre o modo como se utiliza do passado como renovação do presente. Não se pode revisitar o passado agarrando-se a ele, enrijecendo as posturas, resistindo-se às mudanças, com a desculpa de se viver à fidelidade à tradição histórica. O passado precisa ser fonte para que se atualize de modo criativo, pela ação do Espírito, as experiências originárias da própria Igreja.<sup>88</sup>

A construção de um discurso ressignificado e relevante para o mundo contemporâneo depende da coragem de não ficar estacionado em um momento da história. Não se pode tomar uma formulação de um momento histórico e absolutizá-la.

---

<sup>85</sup> Cf. BRIGHENTI, A. *Por uma evangelização inculturada*, p. 35-39.

<sup>86</sup> Cf. EG 68.

<sup>87</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Autocompreensão cristã*, p. 167-193.

<sup>88</sup> Cf. BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa*, p. 126-131.

Mesmo a Escritura está repleta de *teologias*, de passagens culturais como quando se passou do aramaico para o grego. Diante deste dado, é preciso ter modéstia, pois nenhuma formulação (interpretação) pode ser considerada definitiva. Agregado à modéstia, é preciso ter liberdade, para que haja atualização, de modo que a fé seja água viva, e não depósito morto. Devem-se construir interpretações de um modo criativo e corajoso.<sup>89</sup>

Para a ressignificação da humanização de Deus, objetivo deste trabalho, será necessário o retorno às fontes. A mensagem evangélica não pode ser isolada da cultura primordial, ou seja, do mundo bíblico e do meio cultural onde viveu Jesus de Nazaré. Assim, todo Evangelho é anunciado a partir de um paradigma anterior e, por isso, a evangelização se dá no diálogo entre o cristianismo já revestido e a cultura a qual se evangeliza.<sup>90</sup> Melhor, portanto, é purificar dos excedentes da história e inculturar o Evangelho a partir de sua fonte semita.

### 2.2.3 Ressignificação da fé e linguagem

Ao refletirmos sobre os limites de compreensão de nossos contemporâneos ao se depararem com o discurso religioso, partimos do pressuposto de que na base da crise religiosa da atualidade está a relação entre fé e linguagem. Mais precisamente a questão reside nas *formas de expressão de linguagem*<sup>91</sup>, sendo necessário encarnar a fé nas estruturas de comunicação.

A filosofia da linguagem trouxe reflexões decisivas que colocaram novas perspectivas para a reflexão teológica. Destaca-se a *virada hermenêutica*, que solidificou as bases da hermenêutica como elemento fundamental para o acesso ao saber.<sup>92</sup> A partir das reflexões filosóficas sobre a linguagem, consideramos que a compreensão é sempre mediada, ou seja, o fenômeno nunca é entendido de modo direto, mas sempre representado. Na atividade de compreensão, não se conhece o objeto em sua plenitude. Um mesmo evento ou texto pode ser compreendido e

<sup>89</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 88–89.

<sup>90</sup> Cf. CT 54.

<sup>91</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. de. *Fé e linguagem*, p. 166.

<sup>92</sup> Citamos aqui referências importantes da filosofia da linguagem: SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica.*; HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 68-69; WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas.*; Id. *Tractatus Logico-Philosophicus.*

interpretado de vários modos, surgindo muitas possibilidades de sentido. A pluralidade de interpretações não é contraditória, autoexcludente, mas pode ser complementar. Caminhamos sob o véu, não temos um acesso imediato à realidade.<sup>93</sup>

O passado é fundamental, pois por ele, pela tradição, podemos fazer uma fusão com o horizonte atual. A compreensão tem um caráter dialógico que se realiza pela interrogação, sendo a pergunta sobre o dado da tradição a abertura ao conhecimento. Gadamer segue esta linha de pensamento, afirmando que ao encontrarmos o texto somos orientados por nossa pré-compreensão (constituída por nossa formação pessoal, valores, cultura, língua, história...). Tal pré-compreensão não representa algo definitivamente negativo: não estamos condenados a uma incapacidade intelectual que inviabilizaria qualquer avanço, não estamos presos a um passado imutável, cheio de tradições dogmáticas e interpretações deterministas.<sup>94</sup> O que o autor afirma é que somos, em parte, condicionados por nossa historicidade:

Quem quiser compreender um texto deve estar pronto a deixar que ele lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência educada hermeneuticamente deve ser preliminarmente sensível à alteridade do texto. Essa sensibilidade não pressupõe ‘neutralidade’ objetiva nem esquecimento de si mesmo, mas implica numa precisa tomada de consciência das próprias pressuposições e dos próprios pré-juízos.<sup>95</sup>

Partindo do pensamento de Gadamer, podemos afirmar que pertencemos a um contexto, seja ele histórico ou cultural, que nos fornece os pressupostos para nos relacionarmos com o mundo. O novo é sempre antecipadamente carregado de pré-compreensões que favorecem o entendimento daquilo que até então era estranho e desconhecido. A hermenêutica dependerá de uma tarefa infinita, mas possível. Realizam-se por múltiplas interpretações que se complementam, os pré-conceitos podem ser substituídos por conceitos mais adequados. A interpretação avança no tempo, avança com os múltiplos olhares sobre o texto.<sup>96</sup>

Neste caminho de avanço, realiza-se o que a filosofia da linguagem chama de *círculo hermenêutico*: para compreender o todo de um texto é necessário compreender as suas partes e estas a partir do todo. A missão da hermenêutica é alargar, segundo o

<sup>93</sup> Cf. RIBEIRO, E. V. “Uma interpretação das relações entre filosofia e teologia a partir da hermenêutica”, p. 273–296.

<sup>94</sup> Cf. GADAMER, H. G. *O problema da consciência histórica*, p. 631.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.631.

<sup>96</sup> Cf. REALE, G. *História da Filosofia* 6, p. 250-252; 258-260.

modelo de círculos concêntricos, a unidade de sentido de compreensão, num vaivém permanente que vai do todo à parte e da parte ao todo.<sup>97</sup>

As abordagens sobre a linguagem e o conhecimento da filosofia trouxeram direcionamentos cruciais para a teologia. A hermenêutica teve sua imposição, renovando-se as teorias tradicionais do conhecimento. Segundo Claude Geffré, no campo teológico houve uma *virada hermenêutica*, que se dá pela passagem da metafísica e filosofias do sujeito à filosofia da linguagem. Surge uma *teologia hermenêutica*, que não significa uma corrente da teologia, mas *o destino da razão teológica*, um novo paradigma, um novo modelo, uma nova maneira de fazer teologia. A hermenêutica provoca uma reviravolta na teologia diante da reviravolta linguística.<sup>98</sup>

Seguindo o mesmo autor, é preciso encontrar o sentido da Escritura a partir de sua interpretação, buscando-se o que é credível para a mentalidade moderna. Já os dogmas precisam ser *re-situados* e ressignificados. O modelo dogmático foi predominante na teologia católica após o Concílio de Trento: a teologia era mais reflexo do que fonte, buscando mais explicar o ensinamento oficial do que fazer teologia, tendo a escritura e a tradição como confirmadores do que já se estabelecia como verdade de fé, de antemão. Já o modelo hermenêutico parte do texto, privilegiando a sua compreensão que possibilita a apreensão da realidade, bem como a elaboração de novos conceitos. A base de interpretação do cristianismo é a experiência fundamental da salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo. O teólogo deverá fazer o esforço de restituir esta experiência fundamental, retirando as representações e interpretações pertencentes a um mundo de experiência alheio ao contexto primordial. A verdade teológica é radicalmente histórica, isto é, enunciados de fé são sempre verdadeiros, mas sua compreensão depende da capacidade de significado neste ou naquele momento histórico. A exatidão da compreensão dos enunciados de fé está em relação direta com uma *situação hermenêutica*.<sup>99</sup>

Neste sentido, uma definição dogmática deve ser entendida em relação à situação histórica e eclesial que a fez emergir. O trabalho teológico consiste em “discernir o conteúdo permanente da verdade de uma definição dogmática e depois sua função

<sup>97</sup> Esta ideia de círculo aparece, pela primeira vez, no contexto filosófico da hermenêutica com F. Schleiermacher (1769-1834). Será com Heidegger que a problemática hermenêutica do círculo da compreensão adquirirá um novo significado. Cf. CEIA, C. “Círculo hermenêutico”.

<sup>98</sup> Cf. GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*. A reflexão sobre as bases da teologia hermenêutica se encontram no primeiro capítulo (as expressões em itálico são do autor).

<sup>99</sup> Cf. GEFFRÉ, C. *Le christianisme au risque de l'interprétation*.

concreta de resposta a um determinado erro”.<sup>100</sup> Não se pode prescindir nem do olhar do passado nem da prospectiva com respeito ao futuro. A boa interpretação não é a mais rigorosa, mas aquela que suscita as melhores potencialidades da obra, que possibilita o diálogo entre o leitor e o texto.<sup>101</sup> A teologia hermenêutica traz uma nova aproximação da Escritura com sua abertura às suas potencialidades desconhecidas, reconhece a pluralidade de testemunhos que traduzem o acontecimento fundador, sem fundamentalismos.<sup>102</sup> Um texto que resistisse a uma interpretação ficaria enclausurado, pondo fim à pluralidade de interpretações necessárias para que a revelação seja desvelada.<sup>103</sup>

Diante da necessidade de uma teologia hermenêutica que caminha na esteira das filosofias da linguagem, há o perigo de se render à debilidade do pensamento. Se o iluminismo proclamava a força da razão, a pós-modernidade proclama uma razão fraca: da debilidade do ser decorre a debilidade do pensamento, ou seja, na incerteza da possibilidade do conhecimento das coisas em si mesmas, rumamos para a falta de fundamentos e para a dissolução da verdade.<sup>104</sup>

Nesta linha de pensamento, a realidade é considerada totalmente absorvida pela linguagem, expondo-se aos riscos do idealismo. Para escapar deste risco, é preciso considerar a força do conceito de linguagem reveladora, próprio do Cristianismo: sem absolutizar a palavra, nem a coisa, manter o equilíbrio entre o idealismo e o realismo. Para além da compreensão não existe o puro nada, mas um ser silencioso. Deus irrompe com a sua Palavra, o Verbo profere-se na carne sem se reduzir a coisa, pois o *Silêncio de Deus* se pronuncia em palavras humanas, mesmo em seu limite de expressão, sem se diluir numa palavra meramente humana, profere a coisa sem esgotá-la: continua a existir no *silêncio recolhido da origem da origem*.<sup>105</sup> A ideia de revelação impede que a linguagem caia no árido convencionalismo, no idealismo ou no niilismo. Por isso, é

<sup>100</sup> Ibid., p. 87.

<sup>101</sup> Cf. HURTADO, M. A *Encarnação*, p. 150.

<sup>102</sup> Cf. TEIXEIRA, F. *Crer e interpretar*, p. 473-481. Trata-se de uma boa resenha do texto de Geffré.

<sup>103</sup> Aqui reside um risco que é próprio da interpretação. Mas, a teologia precisa enfrentar este desafio, pois é melhor ter audácia do que se refugiar em fórmulas mortas do passado. Para a teologia, urge tal empreitada, pois a mensagem cristã é fiel a si mesma na medida em que cria novas figuras históricas revestidas de práticas novas e libertadoras. Assim, a teologia é, em toda a sua extensão, um trabalho hermenêutico: “compreendo cada vez mais a função presente da teologia como correlação crítica e mútua entre a interpretação da tradição cristã e a interpretação de nossa experiência humana contemporânea” (GEFFRÉ. C. *Como fazer teologia hoje*, p. 7).

<sup>104</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. *Crisis y apología de la fe*, p. 48-49.

<sup>105</sup> Cf. FORTE, B. *Teologia da História*, p. 125.

preciso considerar o apofatismo da linguagem teológica: Deus se revela e ainda é mistério que também comunica. Considera-se a necessidade da humildade para se declarar verdades divinas, pois Deus é um mistério inefável e impossível de ser retido em sua inteireza pela inteligência humana. Um mistério que somente será revelado no plano escatológico, pois no tempo conhecemos de modo confuso e imperfeito (cf. 1Cor 13,12); somente na Glória cessarão as especulações humanas sobre as verdades divinas.<sup>106</sup>

Além do risco do relativismo da linguagem, é preciso considerar o simbolismo da fé como caminho linguístico por excelência: aqui se ressalta o papel da liturgia em expressar o inefável em uma linguagem conotativa, bem diferente da linguagem requisitada pelas ciências positivas. A linguagem da fé que imprime valor e convida a adesão, jamais poderá ser colocada dentro de uma lógica positivista.<sup>107</sup> De fato, a liturgia, as poesias, as grandes obras de arte são caminhos sublimes de comunicar o divino. A excessiva dogmatização metafísica priorizou por demasia a linguagem conceitual, que ficou ininteligível para a evangelização, e alheia ao espírito moderno. Por outro lado, não podemos perder de vista que a linguagem conceitual é *instância reguladora*. A teologia por si só não basta para comunicar Deus (evangelizar), mas é certo de que uma ação evangelizadora que não tenha um suporte teológico é como um carro andando sem faróis, no escuro.<sup>108</sup>

É preciso, pois, afirmar a singularidade do Cristianismo diante do desafio da linguagem. Isso porque ele não é uma resposta dada, uma verdade que se aprende, mas uma compreensão de uma determinada realidade. Jesus Cristo é o *hermeneuta da humanidade*.<sup>109</sup> Sua humanização possibilitou sua inserção nas culturas do passado, e agora é preciso que os cristãos hoje saibam professar a sua fé em um mundo marcado pela multiplicidade e pelo questionamento de outras visões, encontrando o caminho do discipulado.

<sup>106</sup> Cf. BOFF, C. *Teoria do método teológico*, p. 260.

<sup>107</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, p. 188-195.

<sup>108</sup> Cf. BOFF, C. *op.cit.*, p. 329-344.

<sup>109</sup> Cf. MIRANDA, M. F. *Igreja e Sociedade*, p. 131.

## 2.2.4 Ressignificação, experiência e sentido

A Modernidade não cumpriu o seu projeto de humanismo. Longe das grandes promessas das novas ideias da Ilustração que prometiam a libertação do ser humano, a modernidade gerou o mal estar, marcado pela perda do sentido da vida. As ofertas de sentidos parciais no universo imanente se mostraram frágeis.<sup>110</sup> O século XX se encerra com uma crise de sentido, um vazio de esperança. A imagem que bem expressa o atual contexto é o sujeito naufrago no oceano da história, depois das falências das explicações totalizantes das pretensões das ideologias que emergiram com a modernidade. O extremo deste processo de vazio é o niilismo. Não se trata da falta de valores, mas da renúncia de se viver por algo que valha a pena, que valha se dedicar a vida. Os tempos hodiernos são fracos em uma razão pela qual se possa viver e morrer. Despoja-se dos grandes ideais, das motivações fortes das ideologias. A pós-modernidade se deixa contagiar pela doença da *falta de paixão pela verdade*. O ser humano, na expressão de Sartre<sup>111</sup>, torna-se uma *paixão inútil*.<sup>112</sup>

A modernidade aparece em crise, está perdendo as suas energias e seu crédito, sem as forças mobilizadoras do passado. Junto com ela, define o imanentismo moderno. A última etapa de sua hegemonia é a modernidade relativista. A modernidade começou cristã, tornou-se deísta, atea e, por fim, no século XXI, mostra-se relativista e inundada na crise existencial. Diante deste quadro, o pós-moderno se abre para viver segundo a alma, procurando na transcendência o sentido perdido: depois de uma história conturbada de lutas entre o espírito moderno e a religião, parece haver agora uma reconciliação.<sup>113</sup>

Tal reconciliação é realizada do âmbito do sentido vital, quando se constata que a grande questão da humanidade não é de ordem social, econômica, política, ecológica, mas sim de *ordem existencial*. A grande alternativa proclamada pelo filósofo F. H. Jacobi no século XVIII foi *Deus ou nada*. A crise da modernidade parece ratificar esta dupla alternativa, pois os sentidos imanentes não responderam às questões humanas e

<sup>110</sup> Cf. TAYLOR, C. *Uma era secular*, p. 358-381.

<sup>111</sup> O lema niilista francês enunciado por Sartre é: *l'homme, une passion inutile*. SARTRE, J-P. *L'être et le néant*, p. 662.

<sup>112</sup> Cf. FORTE, B. *A essência do cristianismo*, p. 16-17.

<sup>113</sup> Cf. BOFF, C. *O livro do sentido*, p. 475-476.

tentaram ocupar o lugar de Deus, o *sentido por excelência*, o *metassentido* absoluto e fontal que, por sua vez, abarca os sentidos relativos da vida: trabalho, família, ética.<sup>114</sup>

O contexto de busca por sentido nos coloca diante da valorização da religião como experiência espiritual. A pós-modernidade exige da religião uma fé que não se limite ao plano exterior. Por isso, a pessoa precisa ser *subjetivada*<sup>115</sup>, quando há apropriação pelo sujeito interiorizado, para que a fé preencha a vida de sentido. Uma fé meramente cultural, sem que o sujeito reative as suas fontes de fé, vai facilmente sucumbir à crise de sentido, afogando-se numa visão sem esperança e sem Deus (cf. Ef 2,12).

E o que seria uma experiência religiosa autêntica? Rudolf Otto trabalha um conceito não confessional de experiência religiosa. Para ele, a experiência vai além de uma compreensão meramente racional. Não se entende a partir de provas ontológicas, nem de uma experiência metafísica (Descartes), de ordem ética (Kant) ou de sentido. A experiência é do *totalmente outro*. Nasce de um sentimento de pavor sagrado (*tremendum*), que depois se torna algo irresistível, o que provoca engajamento, entrega. Otto chama tal experiência de *mysterium fascinans*. Para identificar o sagrado no seu aspecto não-racional ele cunha a palavra *numinoso*. O elemento *numinoso* pode ser identificado como um princípio ativo presente na totalidade das religiões, portador da ideia do bem absoluto. Trata-se de uma categoria especial de interpretação: quando a alma está neste estado, o objeto se concebe como *numinoso*.<sup>116</sup>

O autor clássico da experiência religiosa no âmbito do cristianismo, Mouroux, destaca que a verdadeira experiência espiritual se realiza pelo engajamento da pessoa, por sua entrega. O autor preocupa-se em corrigir os equívocos de uma experiência religiosa: experiências equívocas, como aquela que se limita apenas ao campo da emoção, sem o envolvimento existencial, por reflexão, liberdade e adesão. A fé abre o ser humano para algo extraordinário, coloca-o diante do formidável mistério - o início da vida eterna sem visão, pois ainda não vê Deus face a face. Neste caminho, o fiel se vê fortemente tentado à *fascinação da experiência*, ou seja, pela valorização do sentir,

<sup>114</sup> Cf. Ibid., p. 566-568 (as expressões em itálico são do autor).

<sup>115</sup> Cf. Ibid., p. 568.

<sup>116</sup> Cf. OTTO, R. *Lo Santo*, p. 14-21.

fazendo com que a experiência seja inimiga da fé. Por isso, a Igreja ao longo de sua história combateu com vigor o *experimentalismo desastroso*.<sup>117</sup>

Por isso, a questão da significância da mensagem cristã se depara com uma questão de fé. Bastaria mudar o teólogo a sua roupagem, adotando a linguagem do século? Ratzinger argumenta que a questão é bem mais complicada, sendo a mera mudança de linguagem uma esperança ingênua. Não é apenas uma crise de forma, pois existe o desafio da fé, a insegurança por ela despertada, mesmo no teólogo. Sim, ele também está diante do desafio de crer, está diante do *poder aflitivo da incredulidade*.<sup>118</sup> O teólogo e os interlocutores da mensagem cristã são passivos da crise de fé, mas será este o caminho para uma fé madura, longe dos riscos mencionados acima. Ou seja, melhor a crise de fé, a crise diante das novas interrogações e críticas em relação à religião e à fé e todos os conflitos gerados a partir disso do que uma recepção passiva de verdades prontas e acabadas. A crise gera a busca de uma fé mais autêntica, uma *lógica existencial*. O medo da heresia trouxe o acento sobre a uniformidade de conteúdo, as doutrinas prontas, formando um povo acrítico em relação aos conteúdos e o sentido das verdades de fé.<sup>119</sup>

O sentido vital evoca uma linguagem aberta, que possibilite a construção de cada indivíduo, mesmo diante de suas crises de fé. Urge uma linguagem que gere convicções. Uma linguagem que não seja meramente *informativa*, mas *performativa*.<sup>120</sup> A pessoa é entendida como existência e expressividade, logo é preciso encontrar uma enunciação de fé significativa, que Henrique de Lima Vaz chama de

---

<sup>117</sup> Cf. MOURoux, J. *L'expérience chrétienne*. Aqui convém destacar a distinção entre religião e religiosidade. A religião constitui-se um sistema de ritos, práticas, doutrinas, organizações, tradições e mitos, que possibilitam a religião ao divino. Já o termo religiosidade refere-se à necessidade afetiva, um desejo de adentrar nos segredos, de comunicar-se com as forças do universo, uma inclinação ao mistério. A religiosidade sintoniza um desejo de emoções que trazem a ilusão do amor. Não depende de um conjunto de ritos e doutrinas exatas, mas, seleciona os elementos da religião que satisfazem o sujeito, traduzindo-se por um *experimentalismo* (cf. LIBANIO, J. B. *A Religião no início do milênio*, p. 90-92). Note-se que o contexto atual é muito afeito ao experimentalismo: as religiões mais populares são, em geral, as que promovem respostas imediatas baseadas na sensibilidade e na emoção (cf. MARDONES, J. M. *Para compreender as novas formas de religião*, p. 39).

<sup>118</sup> Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*, p. 33. Ratzinger faz alusão à história de Kierkegaard, recontada por Harvey Cox. A parábola conta que um circo está em chamas e o diretor manda imediatamente um palhaço para encontrar ajuda entre os moradores da cidade. Porém, estando o palhaço maquiado e com vestes artísticas, ninguém acredita nele. O teólogo parece este palhaço que, vestido de roupas medievais ou de um outro passado remoto, esforça-se para transmitir uma mensagem, mas ninguém lhe dá crédito.

<sup>119</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*, p. 446.

<sup>120</sup> Cf. SS 4.

*credo para amanhã*. Trata-se de perguntar sobre o sentido da fé na sua capacidade de se traduzir na expressividade do ser humano em seu existir no mundo.<sup>121</sup>

A primeira tentativa para tornar a palavra de Deus inteligível para o contexto hodierno é a *demitolização* proposta por Bultmann<sup>122</sup>: retirar da mensagem da fé a sua roupagem mítica. Na sua esteira, constrói-se uma teologia em que o mais importante é a experiência de salvação a partir do enunciado religioso. Tal experiência evoca uma relação de fé que se traduz na tradição por *crer em*: a construção do latim *in* mais o acusativo significa *movimento em direção de*, ou seja, uma entrega de si, uma confiança. Deste modo, não apenas se *crê algo*, que significaria apenas a veracidade do enunciado. O dado da fé não está colocado como uma possibilidade de se aplicar o princípio de falsificação, mas traz consigo o seu caráter metalinguístico. Não se trata apenas de uma verdade vazia de cognição e reservada ao campo da emoção, mas uma verdade que pede um assentimento que provoque mudança de vida.<sup>123</sup>

### 2.3 Uma nova imagem de Deus

Chegamos a uma primeira conclusão parcial de nosso trabalho. Diante dos elementos que balizam a ressignificação da mensagem cristã emerge uma imagem de Deus que seja coerente com o pensamento contemporâneo, que seja, de fato, significativo. Discorreremos, pois, sobre esta nova imagem do Deus cristão. Na verdade, não se trata de uma *nova*, mas de uma *velha* concepção, mas apresentada de um modo ressignificado, diante dos *ruídos* que se interpõem entre a revelação primordial e os tempos atuais.

<sup>121</sup> Cf. SAVIAN FILHO, J. “Fé e linguagem”, p. 37-38.

<sup>122</sup> Cf. BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*.

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*, p. 50-52. Sobre este argumento, são pertinentes as palavras de Ratzinger: “Contudo, é importante constatar que nesses concílios ainda não eram formulados princípios doutrinários, na realidade predominava a luta pela ortodoxia e preocupação com a integridade da profissão de fé da igreja, o que significa que o esforço visava, sobretudo, a verdadeira conversão, isto é, da virada da existência que é a pressuposição do ser cristão. Isso poderia ser demonstrado claramente na luta dramática em torno da questão ‘Quem é e quem foi Cristo?’, que abalou a Igreja nos séculos IV e V. Essas disputas não eram travadas em torno de especulações metafísicas, porque esse tipo de discussão não teria provocado tamanho abalo nas bases e até no homem mais simples durante aqueles dois séculos. O que estava em jogo era a pergunta: O que acontece quando eu mesmo me torno cristão, quando me submeto ao nome desse Cristo, aceitando-o como o homem decisivo, como padrão do ser humano? Qual é a conversão do ser que realizo nesse ato, que atitude eu assumo perante o ser humano? Qual é a profundidade desse ato? Qual é a avaliação da realidade como um todo que se realiza nesse momento?” (RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*, p. 66).

Aqui há larga concordância sobre o deslocamento do Deus filosófico, frio, abstrato e todo poderoso para o Deus revelado por Jesus Cristo. De fato, as religiões antigas tiveram a imagem de um *Pai todo-poderoso*, vindo das tradições patriarcais: Zeus dos gregos, Yahweh dos hebreus, Júpiter para os romanos. Não demorou para que a mesma noção de Deus fosse transposta para o credo cristão, levando a uma valorização por demasia da onipotência de Deus.<sup>124</sup> As críticas da reforma e da modernidade estão enraizadas nesta apropriação indevida, pois foi esta imagem da divindade unilateralmente onipotente, muito afinado com o apoio do poder político, que causou a *morte de Deus*. É preciso reconhecer que Jesus não realizou um ensinamento formal sobre Deus: revelou sua vontade, sua proposta de salvação sem fazer definições. Os Padres apologistas, no entanto, no desejo de se comunicar com o mundo grego, desenvolveram a doutrina do Logos, identificando-a ao Cristo. O Deus filosófico grego definido como o Ser por excelência, imóvel, imutável, não gerado e incorruptível foi incorporado pelos padres gregos e latinos em seu discurso.<sup>125</sup>

Como consequência, a teologia se transformou em ontoteologia. Os termos *ousia* e *theós* foram incorporados e muito valorizados no pensamento cristão. A ontologia, a metafísica tornou-se o lugar da ortodoxia. Embora seja inevitável a aproximação com a cultura para comunicar o Evangelho, o que merece uma crítica é a descaracterização do que lhe é peculiar: o cristianismo deixou de lado a historicidade da revelação. O transcendente foi transferido para uma realidade totalmente separada da histórica, do mundo das relações. Deus passou a ser considerado um *Totalmente Outro*, longe, desligado de toda a criatura. Este Deus revelado pelo Cristo, um Deus em suas relações históricas com o próprio Jesus ficou de lado. Este novo Deus da filosofia não podia interessar a ninguém na modernidade.<sup>126</sup>

As precisões dos conceitos expressos pelos concílios, fundamentados nos conceitos filosóficos gregos, tiveram a finalidade de combater as heresias trinitárias e cristológicas dos primeiros séculos, mas elaboraram formulações distantes da Escritura. Embora Santo Tomás de Aquino tenha, na Idade Média, reestabelecido a *figura particular da doutrina sagrada* como ciência que procede do dado revelado, nem sempre a escolástica seguiu o mesmo caminho. O esquecimento deste princípio

---

<sup>124</sup> Cf. DVH-I, p. 76.

<sup>125</sup> Cf. DVH-I, p. 363-369.

<sup>126</sup> Cf. DVH-I, p. 374.

foi responsável por uma teologia que apresentou uma imagem de Deus metafísica, criticada duramente pela filosofia da modernidade.<sup>127</sup>

A fé cristã seguiu por séculos expressa dentro de uma cosmovisão extraída do pensamento platônico e aristotélico. De repente, uma nova visão de mundo surgiu, desautorizando a visão cosmológica antiga. Parecia que a fé também ficava desautorizada naquele momento.<sup>128</sup>

Com o aparecimento da ciência empírica, na Grécia antiga e de novo na época de Galileu, acabou o primeiro momento de união e harmonia, que repousava na subordinação do entendimento da natureza a uma fé mitológica. A maneira de entender o Universo se bifurcou em duas visões complementares do mundo. Houve uma separação de ciência e religião, e surgiu a possibilidade de conflito entre elas. A ciência moderna criada por Galileu no início do século 17 tinha novas fontes empíricas independentes da religião e da tradição filosófica que tinha dominado a civilização ocidental por muitos séculos.<sup>129</sup>

O surgimento do pensamento evolucionista no âmbito biológico e cosmológico fez uma ruptura: de um lado ficou o pensamento mágico, sem uma reflexão profunda do ponto de vista científico e mesmo teológico; de outro o pensamento evolucionista. Ficamos entre dois polos: físico e metafísico, natural e sobrenatural, imanência e transcendência. O desafio da teologia e da evangelização é a superação destas oscilações, esforçando-se por um diálogo frutuoso. O diálogo com o pensamento científico exige um diálogo com a filosofia, além de uma abertura às filosofias adequadas aos novos paradigmas científicos. O pensamento cristão foi elaborado a partir do paradigma filosófico grego, com um olhar nitidamente fixado no passado. No antigo paradigma grego, o sentido da existência deveria ser realizado pela manutenção ou retorno, dentro de um esquema filosófico forjado no mito do eterno retorno, numa concepção de círculo fechado. Por outro lado, os novos paradigmas na modernidade dirigem o pensamento para o futuro: não se repete o passado. Este já foi. Agora se abre para a surpresa do novo.<sup>130</sup>

O novo paradigma exige uma aposta decisiva que se dá numa nova compreensão da relação imanência-transcendência. Foge-se de um Deus intervencionista, um Deus separado do mundo como nos colocava a mentalidade mitológica. Um Deus separado

<sup>127</sup> Cf. GOPEGUI, J. A. R. *Experiência de Deus e catequese narrativa*, p. 93-95.

<sup>128</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. “A teologia da criação desafiada pela visão evolucionista da vida e do cosmo”, p. 19-28.

<sup>129</sup> SCHWEITZER, A. “A cosmologia atual e a fé judeu-cristã”, p. 397-411.

<sup>130</sup> Cf. AMADO, J. P. “Entre Deus e Darwin”, p. 83.

do mundo pode levar a um Deus relojoeiro (Deus arquiteto do Universo da Ilustração), noção presente no pensamento moderno. Na noção cristã, no entanto, Deus não existe fora do mundo, mas tudo está em Deus (pan-en-teísmo).<sup>131</sup>

Portanto, se o que acontece é que antigamente se acreditava que Deus intervinha, ao menos em alguns casos determinados, de uma maneira pontual e espaço temporal em instantes concretos de marcha do universo, então verdadeiramente teve lugar uma transformação que certamente ainda não chegou a se impor até as últimas consequências, nem à prática religiosa de tipo médio, nem na teologia cristã, e precisamente por isso, está criando-nos grandes dificuldades.<sup>132</sup>

O deus pintado pela filosofia, pela metafísica, foi o Deus rejeitado por Feuerbach e Nietzsche. Retirando-se o Deus de Jesus Cristo, restou apenas uma abstração. Este Deus está morto, nós o matamos, tomando as palavras próprias dos mestres da suspeita:

E muitas pessoas vieram a considerar qualquer ideia sobre Deus como uma reflexão vazia dos medos e desejos humanos. A expressão bem conhecida de Nietzsche: ‘Deus está morto’, significa basicamente que a ideia tradicional de Deus como imagem do mundo metafísico transformou-se em incredibilidade.<sup>133</sup>

O novo paradigma não exigiu em última análise provas sobre a existência de Deus, mas a questão colocada pela modernidade é que o Deus pregado pela religião mostrava-se inadequado. Assim, cabe verificar por que este deus foi questionado e acabou desaparecendo. A filosofia não podia ser o lugar de Deus, pois ela apenas pode afirmar Deus, enquanto que o importante é confessá-lo. O Deus da fé é uma proclamação que compromete o ouvinte, deseja uma relação autoimplicativa entre o ouvinte da mensagem e a própria mensagem. O Deus filosófico, por outro lado, tem o seu limite na qualidade da abordagem de Deus, por isso, culminou do teísmo: um Deus apresentado e não procurado, um Deus que não se relaciona, que é impassível, frio. Os cristãos, desde os discípulos, não aprenderam Deus por dedução lógica, mas pelo caminho da experiência.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Queiruga ainda destaca algumas consequências desta visão de mundo que emergem como novos paradigmas teológicos: repensar a ideia de criação, deixando de lado posturas dualistas; repensar o mal, o que também decorre da imagem de Deus não-intervencionista: Deus não é culpado pelo mal, e este faz parte da finitude do mundo e do ser humano; a oração repensada: trata-se de uma atitude gratuita: orar não é pedir o intervencionismo, mas abrir-se na cooperação da ação divina no mundo (cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 25–40).

<sup>132</sup> RAHNER, K; WEGER, K. H. *Qué debemos creer todavía?*, p. 69.

<sup>133</sup> PANNENBERG, W. *Fé e realidade*, p. 72.

<sup>134</sup> Cf. GESCHÉ, A. *Deus*, p. 26-27; 93.

O Novo Testamento traz novidades em relação à razão grega. O Deus de Jesus Cristo supera de modo supremo o que os filósofos tinham pensado acerca do ser divino. Primeiro por ser Deus claramente distinto da natureza, da criação, distinguindo a *física* da metafísica. Mas, sobretudo, o fato mais singular é que este Deus não é uma realidade inacessível ao ser humano, como consideravam os filósofos e os pagãos. O Deus da Bíblia ama o ser humano e por isso entra na nossa história, constrói uma história de amor com Israel, seu povo, e, depois, em Jesus Cristo, não só amplia esta mesma história amorosa e salvífica para a humanidade inteira, mas a conduz ao extremo, pela morte de cruz do próprio Filho, para elevar o ser humano e salvá-lo, chamando-o à comunhão de amor.<sup>135</sup> Não se mostra todo poderoso, senão no seu amor e na sua misericórdia, como afirma Santo Tomás de Aquino:

Em si mesma, a misericórdia é a maior das virtudes; na realidade, compete-lhe debruçar-se sobre os outros e – o que mais conta – remediar as misérias alheias. Ora, isto é tarefa especialmente de quem é superior; é por isso que se diz que é próprio de Deus usar de misericórdia e é, sobretudo nisto, que se manifesta a sua onipotência.<sup>136</sup>

O deus pagão responde à necessidade humana, enquanto o Deus da tradição judaico-cristã se dá na gratuidade, na linha do desejo, entendendo o *desejo* não de forma pejorativa, mas como expressão do querer. Quando Deus é visto sob os óculos da necessidade, a relação com a divindade é uma troca; por outro lado, quando Deus está na linha do desejo, Deus é buscado com gratuidade. O desejo impulsiona o coração, de modo a não existir medo (cf. 1Jo 4,18). É preciso superar a relação fria do paganismo com a divindade, realizada pela oração sem confiança e sem amor.<sup>137</sup> Por isso, o Deus cristão se opõe ao Deus da ataraxia estoica, da impassibilidade platônica, da felicidade epicuréia, da imobilidade aristotélica. Trata-se de um Deus em processo de saída, em êxodo.<sup>138</sup>

Urge, portanto, deixar de lado o deus da filosofia, o deus abstrato com seus atributos de onisciência, onipotência; o deus espírito puro, perfeito... Tal figura foi instituída por parte de quem quis dominar através da força, adotando como imagem um deus que é bem diferente do Deus de Jesus que viveu em Nazaré, o Cristo que morreu e ressuscitou para nos salvar. O deus da religião e da razão que foi aceito e transmitido

<sup>135</sup> Cf. RUINI, C. “Deus, referência absoluta na mudança da cultura”, p. 211–242, 2011; DCE 9-17.

<sup>136</sup> STh q. 30, a. 4. Este texto é citado pelo Papa Francisco: cf. EG 37.

<sup>137</sup> Cf. GESCHÉ, A. *Deus*, p. 89.

<sup>138</sup> Cf. *Ibid.*, p. 98.

pela jovem Igreja tornou-se o pano de fundo de toda uma geração de seguidores sob a cosmovisão teocêntrica. Essa cosmovisão é causa de um grande problema que consiste na identificação dessa noção com o Deus revelado por Jesus Cristo. A teologia afastou-se da perspectiva histórica que é protagonista da percepção da presença reveladora, criadora e salvadora, do Deus conosco e para-nós a partir da história de Jesus de Nazaré.<sup>139</sup>

## 2.4 Conclusões do Capítulo 2

O primeiro capítulo colocou a base do problema que se estabelece como ponto de partida desta tese: o desafio da significância da mensagem cristã. A problemática, pois, dá-se pela constatação da defasagem de linguagem entre a mensagem cristã oficial e o contexto que foi produzido pela modernidade.

De modo geral, o cristianismo carrega visões inadequadas ao espírito que surgiu depois da modernidade. De um modo honesto, fizemos uma crítica à postura da Igreja ao longo dos séculos, afirmando que houve a inclusão prejudicial de elementos estranhos ao cristianismo original, provindos da sua necessidade de inserção cultural e da posição política assumida pela Igreja. Não queremos defender, a partir desta crítica, uma postura destrutiva. Certamente, os séculos de história cristã carregam muitos elementos positivos, mas não podemos negar que a modernidade é um grito de protesto contra um regime obsoleto. A modernidade nasce na oposição da instituição eclesiástica, e isso deve ser considerado.

Dois momentos nos ajudam a entender o contexto atual. O primeiro é a modernidade, que considera a autonomia das ciências, o rompimento com a tutela da religião e o desejo de colocar o ser humano no centro. O segundo momento é a sociedade que foi produzida na segunda metade do século XX, quando chegamos à crise da modernidade: contexto de profundas mudanças, uma verdadeira *mudança de época*.<sup>140</sup> Trata-se de um período desafiador para o anúncio da mensagem cristã, diante do enfraquecimento das religiões institucionais, da busca religiosa subjetiva e do relativismo da verdade.

---

<sup>139</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. “A teologia da criação desafiada pela visão evolucionista da vida e do cosmo”, p. 29-31.

<sup>140</sup> Cf. DAp 44.

Procuramos encontrar algumas pistas para que a teologia cristã possa caminhar dentro deste contexto, entendendo que o conhecimento teológico caminha ao lado do anúncio cristão. Identificamos que a reprodução do dogma do passado não encontra eco nos interlocutores da atualidade, que nem sempre compreendem o legado doutrinal do passado. Assim, defendemos a ressignificação das verdades da fé. Esta se dará por um adequado diálogo com a cultura, deixando de lado os elementos históricos que já não são mais necessários e nem adequados. A mensagem cristã deverá encontrar uma nova linguagem, sendo proposta como um caminho de sentido diante da necessidade do homem hodierno ser subjetivado.

Por fim, defendemos uma nova imagem de Deus. A significância da mensagem cristã, a continuidade das instituições que a defendem depende do abandono do Deus metafísico, retomando-se, ainda em maior grau, o Deus proclamado por Jesus Cristo: Deus historicizado e amante do ser humano.

### 3

## Humanização de Deus: ressignificação do dogma cristológico e seus pressupostos

Este capítulo tem como finalidade colocar as bases da questão da humanização de Deus, tema central de nosso desenvolvimento. Reafirmamos, que a nossa proposta metodológica parte de uma cristologia para chegar a uma antropologia e suas decorrências pastorais.

Nosso ponto de partida será o Concílio de Calcedônia, que profere a síntese dogmática sobre a fé na encarnação. Nossa busca pela significância trará os aspectos da formulação conciliar que precisam ser ressignificados. Nesta linha, veremos, rapidamente, como se descortinam as linhas cristológicas a partir do século XX que se colocaram na tentativa de atualização.

Entre as linhas cristológicas, destacaremos, por força de delimitação e proposta deste trabalho, a humanização de Deus. Antes de explicitá-la no âmbito das teologias de Castillo e Moingt, colocaremos os seus pressupostos fundamentais que norteiam o seu estudo.

O primeiro pressuposto é uma cristologia ascendente a partir do Jesus da história. Para entender qualquer realidade humana é fundamental saber como foi o seu surgimento no tempo<sup>141</sup>, por isso, a consciência histórica influencia de um modo determinante a cristologia nas últimas décadas. Seguindo esta premissa, traremos um rápido panorama sobre os estudos do Jesus histórico que balizam uma cristologia realizada a partir de baixo.

O segundo pressuposto é antropológico. A teologia significante é aquela que trata do humano. Por isso, trataremos em que medida a humanização de Deus tem raízes e implicações antropológicas, configurada como uma antropologia cristológica. Este pressuposto fundamenta não somente a construção de tom cristológico da segunda parte deste trabalho, mas, sobretudo, pauta as implicações antropológico-pastorais da terceira parte.

---

<sup>141</sup> Cf. HAIGHT, R. *O futuro da cristologia*, p. 35.

### 3.1

#### Calcedônia: ponto de partida para a compreensão da humanização de Deus

A base da reflexão sobre a humanização de Deus como caminho de ressignificação da mensagem cristã é o Concílio de Calcedônia, pois lá se encontra a declaração basilar sobre o dogma da encarnação.

Na antiguidade, a Escola de Alexandria acentuava a unidade homem-Deus em Jesus. Mas, não escapou do perigo monofisista, pois ao acentuar demasiadamente a unidade, deixou margem para enfatizar uma só natureza e uma só pessoa – a divina. A Escola de Antioquia preferiu enfatizar a dualidade do mistério da encarnação, destacando que as naturezas divina e humana não podem se unificar numa única realidade. A evolução histórica desta discussão gerou as heresias cristológicas dos primeiros séculos. No século V, Êutiques, abade em Constantinopla, declarou negar que Cristo existisse em duas naturezas depois da encarnação e que fosse *consubstancial conosco* (da mesma natureza humana) por causa da sua humanidade: “Reconheço que o Senhor era de duas naturezas antes da união, mas após a união só reconheço uma única natureza”.<sup>142</sup> Sua teologia monofisista afirmava que as naturezas se misturam em Cristo: a natureza humana se perde na natureza divina como uma gota d’água se perde no mar, o divino absorve o humano. Contrário à sua posição, aparece o Papa Leão Magno, que redigiu um importante tomo que seria base para as afirmações oficiais posteriores. Em relação às afirmações de Êutiques, o tomo leonino é declaradamente diofisista, ou seja, defende as duas naturezas.<sup>143</sup>

Diante dos embates, chega-se ao importante Concílio de Calcedônia, que seguindo a linha leonina, firma a base do dogma cristológico. Assim afirma o Concílio:

Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinaram que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem (composto) 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], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, (gerado) de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo

<sup>142</sup> SESBOÛE, B. *O Deus da salvação*, p. 336.

<sup>143</sup> Sobre a história e o processo que culmina com a definição do dogma de Calcedônia, cf. *Ibid.*, p. 336-342; MAGGI, M. R. P. *Il Processo a Calcedonia*, p. 120-145.

de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres.<sup>144</sup>

Com a declaração de Calcedônia, chegamos à afirmação conciliar da união hipostática do Verbo: *uma pessoa ou hipóstase e duas naturezas*. Foi importante a precisão terminológica, deixando claro que os termos *natureza* e *essência*, aplicados no dogma trinitário, agora são considerados de um modo distinto. Se em Deus há uma natureza e três pessoas, agora, em Cristo, temos uma única pessoa e duas naturezas: humana e divina. Percebe-se, também, uma conciliação entre a unidade e a dualidade de Cristo. Isto se deve ao avanço do sínodo de Constantinopla, que afirmou a unidade na subsistência do Verbo, de sua pessoa (hipostasy) e a dualidade no âmbito de sua natureza (physis), conciliando, portanto, a *tendência diofisista antioquena* e a *tendência monofisista alexandrina*.<sup>145</sup> Na afirmação dogmática de Calcedônia há uma tensão paradoxal entre a humanidade de Jesus de Nazaré e sua divindade (sua *exousia*), entre o Verbo preexistente e o Verbo encarnado. Dois princípios são manifestos, que ao mesmo tempo são fundamentais para uma correta compreensão cristológica: há uma unidade na pessoa de Cristo (opondo-se ao modalismo e ao nestorianismo); de outro há uma *não confusão* das naturezas (contra o monofisismo) - o divino não absorve o humano.<sup>146</sup>

Desde o século V, Calcedônia é a fórmula basilar sobre o dogma cristológico, e tem uma autoridade considerável, mesmo para os nossos tempos. Por outro lado, é preciso considerar a questão levantada por Rahner: Calcedônia não é apenas um ponto de chegada, mas um ponto de partida. De fato, Calcedônia não resolveu o problema cristológico, e nem parece que uma fórmula dogmática teria poder para fazê-lo.<sup>147</sup> O aniversário dos 1500 anos do Concílio de Calcedônia, em 1951, estimulou a reinterpretação contemporânea da formulação do dogma. A definição dogmática sofreu

<sup>144</sup> DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p. 301.

<sup>145</sup> Cf. AMATO, A. *Gesú il Signore*, p. 296.

<sup>146</sup> Sobre a unidade e diferença das naturezas em oposição às heresias antigas, cf. Adv. Haer. V, p. 1-2; Sobre o significado da declaração de Calcedônia, cf. GRILLMEIER, A. *Cristo en la tradición cristiana*, p. 825-836; FEINER, J.; LÖHRER, M. *Mysterium Salutis*. vol. III/5., p. 73-74; CODA, P. "Encarnação", p. 249; JUNIOR, V. S. J. *Calcedônia ontem e hoje*, p. 65-69.

<sup>147</sup> Cf. SESBOÛE, B.; WOLINSLI, J. *O Deus da salvação*, p. 350.

contestações graves<sup>148</sup>, constatando-se que era preciso realizar uma atividade de atualização de linguagem, sem que se colocasse em dúvida a ortodoxia da definição conciliar.<sup>149</sup>

Seguindo a linha de Joseph Moingt e Sesboüe<sup>150</sup>, elencamos alguns limites e pontos de discussão que são base para a ressignificação da formulação cristológica do Concílio de Calcedônia: a) limite metafísico; b) limite histórico; c) limite na compreensão da humanidade de Cristo; d) limite quanto ao conceito de natureza; e) limite na compreensão da relação filial de Cristo com o Pai.<sup>151</sup> Vejamos mais detalhadamente em que consistem tais limites.

a) *Limite metafísico*. O grande limite de compreensão sobre Calcedônia para um pensador hodierno é sua metafísica estática, de orientação ontológico-especulativa, e sua abundância de *substantivos* e ausência de *verbos*, numa linguagem técnica das escolas filosóficas.<sup>152</sup> A declaração parte de uma formulação essencial de Jesus, no plano de uma ontologia, deixando de lado os enunciados bíblicos e histórico-salvíficos. Os conceitos de *natureza* e *persona* são inexpressivos no horizonte moderno. Paul Tillich chega a afirmar que o termo *natureza* deve ser abandonado.<sup>153</sup> Nesta linha, é insustentável justapor natureza humana e natureza divina: Deus e homem não podem ser colocados como realidades equivalentes que, de certo modo, estão em oposição. Não se

<sup>148</sup> É preciso considerar que a crítica ao Concílio de Calcedônia não procura desautorizá-lo, mas considera a progressão da compreensão do mistério revelado. Neste sentido, falaremos aqui de *limites da formulação dogmática*, cf. SESBOÛE, B. *Les "trente glorieuses" de la cristologie*, p. 22-51.

<sup>149</sup> Cf. TANNER, N. "Repensando a ortodoxia em Niceia-Constantinopla e Calcedônia", p. 329.

<sup>150</sup> Cf. HVD, p. 213-214. Moingt faz uma síntese das ideias de Sesboüe. Não propomos aqui exatamente a sequência utilizada pelo autor, mas nos inspiramos em seus pontos que se referem à crítica à Calcedônia.

<sup>151</sup> Joseph Moingt faz uma análise detalhada da declaração dogmática de Calcedônia, defendendo que existe uma assimetria entre as duas naturezas (divina e humana). Outros teólogos que seguem a linha da crítica à proposição das duas naturezas são Rahner, Pannenberg e Bonhoeffer. Esta linha de pensamento será importante no desenvolvimento de nosso trabalho, por seguiremos o pensamento de Moingt no desenvolvimento da categoria *humanização de Deus*. Outros dois grupos de teólogos podem ser identificados na discussão sobre Calcedônia. Um primeiro grupo, tendo como um dos seus representantes Schoonenberg, propõe o abandono da doutrina das duas naturezas, devido à sua carência de fundamento escriturístico. Um segundo grupo, representado por teólogos como Kasper e Schillebeeckx, faz uma interpretação trinitária, partindo do evento histórico de Jesus, identificando a continuidade e a diferença entre o Jesus histórico e o Cristo glorificado. Somente considerando-se as relações entre as pessoas trinitárias, o envio do Pai, a ação do Espírito, poderemos entender a identificação hipostática entre o homem Jesus e o filho de Deus (cf. MAGGI, M. R. P. *II Processo a Calcedonia*, p. 101-104).

<sup>152</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 150.

<sup>153</sup> Cf. RIESTRA, J. A. "Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente", p. 101.

pode apenas fazer um *corte transversal* de um modo metafísico para se explicitar a pessoa de Jesus. Por isso, faz-se necessário, antes de tudo, considerar a sua história concreta e escatológica: vida, morte e ressurreição.<sup>154</sup>

b) *Limite histórico*. É muito evidente que a teologia contemporânea pede um retorno às fontes do Evangelho. Os pensadores cristãos na antiguidade valorizaram a preexistência do Verbo, argumentando em favor da divindade de Cristo, mas este não é o objetivo dos relatos evangélicos em sua totalidade, embora tenha se tornado a tônica a partir do século II. Desde muito cedo, ergue-se uma tendência que será perpetuada por mais de vinte séculos: uma *crisologia descendente*, com uma orientação por demais metafísica e *anistórica*. O resultado desta tendência é não se deter no âmbito da história de Jesus de Nazaré.<sup>155</sup> Na modernidade iniciou-se uma nova leitura dos Evangelhos, não mais alicerçada no dogma, mas sujeita a regras científicas; evoca-se uma teologia que não fale de um Cristo em si, mas de um Cristo para nós.

A Cristologia deve, portanto, perguntar: quem era este Jesus de Nazaré? Que é que ele queria? Qual era a mensagem, o seu comportamento, o seu destino? Qual era (para empregarmos uma palavra ao mesmo tempo sugestiva e ambígua) a sua ‘causa’? Como é que *Jesus*, que não anunciava a si mesmo mas o Reino de Deus que se tornara próximo, passou a tornar-se o *Cristo* anunciado e objeto de fé?<sup>156</sup>

O concílio de Calcedônia traduziu em categorias estático-conceituais a identidade cristológica, distanciando-se do modo histórico-dinâmico das fórmulas pascais, deixando entrever a *oposição* entre o Cristo *em si* e o Cristo nascido, morto, ressuscitado que subiu aos céus. É preciso não somente pensar o Cristo em suas naturezas, mas em sua história que vai além de sua existência *na carne*.<sup>157</sup> Por isso, reivindica-se um novo conceito de pessoa aplicado à cristologia. A cristologia

<sup>154</sup> Cf. SCHILSON, A.; KASPER, W. *Crisologia*, p. 105-107. Sobre a questão da linguagem de Calcedônia e as dificuldades dos limites das expressões conciliares ao expressarem o dogma cristológico, cf. RIESTRA, J. A. op. cit., p. 101 e MAGGI, M. R.P. *II Processo a Calcedonia*, p. 97-101.

<sup>155</sup> Cf. HVD, p. 74-84; 180.

<sup>156</sup> SCHILSON, A.; KASPER, W. *Crisologia*, p. 123.

<sup>157</sup> Cf. CANTALAMESSA, R. *Dal Cristo de Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa*, p. 148. Cf. também: FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 151.

tradicional de Calcedônia evidenciou apenas a pessoa teológica de Cristo, faltando uma explicitação de Jesus como ser social e messias escatológico.<sup>158</sup>

c) *Limite na compreensão da humanidade de Cristo.* O ensinamento eclesiástico, sem uma releitura eficaz da declaração dogmática da antiguidade, levou a uma certa piedade popular a conceber Jesus como um Deus caminhando na terra com uma mera *aparência de homem*. O retorno ao Jesus histórico coloca-nos no horizonte concreto do Deus que se fez homem, o que supera a imagem de encarnação como uma espécie de dissimulação de Deus, reconhecendo que, realmente, Deus entrou na história humana. Calcedônia afirma que Jesus é *verdadeiro homem e verdadeiro Deus*. Mas, não se pensa que Jesus seja *verdadeiro homem* no mesmo grau que é *verdadeiro Deus*, ou seja, declara que Jesus é um ser humano diferente dos outros. Deste modo, de alguma forma, nega a revelação, pois parece que o divino e o humano de Jesus já estão previamente conhecidos, bastando agora se fazer uma confirmação do que já está posto. A teologia tradicional vai crescendo paulatinamente tudo o que faz parte da divindade e da humanidade de Cristo, de forma que não lhe falte nada que esteja de acordo com o que na época se entendia sobre corpo, alma, vontade, etc. Deste modo, Jesus é *construído em laboratório*<sup>159</sup>, a partir de uma visão essencialista. Jesus é apresentado mais como a epifania da divindade do que como a atuação de Deus na história humana.

d) *Limite quanto ao conceito de natureza.* Ao se falar de *natureza* divina em Jesus não isenta de se pensar um Cristo impassível e imutável. Mas a Escritura não fala de um Deus comprometido? Como podemos pensar em um Cristo ao longo de um desenvolvimento histórico como um *personagem* livre e consciente? Deste modo, a concepção estática do Concílio de Calcedônia trouxe o perigo de se esquecer da autenticidade do agir humano.<sup>160</sup>

Para uma interpretação mais moderna do dogma cristológico, será necessário partir do pressuposto da criação ou da comunicação progressiva de Deus para pensar no homem Jesus, utilizando de categorias evolutivas para definir a pessoa de Cristo.<sup>161</sup>

<sup>158</sup> Cf. MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 233. Sobre os limites na explicitação da salvação de tipo histórico salvífica cf. Riestra, J. A. J. A. “Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente”, p. 108–112.

<sup>159</sup> Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 68-69.

<sup>160</sup> Cf. FEINER, J.; LÖHRER, M. *Mysterium Salutis*, p. 75.

<sup>161</sup> Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, O. *Cristologia*, p. 450.

Faz-se necessária uma reflexão sobre a relação entre pessoa e natureza, de modo a esclarecer o *lugar* da personalidade humana de Cristo. Atualmente, concebemos *natureza* e *pessoa* com significados diferentes da filosofia e teologia antigas. A *natureza* não é um conceito estático, mas se constrói ao longo da história. Por um lado, há algo recebido, próprio, mas que evolui e se desenvolve ao longo da história e na relação com o mundo. A pessoa é esta própria natureza. Trata-se de um *eu*. Este *eu* só existe quando se abre para um *tu*. Quanto mais este *eu* se abre e sai de si mesmo para o outro, mais a pessoa se realiza em sua liberdade e autonomia. Pessoa é a natureza que se dá conta de si mesma e se abre na relação ao outro, saindo de si. Calcedônia não leva em conta que tal evolução de natureza e pessoa aconteceu em Jesus, ou seja, não leva em conta a *kenosis* do Verbo, que assumiu a humanidade.<sup>162</sup>

e) *Limite na compreensão da relação filial de Cristo com o Pai*. Calcedônia considera o Cristo em si, mas ignora o ser humano Jesus em suas relações. Novas categorias são necessárias para que se tenha fidelidade à nova antropologia que considera o ser humano como um *ser-em-relações*.<sup>163</sup> Ao falar da unidade humana e divina de Jesus, enfatiza-se a relação de Jesus com o Filho divino, mas esta relação não aparece no Novo Testamento. Jesus é sempre apresentado na sua relação com um *Tu* – o Pai. O diálogo de Jesus é sempre dirigido ao Pai. Ele se mantém *parceiro humano* no seu diálogo com o Pai. De fato, ele não se volta a si mesmo para falar com Deus, mas volta-se, em alteridade, para o Pai, centro de sua espiritualidade.<sup>164</sup>

Destacamos os limites do dogma de Calcedônia elencados por Bruno Forte, praticamente uma síntese da questão sobre os limites da fórmula conciliar, levando em consideração o âmbito do passado, do presente e do futuro:<sup>165</sup>

a) *Com relação ao passado*, a fórmula não enfoca o passado fontal, ou seja, a história de Jesus de Nazaré que ressuscitou dos mortos, sendo muito ausente a carga dinâmico-narrativa. A desistorização do anúncio da Igreja primitiva fez com que espírito e carne não fossem vistos como estágios, mas como duas entidades. De fato, é preciso, com a Bíblia, afirmar o estágio de humilhação do Verbo na carne e o estágio de sua glorificação na ressurreição.

<sup>162</sup> Cf. BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 139–142.

<sup>163</sup> Cf. HVD, p. 214.

<sup>164</sup> Cf. SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia*, p. 107; DUPUIS, J. *Introdução à Cristologia*, p. 131.

<sup>165</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 153–155.

- b) *Com relação ao presente*, o dogma é fraco na expressão da carga existencial-soteriológica. Os eventos de Cristo não são eventos *em si*, mas eventos *para nós*, para a *nossa salvação*, o que não fica evidente de um modo explícito. Esta é uma das razões pelas quais a declaração de Calcedônia nunca tenha entrado na fórmula litúrgica de profissão de fé.
- c) *Com relação ao futuro*, está ausente no dogma a carga profético-escatológica. Calcedônia fala do Cristo no passado, mas não o projeta para o futuro. Prefere fazer o movimento do espírito para a carne, não da carne para o espírito. Esta mudança de perspectiva retira a força da ressurreição como evento de esperança escatológica, que havia fundamentada a entrega dos mártires, a vitalidade espiritual da Igreja.

A maioria dos autores parece atacar Calcedônia com severidade. Não se pode esquecer de que se trata de uma formulação conciliar, da grande tradição da Igreja. Mesmo os críticos que afirmam que Calcedônia se converteu em um documento filosófico-helênico, algo desastroso para a história da teologia, podem facilmente cair em conclusões apressadas. A radicalização da crítica pode ocultar os aspectos positivos da formulação.<sup>166</sup> Diante dos limites, das pesadas críticas ao dogma de Calcedônia, onde estaria o seu valor? Haveria salvação para a formulação conciliar cristológica do século V? De que modo Calcedônia é ponto de partida, diante de tantos limites?

Primeiramente, o contributo de Calcedônia está em realizar uma síntese do dogma cristológico. A partir dele, temos claro que Deus se tornou em tudo igual a nós, menos no pecado, afirmando, sem hesitação, o dogma da encarnação: deixa explícito que Deus assumiu a humanidade, que se tornou carne. Ou seja, a salvação passa pela matéria, não é apenas algo espiritualizado, como propunha o gnosticismo: a matéria é uma mediação necessária, autocomunicação corporal do Verbo, como trata o Evangelho de João (cf. Jo 1,14), não é uma invenção da Igreja Primitiva. Aqui reside o aspecto positivo da dimensão soteriológica do dogma.<sup>167</sup>

Outro aspecto a ser considerado sobre o dogma de Calcedônia é sua hermenêutica apofática. O concílio declara negativamente, ou seja, diz principalmente o que a Igreja não acredita. Uma fórmula jamais poderá exaurir a riqueza das verdades divinas. Sempre ficará uma abertura para se proferir algo a mais, e nunca se poderá dizer tudo. Assim são os dogmas da antiguidade, pois procuram ser oposições às

<sup>166</sup> Cf. GRILLMEIER, A. *Cristo en la tradicion cristiana*, p. 837-840.

<sup>167</sup> Cf. KRÓLIKOWSKI, J. "II prodogma Cristiano", p. 146-148.

heresias que se propagavam em um determinado contexto histórico. Fica aberto o caminho para que a teologia hodierna explicitamente o mistério cristológico, tendo a partir da definição conciliar a segurança sobre quem *não é o Cristo*. Assim, mais do que resolver o problema cristológico, Calcedônia dá os limites para as construções posteriores.<sup>168</sup>

Neste sentido, não se pode anular Calcedônia e nem petrificá-la. Para considerar seu aspecto positivo, é preciso ir além do que uma tentativa de reformulação de Calcedônia em linguagem moderna, percebendo os seus limites históricos, existenciais, soteriológicos e escatológicos, evidenciando o que está vivo e o que está morto na formulação do século V.<sup>169</sup>

No confronto do dogma com o querigma, perceberemos as delimitações da fórmula dogmática e também suas lacunas. As delimitações da junção da dualidade e da unidade na união hipostática do Verbo possibilitam um caminho seguro, longe da heresia. As lacunas nos abrem espaço para uma cristologia que procura suprir as carências das formulações de índole filosófica. Deste modo, constrói-se uma cristologia histórico-existencial, que valoriza Jesus em seu processo e vai da sua vida na carne à sua vida de glorificação, quando o Ressuscitado vence a morte, dá sentido à morte e nos abre para a esperança de vida plena, a esperança escatológica.

É nesta esteira que caminhou a cristologia no século XX. Com a clara consciência de sua tarefa, percebendo que não podia mais ficar dependente da apologética e da teologia fundamental como preliminar de seus estudos, buscou autonomia para uma necessária atualização, procurando enfrentar os problemas ligados à história. Não seria mais possível uma cristologia como um mero comentário de Calcedônia.<sup>170</sup>

Assim, como vimos, o ano de 1951 foi um paradigma para o estudo da Cristologia. Como marco da celebração dos 1500 anos de Calcedônia, Rahner apresenta uma importante contribuição intitulada *Calcedônia: fim ou começo?* Surge, pois, uma preocupação mais existencial e antropológica, a valorização da história e das fontes, sobretudo da Escritura e de uma nova hermenêutica das formulações dogmáticas.<sup>171</sup>

<sup>168</sup> Cf. Ibid., p. 156-159; CANTALAMESSA, R. *Dal Cristo de Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa*, p. 190-191.

<sup>169</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 159-160.

<sup>170</sup> Cf. HURTADO, M. "Novas cristologias", p. 317-318.

<sup>171</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a cristologia*, p. 217.

Em 1950, a Nouvelle Théologie havia sido condenada pela Humani Generis, mas isso não apagou o ímpeto da teologia por se livrar da escravidão de uma única filosofia, que servira de fundamento para a teologia escolástica. Assim, mesmo antes do Concílio Vaticano II, surgiram alguns nomes de destaque: Teilhard de Chardin (O Meio Divino, O Fenômeno Humano) numa cristologia em concepção evolutiva, H. Urs von Balthasar e H. Bouillard estimulados pelo cristocentrismo do teólogo protestante K. Barth. No âmbito protestante, destacam-se R. Bultmann, em seu estudo paradigmático para a Cristologia e, posteriormente, W. Pannenberg, que fundamentou a cristologia a partir de baixo e da ressurreição, Oscar Cullmann, com sua *cristologia funcional* (Cristologia do Novo Testamento, original em alemão em 1957) e J. Moltmann, que teve o mérito de integrar na cristologia o problema do mal e do sofrimento (1972).<sup>172</sup>

Sobre a sistematização organizacional dos teólogos que surgem na esteira da resignificação de Calcedônia, seguimos A. Schilson e W. Kasper, que assim classificam a cristologia em seu desenvolvimento: 1) cristologia em função da fé (R. Bultmann, H. Braun, G. Ebeling); 2) cristologia desenvolvida a partir da teologia trinitária (K. Barth, H. J. Von Balthasar), 3) cristologia de marco universal: cosmológico (Teilhard), antropológico (K. Rahner), histórico-universal (W. Pannenberg) e político-escatológico (J. Moltmann); 4) cristologia sem dualidade: *a partir de abaixo* (P. Schoonenberg), atéia (D. Sölle). D. Wiederkehr (1978), faz uma classificação a partir da categoria de contexto, como segue: 1) esperança humana de salvação (E. Schillebeeckx); 2) emancipação e libertação (H. Kessler); 3) experiência do sofrimento (J.H Metz, J. Moltmann); 4) diferenciação cristã (H. Küng); 5) experiência humana da transcendência (K. Rahner); 6) experiência do espírito (W. Kasper). No âmbito latino americano, destacamos a cristologia de caráter prático: em 1971 surge já constituída a *Teologia da Libertação* de G. Gutiérrez, seguida logo por Jesus Cristo Libertador (L. Boff), e depois pelas cristologias de J. Sobrino (1976) e J. L. Segundo (1982). Na Espanha juntou-se a essa linha J. I. González Faus (1974), com uma obra de grande influência e difusão.<sup>173</sup>

<sup>172</sup> Cf. Ibid., p. 193–220; HURTADO, M. “Novas cristologias”, p. 318-319.

<sup>173</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a cristologia*, p. 241-245; SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia*, passim.

No esforço de uma teologia atualizada, caminhante para além da dogmática tradicional, percebe-se um grande movimento cristológico. Destacamos algumas características comuns:<sup>174</sup>

- a) A cristologia clássica partia da encarnação, já a cristologia contemporânea prefere o caminho ascendente, a partir de baixo. Deste modo, faz um retorno maciço para a Escritura e desloca o seu centro de gravidade para o mistério pascal.
- b) Compreensão clara de que a divindade e a humanidade não concorrem entre si. A divindade não é um patamar superior da humanidade, mas a plena humanidade é divina. Cabe destacar que há uma nova linha de pesquisa interessante sobre a personalidade de Cristo, enfatizando a sua personalidade humana (nesta linha está Joseph Moingt).
- c) O centro de gravidade da vida de Jesus não acontece na relação Jesus-Logos e sim na relação Jesus-Pai. De fato, Jesus não dialoga consigo, mas é aberto a uma alteridade, dialoga com o Pai. Weiderkehr cunha o termo *correlação patrocêntrica*, superando uma teologia cristocêntrica ou teocêntrica, enfatizando a identidade entre Trindade imanente e Trindade econômica.
- d) Interesse soteriológico. A salvação acontece na história, não somente para além dela. Mas é preciso uma leitura menos seletiva do Evangelho, pois há o perigo de um reducionismo político ou social. A salvação está presente em todas as esferas, também para além desta vida.
- e) Não existe uma *cristologia em estado puro*: mesmo o Novo Testamento é uma interpretação. Só temos Jesus ao modo hermenêutico, revestido de uma interpretação. A imagem de Jesus que produzimos não escapa deste limite.

As novas abordagens da cristologia, no empenho de ressignificar as afirmações da longa tradição da Igreja, não ficaram sem recensões por parte do magistério Católico. Este reafirmou a doutrina da encarnação, pedindo cuidado quanto à valorização da natureza humana do Verbo em considerar sua humanidade. A valorização da história, pelo visto, não foi isenta de exageros.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. op.cit., p. 234–240; SESBOÛE, B. “Cristo/ Cristologia”, p. 488.

<sup>175</sup> Um bom exemplo da posição magisterial depois do Concílio cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração para salvaguardar de alguns erros recentes a fé nos mistérios da Encarnação e da Santíssima Trindade*, 1972. Online. Neste documento há uma condenação à asserção segundo a qual a humanidade de Jesus Cristo existe não como assumida na pessoa eterna do Filho de Deus, mas em si mesma, como pessoa humana, e, por conseguinte, o

Tendo realizado um panorama histórico da cristologia, vimos que são vários os caminhos escolhidos pela teologia na tentativa de uma exposição atualizada da mensagem cristã. Entre os vários caminhos, optamos neste trabalho pelo tema da *humanização de Deus*. O termo, extraído da obra de José María Castillo, refere-se à ênfase na encarnação, quando se assume que Deus se revela radicalmente em sua humanidade (humanização). Joseph Moingt trilha o mesmo caminho, abordando a encarnação como processo que acontece na história.

A humanização de Deus nos dois autores é o conteúdo central de nosso trabalho. Antes, porém, trataremos dos dois pressupostos - cristológico e antropológico, bases do que será desenvolvido na sequência de nossa exposição.

### 3.2

#### **Pressuposto cristológico: cristologia ascendente a partir do Jesus histórico**

Uma das opções mais usuais para fazer uma ressignificação do dogma de Calcedônia é o retorno da teologia à história e às fontes do Evangelho, linha seguida pelos autores que fundamentam a nossa tese sobre a humanização de Deus.<sup>176</sup> Trataremos, pois, da história em sua relação da cristologia com a história, primeiro pressuposto basilar para os desenvolvimentos posteriores.

Afirmamos, apoiados em grande gama de teólogos da atualidade, que não há outro caminho para apresentar a mensagem cristã, senão pelo anúncio histórico de seu fundador:

A fé cristã está ligada de um único modo com um acontecimento passado. Não há outra religião em que a pessoa histórica do seu fundador seja base que suporta todas as coisas ou então seja o único apoio que, caído, todas as coisas podem cair com ele.

---

mistério de Jesus Cristo consiste no fato de Deus se revelar presente de um modo supremo na pessoa humana de Jesus. Sobre os avanços teológicos, assim afirma no n. 6: “Isto não impede, certamente, que a Igreja considere como seu dever, levando também em consideração os novos modos de pensar dos homens, não deixar de envidar os seus esforços, a fim de que os mencionados mistérios sejam aprofundados, por meio da contemplação da fé e da investigação dos teólogos, e mais amplamente explicados, de um modo adequado. Mas, quando se cumpre a necessária tarefa de investigar, é preciso evitar diligentemente que estes mistérios arcanos sejam considerados num sentido diverso daquele segundo o qual ‘a Igreja os entendeu e entende’”.

<sup>176</sup> Cf. HVD, p. 21-61 e cf. JHD, p. 42 et seq.

Se omitirmos da mensagem Cristã qualquer relato das atividades terrenas de Jesus e do destino da crucificação e morte, nada especificamente cristão restaria.<sup>177</sup>

O cristianismo nasceu da oralidade, ou seja, do ensinamento oral de Jesus. É devedor de um *evento de palavra* fundamentado na *novidade histórica* do nascimento, morte e ressurreição de Jesus. Posteriormente, tendo em mãos o texto escrito, a Igreja fez da palavra uma verdade fixada. A Tradição Apostólica de Hipólito já testemunha a passagem do oral para uma *escritura prescritiva*.<sup>178</sup> Hoje se reivindica, em função da significância da fé depois da razão iluminista e da crise da modernidade, anunciar a mensagem cristã a partir das testemunhas que narram as suas experiências de Deus – o emergir da narrativa testemunhal.<sup>179</sup>

A importância da narratividade está na esteira da consciência histórica hodierna. A modernidade se compreende como símbolo do devir, tem consciência de sua dimensão histórica, da evolução processual, dos caminhos históricos com suas subjetividades, relações e conflitos, das transformações operadas pela liberdade humana. Há de se considerar também a aceleração dos processos históricos, que influenciam ainda mais o sentimento do devir: há uma sedução pelo novo, relacionada com o ritmo acelerado da vida. Neste contexto, verdades imutáveis e eternas são impensáveis. Como falar de uma filosofia e de uma teologia perene? Este é um dos desafios da teologia atual que impele para a realização de uma Cristologia histórica. Três são os fatores que influenciaram este movimento cristológico:<sup>180</sup>

- a) o primeiro fator de influência se evidencia no retorno às fontes, abandonando as abstrações filosóficas. O retorno às fontes, chamado de *ressourcement*, tende a provocar uma refundação na visão cristã. Foi defendida pelo Concílio, sancionando a validade da metodologia histórica.<sup>181</sup>
- b) o segundo fator de influência se expressa como *razão histórica*. Os dados do passado não são recebidos de forma pronta e acabada, mas devem ser interpretados. Não se reduz o pensamento teológico a um sistema, como

<sup>177</sup> PANNENBERG, W. *Fé e realidade*, p. 91.

<sup>178</sup> Cf. DVH-I, p. 353-354.

<sup>179</sup> Cf. BINGEMER, M. C.L. *O Mistério e o Mundo*, p. 308-309.

<sup>180</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 43-45.

<sup>181</sup> As últimas décadas evidenciaram a cristologia construída a partir do método *genético* ou *histórico-evolutivo*. Tendo a Escritura como ponto de partida, parte-se para a fé da Igreja apostólica à luz da experiência pascal. Na sequência vem a tradição pós-bíblica dos Padres da Igreja, chegando aos concílios cristológicos. O Decreto *Optatum Totius* (cf. OT 16) recomendou o seu uso nos estudos teológicos, insistindo no retorno às fontes: Escritura e Patrística (Cf. DUPUIS, J. *Introdução à Cristologia*, p. 14-15).

tradicionalmente se propunha, mas se pensa no horizonte do tempo: as verdades outrora imutáveis estão abertas ao devir, tendo-se em conta que, em cada tempo, há uma nova interpretação para os dados da revelação.

- c) o terceiro se encontra no terreno da práxis. A compreensão teológica não pertence a um indivíduo, mas é uma experiência compartilhada. É preciso considerar o contexto situacional ao se expressar o discurso teológico. Deverá ser a teologia crítica, fazendo a análise objetiva das condições materiais (econômicas, políticas, sociais...) inerentes ao contexto no qual se expressa o discurso cristão. Há uma grande importância na relação da teoria e práxis (fé e vida).

Depois deste preâmbulo sobre a importância da historicidade, destacamos brevemente o desenvolvimento da pesquisa histórica de Jesus.<sup>182</sup> Este desenvolvimento de estudos surge com uma ruptura de posicionamento, quando se abandona a unidade entre história e fé, com o surgimento da ciência histórico-crítica e da consciência de historicidade que mencionamos acima. A filosofia da Aufklärung rompeu com os enunciados dogmáticos, questionando o conteúdo metafísico, priorizando a razão, de um modo absoluto. O *Jesus da Aufklärung*, no século XVIII, é considerado um sábio por excelência. Entre seus expoentes destaca-se Rousseau, ao fazer um comparativo entre Jesus e Sócrates, criticando duramente os dogmas. Kant também merece destaque, ao elaborar uma cristologia filosófica, enunciando Jesus como o ideal de homem agradável a Deus, o sábio, o santo, aquele que manifestou a pura religião. O autor proclama a tão referenciada necessidade da *libertação do sono dogmático*.<sup>183</sup>

No século XIX, com grande influência da Aufklärung em sua busca pela autonomia da razão, surge o historicismo como marca das pesquisas sobre Jesus. Reimarus e Wrede estão no movimento que busca encontrar a verdadeira face de Jesus com o auxílio da ciência crítica. Harnack, no começo do século XX destacaria a distância entre o Jesus pregador e o Jesus pregado (este último carrega o peso dos dogmas da Igreja).<sup>184</sup> Surge, pois, o *primeiro quest*, na trilha dos teólogos alemães e

<sup>182</sup> Os autores procuram dividir este processo de pesquisa em etapas, cada um ao seu modo. Procuramos destacar as principais etapas e questões pertinentes. Entre tantas fontes sobre o assunto, seguiremos as seguintes: SESBOÛE, B. *Pedagogia do Cristo*, p. 94-119; THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico* p. 19-30; SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus Histórico*; SCHILLEBEECKX, E. *Jesus*, p. 58-68; FORTE, B. *Cristologie del novecento*, p. 9-62.

<sup>183</sup> Cf. SOBRINO, J. *Extra pauper nulla salus*, p. 13.

<sup>184</sup> Cf. HARNACK, A. *Essência do Cristianismo*.

franceses, negando a inspiração da Escritura e procurando encontrar o verdadeiro Jesus a partir da análise histórica.

Albert Schweitzer faz uma análise crítica sobre o estudo do Jesus histórico. Segundo o autor, o primeiro movimento em busca do Jesus da história estava imbuído de um espírito de luta contra a *tiranía do dogma*. Somente depois da cura deste *pathos*, houve uma pesquisa mais equilibrada na tentativa de apresentar um retrato de Jesus que fosse compreensível ao seu tempo. Os primeiros escritores estavam contaminados com um ódio contra o pensamento da época, estavam ávidos por despir Jesus dos paramentos esplendorosos que esconderam a grosseria das vestimentas do homem simples, e tão humano, da Galileia. O esforço pela busca do Jesus histórico se configurou como uma novidade crítica, deixando para a teologia uma *escola de honestidade*. Foi um caminho necessário e muito importante, mesmo diante dos equívocos, pois este percurso ao longo dos séculos foi o modo de fazer Jesus permanecer vivo.<sup>185</sup>

Schweitzer apresenta uma série de dificuldades para se chegar ao Jesus real.<sup>186</sup> Não que houvesse falta de fontes ou fontes ruins. Na verdade, a situação é bem mais favorável do que em relação a outros personagens da história. Mas isso não garante que possamos reconstruir com plena certeza os detalhes da vida de Jesus de Nazaré. Entre as questões levantadas pelo autor estão: a dificuldade com o quarto Evangelho (que forma um mundo à parte, diverso dos demais), ausência de conexão entre as fontes, o problema da autoconsciência de Jesus sobre sua messianidade (todos os Evangelhos partem deste dado, mas já é quase unânime a posição de que Jesus cresceu em sua autoconsciência), os limites de compreensão sobre a mentalidade judaica da época, sobretudo sobre as reais expectativas escatológicas daquele contexto. Os limites e as lacunas nos deixam diante de muitas hipóteses e pouquíssimas certezas. Não é sem razão que as tentativas de reconstruções históricas sobre a vida de Jesus fracassaram.<sup>187</sup>

<sup>185</sup> Cf. SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus Histórico*, p. 10-12 (as expressões em itálico são do autor).

<sup>186</sup> Na mesma linha de Schweitzer, Meier distingue o *Jesus histórico* do *Jesus real*. Segundo ele, não podemos conhecer o Jesus real, mas apenas o *Jesus histórico*, ou seja, o Jesus já historicizado. Há nesta busca uma coerência, mas jamais a pintura de quem foi o *Jesus real*, ou seja, a descrição pormenorizada de sua vida e de sua personalidade. O cristianismo tradicional dos tempos medievais e também as investigações modernas tentaram preencher a vida oculta de Jesus, mas não tiveram resultados satisfatórios (cf. MEIER, J. P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 31-34).

<sup>187</sup> Cf. SCHWEITZER, A. *op.cit.*, p. 13-16.

Ao concluir o seu trabalho de pesquisa sobre Jesus histórico, Schweitzer afirma que “não há mais nada de negativo do que o resultado do estudo crítico da Vida de Jesus”.<sup>188</sup>

Diante da dificuldade de encontrar o Jesus real, no século XIX, Martin Kähler reagiu com violência contra os resultados da pesquisa sobre a vida de Jesus. Para o autor o ponto de partida para a elaboração de uma cristologia é a pregação da comunidade. Como herança da posição de Kähler, no começo do século XX, temos a importante posição de Rudolf Bultmann, ao afirmar que não podemos saber quase nada sobre Jesus de Nazaré. Para ele, sua história não é pertinente em matéria de fé, pois a fé não pretende estar ligada a um conteúdo elaborado pelo conhecimento científico. O Cristo da carne já passou, agora temos o Cristo pregado (a carne se fez Palavra) - o querigma, o anúncio de Cristo e o que ele significa para a existência de quem o acolhe - isso é o que realmente tem importância. Para o autor, a linguagem usada pelo querigma da Igreja primitiva é uma linguagem mítica, não tendo nenhuma verdade objetiva sobre a pessoa e a obra de Jesus. Bultmann coloca um problema sobre o seguimento Cristológico: faz uma ruptura entre a manifestação de Deus e o seu lugar na história.<sup>189</sup>

Ernst Käsemann questionou o pessimismo histórico-crítico de Bultmann. Segundo o autor, é possível reconstruir alguns dados históricos sobre Jesus. Por exemplo, o conjunto da crítica reconhece a grande importância de sua pretensão pré-pascal, uma reivindicação de sua autoridade, e a estima que recebeu dos discípulos mesmo antes de sua fé no Ressuscitado. Para Käsemann, não é suficiente anunciar o querigma, é preciso ir para além dele, pois o Jesus terrestre nos fará compreender o significado da Páscoa: o anúncio do cristianismo primitivo é um testemunho de um acontecimento histórico na fé. Portanto, há uma *reciprocidade entre história e fé*.<sup>190</sup> Há uma continuidade e uma descontinuidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Surge a *segunda quest* ou *new quest*, que influencia os estudos posteriores até hoje.

<sup>188</sup> Ibid., p. 471. Num projeto intitulado Instituto Wester, o Jesus Seminar foi o estudo mais recente na busca do Jesus real (organizado em 1985). Teve como meta retirar os mitos e lendas sobre a figura de Jesus, deixando às claras os fatos e palavras que realmente foram autênticos. Em 1998, houve a publicação dos resultados na obra *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*. Os resultados mostram que pouquíssimos eventos e palavras podem ser atribuídos a Jesus com certeza. A grande discordância entre os estudiosos revelou o quanto é difícil a reconstrução do Jesus real (cf. PEREYRA, R. “Eu acredito no ‘Jesus histórico’”, p. 75-79).

<sup>189</sup> Sobre esta posição, cf. BULTMANN, R. *Jesus*, p. 7-32 (incluindo o prefácio de Walter Schmithals); SESBOÛE, B. *Pedagogia do Cristo*, p. 101-104; DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*, p. 31.

<sup>190</sup> Cf. SESBOÛE, B. *Pedagogia do Cristo*, p. 107.

Nesta nova posição, mesmo diante do reconhecimento de que seja impossível reconstruir o Jesus real, insiste-se que não é possível abandonar os dados histórico-críticos. O querigma não pode perder as bases históricas, para que o cristianismo não se torne volátil, sem fundamento. É preciso reconhecer a continuidade entre as lembranças da comunidade primitiva e a experiência posterior que tiveram, entre Jesus de Nazaré e o Cristo da fé (o Cristo da Igreja), entre o modo que Jesus entendeu a si mesmo e a maneira como a Igreja o entendeu.<sup>191</sup>

A *new quest* nos coloca diante de uma reflexão sobre o sentido da história. F. Chr. Baur é o ponto de partida de uma teologia histórica que se concentra nos fatos do passado em uma pesquisa rigorosa que busca chegar ao âmago das questões. De fato, a fé cristã é um olhar histórico, um olhar para o *factum*, assim recontamos a história de um personagem concreto - Jesus de Nazaré. Mas a fé cristã é também transformação do mundo, confrontação, protesto. Por isso, há de se fazer uma conjugação do *factum* (o que foi feito, realizado) e o *faciendum* (o factível, o futuro que o homem pode criar). Este olhar conjugado é uma possibilidade da teologia preencher as lacunas deixadas pelos tempos do passado. As duas maneiras de pensar são legítimas e necessárias: o pensamento versa sobre o que é factual, mas também é pensamento reflexivo que se volta para o sentido das coisas. Não se pode olhar para o mundo em seus fatos, sem que o homem olhe para si mesmo, havendo o forte risco de se cair no historicismo, ou seja, um olhar frio sobre o passado. O passado se torna sentido, pois ele é acolhido de um modo dinâmico: a fé foi recebida, foi nos dada. E por ser recebida, ela se torna propulsora do que é realizado pelo crente.<sup>192</sup>

Nesta linha de pensamento, convém destacar a clássica distinção entre *histórico* e *historial* (em alemão, *historie* e *geschichte*, ambos os termos expressam o que a língua portuguesa define como *história*).<sup>193</sup> Se a *história-historie* consiste no relato dos fatos passados, a *história-geschichte* (historial) compreende os acontecimentos que

<sup>191</sup> Entre os principais defensores desta posição está Schillebeeckx (Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus*, p. 63-68). A posição católica tem familiaridade com a circularidade entre fé e história. Rahner diz que a cristologia não pode ficar desinteressada da história de Jesus. Walter Kasper defende o confronto entre o Jesus dos Evangelhos e o da história e o Cristo anunciado no discurso da fé. Há dois critérios cristológicos: primeiro Jesus Cristo, sua vida, destino, palavra e obra; segundo é a fé da Igreja. Porém, atualmente, há uma tendência de se dar prioridade à história na aproximação cristológica, como o faz H. Küng e Schillebeeckx.

<sup>192</sup> Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*, p. 45-55. Conferir também: RATZINGER, J. *Teologia e história*, p. 79-80.

<sup>193</sup> Cf. MEIER, J. *Um judeu marginal*, p. 36-37.

permanecem vivos na memória por sua fecundidade e influência. No caso do cristianismo é esta história que interessa: o Jesus que se tornou objeto de fé para milhões de fiéis, altamente significativo ao longo dos séculos. Jesus, assim, não é apenas um personagem do passado de quem se pode contar uma história, mas uma história viva que se atualiza no tempo.<sup>194</sup>

Deste modo, Jesus se torna um personagem da história no sentido atual do termo.<sup>195</sup> Não apenas um dado narrado pormenorizadamente, mas um acontecimento que se projeta para o futuro e confere sentido na construção do devir. Por isso, a missão do teólogo não é refazer a história de Jesus. Ele não busca somente a verdade por detrás do texto, mas se ocupa de fazer uma leitura (releitura) do que é narrado nos evangelhos. Procura decifrar o que foi proclamado como fé viva pela Igreja nascente, pelas primeiras testemunhas.<sup>196</sup> A partir deste dado, não cria um discurso erudito sobre os textos da Escritura, mas facilita o acesso a Jesus do Evangelho a todos que o desejarem.<sup>197</sup> Sem a pretensão de reconstruir Jesus ou descobri-lo por detrás dos textos em sua feição real, a teologia traz o seu significado. É necessário, pois, *criar evangelhos*<sup>198</sup>, ou seja, construir compreensões significativas sobre Jesus, sem com isso descuidar de verificar a coerência com o Evangelho pregado por Jesus de Nazaré na história. Nenhuma tentativa de retirar o véu da fé para se encontrar uma suposta verdade sobre Jesus conseguiu abalar o seu significado, bem como do cristianismo: Cristo continua sendo uma força espiritual poderosa. Deste modo, experimentamos o que

---

<sup>194</sup> Cf. SESBOÛE, B. *Pedagogia do Cristo*, p. 92-93. O conceito *historial*, apesar de sua pertinência na pesquisa histórica de Jesus, não é isento de limites. Alguns autores que tratam do tema da história de Jesus ignoram (como Schweitzer) ou fazem críticas (como Joachim Jeremias). Um problema notório é percebido entre muitos autores que trabalharam a questão do Jesus histórico, desde Reimarus: Jesus histórico é exaltado de modo a *destronar* o Cristo da fé. Ou ainda outros teólogos, como Kähler e seus seguidores (Barth e Bultmann), louvam demasiadamente o *historial* em contraposição ao histórico. Parece haver uma disputa entre o mocinho e bandido. A dicotomia histórico-historial é melhor aplicada as figuras antigas do que a Jesus de Nazaré, pois é muito difícil ir até Jesus sem o pressuposto da fé. Falar do significado *historial* de Jesus não pode ser realizado sem considerá-lo como Senhor, Salvador. Chegamos à exegese das Escrituras com as nossas pressuposições prévias, como afirma Bultmann (cf. MEIER, J. *Um judeu marginal*, p. 38-40).

<sup>195</sup> Segundo Bruno Forte, “‘História’ é o ‘situar-se’ do espírito, na consciência e na liberdade, o amanhã. Neste sentido, só há história onde há espírito, isto é, onde existe capacidade de situar-se consciente e livremente no devir. (...) ‘História’, portanto, é conhecimento e juízo desse ‘dado’ – O ‘já disponível’, o passado – e, ao mesmo tempo, é livre construção do futuro (‘assumptio praeteriti’ e ‘inventio futuri’). Em outras palavras, a totalidade existencial do viver a história, o situar-se vivo no devir, abrange ao mesmo tempo a relação com o ‘já’ dado, revisto e criticamente assumido, e a relação com o ‘ainda não’” (FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 55).

<sup>196</sup> Cf. DVH-I, p. 278–279.

<sup>197</sup> Cf. HVD, p. 15.

<sup>198</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, p. 65.

Paulo experimentou: “Assim, doravante, não conhecemos ninguém à maneira humana. E se, outrora, conhecemos Cristo à maneira humana, agora já não o conhecemos assim” (2Cor 5,16). Mais importante do que ter um relato concreto da história de Jesus é ter o espírito de Jesus.<sup>199</sup>

Além das linhas de pesquisa desenvolvidas, cabe ainda destacar a *third quest* (expressão criada por S. Neil/ T. Wright), localizada, sobretudo, entre os escritores de língua inglesa. Esta corrente tem um interesse histórico-social, chegando a substituir o próprio interesse teológico, e segue com abertura às fontes não canônicas. Todos os estudiosos dentro desta corrente tendem a utilizar o *critério histórico de plausibilidade*: tendência de considerar como histórico aquilo que é plausível dentro do contexto judaico da época do cristianismo primitivo. Aliás, cabe mencionar que há uma linha de pesquisa judaica sobre Jesus que, distante da teologia cristã que se afastou do liberalismo teológico, enfatiza aspectos da pesquisa científica que foram pouco considerados, sobretudo, o caráter judaico da vida e dos ensinamentos de Jesus.<sup>200</sup>

Toda esta abordagem a respeito da história na cristologia está intimamente relacionada com a chamada *cristologia ascendente*, também conhecida como *cristologia de baixo*. O ponto de partida de compreensão é a clássica distinção entre o *Jesus da história* e o *Cristo da fé*: o primeiro é o homem que se tenta reconstruir pela investigação histórica, aquele que viveu e morreu na Palestina do século I. Já o Cristo da fé é aquele anunciado pela Igreja depois da experiência pascal dos discípulos, o Cristo dos símbolos de fé e das declarações dogmáticas ao longo da história da tradição.<sup>201</sup> Assim, há dois caminhos básicos para a cristologia: uma cristologia descendente (de cima) tem como ponto de partida o Cristo da fé, enquanto uma cristologia ascendente (de baixo) parte do Jesus da história. A chamada cristologia de baixo se desenvolveu especialmente em oposição aos enunciados de Bultmann, que fizera uma ruptura entre o Jesus histórico e a existência na fé.<sup>202</sup> A busca pelo Jesus historial, como propomos acima, é exatamente esta construção cristológica que procura dar consistência ao Cristo que proclamamos como Senhor e Cristo a partir de dados concretos da história, valorizando-se as fontes evangélicas.

<sup>199</sup> Cf. SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus Histórico*, p. 471-475.

<sup>200</sup> Cf. THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico*, p. 27-29.

<sup>201</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 11-12.

<sup>202</sup> Cf. *Ibid.*, p.140.

Os germes desta corrente já estavam presentes no pensamento de Lutero, ao se mostrar original na retomada da Escritura como fonte, procurando entender a natureza de Deus a partir de Jesus Cristo, sendo contrário à teologia especulativa da época. Segundo o reformador, o ser humano não pode saber antecipadamente quem é Deus, a teologia racional não lhe serve de auxílio. Assim, o ponto de partida não é uma ideia de Deus, mas o conhecimento se dá a partir da encarnação, de Jesus Cristo.<sup>203</sup> Tal seria o caminho proposto a partir da teologia liberal, e só mais tarde adotado pela teologia católica.

A continuidade criação-salvação situa o modo de compreender a *encarnação*. O esquema de descer do céu foi substituído pelo esquema *nascer a partir do chão*.<sup>204</sup> Tal caminho foi assumido pelas cristologias atuais, ainda que alguns não a reconheçam. Por que razão o caminho tradicional que partia de cima, da verdade de fé, foi abandonado? Pannenberg evoca três razões:<sup>205</sup>

- a) Uma cristologia descendente já pressupõe a divindade de Jesus, enquanto que a principal tarefa da cristologia é expor as razões que nos conduzem ao reconhecimento desta divindade.
- b) Uma cristologia descendente identifica problemas na união Deus-homem em Jesus, não reconhecendo a importância dos seus traços particulares e históricos, de modo especial, suas relações com o judaísmo.
- c) Uma cristologia descendente coloca-se no ponto de vista do próprio Deus. Porém, nós apenas podemos pensar a partir de uma situação humana, histórica. Por isso, o caminho é pensar a partir de Jesus-homem.

Concluimos este item reafirmando que uma cristologia ascendente, valorizando a história de Jesus, parece um caminho mais adequado para uma resignificação do dogma de Calcedônia, sem invalidar o valor de uma cristologia a partir do alto. Esta será a linha seguida pelos autores base deste trabalho, Castillo e Moingt. O pressuposto antropológico, como veremos a seguir, também não caminha longe desta orientação.

<sup>203</sup> Cf. GESCHÉ, A. *Deus*, p. 58-59.

<sup>204</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 42.

<sup>205</sup> Cf. GALOT, J. “Cristologia: de cima ou de baixo?”, p. 141-142.

### 3.3 Pressuposto antropológico: antropologia cristológica e cristologia antropológica

Seguindo a finalidade de lançar as bases de nossa pesquisa, já trouxemos o pressuposto cristológico que sustenta a teologia da humanização de Deus. Tendo em vista de que trataremos de uma cristologia para, posteriormente, encontrar as implicações antropológicas, colocaremos agora a base antropológica. Para tanto, daremos ênfase para a relação entre cristologia e antropologia.

Antes de desenvolver as bases desta relação entre cristologia e antropologia, é preciso que se perceba que tal relação é consequência da influência antropológica na teologia, a partir da modernidade.<sup>206</sup>

Segundo Karl Barth, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) foi uma figura importante na promoção da reconciliação ente religião e cultura. O mesmo autor ainda adverte que o seu projeto apologético teria causado o obscurecimento da noção de revelação em nome de uma preocupação antropológica. Estamos diante dos primórdios de um seguimento antropológico na teologia, no qual outros dois pensadores seriam importantes: Kant e Feuerbach.

Kant (1724-1804) inaugurou um processo filosófico original sobre Deus, pensando-o a partir de uma antropologia, o que inspirou o pensamento da teologia protestante até Bultmann e Barth. A filosofia que sucedeu a Kant abriu espaço para a reconciliação entre fé e razão no século XX. De outro lado está Feuerbach (1804-1872), que elevou a teologia à antropologia, ressaltando a afirmação cristã *Deus é homem e o homem é Deus* e, assim, elevando o homem a um ser supremo. Ainda seguindo o pensamento de Feuerbach, o Deus impassível do platonismo é uma projeção das aspirações humanas e, por isso, “somente a miséria do homem é o lugar do nascimento de Deus”.<sup>207</sup> Nietzsche e Marx retomariam esta mesma linha de pensamento.

Tais reflexões deram o *start* para o surgimento de teólogos que se inserem na linha de uma *antropologização e humanização* da teologia. Tal linha se infiltra no catolicismo, mas foi vista com resistência, haja vista as intervenções de Pio IX, contrário ao chamado *modernismo*. O protestantismo, por sua vez, deu o primeiro passo em ocupar-se da humanização de Deus, convertendo a teologia em antropologia.

<sup>206</sup> Sobre as informações referentes a esta breve trajetória história, cf. DVH-I, p. 111-163.

<sup>207</sup> DVH-I, p. 160.

Assim, do pensamento tradicional de outrora que se ocupava do *Deus em si*, a teologia passou a se preocupar sobre quem é Deus para o ser humano, o que tem significado para a existência humana. A partir do século XX, sobretudo, não se trata mais Deus e sua existência a partir do ponto de vista filosófico, ficam para trás as provas cosmológicas, teleológicas e ontológicas, passando para o campo da antropologia, da experiência.

A teologia existencial é um ótimo representante desta corrente de acento antropológico. Bultman afirma: “Se a teologia não deve especular sobre Deus, se deve falar não do conceito de Deus, mas do Deus real, deve, enquanto fala de Deus, falar, ao mesmo tempo, do homem”.<sup>208</sup> Surge uma nova questão teológica: “o problema é salvar não somente a possibilidade de Deus ‘ser pensado’ pelo homem de hoje, mas a de o homem pensar a si mesmo”.<sup>209</sup>

Esta onda antropológica não está isenta de riscos para a teologia. Segundo Bouillard, tal deslocamento foi temido por Barth, que procurava resguardar a teologia para que esta não deixasse a Revelação, como propunham os Santos Padres. Ou seja, defende que para chegar ao conhecimento de Deus, devemos partir do próprio Deus. O risco da antropologização é cair no equívoco do historicismo moderno fundado em Hegel e operacionalizado em Marx, que proclama, por sua vez, a história como realidade máxima, definidora de tudo.<sup>210</sup>

Outro risco advém de um antropocentrismo exagerado. Ao se colocar o homem no centro, a razão técnica pode sobrepujar a realidade, debilitando-se o valor do mundo, com o seu valor intrínseco. Uma antropologia cristã inadequada pode conduzir uma errônea relação do ser humano com o mundo, deixando-se de lado a responsabilidade do homem pelo cuidado do mundo. Como *senhor do universo*, o ser humano cuida da natureza ao seu redor, não a submete com um domínio irracional.<sup>211</sup>

Apesar dos riscos que se apresentam, o caminho antropológico possibilitou uma reflexão mais significativa para a teologia, conectada com a história de Jesus, como vimos anteriormente: evidentemente, a busca de um Jesus humano que viveu a história é uma tentativa de encontrar o humano. Por isso, podemos afirmar que a antropologia

<sup>208</sup> BULTMANN, R. *Creer y comprender*, p. 108. Cf. também: PÉREZ, F. J. R. “Antropologia Teológica”, p. 22.

<sup>209</sup> DVH-I, p. 437.

<sup>210</sup> Cf. BOFF, C. *O livro do sentido*, p. 517.

<sup>211</sup> Cf. LS 115-121.

teológica somente poderá ser construída em seus estreitos laços com a cristologia: “sem Cristologia, não existe antropologia cristã”.<sup>212</sup> Dois autores são expoentes nesta linha de pensamento: Rahner e Pannenberg. Trataremos, pois, de um modo sintético do pensamento destes dois teólogos, no que toca a relação Cristo-ser humano.

### 3.3.1

#### Relação entre cristologia e antropologia em K. Rahner

A relação entre a cristologia e a antropologia foi abordada de um modo explícito por Rahner. Repensando a cristologia clássica que prescindia da evolução dos conhecimentos bíblicos, Rahner leva a sério a humanidade de Jesus como mediador: sendo homem verdadeiro que se entrega livremente em sua obediência ao Pai, é nosso mediador, não apenas na união ontológica das suas duas naturezas, mas igualmente por toda a sua atividade orientada para Deus. A encarnação é uma janela sobre a Trindade, que nossos sentidos podem perceber; é também um espelho da plenitude humana. O teólogo denomina de *cristologia transcendental* sua visão antropológica-cristológica, que entende o ser humano em sua capacidade de receber o dom gratuito de Deus, sendo teologicamente um ser criado existencialmente para receber a comunicação de Deus no mistério da revelação.<sup>213</sup>

Primeiramente, entendemos o pensamento rahneriano sob o *ponto de vista cristológico*: a cristologia é a constituição intrínseca do homem, norma e fundamento da antropologia. Assim, Deus e homem não são contraditórios. Pelo caminho de uma antropologia evidencia-se que Deus realiza sua autoexpressão em figura humana. Quando o ser humano se abre livremente à obediência divina, quando se entrega livremente a Deus, realiza sua *potência obediencial*.<sup>214</sup> Quando assim o faz não se torna menos livre, pois Deus não é estranho a ele. Somente em Cristo realiza-se a elevação da natureza humana, quando o seu mistério é prolongado no homem. Jesus Cristo manifesta o que está inscrito no interior secreto de cada ser humano, sua possibilidade existencial mais íntima. Esta será realizada a partir *de cima*, vem Deus. Quando olhamos *de baixo*, vemos como a humanidade responde perfeitamente na aceitação

<sup>212</sup> DUPUIS, J. *Introdução à Cristologia*, p. 13.

<sup>213</sup> Cf. DUPUIS, J. *Introdução à Cristologia*, p. 38.

<sup>214</sup> Cf. RAHNER, K. *Teologia e antropologia*, p. 61.

livre e obediente à palavra divina, o que se realiza em Jesus Cristo. Por isso, a antropologia é uma *crístologia deficiente*, ou seja, incompleta, ainda por ser realizada. A cristologia é a norma e o fundamento da antropologia. O ser humano é o “irmão possível de Cristo e a possível autoexpressão de Deus”.<sup>215</sup>

Deste modo, a encarnação deve ser entendida como *assunção* da humanidade. Em Jesus Cristo, homem-Deus se encontram, revelando-se em definitivo o que é o ser humano: criado por Deus como um momento de autoexpressão do Logos. O ser humano, em Cristo, “é confirmado em absoluto e com isso lhe é permitido em absoluto aceitar o seu ser, com tudo o que ele inclui, porque, se o aceita incondicionalmente tal qual é, aceita o próprio Deus”.<sup>216</sup>

A natureza humana foi orientada à salvação absoluta e revelada como mistério, dependente do mistério absoluto de Deus. Em Cristo, tal mistério se apresenta como intimidade de amor absoluto, e torna-se aceitável em sua infinitude ao mistério que somos nós. O ser humano entende todo o seu mistério em Cristo: “o locutor e o ouvinte, a palavra proferida e o ouvir absoluto, se tornam um e o mesmo”.<sup>217</sup>

A reflexão de Rahner leva-o a afirmar a cristologia como uma antropologia que se transcende a ela mesma e a antropologia como uma cristologia deficiente. Desde a criação, foi estabelecida pelo Logos a gramática para a possível manifestação do Verbo na condição humana. O Logos se expressa na humanidade. A definição do ser humano se dá na encarnação: há aqui uma definição do homem profundamente cristocêntrica. A cristologia é, por isso, mais do que princípio, mas fim da antropologia. Rahner parte das questões humanas, de sua abertura para Deus, de sua orientação para a plenitude divina: na união hipostática tal abertura alcança a sua maior expressão. A Cristologia é o fundamento original da antropologia e de nossa concepção da criatura, do mesmo modo como Cristo é o primogênito de toda a criatura (cf. Col 1,15). Por isso, para Rahner, a Cristologia constitui o ponto central do qual partem todas as disciplinas e tem a Cristologia como critério e norma diretiva. A “cristologia é o início e fim da antropologia”.<sup>218</sup>

<sup>215</sup> SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia*, p. 76.

<sup>216</sup> RAHNER, K. “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia”, p. 16.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>218</sup> LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia*, p. 59.

Fundado na cristologia de Ranher, procede o *ponto de vista soteriológico*.<sup>219</sup> O ser humano está à espera (na escuta) de uma palavra divina de salvação que seja encarnada, histórica. Tal palavra orienta-o para um mediador absoluto de salvação humana. Jesus é o realizador das aspirações humanas de todos os povos em todos os tempos, o consumidor do sentido do ser humano. Cumprindo as aspirações humanas, Cristo é o mediador da salvação (cf. 1Tm 2,5), função insubstituível e significado universal de seu ser. Três aspirações humanas fundamentais encontram em Cristo sua resposta.

- a) Primeiramente, o ser humano está em busca de um amor que possa lhe valer uma confiança fundamental. O ser humano está sempre a procura deste amor, porém sempre experimenta as decepções decorrentes dos limites humanos. Somente o amor a Deus (amor a Cristo) pode ser realizado com uma confiança absoluta.
- b) Segundo, o ser humano precisa responder à questão da morte. Trata-se do maior drama humano, seu momento mais sombrio, um mistério que parece conduzir a vida humana ao absurdo, à falta de sentido. Jesus Cristo, em sua morte e ressurreição, esclarece ao ser humano que o terror da morte pode ser vencido. O ser humano pode então dar-se por inteiro, na certeza de que sua entrega tem sentido na vitória de Cristo sobre a morte.
- c) Terceiro, o ser humano é um ser de esperança. O sentido da vida humana depende da promessa de felicidade. É preciso seguir na certeza de que o mundo está a caminho da salvação. Em Cristo, espreita a vinda de Deus não somente na encarnação, mas também na ressurreição - entrada do homem no mistério de Deus.

O sentido cristológico e soteriológico nos oferecem a estreita relação de Cristo e o homem, a concepção cristológica de ser humano. Porém, cabe mencionar que Rahner não está de acordo que somente a cristologia é o ponto de partida da antropologia. A história é lugar do encontro, nela está o ponto alto que é Cristo. Na história, sobretudo na experiência humana, encontramos as bases que nos ajudam a entender a encarnação. Antes de afirmar a humanidade de Jesus, é preciso saber algo sobre o próprio ser humano. O encontro com Cristo não elimina esse encontro com o ser humano. Não se pode, portanto, deduzir a cristologia apenas de Cristo.<sup>220</sup>

<sup>219</sup> Cf. SCHILSON, A.; KASPER, W., *Cristologia*, p. 76-78.

<sup>220</sup> Cf. RAHNER, K. *Corso fondamentale sulla fede*, p. 3-94.

A teologia de Rahner causou muitos questionamentos no âmbito católico, sobretudo ao afirmar que o ser humano pode chegar, por meio da reflexão sobre si mesmo, às formulações que Cristo responde.<sup>221</sup> Por outro lado, há alguns pontos de defesa que procuram salvar o pensamento de Rahner às críticas. O teólogo afirma que em Jesus temos a resposta satisfatória sobre o homem, embora os outros encontros prévios ao encontro com Cristo também procedam de Deus. Além disso, afirma que somente a iniciativa gratuita de Deus que pode tornar a encarnação realidade, não se pode deduzir o mistério da encarnação a partir da natureza do homem. Assim, as cristologias antropológicas em geral apoiam-se em bases bíblicas limitadas, tende a valorizar mais o encontro experiencial com Cristo do que a volta às bases bíblicas. É preciso afirmar que Rahner teve consciência deste limite e propôs a volta à história de Jesus.<sup>222</sup>

### 3.3.2

#### Relação entre cristologia e antropologia em Pannenberg

Pannenberg, como Rahner, também estreita a relação entre antropologia e a cristologia.<sup>223</sup> Sua reflexão valoriza a Ressurreição de Cristo, antecipação do futuro de toda a humanidade. A cristologia é fundadora da antropologia ao propor que, por Jesus Cristo, o ser humano se descobre e se entende aberto para o futuro de Deus e dos outros. O seu ponto de partida é o Jesus terrestre, sua singularidade de vida na história. Porém, sua autoridade é confirmada pela sua ressurreição: antecipação da história, revelação do fim último do ser humano e autorrevelação escatológica de Deus. Embora insista na divindade e na ressurreição de Jesus como chave da cristologia, nada pode ser subtraído de sua realidade humana. Há na vida de Jesus um *poder soteriológico*: o seu significado

<sup>221</sup> Sobre as críticas a Rahner, cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 60-61. No âmbito da crítica, cabe aqui citar a famosa expressão de Rahner – Cristão anônimo: “À revelação divina o homem responde com um ato de fé, possível mesmo para os não cristãos, ateus e agnósticos em forma atemática, com o ‘sim’ ao sentido positivo da existência. Este sim ao sentido positivo da existência torna-se, pela graça (como existência sobrenatural), aceitação atemática e implícita, do mistério fundamental da salvação, que em Cristo encontra a revelação histórica e categorial do cristianismo anônimo (o cristianismo como a graça escondida e vivida). Tese de grande impacto para a atividade dialógica com o mundo na sua pluralidade de culturas e religiões” (GIBELLINI, R. *Rahner*).

<sup>222</sup> Cf. DUPUIS, J. *Introdução à Cristologia*, p. 40.

<sup>223</sup> O autor é também defensor da orientação antropológica da teologia: cf. PANNENBERG, W. *Antropologia in prospectiva teológica*, p. 11-24.

salvífico se realiza em sua função e na sua pessoa, no seu destino vivido a partir da cruz. Tanto a vida, como a glorificação de Jesus são reveladoras do sentido da humanidade, ao mesmo tempo em que são reveladoras do próprio Deus. Deste modo, Pannenberg segue uma cristologia de *baixo para cima*.<sup>224</sup>

A reflexão de Pannenberg segue a teologia paulina do Novo Testamento. São Paulo destaca a semelhança entre Deus e o ser humano desde a criação do mundo (cf. 1Cor 11,7). Contudo, é em Cristo que se manifesta a verdadeira semelhança com Deus: Cristo é o modelo original, pois o ser humano foi criado à imagem de Cristo. A aparição visível do modelo original pela encarnação conduz o ser humano à plenitude, à imagem de Deus em nós. Somente Cristo, o segundo homem, o novo Adão, é a imagem de Deus (cf. 2Cor 4,4).

Na antiguidade, Irineu de Lião foi o grande promulgador desta teologia que une criação e encarnação em uma única economia salvífica. Pannenberg toma por base este pensamento patrístico, ressaltando que o primeiro homem foi criado em semelhança divina, no entanto somente em Jesus Cristo esta imagem é levada à perfeição, unindo o início ao fim da história da humanidade.<sup>225</sup>

O pensamento cristão rejeita a ideia de uma natureza essencial, sem progressão temporal. Seguindo as intuições já contidas na Escritura, Pannenberg caminha na linha da processualidade histórica e, por isso, considera, neste caso, o movimento do primeiro homem (Adão) para o segundo homem (Cristo). Há, portanto, uma perfeição ainda não realizada presente como determinação futura. A teologia de Pannenberg estará unida a outros tantos pensadores que repensam o conceito de salvação: não mais a restituição do pecado adâmico, restituição de um estado original perdido, mas sim o caminho para a plenitude humana manifestada em Cristo.<sup>226</sup>

Pois é dito que ‘nós trazemos’ a imagem do novo homem celestial (cf. 1Cor 15,49), que devemos ser ‘transformados’ (cf. 2Cor 3,18) em sua imagem. Como o *eschatos* Adam, portanto, Jesus Cristo é o protótipo de uma humanidade a ser renovada segundo a imagem, a saber, por meio de participação em sua obediência, em seu morrer e sua ressurreição.<sup>227</sup>

<sup>224</sup> Cf. PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 414; SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia*, p. 86-91.

<sup>225</sup> Cf. PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 414.

<sup>226</sup> Cf. Id. “Fundamentação cristológica da antropologia”, p. 735-736.

<sup>227</sup> Id. *Teologia Sistemática*, p. 432.

Assim, percebemos que o Novo Testamento dá um aspecto mais cristológico e escatológico à ideia de *imagem*, que no Antigo Testamento. Este último centra a reflexão na criação do ser humano, explicitando a dignidade da pessoa humana como criatura divina. Na condição de Ressuscitado, Jesus se torna o Adão definitivo, abrindo em plenitude o projeto de Deus para a humanidade. A realização humana acontece na passagem da condição de Adão à condição de Cristo: uma determinação definitiva, na concepção paulina. Assim, a singularidade da dignidade humana não está somente na criaturidade divina, mas no fato do ser humano ser criado em Cristo para que tenha nele o seu termo.<sup>228</sup> Há, portanto, um projeto de ser que se revela na ressurreição:

Jesus de Nazaré, o Crucificado e Ressurreto, revelou-se a seus discípulos como Cristo de Deus, que cumpriu a esperança de salvação de Israel, aprofundando e libertando-a de suas limitações. Por isso ele, como Messias, é simultaneamente o novo homem escatológico, a figura definitiva da realidade do ser humano, que corresponde à vontade de Deus, tal como está projetada por Deus em sua criação para a relação com ele. De acordo com 1Cor 15.22,45ss., Jesus Cristo como o Ressurreto dentre os mortos é esse homem definitivo, pleno e transfigurado pelo espírito da vida imperecível de Deus.<sup>229</sup>

Jesus Ressuscitado é o filho de Deus, aquele que revela a plenitude humana, chamada por Pannenberg de *homem escatológico*:

Se, porém, na pessoa e na história de Jesus se revela a destinação do ser humano como tal para a comunhão com Deus, Jesus Cristo pode, justamente por ser o filho, ser chamado também de novo homem escatológico.<sup>230</sup>

Como Rahner, também a proposta de Pannenberg recebeu críticas.<sup>231</sup> Neste momento, mais do que as críticas, vemos por bem ressaltar a necessidade da complementação entre os dois autores aqui tratados. Ambos, Rahner e Pannenberg, trazem acentos importantes a respeito de uma antropologia cristológica, fornecendo aspectos fundantes para construções teológicas posteriores, sob prismas diferentes da mesma questão. Para Rahner, toda antropologia é uma cristologia deficiente e toda cristologia é uma antropologia que se transcende a si mesma; todo ser humano é uma *pretensão de união hipostática* e realiza um caminho de baixo para cima. Para Pannenberg: *a ressurreição de Jesus é a consumação da história que se antecipa*.<sup>232</sup>

<sup>228</sup> Cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 52.

<sup>229</sup> PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*, p. 448.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>231</sup> Veremos no capítulo 6 que Castillo e Moingt colocam alguns questionamentos.

<sup>232</sup> Cf. GONZALEZ FAUS, J. I. *Acesso a Jesus*, p. 185.

Assim, na complementação das duas visões, concluímos que Jesus Cristo é uma resposta existencial histórica e, ao mesmo tempo, escatológica ao ser humano.

### 3.4 Conclusões do capítulo 3

Neste capítulo, percebemos a força da proclamação do dogma cristológico de Calcedônia como parâmetro que define os limites da fé no Deus encarnado que une às duas naturezas. Por outro lado, vimos que sua ressignificação é necessária, pois nos inserimos dentro de um contexto de pensamento que exige uma reflexão para além da ontologia, caminho de ressignificação teológica.

Destacamos que, nas últimas décadas, a ressignificação de Calcedônia foi presente, devendo ser tomada como ponto de partida de reflexão, jamais como ponto de chegada. Entre as possibilidades para uma cristologia atualizada, optamos por oferecer a humanização de Deus como um caminho seguro para a ressignificação da fé cristológica. Destacamos dois pressupostos basilares para esta categoria: um pressuposto cristológico e outro antropológico.

Vimos que o pressuposto cristológico está associado às dificuldades que envolvem o estudo da história de Jesus e o seu significado para a teologia. Ressaltamos que, independente da impossibilidade de uma reconstrução do *Jesus real*, há no resgate dos Evangelhos um aspecto vital para o interlocutor da crise da modernidade – a narrativa em sua força simbólica. Em nossa crítica às formulações ontológicas, destacamos que o conceitual não dá conta da realidade, mas a narrativa pode oferecer visões da realidade sob diversos prismas e tratar de todas as situações humanas.<sup>233</sup>

Destacamos o quão fundamental é a realização de uma busca equilibrada do Jesus da história. Evidenciamos que a história deve ser entendida em sua dimensão *historial*, ou seja, em seu significado. Aqui evocamos a força do sentido. Há no atual contexto uma avidez pelo sentido existencial que cria uma demanda por uma palavra que toque a interioridade. Aqui aparece a força da história.

A teologia da humanização de Deus tem a necessidade da reconstrução do Cristo a partir de sua base histórica, de seus condicionamentos inerentes à encarnação,

---

<sup>233</sup> Cf. LIBANIO, J. B. *Linguagens sobre Jesus*, p. 7.

sobretudo sua condição judaica, pois como já ressaltamos, algumas interpretações cristãs viram nele mais um grego do que um judeu.<sup>234</sup>

Na exposição do pressuposto antropológico, afirmamos a importância do ser humano no discurso teológico, sobretudo a partir do século XX. A chamada *antropologização da teologia* foi fundamental para a construção de um discurso significativo. Os questionamentos provindos da ilustração moderna exigiram o proferir de uma mensagem que abandonasse um discurso ontológico sobre Deus, provocando o deslocamento para o significado de Deus ao ser humano.

Neste caminho de construção teológica, destacamos as figuras de Rahner e Pannenberg, ao desenvolverem uma importante aproximação entre a cristologia e a antropologia. O fundamento desta relação é a revelação humana em Cristo: somos o que desde o início fomos chamados a ser; a cristologia revela o sentido da antropologia. Assim, em Cristo e à sua luz, sabemos que o caminho do ser humano não é desacreditado. O sentido do sujeito livre se realiza na comunhão com Deus e na resposta ao amor divino manifestado em seu Filho, que, por sua vez, também revela o que não está de acordo com o projeto de humanização.<sup>235</sup>

Diante disso, temos as bases para nos aplicarmos ao estudo de uma cristologia a partir de baixo, revelando o que Jesus tem a dizer ao ser humano, a partir de sua história. É o que faremos na segunda parte deste trabalho, orientados ao longo da estrada por Castillo e Moingt.

---

<sup>234</sup> Cf. METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*, p. 29-30.

<sup>235</sup> Cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 63-64.

**Parte II**  
**A HUMANIZAÇÃO DE DEUS EM JOSÉ MARIA CASTILLO**  
**E JOSEPH MOINGT**

A segunda parte de nosso trabalho tem a finalidade de trabalhar a humanização de Deus nas teologias de José María Castillo e Joseph Moingt. Chegamos ao coração da nossa tese, desenvolvida no âmbito da cristologia.

Sobre o termo *humanização de Deus*, antes de ser utilizada por Castillo mais recentemente, aparece implicitamente em outros autores. Localizamos historicamente um termo análogo - *Humanidade de Deus* – como título de uma conferência realizada por Karl Barth em 1956 (*Humanité de Dieu*).<sup>236</sup>

A humanização de Deus é o modo sublime da revelação divina, que não se resume à proclamação de oráculos, mas se efetiva pela ação do próprio Deus. Assim, Deus que falava de tantas maneiras, agora fala pelo seu Filho (cf. Hb 1,1s.), e o faz por sua ação encarnatória: faz-se carne, habita em nosso meio (cf. Jo 1,14), para realizar o Reino ao chegar a plenitude dos tempos (cf. Mc 1,15; Gl 4,4; Ef 1,10). A encarnação (humanização) é o cumprimento mais sublime do significado de *Dabar* (Palavra): Jesus Cristo profere palavras e ao mesmo tempo é a *Palavra de Deus*: não se resume a pronunciar a verdade de Deus sobre o ser humano, mas o Verbo que vive na carne abre espaço para uma experiência vivificadora que provém das profundezas do mistério divino pelo dom do Espírito Santo. Há uma dupla característica da Palavra Divina (o Verbo de Deus encarnado-humanizado): “o Verbo encarnado é não somente o proclamador do Evangelho, mas ele mesmo é a boa nova, o Evangelho vivo”.<sup>237</sup>

O termo *humanização de Deus* se refere obviamente à encarnação do Verbo, porém com ênfase na radicalidade do que este mistério significa, ou seja, ênfase na humanidade do Verbo. Expressa, assim, da radicalidade do esvaziamento do Verbo, explicitado por São Paulo em sua carta aos Filipenses: “Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um Deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem” (Fl 2,6-7). A expressão *se despojou* (também traduzido por *se esvaziou*) é uma tradução do verbo *kenoo* e significa *anular, privar-se de*.<sup>238</sup> Profere

<sup>236</sup> Cf. LEUBA, J. C. *Karl Barth*.

<sup>237</sup> FORTE, B. *Teologia da História*, p. 134. O Concílio Vaticano II assim se expressa sobre a realização dinâmico-consumadora da encarnação: “Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus nestes nossos dias, que são os últimos, através de Seu Filho (cf. Hb 1, 1-2). Com efeito, enviou o Seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e manifestar-lhes a vida íntima de Deus (cf. Jo 1,1-18). Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado ‘como homem para os homens’, ‘fala, portanto, as palavras de Deus’ (Jo 3,34) e consoma a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar (cf. Jo 5,36; 17,4)” (DV 4).

<sup>238</sup> De onde provém o termo *kenosis*, utilizado largamente pela teologia.

que Cristo se tornou um escravo obediente na sua morte, mas antes que a encarnação do Verbo, o assumir das limitações humanas em sua fraqueza, foi um absoluto esvaziamento de seu ser.<sup>239</sup>

Deste modo, a novidade radical da humanização, sua kenosis, é que a divindade não tem uma mera aparência corporal, mas encarna-se realmente, assume esta condição inerente ao corpo, considerada indigna da majestade divina pelas demais religiões. O sofrimento, a vulnerabilidade e a morte são também considerados um escândalo para o judaísmo, uma loucura para o helenismo que concebia a condição carnal da divindade como uma aparência passageira. A humanização de Deus é a afirmação singular de que, em Jesus Cristo, Deus se faz não somente corpo, mas carne e que o maior ensinamento da Encarnação é a afirmação da vulnerabilidade radical e infinita de Deus, bem como a dignidade do corpo e da carne humana.<sup>240</sup>

A dificuldade em reconhecer a radicalidade kenótica do mistério divino não foi exclusividade das demais religiões, mas o próprio cristianismo assumiria esta posição em seu diálogo com a filosofia e a cultura helênica. Assim, a teologia foi por muito tempo deficitária do reconhecimento de tal vulnerabilidade de Deus, procurando salvaguardar a transcendência divina identificada com a imutabilidade do Ser absoluto ao falar da encarnação. Houve a insistência na impassibilidade de Deus - ato puro de ser que não se deixa ser afetado pelas contingências inerentes à humanização.<sup>241</sup>

Deus é vulnerável em sua humanização ao sofrer a paixão do amor, como afirma Orígenes:

O salvador desceu à terra por compaixão do gênero humano. Sofreu nossas paixões antes de sofrer na cruz, antes mesmo que ele se dignasse assumir a nossa carne: porque se ele não tivesse sofrido, ele não teria vindo participar da nossa vida humana. Qual é essa paixão que ele sofreu anteriormente por nós? É a paixão do amor. Contudo, o próprio Pai, Deus do universo, ele que é cheio de longanimidade, de misericórdia e de paixão, será que ele não sofre de alguma maneira? Ou ignoramos que, ao se ocupar das coisas humanas, ele sofreu paixão humana? ‘porque o senhor teu Deus carregou os teus usos, como alguém que carrega seu filho’ (Dt 1,31). Portanto, Deus toma sobre si nossos hábitos, como o filho de Deus carrega nossas paixões. O próprio pai não é impassível! Se clamamos a ele, ele tem piedade e compaixão. Ele sofre uma paixão de amor.<sup>242</sup>

<sup>239</sup> Cf. CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado*, p. 39.

<sup>240</sup> Cf. GEFRE, C. “Le corps comme icône de la passion de Dieu et de l’homme”, p. 47-48.

<sup>241</sup> Cf. *Ibid.*, p. 164-165.

<sup>242</sup> Texto citado por GESCHÉ, A. *Deus*, p. 68.

Neste horizonte de pensamento, surgem dois autores contemporâneos que serão aprofundados neste trabalho, como já anunciamos. Optamos por desenvolver primeiramente a humanização de Deus em Castillo e, depois em Moingt. Dedicaremos um capítulo para cada autor, sempre pautados por três dimensões fundamentalmente humanas conforme enunciação do teólogo espanhol:<sup>243</sup> carnalidade, alteridade e liberdade. Depois da exposição de cada um deles, procuraremos fazer o diálogo das duas posições.

---

<sup>243</sup> No capítulo 4 deixaremos mais claro o que pensa Castillo destas três dimensões.

## 4

### A humanização de Deus na cristologia de José María Castillo

Neste capítulo, teremos a companhia de José María Castillo, teólogo espanhol, residente em Granada, que tem se tornado um pensador cada vez mais influente por suas obras e conferências.<sup>244</sup> Nascido em 1929, na Espanha, licenciou-se em Filosofia e Teologia pela Faculdade de Teologia de Granada, doutorando-se na Universidade Gregoriana em Roma. Desde 1968 foi professor de Teologia dogmática na Faculdade de Teologia de Granada e também professor convidado na Universidade Gregoriana de Roma, na Universidade Pontifícia Comillas de Madrid e Universidade Centro Americana em El Salvador. Foi vice-presidente da Associação de teólogos e teólogas Juan XXIII. Tem atuação como conferencista pela Espanha e América Latina. Recebeu o Doutorado Honoris Causa da Universidade de Granada. Há alguns anos deixou a Companhia de Jesus, afirmando se sentir mais livre deste modo. É um teólogo de vanguarda, próximo da teologia da libertação e crítico em relação à instituição eclesial. Um dos seus livros mais atuais, editado pela Trotta é *La humanización de Dios* (aqui referenciada em português, será aqui a principal obra para abordar o seu pensamento). O teólogo granadino caracteriza-se por uma teologia de vanguarda, avançada e de profundo diálogo com o mundo contemporâneo. Obteve seu doutorado na Universidade Gregoriana, defendendo uma tese sobre a afetividade nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, segundo a obra de Francisco Suarez, em 1964.<sup>245</sup> Aqui já se manifesta sua abertura de mente, pois escolheu estudar um autor jesuíta que lançou as bases do direito internacional, sendo um dos precursores do pensamento globalizado, que apenas se sentiria no século XX.<sup>246</sup> Denota que o autor já tinha uma preocupação com o que ele mesmo viria a chamar de *laicidadade do Evangelho*, referindo-se a inserção e vida cristã nos ambientes considerados profanos, como a política.

---

<sup>244</sup> Na internet, no site Religión Digital, o teólogo é seguido, diariamente, por mais de 23.000 pessoas. “Há pouquíssimos teólogos tão decisivos”, afirma Jose Manuel Vidal (cf. BASTANTE, J. *José María*; CASTILLO, J.M. *Um homem livre, que escreve com liberdade.*).

<sup>245</sup> CASTILLO, J.M. *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez.*

<sup>246</sup> IHU. *Suárez, um dos fundadores do direito internacional.*

A década de 1970 foi marcada pela recepção do Concílio Vaticano II e por mudanças sociais e políticas que ocorreram na Espanha.<sup>247</sup> Castillo e outros professores tiveram grande atividade neste período, recebendo grande apoio, inclusive do episcopado. Em 1980 é sentida uma mudança de cenário eclesial na Espanha. A Faculdade de Granada era considerada um centro de irradiação progressista que influenciava presbíteros, religiosos e leigos. Os esforços trariam a destituição de Castillo da Faculdade em 1988, juntamente com Juan Estrada, escritor também afinado com o seu pensamento e referenciado em várias de suas obras. Nesta mesma década, é sentido o apoio institucional de vários centros teológicos da América Latina a Castillo, sobretudo a Universidade Centro-Americana (UCA) de El Salvador, o que lhe rendeu o contato com teólogos como Jon Sobrino. A influência da teologia latino-americana, portanto, é muito sentida em Castillo, que pode facilmente ser denominado como um *teólogo da libertação* que reside na Europa, escrevendo inclusive livros sobre este ramo teológico.<sup>248</sup>

Em 2007, Castillo deixou a Companhia de Jesus, reivindicando uma abertura para manifestar suas opiniões nas suas conferências e escritos, depois de 20 anos de conflitos diante de censuras que foram sentidas por ele e por outros tantos teólogos no mesmo período. Atualmente, o autor está em grande atividade, produzindo textos mais amadurecidos, em profundo diálogo com o tempo, sem deixar de lado seu legado anterior, recuperando-o em seus textos com mais atualidade e consistência. O pontificado de Francisco tem sido um espaço privilegiado para a produção de Castillo, fazendo-o ainda mais pertinente.<sup>249</sup>

Um dos temas mais caros a Castillo é a base teórica deste trabalho: *a humanização de Deus*, termo que aparece no título de sua cristologia, uma de suas recentes obras.<sup>250</sup> Seguimos, colocando as bases teóricas sobre este tema no seu pensamento.

<sup>247</sup> A ditadura de Franco cai em 1975. Uma teologia mais próxima da teologia da libertação teria até esta data uma palavra profética, aos moldes do que aconteceu no Brasil durante o período da ditadura.

<sup>248</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Teología para comunidades*; Id. *¿Qué queda de la teología de la liberación?*; Id. *Los pobres y la teología*.

<sup>249</sup> Segundo Jose Manuel Vidal, a teologia de Castillo se afina com a teologia de Francisco: “o Papa leu CASTILLO, J.M. que esteve muito perto do Papa, e foi uma de suas claras referências” (BASTANTE, J. *José María*; CASTILLO, J.M. *um homem livre, que escreve com liberdade*).

<sup>250</sup> Utilizaremos esta obra como a principal referência para a construção do pensamento do autor no que tange nossa temática: CASTILLO, J.M. *La Humanización de Dios*. Utilizaremos a obra traduzida em português: Id. *Jesus*.; cf. Id. “La humanidad de Dios”, p. 185-209.

Castillo levanta um questionamento pertinente: quando falamos da união entre Deus e o ser humano, estamos tratando da humanização do divino ou seria melhor falar da divinização do humano? Isso traz uma consequência antropológica: a tarefa do cristianismo é a nossa divinização ou a nossa humanização? Segundo o autor, somos propensos a dividir as duas realidades, mas é tarefa da Igreja unir o que é próprio do divino e o que é próprio do humano. Neste caminho de divisão das realidades, os crentes são muito inclinados a ver em Jesus mais a sua divindade do que a sua humanidade, surgindo assim um *monofisismo larvado*. “O cristianismo e a Igreja têm por missão tanto divinizar-nos quanto humanizar-nos, uma e outra”.<sup>251</sup> Por isso, a unidade entre Deus e homem em Jesus é um ponto central para qualquer estudo que se considere sério sobre Jesus e sua significação para os seres humanos. É o que Castillo se propõe a trabalhar.<sup>252</sup>

Ao enfatizar a *união Deus-homem*, Castillo se preocupa em lembrar que o ponto de partida para a revelação de Deus é Jesus humano, *Deus humanizado*. Assim, se desejamos saber sobre Deus, antes de procurarmos uma definição abstrata, devemos olhar para a pessoa de Jesus: Ele é o revelador de Deus, esta é a sua missão central (cf. Jo 1,18). Deus é transcendente, infinitamente superior ao ser humano, transcendendo assim a nossa capacidade de compreendê-lo. Por isso, no caso da Cristologia, devemos conhecer o homem que foi Jesus para entender a Deus.<sup>253</sup> Jesus é a “imagem de Deus invisível” (cf. Cl 1,15-20; 1Cor 6,8; 2Cor 4,4; Fl 2,4-11). Depois de se ter dado a conhecer por meio dos antigos profetas, chega o momento culminante que ele se dá a conhecer em Jesus (cf. Hb 1,1). Quando Felipe pergunta a Jesus: “mostra-nos o Pai?” (Jo 14,8), está na verdade perguntando sobre Deus, pois *Deus* e *Pai* coincidem nos textos do Novo Testamento. Jesus responde: “Aquele que me viu, viu o Pai” (Jo 14,9). Antes, Jesus adverte que Felipe está há tanto tempo com ele e ainda não tinha percebido a revelação de Deus em Jesus. A conclusão é clara: “o homem de Nazaré é quem nos revela Deus”.<sup>254</sup> Esta frase resume o pensamento de Castillo a respeito de humanização de Deus.

Segundo o autor, nossos conceitos sobre o Deus transcendente não escapam das projeções e construções ideológicas que ofuscam a sua verdadeira face. Deus é

---

<sup>251</sup> JHD, p. 11.

<sup>252</sup> Cf. JHD, p. 49.

<sup>253</sup> Cf. JHD, p. 13-14.

<sup>254</sup> JHD, p. 26-29.

facilmente considerado *um ser a mais*, um ser que se pode descrever e até manipular, no entanto, Ele é o *totalmente outro* que, em sua transcendência, é inacessível.<sup>255</sup> Para ter acesso a Deus, necessitamos do imanente e, por isso, sempre é um acesso limitado e insatisfeito: toda posse, toda segurança sobre o que Deus é certamente será uma negação de Deus. Por isso, não podemos tomar como ponto de partida a filosofia para fazer cristologia, nem mesmo a metafísica para explicar Jesus. Esta última trata *Deus como Absoluto*, como *motor imóvel*. Segundo Castillo, a tradição da Igreja se apropriou dos conceitos filosóficos ao longo da história, distanciando-se da revelação fundante contida no Novo Testamento.

Em Jesus encontramos não *uma aula magistral* sobre os conceitos de *ousía, physis, prósoyon, hypóstasis* etc., mas *uma história* em que aquele pobre galileu viveu de determinada maneira, relacionando-se com as pessoas, de modo que atraiu a uns e afastou a outros, expressou com clareza suas preferências e valores etc. É deste modo que Jesus nos revelou Deus, e não analisando categorias ontológicas.<sup>256</sup>

Castillo argumenta que este Deus filosófico não está preocupado com os seres humanos, diferente do Deus de Jesus Cristo. No Novo Testamento, Jesus é o revelador de Deus.<sup>257</sup> Não importa perguntar se aquele judeu que viveu historicamente entre nós era Deus, mas se Jesus pode nos revelar algo sobre Deus que não sabíamos, que não poderíamos descobrir por nós mesmos. E certamente os Evangelhos deixam claro que há uma nova imagem de Deus revelada e acessível a nós, seres humanos:<sup>258</sup> “o que mais caracteriza o Deus de Jesus é sua humanidade”.<sup>259</sup>

O Deus pagão, bem como de algumas passagens do antigo testamento, é revelado a partir do poder e da grandeza, enquanto que Jesus revela Deus a partir da fraqueza. Por isso, o Deus de Jesus é a loucura, escândalo para o mundo (cf. 1Cor 1,25). Se Deus se revela na fraqueza, cada pessoa encontra Deus na medida em que é solidário com a fraqueza. O caminho para encontrar Deus é fundir-se com a fraqueza, dor, sofrimento e pobreza.<sup>260</sup> A humanização kenótica de Deus nos convida a um novo acesso ao divino

<sup>255</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La fe en tiempos de crisis*, p. 47.

<sup>256</sup> JHD, p. 528.

<sup>257</sup> Castillo referencia o pensamento de Alfaro: Cf. ALFARO, J. *Cristologia y Antropologia.*; Id. *Revelación Cristiana, fe y teología.*

<sup>258</sup> Cf. JHD, p. 67-79.

<sup>259</sup> JHD, p. 300.

<sup>260</sup> O pensamento Castilliano, ao afirmar que o divino se funde com o humano, parece um tanto exagerada. Da leitura de sua obra, podemos deduzir que sua intenção é evidenciar a radicalidade da ação kenótica, e não propor a confusão das suas naturezas, o que seria contrário à ênfase da *distinção* das duas naturezas segundo a formulação dogmática de Calcedônia.

- o acesso a Deus está no humano.<sup>261</sup> É preciso se despojar de qualquer imagem e deixar Jesus revelar Deus, mesmo que seja uma revelação escandalosa. O caminho é admitir a humanização de Deus: Deus absoluto e infinito se fez finito e condicionado.

Se continuarmos considerando óbvio que sabemos quem é Deus e, a partir disso, pretendemos saber quem é Jesus, por esse caminho nunca saberemos nem uma coisa nem outra. Por outro lado, se considerarmos como óbvio que Jesus é o único Salvador e, portanto, o único caminho de salvação, tampouco por esse caminho poderemos iniciar um diálogo sério com os homens e as mulheres que têm outras crenças religiosas. Finalmente, se nos embasamos no pressuposto de que para nos salvar e nos aproximar dele, o próprio Deus quis e necessitou do sofrimento da morte de Jesus, não poderemos falar seriamente e cara a cara do Deus que quer que sejamos felizes, que usufruamos de tudo que há de belo e de bom na vida.<sup>262</sup>

Ou seja, a principal preocupação de Jesus foi o sofrimento humano e não em evidenciar o seu poder divino. A aspiração principal de Jesus (e nisso ele é muito humano) é a felicidade das pessoas que vivem no mundo, embora isso não seja tão facilmente admitido pelos teólogos. Segundo Castillo, o caminho mais coerente é ter como ponto de partida a humanização de Deus, reveladora de sua condição divina, tendo-a como caminho de felicidade do ser humano.<sup>263</sup>

Castillo insiste que mais importante do que conhecer Jesus é seguir Jesus. Os Evangelhos foram escritos como textos de fé, a partir da fé dos evangelistas. Não se preocuparam, os autores, em nos transmitir uma história, no sentido moderno, mas uma mensagem de vida. Seria impossível, hoje, reconstruir uma história de Jesus de Nazaré. Por isso, mesmo que busquemos o Jesus da história, devemos ter em conta a intenção e a teologia dos evangelistas. O objetivo da leitura do Evangelho, assim, não é um mero conhecimento, pois este não produziria em nós convicções. A urgência de encontrar o humano, a vida prática e o concreto do Evangelho, se coloca como uma necessidade de significância, uma urgência para a Evangelização.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Deus de nossa felicidade*, p. 38–42.

<sup>262</sup> JHD, p. 104.

<sup>263</sup> Cf. *Ibid.*, p. 71–72; também: CASTILLO, J.M. J. M. *La humanidad de Dios*, p. 66–84, onde desenvolve uma síntese sobre os principais pontos a respeito da humanização de Deus.

<sup>264</sup> Cf. JHD, p. 23-37. Neste sentido, Castillo dá prioridade aos Evangelhos, afirmando a necessidade de deixar a cristologia paulina em segundo lugar, pois Paulo teve como ponto de partida o Cristo da fé, o Cristo ressuscitado, não o Jesus da história. Segundo CASTILLO, J.M. o Evangelho de Marcos já existia no tempo das comunidades paulinas, mas não se tem tanta certeza de seu conhecimento. O fato das primeiras comunidades viverem conhecerem uma pregação paulina, mais afeita ao Cristo da fé, trouxe consequências para a vivência da fé, o que sentido ao longo da história da Igreja. Segundo o autor, a Igreja tem sido mais paulina do que evangélica (CASTILLO, J.M. *La humanidad de Jesús*, p. 87; o livro todo é uma abordagem completa sobre a relação entre a Cristologia dos Evangelhos e a cristologia paulinas, bem como as suas decorrências).

Os relatos evangélicos explicitam a pessoa de Jesus, mas filtrados pela teologia de cada evangelista. O cristianismo não irá se interessar pelo estudo histórico de Jesus como reconstrução dos fatos do passado, não basta o saber histórico, mas olhar para os Evangelhos com seus gêneros literários e em suas construções escritas com a finalidade de gerar convicções religiosas. Os Evangelhos contém uma teologia narrativa, uma teologia que brota da vida, de fatos ocorridos e, por isso, constituem uma fé que é inseparável de uma determinada forma de viver.<sup>265</sup>

Castillo faz suas objeções à teologia especulativa das afirmações doutrinárias, primando pelo caminho histórico que recorre, antes de tudo, às fontes evangélicas.<sup>266</sup> Decorre que o saber cristológico não se transmite pelos conceitos, mas pelos discursos narrativo-práticos. O mais importante é o *acontecer* de Jesus, e não o *ser* das definições doutrinárias: o conhecimento sobre Jesus, assim, não se traduz pelas categorias ontológicas, mas é formulado em categorias históricas. Embora não seja o nosso objetivo construir ou descobrir a história de Jesus, trata-se sim de um conhecimento histórico, narrativo. Aqui está a base do seu argumento contrário à teologia metafísica.<sup>267</sup>

Nesta linha, o ponto de partida da Cristologia de Castillo são os textos bíblicos. Castillo cita abundantes fontes evangélicas, não raras vezes procurando abranger uma totalidade de referências sobre um determinado tópico. No seu gosto está a análise etimológica dos termos em grego, que não raras vezes são pontos de partida de sua reflexão. Também é afeito a registrar e comparar o número de vezes que determinado dito ou prática de Jesus aparece nos textos em sua globalidade.

Os dados do Evangelho são organizados por Castillo segundo sua lógica de interpretação. O autor não faz uma leitura dos Evangelhos pela sua ordem, mas os utiliza na fundamentação dos tópicos que segundo o seu critério são importantes para a compreensão da humanização de Deus. Obviamente, lança mão de intérpretes autorizados, biblistas e teólogos sistemáticos para realizar a leitura das perícopes a partir do horizonte contextual do Novo Testamento.

Como bom espanhol, o autor granadino tem uma linguagem forte, direta, por vezes dura e ácida. Por outro lado, compensa no seu modo simples. Castillo fala sem

---

<sup>265</sup> Cf. JHD, p. 55-56.

<sup>266</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “Num papado para o povo, uma ‘Teologia popular’”.

<sup>267</sup> Cf. JHD, p. 58-59.

rodeios, vai direto ao ponto e aplica-lhe à realidade, atualiza. Faz constantemente a ligação entre fé e vida, como se fosse um catequista, um pregador.

Quanto à sua criticidade, o próprio autor menciona que tem gosto de resgatar do Evangelho a *memória perigosa* de Jesus. O termo é de Johann Baptist Metz e se refere à pedagogia subversiva dos textos, próprias do Mestre galileu. Segundo Castillo, a cristologia jamais deve nos tranquilizar, mas sim nos despertar criticamente, movendo-nos a uma reflexão crítica, à ação. Para ele, este é o caminho para que nosso discurso não fique vazio, ou seja um motivo de conformismo diante das injustiças da história.<sup>268</sup> Nesta linha, não faltarão nos textos de Castillo críticas à instituição religiosa. Não somente ao judaísmo do século I, como também às posturas de fechamento e mesmo de anti-evangelismo da Igreja da atualidade.

Seguindo o pensamento de Castillo, as páginas que se seguem serão uma interpretação dos Evangelhos com o objetivo de esmiuçar o tema da humanização de Deus. Como já dissemos, iremos nos pautar pelos três elementos básicos de nossa humanidade (carnalidade, alteridade e liberdade), que segundo nosso autor são os temas de maior preocupação de qualquer pessoa. Por isso, segundo ele, também Jesus se preocupou com elas. Preocupou-se com a carnalidade ao se importar com a falta e com o excesso de alimentos e com a saúde, em suas curas. Enfatizou muito as relações humanas em suas palavras e conduta, preocupando-se com a alteridade. Esta última dimensão somente pode ser vivida a partir da condição de liberdade.<sup>269</sup> Importante frisar que Castillo, embora mencione a importância destes elementos, não constrói sua cristologia a partir destas três categorias. Preferimos, neste trabalho, fazer esta opção pedagógica, pois julgamos que este caminho visa proporcionar uma aplicação mais direta à antropologia.

Nosso estudo tem como base a obra *La humanizacion de Dios*, recentemente traduzida em português. Entre as obras do autor sobre o assunto, as mais recentes destacamos: *La humanidad de Dios*, *La laicidad del Evangelio* e *La humanidad de Jesús*. *La ética de Cristo* e *El reino de Dios* são também referenciais muito proveitosos.<sup>270</sup> Traremos também referências de uma série de obras e artigos do autor.

<sup>268</sup> Cf. JHD, p. 60-62.

<sup>269</sup> Cf. JHD, p. 296-297.

<sup>270</sup> CASTILLO, J.M. *La humanidad de Dios*.; Id. *La laicidad del Evangelio*.; Id. *La humanidad de Jesús*.; Id. *La Ética de Cristo*. (aqui usaremos a versão em português: *A ética de Cristo*.); Id. *El Reino de Dios*.

## 4.1 Carnalidade

Castillo prefere o termo *carnalidade* ao termo *corporeidade*, devido à sua preocupação com a interpretação dualista ligada ao tema do corpo. A *carnalidade* é fundamental na *humanização de Deus*, pois tem base no mistério da *em-carna-ção*: “E a Palavra se fez carne e veio morar entre nós” (Jo 1,14).

O termo *carne* (*sarx*) na bíblia está associado à fraqueza. Já no Antigo Testamento, a carne expressa a curta duração do homem (cf. Gn 6,3; Is 40,6), sua debilidade (cf. Sl 55,5; Is 31,3), uma realidade que se deteriora depois da morte (cf. Sl 78,39). Portanto, não se pode confiar na carne (cf. Jr 17,5), pois o ser humano não é nada sem o auxílio divino. No Novo Testamento, a carne expressa variações da fraqueza humana: *carne e sangue* não podem conhecer os mistérios divinos (cf. Mt 16,17), não pode resistir às tentações (“a carne é fraca”, afirma Jesus - Mt 26,41). A expressão da fraqueza humana em geral utiliza conjugados os termos *carne e sangue*, que não são capazes de possuir o reino (cf. 1Cor 15,50); nossa luta não é contra *carne e sangue* (cf. Ef 6,12). Não poucas vezes, a carne está associada ao pecado (cf. Rm 7,18. 25) e coloca o humano numa oposição à esfera do divino: “Quem semeia na sua própria carne, da carne colherá corrupção. Quem semeia no Espírito, do Espírito colherá a vida eterna” (Gl 6,8). Viver na carne, na linha de Paulo, é viver em oposição ao Espírito.<sup>271</sup> Não queremos neste momento discutir a repercussão de um possível dualismo paulino, mas sim afirmar, a partir do pensamento bíblico, que a carnalidade de Jesus é expressão da *debilidade e fraqueza*, assumidas pelo Verbo na encarnação.

Portanto, em Jesus de Nazaré “*encontramos Deus e o conhecemos em nossa fraqueza*”.<sup>272</sup> Ao falar da carne fraca, portanto, não estamos aqui depreciando a carne, mas enfatizando que ao assumir os limites imanentes da carne, Deus se tornou próximo, palpável. Por isso, longe das transcendências imaginativas, o Deus humanizado, manifestado na fraqueza de sua carne, torna-se acessível, porque ele se une à nossa fraqueza, condição básica do ser humano. Para atingir este homem fraco, Deus não é revelado como poder e grandeza, mas como Deus que teve a ousadia de se fazer fragilidade.<sup>273</sup>

<sup>271</sup> Cf. STOEGER, A. “Carne”, p. 174-180.

<sup>272</sup> CASTILLO, J.M. *Deus de nossa felicidade*, p. 33. Conferir também: p.32-34.

<sup>273</sup> Cf. Id. *La fe en tiempos de crisis*, p. 50-51.

É preciso levar em consideração que o Verbo ao assumir a humanidade, ficou privado do seu poder, não fazendo do seu ser igual a Deus uma usurpação: “Ele, existindo em forma divina, não se apegou ao ser igual a Deus, mas despojou-se, assumindo a forma de escravo e tornando-se semelhante ao ser humano. E encontrado em aspecto humano, humilhou-se, fazendo-se obediente até a morte – e morte de cruz” (Fl 2,6-8). Jesus foi, realmente, em tudo igual a nós, menos no pecado, ou seja, foi plenamente humano. “De fato, não temos um sumo sacerdote incapaz de se compadecer de nossas fraquezas, pois ele mesmo foi provado em tudo, à nossa semelhança, sem todavia pecar” (Hb 4,15; cf. também 2,18). Assumir este dado da revelação, considerando a fraqueza kenótica do Verbo na carne, tem consequências importantes na compreensão do mistério de Cristo. Quanto a este ponto, Castillo adverte que podemos facilmente cair na heresia do monofisismo: crer que Jesus seja verdadeiramente Deus, sem crer que ele é verdadeiramente homem. Segundo o autor, não cremos com a mesma facilidade em sua humanidade como cremos em sua divindade. De fato, muitas imagens piedosas pintam um Jesus como uma espécie de Deus que se disfarçou de ser humano, que tinha apenas a aparência humana, sem se desfazer de seus *privilégios divinos*.<sup>274</sup>

Portanto, a carnalidade expressa concretude da encarnação, o quanto, de fato, Jesus é como nós. Neste sentido, cabe resgatar a dimensão sensitiva da carnalidade. É o que afirmam Husserl e Merleau-Ponty ao entenderem o corpo como atividade corporal, ou seja, a partir de sua ação sensível: o toque da mão, o sabor da língua, a visão do olhar... O corpo abstrai o mundo pelo sentir.<sup>275</sup> O corpo que sente, como o definem Husserl e Ponty, é também o corpo que absorve a fruição da vida, o corpo que realiza o gozo da vida, como nos diz Levinas: “Vivemos de actos – e do próprio acto de ser – tal como vivemos de ideia e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou

<sup>274</sup> Um bom exemplo é a sua consciência. Jesus crescia em “estatura, sabedoria e graça” (Lc 2,52). Ou seja, sua consciência vai crescendo, gradativamente, vai se orientando para a sua opção fundamental: o Reino de Deus, a vontade do Pai. Mas é preciso ressaltar que não existe uma clarividência na mente de Jesus. Ele não tem um acesso direto à consciência divina do Pai, é limitado psicologicamente em sua kenosis. De fato, Jesus padecia, sofreu as consequências da limitação humana: dor física, bem como os limites do psiquismo humano: escuridão, dúvida, tentação, ignorância, tensões, conflitos internos, medo, crises... Por isso mesmo, Ele pode ser caminho para nós, pois nos identificamos com sua humanidade, Ele nos revela como trabalhou diante de seus limites, dando orientação para nós que passamos pelos mesmos limites (CASTILLO, J.M. *El discernimiento cristiano*, p. 127-129).

<sup>275</sup> Cf. COSTA SANTOS, L. “O sujeito é de sangue e carne”, p. 80.

é, ao mesmo tempo, aquilo de que vivo”.<sup>276</sup> Assim, nossa existência é fruir da vida, é gozo, pois não podemos viver longe de nossos conteúdos vitais, ou seja, daquilo que preenche o nosso ser. Atos como comer, beber, descansar, trabalhar são constitutivos fundamentais que se realizam, em última instância, como vias sensíveis que fazem a vida ter gosto.

O resgate filosófico do sentido da carne<sup>277</sup> insere-nos numa perspectiva importante na teologia de Castillo: Jesus, homem carnal, é um sujeito que sente a vida, esta que não se realiza distante do gozo, como afirma Levinas. Deste modo, chegamos a dois pressupostos básicos para tratar do tema da carnalidade: debilidade e sensibilidade – O Deus humanizado é Aquele que assumiu nossa condição de seres fracos e passíveis de limites, bem como assumiu nossa condição de seres sensoriais.

A dimensão sensorial dá base de sustentação para tratarmos do Deus humanizado em sua preocupação com a felicidade concreta: busca a felicidade sensível e preocupa-se em proporcionar felicidade e vida a todos, sobretudo aos débeis da história<sup>278</sup>. É o que veremos nas duas primeiras seções: *Jesus e a felicidade*, *Jesus e o reino da vida*. A debilidade e a sensibilidade aproximam o Deus humanizado da esfera mundana e laica, com todo o seu colorido, prazeres, limites e dramas.<sup>279</sup> É o que veremos na terceira seção: *a laicidade de Jesus*.

#### 4.1.1 “Glutão e beberrão” - Jesus e a felicidade

“Com efeito, veio João, que não come nem bebe, e dizem: ‘Um demônio está nele’. Veio o Filho do Homem, que come e bebe e dizem: ‘Eis aí um glutão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores’” (Mt 11,18-19). Jesus não segue a linha ascética de João Batista, tão pouco é um asceta do deserto. Não era um penitente que castigava o seu corpo, mas promovia o gozo da vida. O primeiro aspecto que caracteriza a preocupação de Jesus com a carnalidade é sua proposta de usufruir da vida, sua preocupação com a felicidade.<sup>280</sup>

<sup>276</sup> LÈVINAS, E. *Totalidade e Infinito*, p. 103.

<sup>277</sup> Voltaremos, com maior aprofundamento, a este assunto no capítulo 7.

<sup>278</sup> Cf. JHD, p. 525.

<sup>279</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 37–45; Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 89–93

<sup>280</sup> Cf. Id. *A ética de Cristo*, p. 20.

Na visão de Castillo, Jesus chocou o seu tempo com uma conduta livre e festiva. O título de *glutão e beberrão* expressa bem o que deveriam pensar de seu modo de agir. De fato, Jesus não seguiu as normas religiosas relacionadas às refeições: não se submeteu às normas sobre o jejum (cf. Mc 2,18-22), nem sobre as purificações que deveriam ser realizadas antes das refeições (cf. Mc 7,1-7), nem sobre os alimentos puros e impuros (cf. Mc 7,17-23). Jesus não fazia refeições enquadradas dentro de normativas religiosas, mas se utilizou da comensalidade do cotidiano, no âmbito profano, para revelar o que é próprio do desejo de Deus – a alegria do convívio. Não é coerente com o modo de pensar de Jesus transformar a refeição, expressão da alegria e da partilha, em algo legalizado, em uma norma carregada de frieza. A comensalidade não está ligada à renúncia e sim à festa, como acontece na parábola do Pai misericordioso, que acolhe o seu filho pródigo de volta com um banquete, roupas festivas, música e dança (cf. Lc 15,22-25).<sup>281</sup>

O sinal realizado nas Bodas de Caná (cf. Jo 2,1-11) é um exemplo emblemático para fundamentar a preocupação de Jesus com a felicidade. Ele transformou a água das purificações em vinho da alegria, ou seja, transformou a água da frieza da lei em alegria da salvação, em gozo. Jesus revela que a religião fria, que impede a vida, deve ser substituída pela religião que gera a alegria. Foi o primeiro sinal realizado por Jesus, um sinal para suscitar a fé, realizando-o no contexto da festa e do amor. Deseja mostrar que somente o amor é digno de fé, e o amor está associado ao gozo da vida.<sup>282</sup> Assim, a glória de Deus se manifesta quando os amantes compartilham o melhor vinho na sua festa, na sua alegria, no seu gozo - isto é muito humano. Sua glória é produzir felicidade.<sup>283</sup>

A naturalidade de Jesus com a festa e com a alegria, sua preocupação com a felicidade, colocam-no muito distante do puritanismo. Seria um anacronismo considerar Jesus como promotor de regras de pureza, moralismos familiares ou sexuais. A questão é que os problemas da sexualidade não aparecem com abundância no Evangelho, pois o ambiente judaico da época era patriarcal e machista, ou seja, o status cultural da época não permitia que este assunto fosse amplamente discutido. Castillo

<sup>281</sup> Cf. JHD, p. 335-336.

<sup>282</sup> O livro do Cântico dos Cânticos compara beber vinho com os beijos do amado (cf. Ct 1,2-4).

<sup>283</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 61-74.

afirma categoricamente que “os Evangelhos não oferecem material para elaborar uma ‘ética da sexualidade’”.<sup>284</sup>

No entanto, alguns textos tocam questões que poderiam dar uma abertura para uma interpretação puritana: Jesus condenou “os desejos impuros” (cf. Mt 5,28), tratou do tema do divórcio (cf. Mt 19,3-9) e do adultério (cf. Mt 5,28. 31-32). É preciso contextualizar cada um destes discursos para que não se cometam equívocos, segundo o nosso autor.

*Quanto ao adultério*, é preciso dizer que o casamento era considerado uma posse na sociedade de Jesus (a mulher era posse do marido). Deste modo, era preciso garantir o bem da pessoa, recordando o mandamento original. Proibir o adultério era o mesmo que proibir o roubo do bem alheio. Nesta linha, também se interpreta *os desejos impuros*, qualificados como uma ação adúltera (cf. Mt 5,28). Jesus não está preocupado com a castidade dos pensamentos, mas com o desejo que é a raiz do mal, ou seja, a raiz da ação que faria com que alguém tomasse o bem alheio. Castillo lamenta que os catecismos acabaram transformando o *desejo mimético*<sup>285</sup> em *desejo impuro*.<sup>286</sup>

*Quanto ao divórcio*, a corrente de Hillel permitia que a mulher fosse dispensada. Os judeus utilizaram a tradição para cometer abusos (nem sempre havia motivos relevantes para o repúdio), tratando-se também de uma lei que só valeria para o homem. Ao proibir o divórcio, Jesus está defendendo a igualdade de direitos e a justiça, pois se preocupa com a dignidade da mulher. Por isso, afirma que a dureza do coração fez permitir o divórcio, mas o princípio está na unidade realizada por Deus: “o que Deus uniu, o homem não separe” (Mt 19,8).<sup>287</sup>

Outro aspecto considerável a respeito do distanciamento de Jesus do puritanismo é sua relação com as mulheres. Certamente, Jesus tinha grande liberdade para se relacionar livremente com as mulheres em uma sociedade puritana e machista. Jesus convivia com elas (cf. Lc 8,1-2) e várias mulheres de má fama cruzaram o seu caminho: adúlteras (cf. Jo 8,3-4), prostitutas (cf. Lc 7,37), infiéis (cf. Jo 4,17-18), estrangeiras e

<sup>284</sup> Ibid., p. 197. São Paulo, influenciado pelo judaísmo helênico, preocupava-se com a moral sexual, por isso, as advertências paulinas tem um tom moralizante. São condenações fortes contra a devassidão, desvirtuamentos sexuais, homossexualismo... (cf. 1Cor 6,9-10; Gl 5,19-21; Ef 5,3-5, entre outros). Os evangelhos, no entanto, nunca condenam, não se preocupam com tais listas de pecados (cf. CASTILLO, J.M. *La humanidad de Jesús*, p. 58-60; 94-96).

<sup>285</sup> O termo é de René Girard. Voltaremos ao assunto na segunda seção do item referente à Alteridade.

<sup>286</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 198-200.

<sup>287</sup> Cf. Ibid., p. 200.

pagãs (cf. Mc 7,24-30). Deixou-se beijar, ungir, perfumar por uma mulher conhecida pela sua má fama, e foi mal avaliado por este fato (cf. Lc 7,37-39). Tais fatos evidenciam que “Jesus estava anos-luz de nosso empenho em manter a boa imagem e exemplaridade que cuidamos zelosamente ‘para não dar o que falar’. Sem dúvida, os critérios éticos de Jesus andavam por outros caminhos”.<sup>288</sup> Jesus cultivava uma amizade genuína com Marta e Maria, irmãs de Lázaro (cf. Lc 10,38-42): Betânia era um lugar frequentado por Jesus, onde se achegava e deixava-se servir. Também vemos a presença de mulheres no calvário e junto da cruz: sua mãe, a irmã de sua mãe e Maria Madalena (cf. Jo 19,25). Foram também elas as primeiras testemunhas da ressurreição, ocupam lugar de destaque nos relatos pascais (cf. Mc 16,1-10; Mt 28,1-8; Lc 24,1-12; Jo 20,1-10).

Tais posturas de Jesus argumentam a favor de uma ética descentrada do pecado. O pecado não estava no centro de sua pregação e de sua prática.<sup>289</sup> João Batista, sim, preocupou-se com o pecado. O Antigo Testamento relaciona o pecado com a lei e com a impureza: pecar é transgredir a lei de Deus, é cometer atos que tornam a pessoa impura, necessitando de uma purificação, mediante um sacrifício. Esta era a mentalidade do judaísmo tardio. Por isso, João aparece, nesta linha, proclamando que o povo abandonasse o pecado, preparando-se para a vinda do Messias (Mt 3,1-3).

E o que dizer dos ensinamentos de Jesus em relação ao pecado? Precisamos compreender que o Novo Testamento utiliza o termo *amartánein* (pecar) para designar os atos que ofendem ao ser humano, não a Deus (cf. Mt 18,15; Lc 15,18; 17,3-4). Também utiliza, no mesmo sentido, o substantivo *paráptoma* (pecado) (cf. Mt 6,14). O que isto significa? Para Jesus o pecado é ofender o ser humano. Na oração do Pai Nosso vemos claramente que Jesus associou a ofensa a Deus à ofensa ao ser humano; também é necessário perdoar o irmão para ser perdoado por Deus (cf. Mt 6,12; Lc 11,4).

Jesus é apresentado pelo Evangelho como aquele que tem o poder (*exousía*) de perdoar pecados (cf. Mt 9,6. 8; Mc 2,10; Lc 5,24). Quando Jesus proclama este poder, quando perdoa pecados, causa escândalo (cf. Mc 2,6), porque quem tinha o poder de perdoar os pecados eram os sacerdotes. Mas a questão principal sobre o ato de perdoar os pecados é que Jesus não perdoa no sentido de dar alívio à consciência, não tira a culpa da consciência... Jesus perdoa pecados, pois o que era considerado pecado pela

<sup>288</sup> Ibid., p. 203.

<sup>289</sup> Cf. Id. *Víctimas del pecado*, p. 47-58.

religião judaica era motivo de exclusão e, portanto, de sofrimento daqueles que não tinham possibilidades de viver a integralidade da lei. Assim, quando Jesus perdoa o pecado de alguém está libertando aquela pessoa do sofrimento, devolvendo-lhe dignidade, respeito. O anacronismo que se comete, frequentemente, é aplicar aos textos evangélicos a mentalidade da teologia atual sobre o pecado e o seu perdão (conversão, graça sacramental...). Nada disso tem a ver com a prática de Jesus. O decisivo para Jesus não era o abandono do pecado, mas fazer a pessoa feliz, devolver-lhe dignidade. Quando luta contra pecado, está interessado nas atitudes que ferem o humano ou, no contexto do Evangelho de João, naquilo que leva à morte: os atos de ódio e de mentira, o que era próprio dos dirigentes judeus, não do povo que se achegava a Ele (cf. Jo 8,21. 24.46).

Concluindo, a principal luta de Jesus é contra o sofrimento, não contra o pecado. Se Jesus diz “a tua fé te salvou”, há vinculação entre fé e salvação, mas não entende salvação como herança de uma eternidade (o que está mais ligado ao pensamento paulino do que a pensamento dos evangelhos).<sup>290</sup> Também quando perdoa o pecado, preocupa-se com a felicidade da pessoa, procurando retirar-lhe a dor. Jesus não desejava um mero alívio de consciência, nem queria o ser humano em uma pseudo-moral, um ascetismo farisaico de afastamento dos prazeres, exaltado muitas vezes para se elevar a santidade de um grupo seletivo. Jesus preocupa-se com aquilo que toca a carne, com o prazer, o gozo, a felicidade. Quando o ser humano está longe da felicidade (e até da festa) sua postura é de luta para a sua restauração. Tal prática é bem humana e afinada com a comunhão: “o festivo, o dionisíaco, o que faz os humanos felizes, exatamente porque é algo profundamente humano, por isso exatamente é que nos une e ‘põe nossas almas em comum’”.<sup>291</sup>

#### 4.1.2

#### “Ao ver a multidão teve compaixão dela” - Jesus e o Reino da vida

Castillo reúne eloquentes elementos da ação de Jesus em favor da vida, afirmando, antes de mais nada, que o ponto de partida é o fato de Jesus ser tocado pelas necessidades da carne humana. De fato, diante do sofrimento, os Evangelhos narram

<sup>290</sup> CASTILLO, J.M. *La humanidad de Jesús*, p. 76.

<sup>291</sup> JHD, p. 365

que Jesus tem compaixão: “Ao ver a multidão teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelha sem pastor” (Mt 9,36; cf. Mt 14,14; 15,32; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22). A comoção de Jesus narrada nos Evangelhos é traduzida pelo verbo *splanjnidomai* (de *splanjna* = entranhas). Ele se compadece, tem compaixão, ou seja, é afetado em suas entranhas diante do povo que está como “ovelhas sem pastor” (Mc 6, 34). Portanto, Jesus tem um sentimento entranhado, algo que toca fundo no seu ser, uma moção cheia de sensibilidade. Não se trata de uma mera *pena*. Há uma reação visceral em Jesus diante da dor humana. É o que sentiu o Pai do filho pródigo (cf. Lc 15,20) e também o Bom Samaritano que encontrou o infeliz na valeta da estrada (cf. Lc 10,33-34).<sup>292</sup> A compaixão é “a atitude básica e decisiva de toda ação que, por ser fundamentalmente humana, é essencialmente cristã”.<sup>293</sup>

“Cada pessoa é o que é sua sensibilidade”.<sup>294</sup> A vontade, por empenho humano, leva-nos a uma determinada ação. Já a sensibilidade está relacionada com a força da atração. Não somos capazes de resistir ao que nos atrai. Fundamentado em Santo Tomás de Aquino<sup>295</sup>, Castillo afirma que o amor tem o seu princípio na paixão. Trata-se de algo desconcertante: o amor merece grande elogio porque ele é, em primeira análise, paixão, ou seja, é movido por um apetite sensitivo. Isso é profundamente divino, porque é profundamente humano: nossas ações brotam mais da sedução do que da força voluntariosa, de modo que a nossa sensibilidade é o princípio do que realizamos.<sup>296</sup>

Jesus sente compaixão diante do sofrimento das pessoas: dor, fome, pobreza, desamparo, falta de esperança, falta de soluções para os problemas da vida (cf. Mt 9,36; 14,14; Mc 6,34; Mt 15,32; Mc 8,2; Mt 18,27; Mc 1,41; 9,22; Lc 7,13; 10,33; 15,20).<sup>297</sup> Ou seja, o sofrimento da carne, as necessidades mais prementes da vida humana tocam o coração de Jesus. É neste contexto que Jesus revela o Reino de Deus.<sup>298</sup>

<sup>292</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 232-233.

<sup>293</sup> WALTER, N. “*Splanjnidomai*”, p. 1270.

<sup>294</sup> CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 89.

<sup>295</sup> Cf. STh I-II, q. 26, a. 3 ad 4.

<sup>296</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 89-95.

<sup>297</sup> Cf. Id. *Víctimas del pecado*, p. 66.

<sup>298</sup> O Reino de Deus é o tema central do Evangelho. O termo *Basileía* (Reino, Reinado) aparece 162 vezes no Novo Testamento, 121 vezes nos Evangelhos sinóticos. O Evangelho de Marcos assim resume: “Completo-se o tempo, o Reino de Deus chegou. Converti-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15). O Reino de Deus não se resume a uma doutrina, não é um mero ensinamento, mas uma realização. Em Jesus, o Reino de Deus é realizado de modo concreto. Nosso autor dedica uma obra completa sobre o tema: CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 27-34.

Se Jesus se deixa tocar pelo sofrimento, conseqüentemente, os destinatários do Reino são os sofredores. O Evangelho utiliza o termo *óchlos*, que pode ser traduzido por *povo numeroso, multidão*. Aparece na literatura como a massa que se opõem aos nobres ou à classe superior. Portanto, Jesus anuncia o Reino para o povo carente de orientação, a plebe. Trata-se de uma plebe maldita no contexto judaico da época, pois não são capazes de viver a lei (cf. Jo 7,48-49). Este povo sofredor e considerado maldito é entusiasmado por Jesus, porque a sua mensagem é de fácil entendimento, uma realidade bem compreendida mesmo pelas pessoas simples. O Reino não é apenas um tema de fácil compreensão pela sua simplicidade, mas porque o seu anúncio responde às necessidades humanas prementes. O Reino de Deus satisfaz as aspirações, as esperanças básicas dos pobres, ignorantes e marginalizados da sociedade, pessoas que caíram na culpa. Trata-se de uma mensagem que vai ao encontro às carências destas pessoas excluídas, por isso é uma boa notícia.<sup>299</sup>

Jesus não faz a revelação de um conceito metafísico, sua palavra não versa sobre o ser, mas sobre o fazer, sobre as ações que incluem o programa de sua vida, ou seja, identifica-se a partir de um *critério histórico*. É o que fica evidente na resposta dada aos discípulos de João Batista ao perguntarem a Jesus se ele era aquele que havia de vir ou se deveriam esperar outro. Sua resposta é um programa de vida prático, concreto: os cegos veem, os coxos andam, os surdos escutam... (cf. Mt 11,5; Lc 7,18).<sup>300</sup> Por isso, a multidão carente entende a mensagem e se enche de esperança: porque se trata de uma proposta simples e concreta.

A manifestação do Reino como graça concreta aos destinatários pode ser chamada de *vida*. Aqui o termo vida se aproxima do termo *carnalidade*: o que toca a carne, ou seja, a concretude história das pessoas toca a sua vida. O Evangelho utiliza o verbo *viver* (záo) ou o substantivo *vida* (zoé) para falar desta vida, a vida terrena (cf. Mt 9,18; Mc 5,23; Lc 2,36). Mas é comum nos Evangelhos o tema da *outra vida*, ou seja, a vida depois da morte, a vida em plenitude (cf. Mt 7,17; Mc 9,43. 45; Lc 10,25. 28). Nota-se a pergunta do jovem rico que questiona sobre o que deveria fazer para herdar a *vida eterna* (cf. Mc 10,17). Seria o Reino de Deus uma proposta para esta vida ou para a vida futura? Não há dúvidas, pela leitura dos Evangelhos, que o Reino de Deus é um projeto de vida para o presente, ou seja, Deus preocupa-se com esta vida. Oscar Cullmann define o Reino como uma realidade que *é já e ainda não*. Sua famosa

<sup>299</sup> Cf. *Ibid.*, p. 44–53.

<sup>300</sup> Cf. JHD, p. 309-310.

expressão ajuda-nos a entender que a vida em plenitude já é realizada no presente, mas, ao mesmo tempo, é um projeto inacabado, um projeto que mira a realidade escatológica, quando haverá a consumação, a plenitude da vida.<sup>301</sup> Portanto, Jesus manifesta o *Reino da vida*, uma ação concreta que toca a carnalidade, a carência humana, como sinal do Reino que há de vir. O Evangelho nos apresenta algumas atitudes concretas de Jesus que manifestam o Reino da vida: a) a preocupação de Jesus com o alimento; b) a cura dos enfermos; c) a expulsão de demônios.

a) *Jesus e o alimento*.<sup>302</sup> Não é possível afirmar algo sério sobre Jesus e sobre Deus, se não levarmos em conta o tema da alimentação. Apesar de ocupar grande parte dos Evangelhos, poucos são os teólogos que se ocupam desta temática.<sup>303</sup> Castillo observa que como rituais, liturgia, cultos não ocupam tanto espaço nas páginas dos Evangelhos quanto às narrativas e discursos ao redor da mesa. Mesmo o tema da oração, e não queremos aqui de modo algum menosprezar sua fundamental importância, é pouco presente nas narrativas.<sup>304</sup> Já o tema da alimentação é abundante: aparece 137 vezes nos Evangelhos (são 28 ocasiões em Mateus, 22 em Marcos, 56 em Lucas e 31 em João).<sup>305</sup> A comida partilhada manifesta com maior força e humanidade o que Jesus quer revelar sobre si mesmo e sobre Deus, mais do que as curas e milagres.<sup>306</sup> Esta atitude tão humana de Jesus é uma preocupação clara com a carnalidade, pois a fome é uma das carências mais fundamentais do ser humano. Quando Jesus se põe a dar de comer, como vemos nos relatos da multiplicação dos pães (cf. Lc 9,11b-17), não dá um exemplo de caridade, mas de luta pela dignidade humana, não deseja que pessoa alguma seja privada de condições básicas de vida.<sup>307</sup>

<sup>301</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 63-64.

<sup>302</sup> Castillo dá grande destaque para o tema do alimento. Jesus e o tema do alimento estão mais ligados ao tema da alteridade e, por isso, será retomado no item seguinte.

<sup>303</sup> Cf. JHD, p. 323.

<sup>304</sup> É importante lembrar que Jesus se retirava frequentemente para orar (Cf. Lc 5,16; 6,12). O objetivo da reflexão castilliana não é enfraquecer a importância da oração, mas mostrar que o tema da alimentação tem mais espaço nos Evangelhos do que outros temas que aparentemente poderiam ter maior relevo, o que confere a comensalidade real importância.

<sup>305</sup> Cf. JHD, p. 325. Castillo faz tais comparações para argumentar a favor do que ele considera as prioridades de Jesus. Inclina-se o autor a argumentar que Jesus prefere se ocupar de questões corriqueiras, da vida comum, da laicidade da vida, do que se ocupar por temas religiosos. A religião de Jesus não é a religião defendida pelas instituições religiosas. Trataremos do tema da laicidade no próximo item.

<sup>306</sup> Cf. JHD, p. 330

<sup>307</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La religión de Jesús*, p. 302.

b) *Jesus e os enfermos*. Jesus anuncia o Reino pela cura dos enfermos (uma boa síntese do programa em relação aos doentes está em Mt 4,23-24). Também quando envia os seus apóstolos ou o grupo dos 72 discípulos, deixa como ordem *curar os enfermos* (cf. Mt 10,7; Lc 9,2; 10,8). É preciso ter claro que a mensagem das curas é manifestar o Reino como saúde, ou seja, aquilo que é fundamental para falamos de *pessoa*, de *vida humana*, pois sem saúde não há uma vida plena.<sup>308</sup>

Castillo segue a linha da desmitificação dos prodígios de Jesus, ou seja, não concorda com a corrente que defende as curas de Jesus como apologia de sua divindade. Esta foi a preocupação de muitos autores cristãos posteriores ao Evangelho, mas não foi a preocupação de Jesus, segundo o autor.<sup>309</sup> Na mentalidade greco-romana, os milagres eram essenciais para o fato religioso. Qualquer pessoa singular, com destaque perante o povo, era considerada alguém com poderes extraordinários. Portanto, para o autor, os milagres de Jesus, antes de serem *atos de poder*, manifestam a humanidade de Jesus e o seu centro de interesse.<sup>310</sup> Jesus não realiza curas por magia, como era próprio do mundo pagão. Nem tampouco faz curas como os curandeiros tradicionais de seu tempo, que utilizavam cataplasmas ou coisas parecidas. A grande diferença é que as ações de Jesus, suas curas são realizadas mediante a fé, como nos relata tantas vezes os Evangelhos: “a tua fé te salvou” (Mc 5,34). O que cura e liberta é a adesão das pessoas a Jesus.<sup>311</sup>

Os milagres revelam que Jesus se preocupa com a vida das pessoas, com a sua saúde. O que o Evangelho quer mostrar é a prática de Jesus, as suas escolhas, que se traduzem na sua sensibilidade diante da dor humana. Jesus cura porque quer remediar a dor humana, preocupa-se com as misérias das pessoas. Ao realizar tais ações, Jesus coloca acima das normas da lei e dos ritos e cerimônias religiosas a vida das pessoas: para ele o humano é mais importante do que é considerado sagrado, religioso e supostamente divino. O Deus humanizado não se manifesta em gestos de poder, nem em prodígios, mas no seu exemplo, em suas ações, todas elas carregadas de humanidade.<sup>312</sup>

<sup>308</sup> Cf. Id. *El Reino de Dios*, p. 65-67.

<sup>309</sup> Cf. Id. *Víctimas del pecado*, p. 68.

<sup>310</sup> Cf. JHD, p. 302-306.

<sup>311</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Simbolos de Libertad*, p. 150-153.

<sup>312</sup> Cf. JHD, p. 306-307; CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 59-60; Id. *El reinado de Dios*, p. 65.

Os fariseus não pedem a Jesus *um milagre* (*dynamis, téras*), mas um *sinal* (*semeion*) (cf. Mc 8,11-12; Mt 12,38-39; Lc 11,24-26). Ao responder que eles ficariam apenas com o sinal de Jonas, Jesus está afirmando mais do que um prenúncio implícito da ressurreição. Jesus afirma que Ele traz a vida onde existe a morte. O *sinal* era mais do que um *milagre*. O sinal revela um conteúdo salvífico e denuncia a plenitude do Reino, um mundo sem males. Por isso, Jesus cura as pessoas que se apresentam com fé, independente da sua conduta moral ou classificação social. Obviamente não curou todos os doentes de seu tempo. Suas curas são verdadeiros sinais, reveladores da vida humana, de sua vitória sobre as forças da morte.<sup>313</sup> Deste modo, Jesus manifesta o Reino da vida, o Reino que não se preocupa com a salvação da alma, mas sim em remediar e tocar a carne humana, as necessidades vitais.<sup>314</sup>

c) *Jesus e a expulsão de demônios*. Jesus expulsa demônios (cf. Mt 12,28; Lc 11,20) e envia os seus discípulos para curar e expulsar demônios (cf. Mt 10,1.8; Mc 6,7; Lc 9,1-2). Os povos antigos consideravam que os sofrimentos, os males, eram realizados por espíritos, por demônios, forças maléficas. Por isso, conclui-se que os exorcismos são também preocupações com o problema da saúde. Jesus ao expulsar demônios e pedir que os discípulos façam a mesma coisa está afirmando que quer a libertação das forças do mal, ou seja, que as pessoas sejam livres do sofrimento, das desgraças que as oprimem.<sup>315</sup>

Todos os sinais que manifestam o Reino da vida e que tocam a carne apontam para uma vida abundante (cf. Jo 10,10). Segundo o Evangelho de João, quem crê em Jesus tem a vida eterna (cf. Jo 3,36). O adjetivo *eterno* (do grego *aiōnios*) pode ser traduzido por *ilimitado*. Assim, Deus deseja uma vida sem limites, sem limitação alguma, uma vida plena. Quem limita a vida do outro ou a própria vida rejeita o próprio Jesus.<sup>316</sup> As Bodas de Caná (cf. Jo 2,1-11) revelam esta abundância de vida ilimitada que se manifesta nos sinais de Jesus: havia 600 litros de água para as purificações, o que é uma grande quantidade. Jesus realiza, portanto, um sinal de abundância, trazendo grande alegria para aquela festa ao transformar 600 litros de água no melhor vinho,

<sup>313</sup> Os sinais explicitados pelo Evangelho de João em síntese relaciona a fé com as básicas situações humanas: alimentação e saúde. Assim, ter fé é fazer a vida ser promovida, crer em Jesus é crer no Deus da vida, no Deus que se preocupa com as questões humanas: vinho na festa, água para beber, cura da cegueira, voltar a vida, comer do pão... (CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 130-132).

<sup>314</sup> Cf. JHD, p. 308-309; CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 65.

<sup>315</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 111-112; Id. *El Reino de Dios*, p. 67-69.

<sup>316</sup> Cf. Id. *La religión de Jesús*, p. 216.

sinal da alegria, comparado já no Antigo Testamento com o deleito dos beijos de amor (cf. Cant 1,2. 4).<sup>317</sup>

Os sinais de vida em favor da carnalidade manifestam a imagem do Deus amoroso. Ao proclamar o seu programa em favor das pessoas sofridas, Jesus cita o profeta Isaías, mas suprime as palavras que anunciam “o dia da vingança de nosso Deus” (Is 61,1-2). Fica claro que o desejo de Jesus é libertar as pessoas do sofrimento dos pobres, cativos, cegos (cf. Lc 4,18-21), e não realizar o anúncio do Deus de ameaças.<sup>318</sup>

O ‘Deus’ da religião tradicional (templo, ritos, dogmas, sacerdotes, normas, ameaças, castigos...) não é o verdadeiro Deus. Por outro lado, não há Deus mais autêntico do que o Deus que se identifica com a saúde, a vida, a felicidade e o bem do homem.<sup>319</sup>

Não há um Deus mais autêntico do que aquele que se preocupa com a dimensão da carnalidade, manifesto no Reino da vida.

#### 4.1.3

#### **“Nem nesta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai” – a laicidade de Jesus**

O filósofo Merleau-Ponty, afastando-se de uma metafísica abstrata e essencialista, fundamenta a presença do corpo como carne no mundo:

O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.<sup>320</sup>

Se o ser humano existe e se realiza no mundo, isso somente acontece pela mediação do corpo sensível, que contendo a mesma matéria do mundo, possibilita uma imersão na realidade: somente pela realidade do corpo (e da carne) podemos perceber e sentir e, o mundo, os objetos, as pessoas. É a realidade corporal, carnal (como prefere

<sup>317</sup> Cf. Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 128.

<sup>318</sup> Cf. Id. *Víctimas del pecado*, p. 27.

<sup>319</sup> Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 115.

<sup>320</sup> MERLEAU-PONTY. M. *Fenomenologia da percepção*, p. 06.

Castillo) que nos possibilita imaginar, desejar, pensar, conhecer, escolher, relacionar-se...

Nesta linha, podemos desenvolver o tema da *laicidade* como um desdobramento da carnalidade na cristologia de Castillo. Isso porque a consequência da encarnação foi a sua automática inserção no mundo: Deus, ao se fazer carne, se fez *mundano*. Mais ainda: não somente assumiu uma realidade na existência física do mundo, mas se inseriu nas realidades do mundo, no contexto social, na cultura, na vida de sua gente. Sua presença carnal passa a fazer parte das realidades que fazem parte da existência humana.

É neste contexto que Castillo fala da *laicidade do Evangelho*.<sup>321</sup> O autor utiliza o termo *laicidade* (*laicidad*, em espanhol), indicando a vivência da fé independente (ou até mesmo à margem) da Igreja e do clero, ou seja, a vivência da fé na sociedade, no cotidiano da vida.<sup>322</sup> A laicidade de Jesus é a revelação da atuação de Deus na *carne do mundo*, no contexto da vida, no âmbito social.<sup>323</sup>

Jesus viveu com radicalidade uma vida laical, pois não se utilizou de nenhum subterfúgio que o separasse do mundo.<sup>324</sup>

Jesus viveu como vivia todo mundo, se vestia como o povo de seu tempo, frequentava bodas e banquetes, comia e bebia com qualquer pessoa, era amigo de pecadores e pessoas de duvidosa conduta, ensinava coisas que podiam irritar os grupos mais observantes e religiosos de seu tempo, era mal visto pelos sacerdotes e, em geral, pelos funcionários do templo. Inclusive dava motivo para que algumas pessoas se escandalizassem sobre as suas ações e palavras (cf. Mt 11,6; 13,57; 26,31). Está claro que a vida de Jesus não se converteu no sentido de passar de uma vida ‘profana’ para uma vida ‘sagrada’ ou ‘consagrada’.<sup>325</sup>

Jesus suscitou muitas questões a respeito de sua pessoa. Perguntavam se Ele seria João Batista, Elias ou algum dos profetas. De fato, Jesus foi identificado como profeta

<sup>321</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*.

<sup>322</sup> Cf. *Ibid.*, p. 47-48

<sup>323</sup> Cabe aqui destacar que há uma diferença entre *laicidade* e *laicismo*. Este último se entende pela independência do homem, da sociedade, mais propriamente do Estado, da influência religiosa ou eclesiástica; indica, na maioria das vezes, a ausência de qualquer influência religiosa na vida dos indivíduos e da sociedade. Não é isto que Castillo propõe, mas sim a *laicidade*, ou seja, a consideração da importância de Deus nas questões humanas e sociais elementares. Um Deus que atua na história. O tema é pertinente, quando se constata que muitas pessoas não mais consideram as igrejas com suas normas, não querem saber de rituais religiosos, mas desejam seguir crendo em Deus, relacionando-se com Ele (cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 41–42).

<sup>324</sup> Cf. JHD, p. 530.

<sup>325</sup> CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 22–23 (tradução nossa).

(cf. Lc 7,16. 39; Mt 21,11. 46; Jo 4,19; 9,17).<sup>326</sup> Foi também considerado um rabino, um mestre, no entanto não pertencia a nenhum grupo ou casta religiosa. Jesus foi um *leigo*.<sup>327</sup>

O Novo Testamento fala de Jesus como sumo sacerdote na carta aos Hebreus. Segundo Castillo, Albert Vanhoye, melhor conhecedor sobre o assunto no âmbito católico, fala da originalidade de Cristo sacerdote, diferenciando-se do sacerdócio da concepção veterotestamentária.<sup>328</sup> A condição para ser sacerdote no Antigo Testamento era a separação, dignidade que dependia da pertença à família de Aarão e à estirpe de Sadoc (cf. Ex 29, 29-30; 40,15; Eclo 45,13-16; 15-19; 24-30). A eles estavam relacionados rituais solenes, sacrifícios, unções e vestimentas especiais (cf. Ex 29; Lv 8-9). O sacerdócio de Cristo, porém, distingue-se por ser *real*, não meramente *ritual* (cf. Hb 5,7-10; 9, 11-28). Jesus em momento algum exigiu separação ou distinção especial, acabando os seus dias como um rejeitado entre ladrões. Deste modo, Ele consumou o seu sacerdócio. Fez de sua vida uma oferenda sacerdotal, mas jamais se identificou com a classe sacerdotal de seu tempo. Prova disso é que o termo *iereús* (sacerdote) não é aplicado nenhuma vez a Ele ou aos seus discípulos.

Todas estas premissas sobre a laicidade de Jesus colocam-no fora dos lugares que a tradição judaica considerava como sagrados e como vias de acesso a Deus. Se os judeus esperavam encontrar Deus em Jerusalém, a Cidade Santa, Deus encarnado foi habitar na Galileia, que longe de ser mencionada como terra de salvação, era designada como lugar de sofrimento e pobreza (cf. Mt 4,23-24; Lc 6,17-19). Se os judeus pretendiam encontrar Deus nas práticas religiosas, mediante os ritos religiosos, Jesus propõe um novo acesso a Deus.<sup>329</sup> A carta aos Hebreus nos diz de um modo definitivo que o templo verdadeiro não é feito por mãos humanas<sup>330</sup>, pois Cristo entrou num santuário mais perfeito (cf. Hb 9,11). Assim, o lugar do encontro com Deus não é um espaço geográfico, mas um espaço humano, o lugar onde as pessoas se encontram<sup>331</sup>: “acredita-me, mulher, vem a hora em que nem nesta montanha nem em Jerusalém

<sup>326</sup> Cf. Id. *Simbolos de Libertad*, p. 61–63.

<sup>327</sup> Importante pontuar que aqui o termo *leigo* não significa um ignorante ou uma pessoa sem religião, mas integrante do *laós*, que significa o povo de Deus.

<sup>328</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “O novo papa, novo modelo de sacerdote”.

<sup>329</sup> Cf. Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 61–63.

<sup>330</sup> Entre as últimas palavras de Estevão, está uma crítica à igreja de pedras: “o Altíssimo não habita em obras de mãos humanas” (At 7,48). As comunidades primitivas se reuniam nas casas, eram comunidades domésticas. Séculos mais tarde, o Concílio de Laodicéia (360-370) proibiria que as celebrações fossem realizadas nas casas. Uma contradição, se levarmos em conta a mentalidade do Novo Testamento, que remonta ao espírito de Jesus.

<sup>331</sup> Cf. Id. *De las casas llenas a los templos vacíos*. Online.

adorareis o Pai (...). Mas vem a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura” (Jo 4,21.23).

Segundo Castillo, Jesus vai ao templo e a Sinagoga, mas não ratifica tais lugares como vias oficiais de acesso a Deus. O Evangelho não diz que Jesus ia ao templo para orar. Jesus frequentava as sinagogas, mas não se diz que lá estava para orar, mas sim porque eram lugares onde as pessoas se reuniam, portanto lá tinha oportunidade singular para transmitir a sua mensagem. Assim, vemos que Jesus entendia a religião a partir da convivência com as pessoas, ia até o povo, até as aldeias, casas... Passava pelas estradas, sobretudo estava com os pobres, trabalhadores e enfermos. Gostava inclusive de estar com os pecadores para fazer refeição com eles: comia com publicanos (cf. Mc 2,15) e fariseus (cf. Lc 7,36ss.; 14,1).<sup>332</sup>

Jesus foi um *homem profundamente religioso*<sup>333</sup>, mas a sua religião foi vivida como uma *religião alternativa*. Viveu como judeu, fiel ao seu contexto racial, mas não aceitou viver os elementos religiosos que legitimavam o modelo injusto de sua sociedade.<sup>334</sup>

A oração de Jesus nos ajuda a entender a *sua religião* e, ao mesmo tempo, a dimensão da carnalidade da vida de Jesus. Segundo Castillo:

*A oração é um desejo*. Quer dizer, a oração de Jesus, na mentalidade dos Evangelhos, não é a repetição monótona e rotineira de preces rituais, que se aprende de memória. Orar é, antes de tudo, desejar, e portanto, oramos segundo o que de verdade desejamos.<sup>335</sup>

Ou seja, oramos a partir de nossos desejos. A oração tem muito de humanização, pois nos coloca diante daquilo que nós, carnalmente, desejamos. Nossos desejos sinceros são desejos do mundo de nossa carnalidade. Obviamente, isso não significa dizer que a oração seja uma coleção de pedidos egoístas: há critérios que devem orientar os desejos. Quando Jesus orou, pediu para que a vontade do Pai fosse realizada, jamais faz pedidos mesquinhos (cf. Lc 22,42). Ou seja, é preciso ter em mente que a oração sempre se traduz numa ética, mas uma ética que se leva em conta a carnalidade humana.<sup>336</sup>

<sup>332</sup> Cf. Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 52-53.

<sup>333</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54.

<sup>334</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>336</sup> Cf. *Ibid.*, p. 100.

Outra dimensão importante da oração de Jesus é a sua discrição. Jesus ora em segredo, retira-se para orar, passa a noite em oração (cf. Lc 5,16; 6,12; 22,39-41). Jesus, assim, nunca ora na sinagoga ou no templo, mas escolhe lugares profanos. Critica inclusive o uso indevido dos lugares sagrados, como no episódio dos vendilhões do templo (cf. Mt 21,12), também critica a oração hipócrita que se põe como caminho de exibicionismo (cf. Mt 6,5) O importante não é exhibir um ato de piedade, mas portar-se bem nas realidades do mundo: profissionais, sociais, familiares... O critério de Jesus é muito claro: pelo fruto, seremos conhecidos (cf. Mt 7,21).<sup>337</sup>

O Deus do Evangelho ‘só se vê no oculto’ (Mt 6, 5-6). Deus está cego para ver grandes exibições da fé e da religiosidade. Nem Deus quer esse tipo de pompas clericais, que são eficazes para fazermos uma falsa ideia de nossa presença na sociedade, na cultura, no coração das pessoas. Grande engano. E uma mentira maior ainda. Quando o Evangelho fala desse assunto, não se refere somente ao que fazemos com muita humildade. Não é questão de humildade simplesmente. É questão de laicidade, Jesus foi laico. Quando rezava, ia aos locais solitários, ao campo, aos montes, onde ninguém o via. Os apóstolos de Jesus não se dedicaram a pagar as pessoas para que eles fossem ouvir Jesus. Se fazemos da religião um espetáculo de massas, ficaremos satisfeitos e até orgulhosos, mas não nos enganemos! O Evangelho não consiste em concentrar pessoas, mas sim viver o Espírito e o que diz o Sermão da Montanha.<sup>338</sup>

As religiões se constituem por dogmas (verdades para acreditar), leis (mandamentos para cumprir) e ritos (cerimônias para praticar). Nenhum destes três elementos são enfatizados por Jesus, ou seja, prefere enfatizar o laico ao religioso. Jesus se confronta com as práticas religiosas de seu tempo e elogia a fé, exatamente, de pessoas que não pertenciam ao povo judeu e à sua religião: um militar romano (cf. Mt 8,10), uma mulher cananéia (cf. Mt 15,28), um samaritano que veio agradecer a cura da lepra (cf. Lc 17,19). Seus elogios revelam que Jesus percebeu nas pessoas fora da religião e da raça judaica traços de bondade e de profunda humanidade.<sup>339</sup>

Por isso, concluímos que Jesus não pretendeu fundar uma religião, mas sim humanizar qualquer forma de religião. Preocupou-se com a vida das pessoas, com sua carnalidade, com sua dignidade, com a debilidade humana, dava atenção às necessidades sensitivas e não à pureza ritual. Os Evangelhos não apresentam uma nova religião, mas uma nova vida, configurando o Evangelho como um *Bios*, ou seja, um

<sup>337</sup> Cf. *Ibid.*, p. 98–100.

<sup>338</sup> CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*; Id. “La actual manía episcopal de exhibir lo que debe estar oculto”.

<sup>339</sup> Cf. Id. *La buena noticia de Jesús*, p. 77.

modo de viver no âmbito humano, dentro do contexto profano e secular, que se baseava no seguimento (cf. Mt 19,21).<sup>340</sup> O critério último de salvação não é a prática religiosa, mas a prática do bem, em ver Jesus na pessoa do irmão, no irmão que sofre, que carrega carências e atentados contra a sua carnalidade, como fica evidente na parábola do Juízo final, quando o Rei não faz nenhuma pergunta referente às práticas religiosas, mas sobre a compaixão (cf. Mt 25,31-46).<sup>341</sup>

## 4.2 Alteridade

Nenhum indivíduo vive isolado, sem um outro (*alter*). Portanto, vivemos nossa humanidade profundamente enraizados em nossa qualidade de exercício da alteridade. Porém, não basta estar diante do outro, seja um indivíduo ou uma comunidade. É preciso ter a capacidade de se comunicar com este outro, é preciso acolher sua mensagem e dizer de nós mesmos ou comunicar uma resposta diante das indagações que nos advém.

Sendo tais relações profundamente humanas, Jesus se importa com elas. O Evangelho, entre tantos exemplos, relata o exorcismo de um homem possuído por um demônio surdo e mudo (cf. Mc 9,14-27). O que é revelado nesta perícopes é que pode haver o medo de falar. Se há a cura da mudez, possivelmente muitos males também podem ser curados. O demônio representa a força que não permite que as pessoas se comuniquem.<sup>342</sup>

A alteridade se estabelece na comunicação. Porém a pergunta que se estabelece a partir da leitura dos Evangelhos é sobre o tipo de comunicação que se estabelece. Castillo nos oferece algumas pistas que nos ajudam a compreender a sadia alteridade desejada por Jesus. Primeiramente, veremos que existe uma situação peculiar que manifesta a alteridade na vida pública de Jesus – as refeições; daí decorre o tema da

<sup>340</sup> Cf. Id. *La humanidad de Dios*, p. 86–87; Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 15.

<sup>341</sup> Cf. Id. *El reinado de Dios*, p. 111–118; Id. *Víctimas del pecado*, p. 74–75. A posição de Castillo é forte, dando a impressão que a religião não tem sentido algum. Na verdade, o problema que se coloca é relativo ao tipo de religião. A religião do judaísmo do século I carregava muitos limites e são questionados por Jesus. Além disso, Castillo quer mostrar que o contexto laico é lugar de habitação de Deus, enfatizando a prática de Jesus neste sentido. O autor destaca que a liturgia e a oração são mediações fundamentais, desde que não sejam contrários ao espírito do Evangelho (Cf. CASTILLO, J.M. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 28-30; JHD, p. 486-487; CASTILLO, J.M. *Espiritualidade para comunidades*, p. 131-138; Id. *Oracion y existencia cristiana*, p. 179-190).

<sup>342</sup> Cf. Id. *El reinado de Dios*, p. 55–58.

comensalidade. Depois veremos que a alteridade depende de uma ética específica – ética de bondade. Por fim, veremos que as relações que se estabelecem a partir de tal ética questionam e redefinem o modo de exercer o poder.

#### 4.2.1

#### **“Feliz aquele que tomar refeição no Reino de Deus” – a comensalidade**

Já acenamos que a comensalidade é um tema importante na Cristologia de Castillo. Sucintamente, dissemos que a preocupação de Jesus com o alimento toca a carnalidade do Deus encarnado que, não somente come e bebe, mas que é tocado em suas entranhas ao ver o povo faminto. Agora, seguindo a insistência do tema em Castillo, trataremos da comensalidade como mediação para manifestação da alteridade.

Há uma força reveladora na comida. Muitos aspectos evangélicos importantes são revelados no ato no modo como Jesus trata o tema da refeição. Castillo chama de *comensalidade* o que envolve o ato de comer, com toda a sua força reveladora: a alimentação não apenas dá o que é necessário ao corpo, ao sangue, nem satisfaz cada pessoa apenas em suas necessidades orgânicas (carnalidade), mas é uma ocasião singular para a partilha, para a troca de afeto, para a necessidade que temos de falar e sermos escutados. Há um prazer no convívio ao redor da mesa, bem expressas nas palavras de São João da Cruz, ao falar de *uma ceia que enamora*.<sup>343</sup>

As referências do Evangelho sobre a comida e a partilha são abundantes. Aparecem 28 vezes em Mateus, 22 em vezes Marcos, 56 vezes em Lucas e 31 vezes em João, totalizando 137 menções.<sup>344</sup> De fato, Jesus dá valor a este tema. O primeiro aspecto que fica claro é que Jesus se preocupa com a fome das pessoas, como vemos em tantos relatos de multiplicação dos pães. O interessante é que Jesus não recomenda que as pessoas ofereçam esmolas para aqueles que não têm alimento, não concorda que eles tomem o dinheiro o comprem o seu alimento, como o faz o assistencialismo corriqueiro hodierno (cf. Mc 6,35-37). Mais do que ajudar uma pessoa a se alimentar está o ato de convidar uma pessoa, mesmo estranha, para sentar-se a mesa e tomar o alimento na mesma mesa.<sup>345</sup> Ao longo da história, a comida foi um fator de divisão

---

<sup>343</sup> Cf. JHD, p. 324.

<sup>344</sup> Cf. JHD, p. 325.

<sup>345</sup> Cf. JHD, p. 327.

entre as categorias culturais, entre as classes. Usualmente, somente pessoas de mesma classe participam da mesma refeição. Jesus se opõe a esta mentalidade, rompe com este dado enraizado nas culturas ao convidar pessoas sem distinções para a sua mesa, para que aconteça a partilha.<sup>346</sup>

Jesus não se contenta que as pessoas se alimentem, mas deseja que as pessoas se reúnam, sentem-se juntas para comer. Sobretudo, isso fica claro nas perícopes que narram a multiplicação dos pães. O ato de comer é, portanto, mais importante do que o próprio alimento. Por isso, os primeiros cristãos, tiveram o costume de se reunir semanalmente para comerem juntos, e normalmente se fazia isso no primeiro dia da semana, recordando a ressurreição do Senhor.<sup>347</sup> O ato de repartir o alimento une uma preocupação dupla de Jesus, ou seja, afeta dois dos três aspectos fundamentais do humano: a carnalidade e a alteridade. Ao mesmo tempo que o ato de alimentar trata da carne, também reforça a comunhão entre as pessoas.<sup>348</sup>

O alimento tem ainda a sua força reveladora no âmbito da alteridade ao manifestar o grande sonho de Deus, que correspondia ao sonho das pessoas simples: o banquete festivo (cf. Mt 8,11). Todos têm lugar neste banquete: pessoas provindas do Oriente e do Ocidente. Também aqueles que não tinham integridade física: coxos, inválidos, aleijados, até mesmo os recolhidos à beira do caminho (cf. Lc 14,23). Por isso, concorda Theissen que o sonho de Jesus não era o sonho dos doutores da lei, sacerdotes ou poderosos. E no tema do alimento é que se revela tudo isso - o grande sinal do Reino de Deus.<sup>349</sup>

Jesus se utilizou da comensalidade em sua pregação, como vemos na narrativa da parábola do grande banquete para falar do Reino de Deus (cf. Mt 22,1-10; Lc 14,15-24). Em síntese, podemos interpretá-la como a proclamação da mudança da ordem estabelecida. O sistema determinado exclui, enquanto Jesus proclama a acolhida de todos. Quando os primeiros convidados não aceitam o convite, abre-se o convite para os que não eram acolhidos. Nesta mesa do Reino há espaço para todos os que acolhem a proposta desta novidade, é sinal de alegria, de satisfação, de vida compartilhada. “Deus é encontrável na alegria, na felicidade e na satisfação compartilhada com outros”.<sup>350</sup> Diante deste ensinamento, há duas maneiras de entender a vida: pensar a partir dos

<sup>346</sup> Cf. JHD, p. 328.

<sup>347</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La buena noticia de Jesús*, p. 99–101.

<sup>348</sup> Cf. JHD, p. 328.

<sup>349</sup> Cf. JHD, p. 329; THEISSEN, G. *El movimiento de Jesús*, p. 254.

<sup>350</sup> JHD, p. 339.

próprios interesses, quando o egoísmo orienta as decisões e ações; ou ter como motivação da existência, o desfrutar da vida, viver na partilha da felicidade com os outros, ou seja, buscar a felicidade alheia, alegrando-se com o próximo. Este último é o modo de viver que se expressa no Banquete do Reino, é este o sentido da alteridade revelado por Jesus a partir da comensalidade.<sup>351</sup>

Merecem destaque as narrativas das refeições de Jesus. Todas elas são muito elucidativas na compreensão da boa notícia, revelando coisas importantes sobre Deus, o que realmente lhe agrada. As refeições mostram uma imagem de Deus surpreendente, que nem sempre é facilmente compreendida pelos interlocutores de Jesus e pelos leitores hodiernos do Evangelho, pois o que se revela é uma *impressionante humanidade*.<sup>352</sup>

Para compreender melhor as refeições do Evangelho em sua força reveladora, devemos nos perguntar: com quem Jesus comia? Nunca partilhava o alimento com as autoridades da religião oficial ou com as autoridades políticas. Jesus partilhava o alimento sem fazer exclusões, não excluía os pecadores, como os publicanos (cf. Mc 2,15-17; Lc 15,1-2). Não excluía os fariseus, nem mesmo Judas ficou excluído da última ceia. Partilhou o alimento com mulheres (cf. Lc 10,38-39), com samaritanos (cf. Jo 4,7-9). Também não se sentiu pressionado por normas sociais ou religiosas, nada o impedia de partilhar o alimento com as pessoas, mesmo que este fato ocasionasse a sua rejeição. A alegria da festa da partilha é importante na história de Jesus de Nazaré. Sabemos que uma vez, ao menos, importou-se com a falta de bom vinho em uma festa de casamento (cf. Jo 2,1-11). A repetição do relato da multiplicação dos pães no território da Decápolis (cf. Mc 7,31), mostra que Jesus estava aberto para viver a comensalidade com os não judeus.<sup>353</sup>

O que mais fica em destaque é o fato de Jesus viver a comensalidade com os últimos, como os excluídos (cf. Lc 14,8-10; 22-24-27). Não se trata de uma questão social, mas sim de *uma questão de humanidade*.<sup>354</sup> Jesus senta-se à mesa com os publicanos e faz refeição com eles. Os publicanos são comparados aos pagãos, ladrões, prostitutas, adúlteros... Fazer refeição com eles é um gesto de profunda comunhão<sup>355</sup>,

<sup>351</sup> Cf. JHD, p. 336–340; CASTILLO, J.M. *El reino de Dios*, p. 184-189.

<sup>352</sup> Cf. JHD, p. 331.

<sup>353</sup> Cf. JHD, p. 333-334.

<sup>354</sup> Cf. JHD, p. 335.

<sup>355</sup> Importante frisar que havia para os judeus uma proximidade entre o *connubium* e o *convivium*, ou seja, só poderia haver matrimônio com as pessoas que participavam do grupo que se podia comer junto.

causa a rejeição automática por parte das autoridades. Jesus responde que não veio chamar os que têm saúde, mas os doentes (os pecadores: cf. Mc 2,17). Diante de todos estes fatos, podemos resumir a questão conflituosa como uma *subversão teológica*: os que pertencem oficialmente ao povo de Deus excluem os sofredores e, por isso, são excluídos do reino; os que são excluídos, os que não têm direito em conformidade com a religião oficial, são admitidos.<sup>356</sup> Conviver com as pessoas, privilegiando quem mais sofre e é excluído é algo profundamente humano e, portanto, divino. Jesus une, como já dissemos, a carnalidade à alteridade pelo dom da comensalidade: vive na alegria do que é básico da existência humana (não se vive sem alimento) e a partir dele, vive uma relação de profunda partilha com as pessoas, revelando a elas o modo simples de Deus ser profundamente humano.

Entre as refeições de Jesus, cabe um destaque à última ceia, a ceia de despedida.<sup>357</sup> Trata-se de um tópico importantíssimo para o tema da comensalidade. A ceia de Jesus com os discípulos aparece nos Evangelhos sinóticos e também em um texto paulino (cf. 1Cor 11,23-27; Mc 14,22-26; Mt 26,26-30; Lc 22, 22,14-22).

A questão levantada por Castillo é se a última ceia e a instituição da Eucaristia foi um *fato religioso*, ou foi uma manifestação da presença divina pelo ato de comensalidade, um expressivo sinal de partilha e de vida. Argumenta o autor que o relato da ceia não traz alusões à liturgia da Páscoa judaica, por isso é difícil identificá-lo com uma observância de um ritual religioso.<sup>358</sup> Parece mesmo que Jesus viveu com os seus discípulos uma *situação-limite*, uma ceia dramática que marcou a despedida de Jesus. Além disso, viveu com seus amigos (assim ele os chama) um momento de profunda comunhão e partilha.<sup>359</sup>

O que revela a última ceia? Trata-se de uma despedida (cf. Lc 22,18), pois Jesus não voltaria mais a ver os seus discípulos nesta vida. E ainda uma despedida trágica, repleta de situações dramáticas: sua morte, a traição de Judas... Jesus dá o mandato do amor, segundo o Evangelho de João. Ao dizer “fazei isto em memória de mim” (1Cor

<sup>356</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 79–97.

<sup>357</sup> Sobre este tema, cf. JHD, p. 340–346; CASTILLO, J.M. *El final de Jesús y nuestro futuro*, p. 43–50.

<sup>358</sup> Castillo problematiza a questão: a Eucaristia é um fato religioso ou a expressão máxima da presença de Deus entre as pessoas? Segundo o autor, não há concordância entre os estudiosos, como atesta: FITZMEYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, p. 302-313. Sobre a dúvida em relação ao caráter pascal da ceia, Castillo cita: PAGOLA, J. A. *Jesus*, p. 433. Pagola se apoia em vários autores: Schürmann, Léon-Dufour, Theissen, Roloff, Theobald.

<sup>359</sup> Cf. JHD, p. 341-342.

11,25; Lc 22,19)<sup>360</sup> está deixando à Igreja o mandato de fazer na ceia uma mesa partilhada, onde se come do mesmo pão e se bebe do mesmo cálice. Trata-se de uma mesa sem exclusões. Se as refeições públicas de Jesus manifestaram a inclusão dos que eram excluídos pela sociedade, agora mesmo Pedro, que negaria a Jesus, e Judas, que o trairia, teriam espaço para participar desta ceia. Não é possível viver o dom da comensalidade onde existem exclusões, reprovações, ameaças – nada disso está em sintonia com a alegria do banquete do Reino. Isto deve ser essencial na Eucaristia, por isso Castillo faz questão de frisar que tal fato não se constata nas normas eclesiais que excluem grupos de pessoas do acesso à comunhão eucarística.<sup>361</sup>

(...) a humanidade de Jesus (revelação da humanidade de Deus) está acima de nossas desumanizações. Jesus se faz presente na comunidade humana mediante o gesto simbólico central dos humanos, de todos os humanos, a comensalidade. O pão repartido e o vinho da felicidade são a presença do corpo e do sangue do próprio Jesus (...). Jesus transforma os comportamentos mais fortes de desumanização, a solidão, o abandono e a traição daqueles que lhe eram mais próximos e mais íntimos, na presença da amizade fiel que jamais falta e nem falha.<sup>362</sup>

A questão levantada por Castillo é que o rito da Eucaristia nem sempre leva em consideração a revelação da humanização de Deus e do ser humano realizada na última ceia. Na missa damos muita ênfase à ceia como um rito religioso e ao sacrifício do Cristo, nem sempre dando força para o aspecto da comensalidade da Eucaristia. “Onde falha a comensalidade (fato social), falha igualmente a Eucaristia (fato teológico)”<sup>363</sup>

Por fim, é preciso destacar que Jesus tem o hábito de fazer refeições depois de sua ressurreição. Há muitos testemunhos de que um dos sinais distintivos de Jesus Ressuscitado em suas aparições era o fato de viver a comensalidade com os seus discípulos (cf. Lc 24,30-31; 24,41-42; At 1,4; 10,41; Jo 21,8-14). Tal atitude significa que somente é possível encontrar-se com o Transcendente na experiência humana, como também só é possível de encontrar a Deus na relação. A Igreja primitiva deixa bem evidente que esta relação é realizada pela comensalidade.<sup>364</sup> Diante da afirmação de Castillo, podemos inferir que a vida para além da vida não é uma felicidade intimista, mas a alegria partilhada – a esperança de plenitude coincide com a plenitude da alteridade. O Jesus que transcende a existência limitada não abandona o que é próprio

<sup>360</sup> Conferir também São Justino em sua Apologia I. 66,3.

<sup>361</sup> Cf. JHD, p. 343-345.

<sup>362</sup> JHD, p. 344-345.

<sup>363</sup> JHD, p. 346.

<sup>364</sup> Cf. JHD, p. 348.

do humano, pois sua transcendência não se opõe a sua condição terrena, mas a plenifica. As refeições são sinais elucidativos disso.

#### 4.2.2

#### “Sede misericordiosos como o Pai...” – a ética de bondade

O principal aspecto para compreender a alteridade na Cristologia de Castillo é a bondade, que já está implícita na comensalidade, como vimos. A bondade é revelada no Evangelho como centro da mensagem do Reino, pois o Reino de Deus se identifica com o próprio Deus: “O Reino de Deus é Deus”.<sup>365</sup> Se o Reino é Deus, o Reino é bondade, pois o Deus revelado por Jesus é o Pai, não identificado com o poder dominador, senão com a bondade generosa, misericordiosa (cf. Mt 5,43-48; Lc 6,35-36). Jesus chama Deus de Pai<sup>366</sup> para manifestar que Deus é bondade, amor, compaixão. Jesus nos convida a sermos perfeitos como o Pai (cf. Mt 5,48), a sermos misericordioso como o Pai (cf. Lc 6,36). E a perfeição de Deus para Jesus está em sua bondade.<sup>367</sup>

O Deus bondade deseja um *Reino de bondade*. O Reino é a manifestação do amor de Deus sem limites. Jesus chama as pessoas a viver aqui e agora a bondade, o respeito, a tolerância, a delicadeza e a ternura. Um amor *entranhável*<sup>368</sup>, como já vimos. Quem mais precisa da bondade são os depreciados, os desautorizados, os desgraçados... O Reino de Deus, portanto, deve ser lido numa ótica de alteridade: quando se produz humanidade, quando se concretiza o ser humano, está presente o divino.<sup>369</sup> Este foi o núcleo da espiritualidade de Jesus, o que o levou a passear por toda a parte “fazendo o bem...” (At 10,38). A expressão contida nos Atos dos Apóstolos resume a vida de Jesus na história, sendo identificado como *um benfeitor*.<sup>370</sup>

<sup>365</sup> Expressão de Bruce David Chilton: cf. JHD, p. 66.

<sup>366</sup> O termo pai (patêr) aparece 414 vezes nos Evangelhos (136 vezes somente no Evangelho de João). Jesus ao invocar a Deus, utiliza a expressão *Abba*, denotando grande confiança, como uma pequena criança confia no seu pai. Há controvérsias se tal expressão foi relamente inaudita e seja, de fato, a linguagem própria do balbuciar da criancinha, como muitos afirmam. J. Jeremias não concorda com esta última afirmação, embora confirme a importância do termo como expressão de confiança do Filho em seu Deus, considerando-a uma *ipsissima vox* de Jesus, dando ênfase ao fato em seus estudos (cf. JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*, p. 113-122).

<sup>367</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 89–90.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>369</sup> Cf. *Ibid.*, p. 65-68; Id. *El reinado de Dios*, p. 21–27.

<sup>370</sup> Cf. Id. *A ética de Cristo*, p. 47–60.

Portanto, decorre da espiritualidade e prática de Jesus uma *ética de bondade*. Segundo Castillo, três são os elementos constitutivos desta *ética de alteridade*<sup>371</sup> como veremos abaixo.

- a) *Regra de ouro*. “O que não desejas para ti, não o faças aos demais seres humanos”. O que foi promulgado por Confúcio (551-489 a.C.) é repetido no Evangelho: “tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles” (Mt 7,12; Lc 6,31). Jesus apresenta a sentença na forma positiva, e não negativa. Portanto, é preciso não apenas a tolerância, mas a iniciativa de fazer o bem, ou seja, o empenho, a luta para que o outro (próximo) tenha aquilo que eu gostaria de ter.
- b) *Para além do bem e do mal*. Como o Pai do Céu que faz a chuva e o sol beneficiar os malvados e os justos, também cada um de nós deve fazer o bem a todos, não somente aos que nos agradam. Se Deus não faz o bem somente aos que são bons, como consequência, pede-nos o cristão *amor aos inimigos*, o que é proclamado por Jesus como uma das orientações fundamentais de sua ética de alteridade (cf. Mt 5,43-48). Os cristãos, portanto, fazem o bem, para *além do bem e do mal*.
- c) *O ponto de encontro*. O *meeting point* da humanização na vivência da alteridade é o Deus humanizado:

O ‘ponto de encontro’ dos seres humanos é Deus-humanizado. Não é, portanto, o Deus desconhecido das religiões que, muitas vezes, em lugar do amor, tem provocado ódio e violência. O Deus, que é ponto de encontro, é o que se define como o amor.<sup>372</sup>

“Deus é amor” (1Jo 4,8). A experiência do *Deus amor* não é um mistério inacessível, algo simplesmente intimista, mas é a vivência concreta do amor de Deus em Jesus: não colocar em primeiro lugar as preferências individuais e egoístas, mas sim a preferência dos últimos deste mundo, os que carecem de tudo, os pobres. Afirma de forma contundente Castillo que adorar a Deus e não amar significa viver na idolatria. Enquanto que amar exige uma atitude de rebeldia, pois será inevitável a luta contra o sistema injusto da sociedade.

---

<sup>371</sup> Cf. JHD, p. 371–375.

<sup>372</sup> JHD, p. 374.

As bem aventuranças (cf. Mt 5,1-12) são a síntese da *ética de bondade*, da *ética da alteridade*, proposta por Jesus.<sup>373</sup> Mais do que nas curas e exorcismos, as bem aventuranças deixam evidente que Jesus propõe uma luta contra as situações que geram a pobreza, a fome, o sofrimento. Castillo alerta para o grande perigo da *eticização* ou da *interiorização* das bem aventuranças. No primeiro caso, reduz-se as bem aventuranças a um catálogo de virtudes; no segundo, as mesmas ficam reduzidas a atitudes religiosas de fuga do mundo: renúncia do pecado, fé, perseverança... Deste modo perverte-se o sentido da proclamação das exigências de uma vida que luta pela humanização mediante a bondade a serviço da misericórdia.<sup>374</sup>

As bem aventuranças revelam a preferência de Deus. Deus se identifica com os pobres, com os mansos, com os que têm fome e sede de justiça, os que praticam a misericórdia, os que têm um coração puro, os que trabalham pela paz, os que sofrem perseguição por causa da justiça, os que são insultados, perseguidos e caluniados por defender o que é justo, honrado e verdadeiro. Assim, as bem aventuranças revelam a presença de Deus nas situações do mundo, na existência concreta no chão da vida, não no âmbito da religião. A verdadeira religião é a prática da bondade.<sup>375</sup>

A *ética de bondade* é uma subversão dos critérios usuais da moral. Os pilares convencionais são substituídos por novos valores: substitui-se a justiça retributiva pela gratuidade. A bondade e o amor são colocados acima de tudo. Jesus propõe um corte radical com a normalidade da vida.<sup>376</sup> As parábolas narradas no Evangelho são um exemplo eloquente desta subversão de valores: as parábolas de Jesus sobre o Reino tem um relato extravagante, e isso acontece ao se colocar a vida em relevo. Então surge o surpreendente: aquilo que deveria ser a conduta normal, aquilo que deveria parecer o certo, o habitual, - ou seja, defender a vida, ser bom, generoso, - acaba sendo considerada a conduta anormal. Os exemplos são múltiplos, basta pegar cada uma das parábolas: deveria ser normal a bondade de um pai em fazer festa para o filho que voltou, mas acaba sendo inadmissível, pois o mundo vive a mentalidade de troca que castiga os maus, pune quem errou, recompensa a fidelidade, mesmo que esta esteja carregada de legalismo.<sup>377</sup>

<sup>373</sup> Sobre as bem aventuranças, cf.: CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 63-77; Id. *La religión de Jesús*, p. 317-318; Id. *La buena noticia de Jesús*, p. 103-109.

<sup>374</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 69-71.

<sup>375</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73-75; *A Ética de Cristo*, p. 129-134.

<sup>376</sup> Cf. Id. *El Reino de Dios*, p. 178-184.

<sup>377</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 153.

A ética de bondade é uma crítica à sociedade, onde o normal, o usual da vida é mesmo a agressão constante, o desprezo pelo fraco, os cálculos utilitários, etc... As parábolas do Reino defendem aquilo que é basicamente importante para a felicidade do ser humano, mas para tanto, manifestam o que é o anormal da existência. A extravagância se faz ao se fazer um corte no habitual, então surpreende.<sup>378</sup> Por isso, podemos dizer que as parábolas apontam não para o real, mas para o utópico: a ética de bondade aponta para o Reino de Deus que é o Reino da utopia. A defesa da vida do próximo tem como consequência certa a utopia.<sup>379</sup>

A ética de Jesus não é revelada somente por palavras. Mais do que pronunciar discursos, Jesus é um homem da ação. O seu modo de atuar ensina o que é o Evangelho, ou seja, o modo de ser que define o seguimento. Jesus age curando os enfermos, expulsando as forças do mal (cf. Mt 4,23-24; Lc 6,17-19; Mc 1,21ss.). Ele se faz amigo das pessoas desconsideradas pela sociedade (pecadores, publicanos), faz amizade com gente de má vida (cf. Mc 2,14-17; Mt 9,10-13; Lc 5,29-32), acolhe imigrantes e estrangeiros (cf. Mt 8,5-13; Lc 7,2-10; Jo 4,43-54; Mt 15,21-28; Mc 24-30). Jesus explicou sua ética alicerçada em Deus pondo em prática a bondade aos que sofrem: enfermos, pobres e excluídos. Nas palavras Hans Urs Von Balthasar: “somente a bondade é digna de fé”.<sup>380</sup> Por isso, afirma Castillo que a religião deve ser geradora de bondade, quando não o faz é incoerente com a prática de Jesus. Por vezes, a religião acaba sendo o impedimento para se entender, acolher e viver o Evangelho.<sup>381</sup>

Na parábola do Bom Samaritano (cf. Lc 10,25-37) os bandidos não recebem condenação, e sim aqueles que eram tão observantes em sua prática religiosa, a ponto de deixar de fazer o bem ao infeliz que estava na valeta da estrada: os profissionais da observância religiosa são funcionários da religião, mas são incapazes de remediar a dor do ferido que fora ajudado pelo samaritano. Aqui está o exemplo da diferença entre ética que se prende ao aspecto exterior da religião e a ética de bondade, que se realiza para além dos templos.<sup>382</sup> A parábola de Jesus é uma história que se repete ao longo dos séculos: também hoje os religiosos podem se preocupar mais com a religião do que com o irmão caído no chão.<sup>383</sup> A parábola do Bom Samaritano traz uma tônica

<sup>378</sup> Cf. *Ibid.*, p. 154–155.

<sup>379</sup> Cf. *Id. Los pobres y la teología*, p. 325-362.

<sup>380</sup> *Id. La laicidad del Evangelio*, p. 71.

<sup>381</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69–71.

<sup>382</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 71; *Id. La religión de Jesús*, p. 382-383.

<sup>383</sup> Cf. *Id. La buena noticia de Jesús*, p. 85.

importante nos ensinamentos de Jesus em sua ética de bondade: não condena o mal realizado, mas o bem que não foi feito. A avaliação ética é feita sobre o que a pessoa deixou de fazer, sobre a omissão. Isso acontece também no relato do rico e Lázaro (cf. Lc 16,19-31): o rico não fez nada de mal ao pobre, mas omitiu a ajuda.<sup>384</sup> Castillo, ao fazer seu comentário crítico sobre este ponto, retoma as palavras de Martin Luther King, a respeito da omissão: “O que mais me preocupa não é o grito dos violentos, nem dos corruptos, nem dos desonestos, nem dos sem caráter, nem dos sem ética. O que mais me preocupa é o silêncio dos bons”.<sup>385</sup>

O tema do desejo é importante para explicar a coerência da ética de bondade, na visão de Castillo. Segundo o autor, a ética depende da reorientação do desejo: o desejo está na raiz de todos os tipos de violência<sup>386</sup> e também na raiz de uma vida coerente com o Evangelho.<sup>387</sup> Jesus proclama *felizes, bem-aventurados* os seus discípulos, porque a felicidade é o grande anseio para que aconteça a realização humana. Mas ao fazer isso, coloca caminhos contraditórios: pobreza, sofrimento, ter fome e sede de justiça, ser perseguido, insultado, caluniado... Trata-se de uma proposta paradoxal: por que caminhos tão contraditórios são vias de felicidade? Jesus está dizendo que se desejamos mal, se entramos no sistema deste mundo orientado para a cobiça, não seremos felizes. As bem aventuranças, ao nortearem a ética de bondade, procuram reorientar nossos desejos para que não fiquemos centrados em nossa própria felicidade, mas sim na felicidade dos outros: a felicidade se alcança pelo desejo da felicidade alheia.<sup>388</sup>

[Onde se centram os desejos de Jesus?] Inicialmente, nunca em instalar-se, enriquecer, viver bem, aproveitar-se dos outros, e menos ainda apropriar-se do que pertence aos outros. *Os desejos de Jesus* se identificaram sempre com os desejos dos pobres, dos que choram, dos que carecem do indispensável para viver com saúde,

<sup>384</sup> Cf. Ibid., p. 82–87.

<sup>385</sup> Martin Luther King apud CASTILLO, J.M. “A desobediência civil”.

<sup>386</sup> Castillo retoma o conceito de desejo mimético, de René Girard. Segundo o autor, o desejo nasce da comparação com um outro, que tomamos como modelo para determinar o objeto de desejo. O caráter mimético do desejo é causa da violência, pois se desejamos conforme o desejo de um modelo, significa que o mesmo objeto será desejado por todos que o miram, então nasce a rivalidade. A mimesis - o impulso imitativo - é potencialmente um direcionamento aquisitivo. Quando desejamos o mesmo desejo de um modelo, em algum momento, buscaremos nos apropriar do objeto. Desse caráter de aquisição, emerge a violência nas relações (GIRARD, R. *Veio Satã cair como el relâmpago*, p. 26; ROCHA, J. C. C. “René Girard e o desejo mimético”).

<sup>387</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 127–140.

<sup>388</sup> Cf. JHD, p. 351–353.

integridade e dignidade. Os desejos dos excluídos, os pequenos, os que carecem de direitos e, sobretudo, os que, pelo motivo que for, desconhecem a felicidade.<sup>389</sup>

A oração é o caminho da reorientação do desejo. Quando desejamos o bem de alguém e pedimos isso a Deus estamos tendo um gesto profundamente humano, de grande bondade. A oração nos faz sofrer pelo outro, faz-nos entrar em sintonia com a causa do sofrimento alheio. Por isso, precisamos orientar os nossos desejos para o bem, humanizar os nossos desejos. Aqui está o sentido dado por Paulo ao proclamar que devemos orar sem cessar (cf. 1Tes 5,17). Obviamente não oramos a todo instante, mas podemos orientar os nossos desejos para o bem, desejar o bem, desejar a humanização e a felicidade de nossos irmãos. Para tanto, é necessário ficar em sintonia constante, em comunhão com o Pai (cf. Jo 10,30). Também os discípulos devem estar unidos ao Pai (cf. Jo 14,16), ou seja, também os discípulos se orientam pela vontade do Pai. A oração entendida não como uma ação que procede da religião, mas a partir da bondade nos humaniza, faz-nos viver a humanização de Deus.<sup>390</sup>

Sem a orientação correta do desejo, a ética de bondade poderia parecer uma proposta que redunde no laxismo. Uma proposta baseada na felicidade do ser humano, entendendo felicidade como autorealização. Isto seria um modo de suavizar o discurso, seria transformar o Evangelho em uma proposta que cabe dentro de nossas conveniências. Ao contrário, argumenta Castillo, quando fazemos os nossos desejos coincidirem com os desejos dos demais, quando buscamos sim a felicidade para fora de nós mesmo, estaremos vivendo a “forma de vida mais crucificada que se possa imaginar”.<sup>391</sup>

Os desejos reorientados de acordo com a vontade do Pai, de acordo com a ética da bondade, se concretizam na *autoestigmatização como conduta*. Assim foi a vida de Jesus: a sua principal preocupação foi se descentrar de si mesmo, procurando remediar o sofrimento dos demais, contagiar felicidade... Consequentemente, a finalidade central da espiritualidade é descentrar o sujeito para que vá ao encontro do outro em suas necessidades – “descentrar o sujeito de si mesmo”.<sup>392</sup>

O que Jesus ofereceu foi a sua própria ‘existência’, que foi em todo momento, uma existência para os demais. Por isso, pode-se afirmar, com todo direito, que Jesus

<sup>389</sup> JHD, p. 355.

<sup>390</sup> Cf. JHD, p. 96–97.

<sup>391</sup> JHD, p. 356.

<sup>392</sup> CASTILLO, J.M. *La fe en tiempos de crisis*, p. 28; Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 149-159.

deslocou o centro da religião. Este centro deixou de ser o ritual sagrado, com suas cerimônias, seu templo, seu altar e seus sacerdotes e passou a ser o comportamento ético de uma vida, que desde sua própria humanidade, contagia a humanidade, e desde sua própria felicidade, contagia a felicidade.<sup>393</sup>

A autoestigmatização como conduta é a base do Sermão da Montanha:

O convite a suportar agressões, oferecendo a face direita depois do golpe na esquerda, é uma destas doutrinas, que nos pede que nos exponhamos diretamente à agressão alheia (Mt 5,39). Porque esta opção de vida pela autoestigmatização constitui a raiz da bondade humana e o que a faz possível. Aqui está o coração do Evangelho.<sup>394</sup>

Viver a ética da bondade, inerente a uma vivência plena da alteridade, é não se preocupar com o poder e com a riqueza, mas em subverter a ordem de valores da sociedade. Reafirmamos, na esteira de Castillo, de que não se trata de uma visão simplista, laxista ou da apologia da *vida do* bonachão, pois esta ética depende da busca da felicidade alheia. Isto não será realizado automaticamente: a felicidade não se aprende com discursos, mas sim por contágio, quando a felicidade é vivida e partilhada. Também depende da condição de uma igualdade de direitos. Ou seja, é feliz quem não se acha mais importante ou com mais poderes do que os demais. Quando nos colocamos na mesma situação, na mesma condição, no mesmo plano de direito e de deveres, então poderemos viver a ética da bondade. Não é relativismo e nem perda dos valores, mas uma radicalidade da vivência do Evangelho, que exige descentrar o próprio ego, ter uma autoestima que seja capaz de ir ao encontro do outro, de servi-lo e ajudá-lo a ser feliz, o que acarreta na construção da própria felicidade.<sup>395</sup> Tudo isso se realiza pela reorientação do desejo, de modo que o coração esteja em sintonia com a vontade do Pai amoroso que deseja o bem, a felicidade, com todo o preço inerente a sua concretização. Castillo faz uma crítica, alegando lacunas deste ensinamento em nossa religião.

E não nos explicaram que o verdadeiramente difícil é amar buscando sempre a felicidade da outra pessoa, seu êxito, seu prazer, sua alegria, sua liberdade, sem pretender jamais dominá-la, nem fazê-la à nossa imagem e semelhança, sem desejar que lhe agrade o que agrada a mim, sem querer de modo algum o meu triunfo mais do que o do amigo ou da amiga, do amado ou da amada, sem censurá-la em nada,

<sup>393</sup> Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 152–153.

<sup>394</sup> Ibid., p. 118.

<sup>395</sup> Cf. JHD, p. 376–378.

sem jamais pedir nada em troca. Amar assim, com tal transparência de sentimentos e de intenções, isso é pureza, isso é a coisa difícil da vida.<sup>396</sup>

### 4.2.3

#### **“Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o servo de todos” - romper com o poder - autoridade**

Vimos que a alteridade de Jesus depende de suas atitudes de bondade, que Castillo chama de ética de bondade. Dissemos também que esta ética implica na autoestigmatização, porque certamente o empenho pela felicidade sofrerá resistências. Seguindo esta lógica de resistência ao Evangelho, nosso autor insiste em chamar a atenção para a oposição que Jesus recebeu provinda dos líderes religiosos de sua época. Os líderes de seu tempo o consideraram um demônio (cf. Mt 12,24), uma ameaça (cf. Jo 11,48), uma blasfêmia (cf. Mt 26,65). A afirmação radical de Castillo é que, segundo o julgamento de Jesus, a religião do templo e dos sacerdotes era exatamente um impedimento para se encontrar a Deus.<sup>397</sup> Um dos aspectos mais fortes na crítica de Jesus é a associação da religião ao poder. É o que desenvolveremos agora.

Diferente da religião de sua época, baseada em castas de poder, Jesus respeitou todas as pessoas: foi extremamente compreensivo e acolheu os excluídos. Jesus deu abertura e valorizou também os estrangeiros, os que não participavam da religião oficial de Israel, não cometeu exclusões em relação a pessoas ou grupos. Jesus apenas foi intolerante com aqueles que praticavam a intolerância, em geral os fariseus e mestres da lei. Jesus revela a vivência humana da alteridade no respeito às pessoas, mas, sobretudo o respeito aos direitos de cada indivíduo. Na opinião de Castillo, a maior falta que podemos cometer é privar uma pessoa de seus direitos.<sup>398</sup>

Isso é o que acontecia na religião judaica do século I e, ainda hoje, presenciamos atitudes semelhantes. Segundo o teólogo granadino, a religião despreza ateus, pessoas da esquerda, homossexuais e divorciados. É preciso repensar a religião a partir dos critérios de Jesus. A questão no âmbito da religião é que ela é utilizada para se retirar direitos da pessoa. Isso acontece quando fazemos o deslocamento *do ético para o jurídico*: aqui, o que importa é a lei, ainda que injusta, ainda que fira o humano. Muitas

<sup>396</sup> CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 68.

<sup>397</sup> Cf. Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 48.

<sup>398</sup> Cf. JHD, p. 362–365.

vezes a religião comete tal equívoco invocando a vontade de Deus, o que consiste em um abuso de poder, ou seja, se faz a utilização do nome de Deus para o abuso de poder. A Igreja antes de pedir grandes sacrifícios heroicos deve colocar em prática o respeito ao direito das pessoas em sua própria organização interna.<sup>399</sup>

A alteridade baseada na ética da bondade exige uma subversão de valores, um novo modo de compreender e viver a religião, uma mudança dos dogmas, tradições e textos sagrados. Não se compreende a partir da revelação do Deus de Jesus, a aceitação de deuses transcendentais e violentos. A Humanização de Deus gera a superação da desumanização, possível pela presença do Deus humanizado - Jesus - em nossa vida, como afirma Castillo em sua usual contundência:

Jesus não tolerou nenhuma forma de religião que, em última instância, o que faz é desumanizar aqueles que se identificam incondicionalmente com os torpes e inconfessáveis interesses que costumam aparecer nos grupos e em muitas pessoas religiosas. Isto é fundamental para entender o que este livro pretende explicar.<sup>400</sup>

O juízo final no relato de Mateus (cf. Mt 25,31-46) revela o critério de Jesus sobre o que é decisivo para que a religião seja humanizada. O Senhor não faz um juízo segundo critérios religiosos, senão em relação ao critério da relação da pessoa com as necessidades dos irmãos, a capacidade de proporcionar humanização, de promover a vida. Não se trata de um texto que apresente um grupo seletivo, um grupo de eleitos. Isso estaria a revelar o sentido genuíno do texto, que deseja mostrar o critério último do Reino, sem limitação para nenhum ser humano de boa vontade: todos encontrarão a salvação se trabalharem em prol do irmão, em prol da humanização do mundo.<sup>401</sup> Fica evidente que quem acolhe, escuta ou recebe o ser humano, recebe o próprio Jesus. Há uma identificação consequente da qual concluímos: *buscar a Deus é buscar o humano*.<sup>402</sup>

A subversão de valores no âmbito da alteridade de Jesus resume-se no enunciado: “os últimos serão os primeiros” (Mc 9,35; 10,31; Mt 19,30; 20,16; Lc 13,30). Tal fato é revolucionário no tempo de Jesus ao propor uma *alteração radical das previsões*

---

<sup>399</sup> Cf. JHD, p. 366–369.

<sup>400</sup> JHD, p. 380.

<sup>401</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 77–78.

<sup>402</sup> Cf. No original, afirma o autor: “Hay, por tanto, una secuencia de identificación: Dios = Jesús = ser humano” (Id. *La laicidad del Evangelio*, p. 116). Sobre este ponto, ver também o texto de Tolstói sobre Martin Avdejich: O homem que esperava a visita de Cristo.

*humanas*.<sup>403</sup> Deste modo, não deseja criar simplesmente pessoas boas, aqueles que sofrem tudo com paciência, mas não são capazes de tentar a mudança. O que Jesus deseja é uma ética de mudança das situações que geram sofrimento.

Jesus revela o Deus que é Pai de amor. O pai de Jesus não tolera divisões, não admite nacionalismos, não é excludente.<sup>404</sup> Por isso, Jesus não somente não excluiu, como preferiu e escolheu os últimos, sendo tolerante e até permissivo com os considerados pecadores e excluídos no seu tempo, como os publicanos (cf. Mc 2,13-17), samaritanos (cf. Lc 10,33; Jo 17,16), mulheres (cf. Lc 8,2-3), mesmo as mulheres de má reputação (cf. Lc 7,36-50; 8,2-11); chega a afirmar que as prostitutas precedem os sacerdotes no reino (cf. Mt 21,31-32).<sup>405</sup> Além disso, reconhece que os que carecem de poder são os mais necessitados deste mundo. Aos que possuem algum poder terreno convida que se tornem servidores e despojados das atitudes de domínio, as ações que subjagam os mais fracos. Aos que são desprovidos de honra, poder e dinheiro, proclama que sejam os primeiros considerados, os primeiros a receberem nossa bondade. Não deseja que os de baixo se coloquem por cima, mas que os que estão em cima desçam, senão haveria apenas uma troca de poderes. O que propõe Jesus é uma igualdade radical, efetiva, real. Para tanto, é preciso que os desejos de se tornar primeiro sejam enfraquecidos, ou seja, que os privilégios não sejam buscados como fim último.<sup>406</sup>

Quem aceitou a mensagem de Jesus foram os *óchlos*, ou seja, a multidão, o povo, como já referenciamos anteriormente (cf. Mc 3,9; Mt 4,25; Lc 6,17. 19). O termo grego não quer designar nos Evangelhos a quantidade de pessoas, mas a classe: trata-se de pessoas simples, os pobres, os analfabetos, os miseráveis daquela sociedade. Este povo acolheu Jesus e sua mensagem. São os preferidos de Jesus. De acordo com Jon Sobrino, o Reino de Deus é *parcial*<sup>407</sup>, pois Deus mostra predileção pelos menores, pelos mais sofridos. Não há igualdade aqui, mas uma ação em prol de quem está desprovido.<sup>408</sup>

Na sociedade do tempo de Jesus, alguns tinham grandes honras, enquanto muitos eram excluídos. Quando se fala no Evangelho que Jesus acolheu a multidão, o povo, significa que ele se importou com as pessoas que sofriam, com os pobres, os

<sup>403</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 113.

<sup>404</sup> Cf. Id. *La fe en tiempos de crisis*, p. 57–59.

<sup>405</sup> Cf. Id. “Jesús no suspendió en Religión a nadie”; Id. *El discernimiento Cristiano*, p. 141–146.

<sup>406</sup> Cf. Id. *A ética de Cristo*, p. 109–125.

<sup>407</sup> Cf. SOBRINO, J. *O princípio Misericórdia*, p. 23.

<sup>408</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 197.

miseráveis, os ignorantes, os malditos, ou seja, aqueles que foram considerados amaldiçoados pela religião vigente. Decorre disso, não somente a preferência de Jesus, mas que o Evangelho é uma mensagem simples, de fácil compreensão. Os pobres e ignorantes se sentem acolhidos e compreendem a mensagem trazida por Jesus. Enfim, o Reino de Deus “não é para seletos”.<sup>409</sup>

Todos estes posicionamentos de Jesus o fazem um mestre verdadeiro que tem uma compreensão singular sobre o exercício do poder. Jesus deu o exemplo aos seus discípulos, mas não os tratou com superioridade. O superior exige a obediência dos seus servos, mas Jesus não faz tal exigência, e chama os discípulos de amigos (cf. Jo 15,15). O verbo obedecer (*ypakoúein*) aparece no Evangelho apenas se referindo às criaturas inanimadas. Assim, devem ser obedientes a amoreira (cf. Lc 17,6), ao vento (cf. Mc 4,41). Também os demônios obedecem (cf. Mc 1,27). O Espírito do Senhor é um Espírito de liberdade (cf. 2Cor 3,17), portanto um ser humano jamais obedece, se consideramos a letra do Evangelho. Ao invés de falar de obediência, Jesus preferiu o termo seguimento. Se não aplica o verbo *obedecer* aos discípulos, o Evangelho utiliza 67 vezes o verbo *seguir*.<sup>410</sup> Interessante observar que usualmente o termo *obediere*, do latim, é utilizado para motivar a atitude da escuta (*obedecer*, etimologicamente significa *estar sob a escuta*). Embora, este seja um sentido positivo, o termo em primeira mão carrega algo de negativo, pois a submissão é própria de quem se deixa escravizar, aprisionar. Castillo traz uma novidade ao refletir sobre a ausência do termo nos Evangelhos.

Diante do que foi colocado, concluímos com Castillo que Jesus exerce uma liderança positiva. Jesus “foi um homem livre e criativo”.<sup>411</sup> Não se limitava a repetir o que lhe fora ensinado, não reproduzia sistemas implantados, mas falava por si mesmo, *com autoridade* (cf. Mc 1,27). Sua autoridade não era potestade<sup>412</sup>, não realizava o exercício da submissão, mas persuadia os seus interlocutores, encantando-os com suas palavras e modo de ensinar e viver. Ou seja, Jesus não dá ordens, não manda, não exerce poder como os chefes deste mundo, não tem uma ética de sujeição,

<sup>409</sup> Ibid., p. 212–213.

<sup>410</sup> Cf. Id. *A ética de Cristo*, p. 177–181.

<sup>411</sup> Ibid., p. 18.

<sup>412</sup> Aqui a reflexão está fundamentada em Max Weber. O autor distingue os tipos de poder e reflete sobre a sua legitimidade. O *poder legal* é burocrático, depende do estatuto. O *poder tradicional* subsiste a partir de uma relação de senhorio e submissão. Já o *poder carismático* é exercido em função da atração afetiva que exerce o líder carismático. Jesus estaria mais próximo deste terceiro tipo de poder (cf. WEBER, M. *Três tipos puros de poder legítimo*).

mas uma ética de atração e sedução, que impele ao seguimento. Como já dissemos ao falarmos sobre a felicidade, Jesus contagia as pessoas com o seu modo de ser, de agir. Para o teólogo granadino, o Evangelho não é imposição porque cada pessoa é contagiada e, por isso, motivada a seguir. Bem diferente era a proposta de João Batista, que queria a mudança de vida de seus interlocutores pela *ameaça* (cf. Mc 3,7-10; Lc 3,7-9). Ao se distanciar da postura do Batista, Jesus marca a ruptura entre o tempo de Israel e o tempo novo. A preocupação de Jesus era dar ao povo alegria, esperança, vida.<sup>413</sup>

O movimento original de Jesus foi ‘um fenômeno de comportamento social desviado’. Um movimento que encontrou na comunidade que ele reuniu o substitutivo do Templo com suas dignidades e poderes. Até chegar a aceitar a função mais baixa que uma sociedade pode adjudicar: a de criminoso executado. De forma que, a partir de semelhante comportamento, foi como Jesus entendeu, viveu e exerceu uma forma de autoridade que se imporia logo sobre todos os outros poderes. Porque é uma forma que não se baseia na imposição dominante das consciências, mas na exemplaridade de quem assinala a conduta a seguir a partir da debilidade e da pequenez do escravo e do subversivo, que atrai e arrasta por sua bondade.<sup>414</sup>

O modo de ser mestre, sem imposições, revela como Jesus entende o poder. Em sua vida pública travou muitos embates com as lideranças religiosas. O Evangelho deixa claro que Jesus se preocupou com o exercício do poder, a começar pelo grupo dos apóstolos. Por isso, são muito próprias do Evangelho as advertências quanto ao uso de uma posição de destaque, como a proibição de que os discípulos aplicassem a si mesmos o título de *mestre* (cf. Mt 23,8). Também criticou os líderes religiosos que costumavam usurpar de suas posições, evidenciando-se, vivendo um autorreferencialismo destrutivo (cf. Mc 12,38-40). Mostra-se contrário às pretensões de poder dos discípulos que desejam ocupar os primeiros lugares (cf. Mc 10,35-45; Mt 20,20-28; Lc 22,24-27) ou quando discutiam sobre quem é o mais importante (cf. Mc 9,33-37; Mt 18,1-5; Lc 9,46-48): “Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último e servo de todos” (Mc 9,35). Jesus é contra o poder dominador. Por isso, convida os mais importantes que se sentem nos últimos lugares (cf. Lc 14,8-10) e exorta que os discípulos sejam distintos por serem servidores, como aqueles que servem à mesa, como são os camareiros, serventes... (cf. Mt 23,8-11).

<sup>413</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 18–19. Castillo liga o texto a realidade atual. Afirma o autor que é ainda visível os *profetas das desgraças*, que preferem ainda condenar do que propor. Já João XXIII advertiu sobre isso ao abrir o Concílio Vaticano II.

<sup>414</sup> Id. “O problema da autoridade na Igreja Católica”.

As religiões costumam separar o sagrado do profano, de um lado um pequeno grupo detentor do sagrado e, de outro, um grupo maior que fica na marginalidade, os que participam da esfera do comum aos mortais, os leigos, os que vivem fora do sagrado.<sup>415</sup> É preciso romper com o poder que submete, que torna alguém privilegiado em detrimento da submissão de outro. Por isso, aceitar a humanização de Deus, que acontece no modo sadio de se relacionar com as pessoas (alteridade), é acolher uma linha de luta contra a dominação, inclusive religiosa. Trata-se de um caminho de construção da liberdade.

### 4.3 Liberdade

A liberdade é um tema muito importante, pois é uma experiência essencial da vida humana. Falando da humanização de Deus em Jesus, o tema da liberdade é fundamental, porque a mensagem de Jesus é essencialmente uma mensagem libertadora. Mesmo assim, muitos cristãos ainda veem o tema de um modo reticente, oferecendo-lhe resistência. Castillo afirma que muitos pensam que a liberdade é origem dos males.<sup>416</sup>

Há quem reivindique a volta de um sistema totalitário de poder, quem defenda um líder que faça a imposição de suas ideias. Parece, por vezes, diante da confusão social, mesmo em democracias consolidadas, ser mais fácil seguir ordens, obedecer a uma pessoa, governo ou mestre religioso que tenha todas as respostas, que assuma todas as responsabilidades. A massificação religiosa, certamente, tem o seu espaço garantido pelo medo da liberdade ou ao menos por uma acomodação de consciências que não querem o compromisso com a liberdade.

Castillo diferencia dois tipos de liberdade. Existe a *liberdade de*, que se define pela ausência de coação, aquela que redundna na possibilidade de se viver a própria vida pela escolha pessoal. De outro lado, existe a *liberdade para*, entendida como *liberdade interior*, ou seja, a ausência de imperativos escravizadores internos, quando uma pessoa é capaz de agir por sua própria decisão sem que esteja dependente ou escravizado a

---

<sup>415</sup> Cf. JHD, p. 356–361.

<sup>416</sup> Cf. CASTILLO, J.M.; ESTRADA, J.A. *El proyecto de Jesus*, p. 11.

alguma coisa ou pessoa.<sup>417</sup> Viver a segunda condição não é uma tarefa fácil. Parece estar na dificuldade de conquistar este estado a origem do medo da liberdade.

Jesus foi um homem livre, no entanto vivia em uma sociedade sem espaços de liberdade, que vivia sob a égide da lei. Havia classes de pessoas: as famílias legítimas (sacerdotes, levitas...), as famílias de origem ilegítima, que estavam afetadas por uma mancha leve; por fim, as famílias ilegítimas que eram separadas por portarem uma mancha grave. Diante de tal divisão, a liberdade era tolhida, pois não havia igualdade de direitos, sendo necessário legitimar as exclusões. Em uma sociedade dividida por classes e regida pela lei, a defesa da liberdade era um ato de valentia.<sup>418</sup> Tal valentia foi uma marca presente na vida de Jesus, como veremos nesta seção. Primeiramente, veremos como Jesus se colocou diante das instituições de seu tempo. Posteriormente, veremos que a postura livre de Jesus se consolidou no conflito, o que lhe foi fatal. Por fim, veremos que Jesus nos convida a segui-lo em seu caminho de liberdade.

#### 4.3.1

#### **“É permitido, no sábado, fazer o bem ou fazer o mal?” - Jesus livre diante das instituições**

Os israelitas tinham Deus como *Senhor absoluto*, soberano sobre a terra, acima dos deuses de outros povos. Nesta linha, proclama Jeremias que os homens devem *andar no temor de Deus* (cf. Jr 32,39). Depois do exílio da Babilônia, tendo testemunhado o fracasso dos profetas, a religião foi reconstruída na base da lei, do culto e do templo. Deus se transformou num objeto de temor, de submissão, distante do Deus de bondade e de amor. Deste modo, na radicalização das palavras de Jeremias, para se *temer a Deus*, a religião com suas práticas ficaram no centro como um caminho para a observância: desejando ser fiel a Deus, a religião tomou o lugar do próprio Deus.<sup>419</sup>

O cenário sombrio descrito acima está em sintonia com as frequentes críticas que Castillo faz à religião do passado e do presente. Sua crítica fundamenta-se, como já vimos, na posição do próprio Jesus, que foi um severo crítico de sua tradição religiosa. A religião em si é uma mediação para que o ser humano atinja uma realidade superior que chamamos de Deus; estabelece a relação do imanente com o transcendente. Porém

---

<sup>417</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13.

<sup>418</sup> Cf. *Ibid.*, p. 16.

<sup>419</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 59.

a história está repleta de exemplos que demonstram os limites das instituições religiosas em sua função de fazer o ser humano ter uma relação sadia com o sagrado, uma relação que humanize, que construa o bem, a paz, a solidariedade...

Neste sentido, podemos dizer que Jesus foi uma pessoa profundamente religiosa, no entanto não foi fiel às normas, prescrições e cultos religiosos da religião judaica. Castillo chega a afirmar que isso é o que há de mais luminoso na mensagem de Jesus enquanto projeto aos seres humanos.<sup>420</sup> Jesus tem um conflito mortal com os representantes oficiais de Deus. Sua atitude, considerada dissonante com a religião, é, no entanto, uma fidelidade a Deus. Uma estrita fidelidade que o fez entrar em conflito com a instituição religiosa.<sup>421</sup>

Jesus não se identificou com uma cultura e, por consequência, com nenhuma religião. Foi judeu, mas Castillo afirma várias vezes, que foi um *judeu marginal*<sup>422</sup>. Assim, “Jesus transcende o cristianismo”<sup>423</sup>: Jesus transcende a tudo, seja à cultura, seja às religiões, ao próprio sagrado e profano. O encontro comum das religiões não está na ética, mas naquilo que é *minimamente humano*<sup>424</sup>: “encontrar Jesus e viver a fé nele não é submeter-se à observância de deveres religiosos, mas sim o alcance de aspirações, dos anseios mais profundos do ser humano”.<sup>425</sup> Encontrar Jesus é encontrar o ser humano e, portanto, a religião verdadeira é aquela que contribui para que o humano se humanize.

Os judeus procuram se valer de sua descendência Abraâmica (cf. Jo 8,31-32), enquanto Jesus insiste em sua filiação, em sua relação com o Pai (cf. Jo 8,31-42). Na relação filho-Pai está a liberdade, portanto, a liberdade brota da filiação divina de Jesus; e também nós somos filhos e, portanto, livres. Os filhos de Abraão são escravos de uma religião sacrificial que os oprime.<sup>426</sup> Ao se confrontar com esta religião, Jesus se mostra uma pessoa livre. Sua liberdade é explicitada por fatos e palavras desconcertantes diante dos seus interlocutores.<sup>427</sup> Sua liberdade é uma ação de confronto, de ruptura,

<sup>420</sup> Cf. JHD, p. 395.

<sup>421</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 17–18.

<sup>422</sup> Expressão do título da conhecida obra de Meier, ao tratar de Jesus em sua fidelidade ao judaísmo, no entanto igualmente a sua marginalidade ao se colocar na oposição da estrutura oficial vigente (cf. MEIER, J. P. *Um judeu marginal*).

<sup>423</sup> JHD, p. 411.

<sup>424</sup> Cf. JHD, p. 411.

<sup>425</sup> JHD, p. 420.

<sup>426</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La religión de Jesús*, p. 172.

<sup>427</sup> Cf. Id. *El discernimiento Cristiano*, p. 131–136.

com as tradições de seu tempo, sobretudo religiosas: lei, templo, sacerdócio e família, como veremos.

a) *Jesus e a lei*.<sup>428</sup> A lei era a instituição fundamental do povo judeu. Violar a lei era o que de mais grave podia fazer um judeu. Diante da lei, quatro são as posturas de Jesus: a) Jesus desobedeceu a lei inúmeras vezes: toca os leprosos, cura em dia de sábado... b) Jesus permitiu que seus discípulos fossem desobedientes da lei: ao comer com os pecadores, ao não seguir as prescrições sabáticas ou de jejum, ao não observar as leis de pureza ritual; c) Jesus anulou a lei religiosa, fazendo da proibição uma prática libertadora e contínua em sua ação. Isso se percebe, sobretudo, nas suas curas, pois eram realizadas mediante o toque (cf. Mc 1,41; Mt 8,15; Lc 6,19), enquanto a lei proibia explicitamente que os doentes e pecadores fossem tocados; d) Jesus corrigiu e se pronunciou contra a lei: fez isso, por exemplo, ao declarar puro os alimentos (cf. Mc 7,19) e ao anular o privilégio do homem se separar de sua mulher (cf. Mc 10,9).

Havia no tempo de Jesus a Torá (lei do pentateuco) e a Hallacá (*hallachach*). A última provém dos homens, são interpretações e aplicações da lei. Jesus não somente quebrou as leis da *hallachac*, mas também permitiu que os discípulos violassem a Torá.<sup>429</sup> Por isso, promulga: “não penseis que vim abolir a lei e os profetas, mas vim para dar pleno cumprimento...” (Mt 5,17-20). Este texto está no Sermão da Montanha, no mesmo capítulo das Bem aventuranças. Há, para Castillo, uma relação entre as bem aventuranças e esta sentença que lhe é posterior no capítulo 6 de Mateus (Mt 5,1-10 e Mt 5,17-20, respectivamente). O enunciado significa que a atitude do discípulo não está determinada pela lei, ou seja, a justiça dos mestres da lei e dos fariseus, mas em um programa de vida (as bem aventuranças). Estas não são normas, são um *projeto de nova justiça*: a comunidade não pode colocar a sua fidelidade na lei, pensando assim ser fiel a Deus. O Novo Testamento se caracteriza por uma nova relação entre os seres humanos e Deus: em Jesus acontece a plenitude da lei, e tal plenitude não se entende pela observância estrita da lei, havendo agora um novo critério de fidelidade – a regra de ouro (cf. Mt 7,12).

<sup>428</sup> Cf. CASTILLO, J.M.; ESTRADA, J. A. *El proyecto de Jesus*, p. 17-19; CASTILLO, J.M. *Simbolos de Libertad*, p. 294–308; Id. *El Reino de Dios*, p. 100–104.

<sup>429</sup> Não é uma posição unânime. Castillo é radical ao afirmar que Jesus rompeu com as duas fontes, com a mesma força. Há quem afirme que Jesus assume a Torá de um modo novo, mas rejeita a Halaká (cf. GARCIA RUBIO, A. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 54-55).

Não basta a estrita observância legalista. Por isso, não bastou ao jovem rico cumprir cada mandamento desde a sua infância (cf. Mt 19,16-22; Mc 10,17-22; Lc 18,18-23). Jesus pede-lhe algo a mais, ou seja, um radicalismo, abandonando a prática judaica e assumindo uma nova atitude na relação pessoal com Jesus: seguimento radical, traduzido em deixar tudo para ter uma vida sem amarras.

A violação do sábado, dia que devia ser guardado com estrita observância, é o sinal que melhor exemplifica a liberdade de Jesus diante da lei. Jesus não é somente um desobediente ocasional, mas escolhe proceder exatamente no dia proibido, ou seja, no sábado, para ensinar que a lei é desfavorável ao humano. Em nome do bem ao ser humano, Jesus deixa o sábado relativizado: concede o perdão dos pecados (cf. Mc 2,1-12), come com os pecadores (cf. Mc 2,13-17), permite que os discípulos arranquem espigas (cf. Mc 2,23-28), cura os enfermos (cf. Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6). O centro da religião de Jesus não é o ritual, a lei, a sacralidade, mas a pessoa humana.<sup>430</sup>

A liberdade de Jesus em nome do ser humano é bem expressa na cura do homem de mão atrofiada. Jesus faz o questionamento, após mandar o homem se levantar e vir para o centro: “É permitido, no sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou matar?” (Mc 3,4). A religião é questionada: Jesus pergunta se a função da religião é promover a vida ou a morte. Obviamente, as autoridades ficam enfurecidas, porque suas prescrições eram colocadas diante da vida. E quando o Reino de Deus é um projeto em favor da vida, aparecem os opositores deste projeto, que são também opositores da vida: são homens da religião, pessoas ávidas pelo cumprimento estrito da lei, mesmo quando esta fere o ser humano em sua dignidade. Por isso, a pergunta fundamental que Jesus coloca com sua atitude é: o que vem em primeiro lugar, a vida (o ser humano) ou a religião?<sup>431</sup> Por fim, acusaram Jesus de blasfemo (cf. Mc 2,6-7), porque se outorgou o direito de poder de perdoar pecados, o que era exclusividade divina. A blasfêmia tinha como pena a morte (cf. Nm 15,30-31; Lv 24,20-23); foi esta a acusação que levou Jesus a morte (cf. Mc 14,64). Por isso, já no começo da vida pública de Jesus, é manifesto que os fariseus e herodianos já conspiravam contra Jesus, desejando a sua destruição (cf. Mc 3,6).<sup>432</sup>

Assim, a liberdade de Jesus o faz enfrentar o que é contrário ao ser humano, o que é contrário à vida, em sua dignidade, rompendo para tanto qualquer lei que sirva

<sup>430</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Simbolos de Libertad*, p. 52-59.

<sup>431</sup> Cf. Id. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 39.

<sup>432</sup> Cf. Id. *El Reino de Dios*, p 92-94.

como instrumento de dominação, opressão e humilhação. Há sempre o perigo de nos tornarmos *prisioneiros das mediações*, de modo que o fim último que é Deus não seja buscado. Quando o meio se torna fim, então as práticas religiosas são absolutizadas, gerando uma religião absurda, que não raras vezes é desumanizadora, agressora da vida e da dignidade das pessoas em nome da fiel observância.<sup>433</sup>

b) *Jesus e o templo*.<sup>434</sup> Jerusalém era o centro da vida religiosa no tempo de Jesus e o templo estava no centro de sua atividade. No entanto, Jesus frequentava o templo pelo simples fato de que era o espaço onde se reuniam as pessoas para a leitura da Torah, como já afirmamos (cf. Mt 21,23; Mc 12,35; Lc 19,47; Jo 7,28). Pela mesma razão, frequentava as sinagogas. Mas, Jesus não aparece em tais lugares religiosos realizando cerimônias religiosas, orações, cultos. Para rezar, se retirava. Quando Jesus deseja orar, dirige-se para a montanha (cf. Mt 14,23; Lc 9,28-29) ou para o campo (cf. Mc 1,35; Lc 5,16; 9,18). Jesus é livre ao se relacionar com Deus no espaço profano, não nos lugares oficiais.

Deste modo, o templo se contrapõe ao lugar profano. O Evangelho prefere evidenciar a salvação nos lugares laicos, deixando que os lugares oficiais da religião sejam manifestação de pecados e incredulidade. Tal fato se evidencia nos relatos iniciais de Lucas: no templo houve a incredulidade de Zacarias (cf. Lc 1,9-22), enquanto na casa simples da jovem de Nazaré - Maria, no cotidiano de sua vida, houve a fé, a abertura para a salvação de Deus (cf. Lc 1,26-38). A boa nova não começou a ser proclamada no templo, mas no deserto (cf. Mc 1,4; Mt 3,1; Lc 3,2-4).

Quando o Evangelho fala de Jesus e de sua ação no templo, logicamente narra confrontos. É emblemática a expulsão dos comerciantes do templo (cf. Mc 21,12-13; Mc 11,15-16; Lc 19,45; Jo 2,14-15). Jesus expulsa violentamente aqueles que em nome do dinheiro proporcionavam os elementos necessários para o culto. Assim, há uma crítica de Jesus contra o sistema econômico legitimado pela religião. O decreto de morte dado a Jesus se deve, sobretudo às palavras que Ele pronunciou no templo (cf. Mc 26,61; 27,40). Jesus foi livre diante do templo, colocou-se contrário ao seu uso porque era contrário à religião judaica fonte de opressão: o templo não era um espaço de liberdade, mas uma estrutura de opressão.

Jesus afirma que Ele mesmo é o templo (cf. Mt 12,5-7). Ensina ainda que não deseja sacrifícios, senão o coração, citando a passagem de Oseias (cf. Os 6,6). Chega a

<sup>433</sup> Cf. Id. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 41-42.

<sup>434</sup> Cf. Id.; ESTRADA, J. A. *El proyecto de Jesus*, p. 39-45.

ensinar que as oferendas realizadas no templo eram uma hipocrisia, uma desobediência a Deus (cf. Mc 7,11-13). Afirma ainda que não se pode jurar pelo templo, mas por aquele que habita no templo (cf. Mt 23,16-22). O templo é, para Jesus, lugar de assassinato, pois foi lá que Zacarias foi morto, *entre o santuário e o altar* (cf. Mt 23,35): ou seja, é o lugar onde se matam os profetas.<sup>435</sup> Há, por fim, uma tremenda lamentação sobre Jerusalém, que se apresenta santificada pelo templo (cf. Mt 23,37). Jesus anuncia a ruína do templo e da cidade santa (cf. Mt 24,1-2). O que Jesus deseja mostrar é que existe uma nova relação entre o ser humano e Deus, não mais ligado ao templo de pedras, mas ligado ao verdadeiro templo que é Cristo – Ele é o templo, como nos fala de um modo claro a Carta aos Hebreus (cf. Hb 9,11). A única mediação entre o homem e Deus é Cristo (cf. 1Tm 2,5-6). O que Jesus deseja agora é um culto *em espírito e verdade* (cf. Jo 4,23), por isso o templo fica relativizado.

c) *Jesus e o sacerdócio*.<sup>436</sup> Havia dois grupos de sacerdotes: os simples (levitas) e os sumos sacerdotes. Jesus fala pouco dos sacerdotes simples (levitas, que aparecem somente na parábola do Bom Samaritano). O Novo Testamento fala 122 vezes sobre os sacerdotes (textos dos Evangelhos e da Carta aos Hebreus). Considerada, a instituição mais forte do judaísmo foi constituída historicamente com membros ilegítimos que vieram de fora de Israel no ano 37 a.C. Havia, portanto, famílias sacerdotais em Jerusalém que gozavam de muitos direitos, privilégios e prestígios. Os sumos sacerdotes traziam seus parentes para trabalhar no templo: tesoureiros, guardas, criados... A utilização da religião em nome de seus privilégios, demanda uma oposição forte por parte de Jesus. Assim, não os adula, mas os condena, opõe-se a eles. Sua liberdade em relação a eles é uma voz profética contra o abuso da posição religiosa. Há enfrentamentos constantes entre Jesus e os sumos sacerdotes (cf. Mt 21,23; Mc 11,27; Lc 20,19), sendo eles os principais responsáveis pela execução de Jesus (cf. Mt 26,3. 14.47. 51-59).

Já abordamos de um modo sucinto sobre o sacerdócio de Jesus, ao falar de sua laicidade. Cabe retomá-lo aqui. Lembremos de que Jesus foi identificado como profeta

---

<sup>435</sup> Interessante observar que no templo acontece a morte dos profetas, ou seja, a profecia não é bem vinda ao templo. Está implícito nas palavras de Jesus o confronto entre a linha profética e a linha sacerdotal, cúltica. Em nome do culto, do templo, da profecia, o próprio Jesus seria assassinado, como foram os profetas que denunciaram a injustiça, inclusive religiosa.

<sup>436</sup> Cf. CASTILLO, J.M.; ESTRADA, J. A. *El proyecto de Jesus*, p. 24-25; CASTILLO, J.M. *Simbolos de Libertad*, p. 70-77.

(cf. Lc 7,16. 39; Mt 21,11. 46; Jo 4,19; 9,17), ou seja, é identificado com a linha profética, mas não participou de nenhum grupo ou partido de seu tempo. Por outro lado, o Novo Testamento chama os cristãos de sacerdotes (cf. Pd 2,5. 9; Ap 1,6; 5,10; 20,6). O sentido novo do termo se remete ao sacerdócio de Cristo, como é elaborado na Carta aos Hebreus. Jesus é sacerdote, não historicamente, mas em um sentido espiritual. Podemos resumir o significado do sacerdócio de Jesus em três pontos:

- a condição que faz de Cristo um sacerdote é sua semelhança com todos os que sofrem, ou seja, passou pela mesma dor e, portanto, pode auxiliar os que sofrem (cf. Hb 2,17-18);
- o sacerdócio de Cristo se realiza por meio de toda a sua existência, especialmente sua morte. Não se trata, portanto de um sacerdócio ritual, mas da oferta da própria vida, oferta daquele que gritou com lágrimas para ser atendido, e sua oração foi atendida (cf. Hb 5,5-10);
- o sacerdócio de Cristo consiste em uma existência oferecida na morte por fidelidade a Deus e para o bem do ser humano; trata-se de um ato sacrificial, sua própria morte (cf. Hb 9,11-28).

d) *Jesus e a família*.<sup>437</sup> Jesus é livre diante da família. Seu posicionamento é forte, de onde decorrem muitas polêmicas nas interpretações sobre suas palavras e atitudes diante do tema. Jesus pede que os discípulos deixem em segundo lugar seus próprios pais, irmãos e filhos (cf. Mt 10,34-36; Lc 14,26-27), declara que não veio trazer paz, mas a divisão, mesmo entre os membros de uma mesma família (pai contra filho, filho contra pai..., como se vê em Lc 12,51-53). Quando perguntado sobre enterrar o pai, declara: “Segue-me e deixa que os mortos enterrem os mortos” (Mt 8,21-22).<sup>438</sup>

Por que Jesus tem um comportamento tão radical? É preciso entender que no tempo de Jesus imperava a família de tipo patriarcal. Esta era uma instituição cheia de desigualdades, que desprezava as crianças e dava todos os direitos ao homem (pai). Jesus é contrário a qualquer estrutura de desigualdade, por isso relativiza a família. Sua própria família o considerou um louco (cf. Mc 3,21). Na família (comunidade) de Jesus,

<sup>437</sup> Cf. CASTILLO, J.M.; ESTRADA, J. A. *El proyecto de Jesus*, p. 20-22.

<sup>438</sup> Trata-se da obrigação do filho sepultar o seu pai, portanto, o interlocutor esperaria o seu pai falecer para então seguir Jesus. Jesus não pede que se deixe o pai na sepultura, o que seria um fanatismo, mas pede que a família seja deixada (em vida) diante das exigências do Reino.

*todos são irmãos* (cf. Mt 23,8; Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21). Nela, ninguém deve ser chamado de *pai* (cf. Mc 23,9), isso porque o pai é aquele que transmite um modelo de vida; na compreensão de Jesus os pais das estruturas injustas existentes, como a família patriarcal, não poderiam transmitir um modelo de vida adequado, pois estão longe do Evangelho. Jesus não tolera nenhuma relação de dominação de umas pessoas sobre as outras. Em síntese, a estrutura comunitária apregoada por Jesus não está baseada nos laços de sangue, mas deseja que independente do parentesco todos vivam relações de igualdade, fraternidade e liberdade.

Na opinião de Castillo, Jesus foi moderno antes dos modernos.<sup>439</sup> Atualmente, questionam-se as estruturas familiares e religiosas. As instituições tão fortemente edificadas ao longo de séculos foram resistentes até o advento da modernidade. Hoje se fala do enfraquecimento ou liquefação das instituições. Em nome dos novos valores, questionam-se modelos monolíticos. Há quem diga que não se pode mais propor a família tradicional como modelo único. Pois bem, de algum modo, Jesus foi crítico desta instituição há muitos séculos atrás. Obviamente, como dissemos, é necessário contextualizar, perguntando-se sempre qual era o modelo familiar criticado por Jesus. A família clânica e patriarcal está bem distante da família apregoada hoje, sobretudo pela Igreja.

Concluimos reafirmando que Jesus foi livre diante das instituições de seu tempo, o que aconteceu em um contexto conflitivo. Tal foi o contexto da condenação de Jesus, como aprofundaremos a seguir.

#### 4.3.2

#### **“Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” - Jesus: seus conflitos e sua morte**

Vimos que Jesus viveu sua liberdade opondo-se às instituições de sua época. A grandeza de sua liberdade é percebida quando a atitude de Jesus no enfrentamento das instituições já prediz a sua morte nos relatos (cf. Mt 16,21; Mc 9,31; 10,33-34). Porém, o risco de perder a vida não diminuiu a coragem de Jesus em seguir em sua prática e na defesa de seu programa. Não retrocedeu diante de todas as oposições que recebeu, por

---

<sup>439</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 22.

isso foi livre. Veremos, agora, como este Jesus em conflito é conduzido livremente à morte.

A vida pública de Jesus é um conflito constante, sobretudo com a religião de sua época. Há um conflito gradativo até o desencadear de sua morte. De um modo até ingênuo, dizemos que Jesus morreu porque fez o bem. Mas, ninguém morre por ser simplesmente uma pessoa boa. Se Jesus morreu é porque as instituições que o levaram à morte se sentiram ameaçadas de algum modo. Esta atitude, que pode ser chamada de *conflitiva*, é própria de uma atitude profética - *Jesus é um profeta*. Tal afirmação está atestada pelos quatro Evangelhos, com certeza é um dado anterior à sua ressurreição, não se tratando apenas de uma pregação da Igreja, mas de um dado histórico. Em seu profetismo reside sua liberdade.<sup>440</sup>

Jesus, precisamente por aliviar sofrimentos, suprimir penas e desgraças e dar a vida plena aqueles para quem a vida estava ameaçada ou limitada, por tudo isso, teve de suportar um conflito tão grave com a religião e seus dirigentes que, precisamente por fazer o bem aos infelizes, foi considerado um escandaloso, subversivo, um perigo e uma ameaça para o sistema, até o extremo de isso ter-lhe custado perseguições e, por fim, a própria vida.<sup>441</sup>

Esta afirmação inicial de Castillo é a base para se compreender a morte de Jesus como consequência de sua liberdade. Porém, a questão sobre a morte de Jesus é problemática. Historicamente, a cruz não era somente uma grande violência, uma morte brutal, um assassinato, mas também um sinal de humilhação. O crucificado era considerado uma pessoa sem honra, sem dignidade. Tão dramático foi o final da história de Jesus de Nazaré, tão repugnante e incompreensível para os interlocutores dos primeiros pregadores do cristianismo, que foi necessário recorrer ao Antigo Testamento para justificar que tudo já estava predito pelas escrituras, sendo comum as palavras: *assim estava escrito*. Isto pode ter servido para que a doutrina cristã fosse credível, porém o preço de tal caminho foi alto, pois ocultou o verdadeiro sentido da cruz. Jesus se opôs a uma religião em que tudo estava predeterminado, propondo o seguimento aberto à incerteza, propagou uma atitude religiosa de liberdade, de escolhas diante das situações, pautadas em seus critérios de valor - o Reino de Deus.<sup>442</sup>

Castillo tece uma crítica a uma pregação que, ao longo dos séculos, colocou Cristo como vítima do pecado e fez do seu sacrifício uma necessidade programada, a

<sup>440</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 154.

<sup>441</sup> JHD, p. 318.

<sup>442</sup> Cf. JHD, p. 528-529.

fim de remir os pecados da humanidade. Jesus seria um homem que tinha como única missão morrer, entregar-se como vítima de expiação. Ou seja, teria vindo ao mundo para cumprir ao pé da letra o que já estaria estabelecido, para fazer o seu papel. Tudo isso tirou de Jesus a liberdade. Como consequência temos um Deus sem criatividade, sem originalidade. O seguimento deste Deus seria simplesmente aceitar o destino, aceitar o sofrimento e até buscá-lo como caminho de purificação, de remissão do pecado. Um Jesus sem liberdade nos leva a um Deus que quer o sofrimento e a obediência que leva o sofrimento. Atualmente, a teologia propõe um novo significado: Jesus entrega a sua vida por amor, de um modo livre, mas não o faz porque já estaria tudo arquitetado de antemão, no plano da eternidade, mas porque sua morte foi consequência de suas opções (opção pelo Reino, opção pela vontade do Pai).<sup>443</sup>

Uma rápida passagem pelos textos neotestamentários, sobretudo as cartas paulinas, irão nos revelar, numa primeira visão, que houve uma necessidade na morte de Jesus para que fôssemos perdoados de nossos pecados, sendo Jesus entregue por nós à morte em um *sacrifício expiatório* (cf. Rm 3,25-26; 4,25; 5,6-8; 8,32; 14,15; 1Cor 1,13; 8,11; 15,3-5; 2Cor 5,14; Gl 1,4; 2,21; Ef 5,2). A interpretação destes textos aponta para um *Deus vampiro*, um Deus sedento de sangue, que deseja a morte, o sofrimento. Como associar o Deus de amor, que é o Deus cristão, ao Deus que parece desejar o ato de extrema maldade, violência e repugnância? Diante deste discurso, o cristianismo carregou em sua história muitos pregoeiros do sofrimento, aos moldes da teologia da obra *Imitação de Cristo* de Tomás Kempis (século XV). A crítica teológica atual propõe a revisão da antiga soteriologia, aquela que associa salvação ao sofrimento, como se o último fosse uma necessidade metafísica, como se o sofrimento e o fracasso fizessem parte do projeto cristão.<sup>444</sup> Se há um Deus que nos exige por demasia e que nos condena, que provoca medo, insegurança, incredulidade, rejeição, seria ele Deus? O pecado, o modo como foi abordado ao longo da história, fez de Deus a primeira e principal vítima do pecado, deformando a imagem do Deus revelado.<sup>445</sup>

Mesmo que digamos com força que a ressurreição é a palavra final, que a morte não encerrou a vida de Jesus, ainda nos vemos diante de visões distorcidas sobre o sofrimento, associado à vontade divina. A questão problemática está posta: por que Deus deseja um mal para alcançar um bem? A reflexão se torna ainda mais complexa,

<sup>443</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 150–152.

<sup>444</sup> Cf. JHD, p. 424–427.

<sup>445</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *op.cit.*, p. 144.

quanto deficitária, quando se cai no vínculo entre pecado, salvação e sofrimento. Uma das interpretações sobre a morte de Cristo que prevaleceu entende a cruz como uma necessidade para redimir o pecado, sendo necessário o sacrifício da cruz para que a salvação fosse garantida. Esta visão negativa da cruz e da salvação é difícil de ser superada, pois o Antigo Testamento evidencia muito a expiação do pecado mediante os sacrifícios. O Novo Testamento tomou em muito esta linguagem sacrificial, mesmo que não de modo absoluto. A necessidade do sacrifício para o perdão dos pecados não é a única compreensão sobre a cruz presente no Novo Testamento. Com muita frequência, os textos escriturísticos repetem que Cristo morreu *por nós e por nossos pecados*. Mas é preciso considerar que a língua grega tem quatro modos para expressar a preposição *por*: *hyper*, *peri*, *anti*, *dia*. A mais recorrente das quatro é a preposição *hyper*, que no contexto da morte de Jesus quer dizer *em nosso favor*. Ou seja, o Novo Testamento prefere dizer que Jesus *morreu em nosso favor*, do que *morreu por nossa culpa*. Isso acontece em vários textos: Gl 2,20; Rm 14,15; 1Cor 11,24; 2Cor 5,15; 1Tm 2,6;. Também nos Evangelhos: Mc 14,24; Lc 22,19-20; Jo 11,50. A preferência de linguagem atesta que a morte de Jesus é uma oferta de vida a nós.<sup>446</sup>

Paulo utiliza bastante a linguagem sacrificial.<sup>447</sup> Uma ressalva para a Carta aos Hebreus que interpreta de modo mais positivo, ao entendê-la num sentido sacerdotal: Cristo é o sacerdote, mas não oferece o seu sacrifício em um templo como no Antigo Testamento, mas a sua própria existência, em sua totalidade, é o verdadeiro culto a Deus - a sua existência sacrificada pela humanidade (cf. Hb 9,11-14). Cristo ofereceu a si mesmo (cf. Hb 7,27), os ritos são incapazes de trazer a salvação (cf. Hb 8,7-13), por isso Cristo oferece o seu próprio sangue (cf. Hb 9,12). Podemos resumir que “sua oferenda consiste em oferecer a própria humanidade,”<sup>448</sup> a religião desejada por Deus não é a religião sacrificial, uma religião que procura aplacar a ira de Deus ou conquistar sua benevolência por meio de ritos, mas o culto da própria vida, que deve se resumir por uma existência serviçal e solidária, como atesta São Tiago (cf. Tg 1,27).<sup>449</sup>

<sup>446</sup> Cf. JHD, p. 460–466.

<sup>447</sup> Cf. JHD, p. 466-470; CASTILLO, J.M. “De la victoria sobre el pecado a la victoria sobre el sufrimiento”. Jesus no Evangelho se preocupa em remediar o sofrimento do ser humano. Os Evangelhos mostram Jesus como vencedor do sofrimento, enquanto Paulo mostra Jesus como vencedor do pecado (Cf. CASTILLO, J.M. *La humanidad de Jesús*, p. 72-74; Id. “De la victoria sobre el pecado a la victoria sobre el sufrimiento”).

<sup>448</sup> JHD, p. 471.

<sup>449</sup> Cf. JHD, p. 470-472.

“Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual” (Rm 12,1). Eis o sentido positivo do sacrifício, enunciado pelo mesmo Paulo. Aqui o sacrifício não é uma pena, nem uma necessidade, nem um desejo divino. Trata-se de uma oferenda de si mesmo: o sacrifício verdadeiro é aquele que é realizado para que o bem aconteça (cf. Hb 13,16), como vimos acima sobre a autoestigmatização como conduta. Jesus foi o primeiro a autoestigmatizar-se, porque ofereceu a sua vida para que tenhamos vida:

Lutando em favor dessas vidas, sobretudo as mais ameaçadas, mesmo que isso implicar em colocar em perigo a própria vida ou à custa da segurança, da honra e do poder, tal como Deus, em Jesus, sacrificou tudo isso em seu fracasso e em sua morte na cruz. A religião deixa então de ser um rito inumano e se converte na mais apaixonada defesa do humano.<sup>450</sup>

Castillo afirma que o sentido positivo do sacrifício devolve o sentido da liberdade de Jesus. Assim unimos as duas questões fundamentais sobre a morte de Jesus: *para que Jesus morreu? E porque morreu Jesus?* Já entendemos o sentido de sua morte, ou seja, que Senhor se entregou por amor, para promover a vida e fez isso de modo livre, podemos agora entender *o porquê* de sua entrega. Esta dimensão somente pode ser entendida em sua história, a partir dos Evangelhos. A história dramática de Jesus explica como as suas opções o conduziram ao seu destino derradeiro.<sup>451</sup> A morte de Jesus, do ponto de vista da história, tem duas explicações sobre sua causa: uma explicação religiosa e outra política.

Do ponto de vista religioso, Jesus morreu porque se colocou contrário ao judaísmo tradicional. A liberdade de Jesus é um projeto perigoso. Por isso, ele mesmo preveniu os seus discípulos sobre o futuro de conflitos que haveriam de enfrentar (cf. Mc 13,9-13. Mt 10,16-31; Lc 21,12-17).<sup>452</sup> Certamente, Jesus foi um judeu praticante, um judeu fiel, mas nas palavras de Meier<sup>453</sup>, foi *um judeu marginal*, um judeu revolucionário. Em seu modo de propor a prática religiosa, distanciou-se dos ritos e leis

<sup>450</sup> JHD, p. 483.

<sup>451</sup> Sobre o sentido histórico da morte de Jesus, cf. JHD, p. 440–459; CASTILLO, J.M.; ESTRADA, J. A. *El proyecto de Jesus*, p. 61–80; CASTILLO, J.M. *El seguimiento de Jesús*, p. 49–70; *El final de Jesús y nuestro futuro*, p. 61–69.

<sup>452</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 113; Sobre a questão da religião e a vida, também o carácter conflitivo de Jesus, ver: Id. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 33-43; Id. *El Reino de Dios*, p. 79–97.

<sup>453</sup> Cf. MEIER, J. P. *Um judeu marginal*, 1993.

da religião tradicional: teve uma posição de *escandalosa liberdade*<sup>454</sup> em relação às normas, leis, interpretações dos mestres judeus, tradições alimentares; trouxe uma revolução no modo de tratar as pessoas que eram excluídas e consideradas pecadores públicos. Deste modo, entrou muitas vezes em conflito com as autoridades religiosas de sua época. Por isso, é fácil notar que os principais responsáveis pela condenação de Jesus foram os sumos sacerdotes (cf. Jo 11,47-53). Levaram-no ao procurador romano e o acusaram de blasfêmia, o que exigia a pena capital de morte, conforme nos atesta o Antigo Testamento (cf. Lv 24,16; Mt 26,57-67; Mc 14,53-65; Lc 22,54-55.63-71; Jo 18, 12-14.19-24). Em sua contrariedade ao sistema religioso, destaca-se sua posição de ameaça contra o templo, o que recheou a argumentação das autoridades religiosas em seu processo de condenação (cf. Mc 14,58; Mt 26,61; Jo 2,19-20).

Do ponto de vista político, Jesus morreu condenado pelos romanos, ainda que as bases bíblicas pareçam dar mais ênfase a culpa dos judeus. Castillo afirma que é provável que os cristãos tentaram ainda no século I evitar que os romanos os vissem como uma ameaça, por isso amenizaram nos escritos o conflito com Roma. Paulo chega a recomendar a submissão ao imperador romano, considerando isso uma vontade divina (cf. Rm 13,1-7). A verdade é que há também motivos políticos, os textos bíblicos deixam transparecer. É razoável pensar que Jesus foi considerado um agitador perigoso. Mas a principal causa política foi a posição de Jesus em relação a honra e a posse de bens. Um romano não podia tolerar que alguém se despoje de sua posição de honra nem de seus bens, como atesta Sêneca,<sup>455</sup> o mais humanizador dos estoicos romanos da época. O radicalismo evangélico proposto por Jesus não era compreensivo dentro do pensamento jurídico e social romano, o que pesou na condenação de Jesus a morte.

Assim, foram várias causas que levaram Jesus à morte. Mas fica evidente que ele sabia do risco de suas posições. Sabia que suas palavras e atitudes eram arriscadas, e mesmo assim as assumiu com perseverança. Deste modo, a morte de Jesus é uma consequência de sua liberdade diante das instituições religiosas e políticas de seu templo. Jesus age com liberdade, propõe um modo de viver livre que lhe custa a própria vida. Portanto, sua morte tem como grande causa a sua liberdade.

---

<sup>454</sup> Cf. JHD, p. 451.

<sup>455</sup> De clementia III, 6, 2s apud JHD, p. 459.

A voz profética e livre de Jesus foram as razões que fizeram também a pregação da Igreja uma proposta perigosa. Neste sentido, Castillo faz uma reflexão interessante, ao abordar o tema da ressurreição de Cristo.<sup>456</sup> O autor reflete sobre a razão da perseguição dos cristãos diante do anúncio da ressurreição, diante da falta de impacto da mensagem pascal nos dias atuais. Sua conclusão é que no anúncio da ressurreição estava implicada uma denúncia: se Jesus foi ressuscitado, então Deus estava sim do lado dele, aprovava o seu modo de viver, e contrário aos seus assassinos. Logicamente, os membros do poder religioso da época não poderiam acolher tal anúncio que os denunciava. Hoje, igualmente, a ressurreição deve ser proclamada como denúncia: denúncia de uma religião na qual os líderes religiosos se utilizam do nome de Deus para oprimir todos aqueles que não têm outra saída senão viver carregando os pesados fardos da lei de um modo submisso. Nesta linha profética está a morte de Estevão (cf. At 7,48ss.). O protomártir afirma que Deus não habita nos templos feitos por mãos humanas, nem em suas leis religiosas, pois agora há um novo templo - Cristo ressuscitado. Portanto, seu anúncio foi uma denúncia contra aqueles que se utilizavam da religião. É fundamental que a ressurreição seja anunciada em sua vinculação com a história de Jesus de Nazaré. Como vemos nos relatos das aparições do ressuscitado: O Vivente<sup>457</sup> traz as marcas de sua crucificação, por isso, Tomé toca em suas chagas (cf. Jo 20,24-29).

Finalizamos este tópico com uma menção sobre o modo que Jesus morreu. Não descrevemos aqui detalhes de seus momentos derradeiros, mas é interessante ao menos mencionar um dos aspectos que está entre os mais extraordinários: o Filho de Deus morre aos gritos. Já havia manifestado sua dor em fazer a vontade do Pai em um clamor de profunda angústia na sua última oração no Getsêmani, que não deixou de ser atendida<sup>458</sup> (cf. Mt 26,37; Mc 14,33). Na cruz, como nos lembram os Evangelhos, Jesus morreu gritando: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mt 27, 46. 50; Mc 15,34. 37). Ele gritou a partir de sua fé, certamente, mas também a partir de sua

<sup>456</sup> Cf. JHD, p. 512–515.

<sup>457</sup> Expressão de Schillebeeckx, denotando que ele continua vivo em nossa história (Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus*).

<sup>458</sup> Sua prece foi atendida, conforme nos fala a Carta aos Hebreus (Hb 5,1-10). Interessante observar que neste momento derradeiro do Horto das Oliveiras, houve mais do que uma solidariedade de Deus com a nossa dor. Jesus convida os seus discípulos a vigiarem com ele, eis aqui a grande inversão, contrária ao que o homem religioso espera de Deus: não somos nós que devemos esperar a solidariedade divina, mas Deus nos convida a sofrer com ele o que sofrimento que o aflige. (CASTILLO, J.M. *La humanidad de Jesús*, p. 33).

impotência na escuridão que sentiu em sua partida. Gritou com palavras que exprimiam a sua condição de abandono, pois gradativamente foi sendo abandonado: primeiro pela multidão, depois pelos seus discípulos, agora pelo próprio Deus.<sup>459</sup> Na solidão grita reclamando o abandono, manifestando a sua liberdade, pois somente o escravo gemia, jamais gritava. Sente, pois, em seu último suspiro nenhuma gratificação que pudesse justificar seu empenho. Não recebe resposta alguma. Tendo morrido sem compensações, sua liberdade foi total, uma entrega total e livre. No momento mais derradeiro de sua existência, exclama um grito de liberdade.

### 4.3.3

#### “Quem quiser me seguir, renuncie a si mesmo...”-liberdade e discipulado

“Segue-me e eu vos farei pescadores de homens’. Eles, deixando imediatamente as redes, o seguiram” (Mt 4, 19). Jesus convida ao seguimento. Não somente viveu sua radicalidade como liberdade, mas convidou uma comunidade para seguir os seus passos (cf. Mc 1,16; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11). O Evangelho, portanto, não é uma biografia de Jesus, mas um *projeto para a vida*.<sup>460</sup> Por isso, não transmitimos o saber cristológico a partir dos conceitos, mas pelo *relato do seguimento*, como afirma o teólogo Metz.<sup>461</sup>

Jesus utiliza o verbo *akolouthēin* (seguir) 92 vezes. Na maioria das vezes o termo é aplicado ao seguimento do povo. Castillo defende que usualmente identifica-se uma interpretação errônea sobre alguns textos a respeito do discipulado: diz-se habitualmente que o seguimento radical é para um grupo seleta, representado no Evangelho pelos apóstolos.<sup>462</sup> Mas o seguimento de Jesus não é a ação de uma casta, pois seria absolutamente contraditório com o Evangelho. Jesus rompe com uma mentalidade de castas, não cria uma nova casta religiosa, mas deseja que o seu

<sup>459</sup> Segundo Ulrich Luz, o grito a Deus, mesmo que seja contrário a Ele, é central nos salmos. O exemplo mais conhecido é o Salmo 22, de onde vem a inspiração do grito de Jesus. Para exprimir o significado deste grito no contexto semita, Castillo retoma um testemunho que escreveu um judeu, morto em 1943, no gueto de Varsóvia: “Acredito no Deus de Israel, embora ele tenha feito todo o possível para não acreditar... Deus escondeu o rosto ao mundo. As folhas em que escrevo estas linhas irei confiná-los na garrafa vazia e escondê-la aqui, entre os tijolos da parede da fundação abaixo da janela. Se alguém encontrar e ler um dia, talvez entenda o sentimento de um judeu - um dos muitos milhões - que morreu abandonado por Deus, o Deus que acreditava tão fortemente” (CASTILLO, J.M. “Dios al limite”).

<sup>460</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 102.

<sup>461</sup> Cf. METZ, J. B. *La fe, en la historia y en la sociedad*, p. 67.

<sup>462</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 218-228.

programa de vida baseado no Reino seja vivido por todos, encanta a muitos, aceita todos os que querem ser seus seguidores. Não se trata de um convite para um *grupo de seletos*. As expressões *escolhido, ungido, eleito, preferido*, que tanto escutamos nos seminários ao se falar da vocação sacerdotal e religiosa, acabam pervertendo o Evangelho, dando um status de perfeição evangélica aos que se ordenam ou professam votos. Não é esta a mentalidade de Jesus.

Quando Jesus pede a renúncia da própria família (cf. Mt 8,21-22; 10,37ss) não está falando de homens que se consagram na vida religiosa. Está, sim, dizendo a todos os que querem ser discípulos que nenhuma lei, nem mesmo o que foi configurado a partir da Torá como o valor absoluto de uma família patriarcal, pode se antepor ao Reino de Deus. Na mesma linha está o diálogo com o homem rico (cf. Mc 10,17-22). Jesus não pediu a ele um seguimento superior, mas o seguimento que era o convite para todo o povo. Seguir, para qualquer discípulo, significa renunciar os bens materiais, não deixar o dinheiro ser uma falsa segurança, significa romper com um esquema religioso compactuado com o dinheiro e com o poder. A casta religiosa vivia da religião, explorava o povo, legitimava a partir do poder sobre o povo, a frequência do templo como seus sacrifícios, taxas e dízimos. O discipulado representa ruptura com tudo isso.

Seguir Jesus nem tampouco pode ser traduzido por um ato moralizante, no sentido intimista, privatizado, traduzido numa moral de pureza. Não é um ato que confere qualificação elitista, mas um radical despojamento, uma opção pelo Reino com todas as suas consequências de radicalidade evangélica.<sup>463</sup>

Procuramos extrair do pensamento de Castillo alguns aspectos constitutivos do seguimento de Jesus, que procuram deixar mais evidente o que significa o seu discipulado. São aspectos profundamente ligados à liberdade de Jesus e, ao mesmo tempo, um convite para que o seguimento seja realizado na construção de uma vida livre – exigências do discipulado.

- a) *Ser capaz de mudar de vida*. “Jesus, um judeu que mudou de vida”.<sup>464</sup> A afirmação de Castillo é forte. Não parece, a primeira vista, ser uma atribuição tranquila sobre o Filho de Deus. Segundo o teólogo granadino, pouco se pode afirmar sobre Jesus antes de sua vida pública, pois os relatos da infância têm muito de construção teológica e não faziam parte da pregação da Igreja

<sup>463</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 226-228.

<sup>464</sup> Id. *Víctimas del pecado*, p.19.

primitiva. Antes do batismo, realizado por João Batista no Jordão, Jesus é uma pessoa desconhecida, anódina, um sujeito anônimo. Mas depois de seu batismo, muda de atitude, acontece em sua vida uma *mudança desconcertante*<sup>465</sup>, a ponto de seus familiares e pessoas próximas o considerarem um louco, alguém que estava fora de seu juízo (cf. Mc 3,21). Por que Jesus foi considerado um louco? Porque estava em meio de um grande barulho, em meio de pessoas consideradas malditas (cf. Jo 7,49), pessoas excluídas da religião e da vida social. Jesus foi de algum modo iniciado, passou por um rito de iniciação, que antropologicamente tem um poder de mudança radical na vida da pessoa que a experimenta.<sup>466</sup> A mudança de Jesus faz com que aquele homem desconhecido seja um verdadeiro escândalo (skándalon), um *motivo de ruína*. Sim, de fato foi incompreendido em suas escolhas, em seu profetismo, em sua nova maneira de viver.<sup>467</sup> Jesus mudou.<sup>468</sup> A encarnação não é algo estático: Jesus não nasce pronto, acabado, mas assume novas atitudes, interpreta-se, reiventa-se.<sup>469</sup> O que embasa a implicação de uma liberdade para a autoconstrução, um processo: Jesus em processo implica que o ser humano esteja em processo. Deste modo, este Deus humanizado, capaz de mudar, convida os seus discípulos a mudança constante, a conversão, a um caminho que não está pronto, mas deve ser trilhado com suas surpresas.

b) *Adotar os mesmos critérios de discernimento de Jesus*. Castillo levanta uma questão importante: devemos viver segundo a moral já estabelecida ou de

---

<sup>465</sup> Cf. Ibid., p.23.

<sup>466</sup> Segundo Mircea Eliade, o processo iniciático, antropologicamente, tem por finalidade a transformação radical da condição de um indivíduo pela morte para uma realidade e o nascimento para um novo modo de vida, a partir de ritos, ensinamentos e provas (ELIADE, M. *O Sagrado e o profano*, p. 151-154).

<sup>467</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 19–31.

<sup>468</sup> A Igreja primitiva era convicta de que Jesus “foi constituído” Filho Deus, de um modo pleno, na sua ressurreição (cf. Rm 1,4). A expressão *foi constituído* (horizô) é importante pois denota que Jesus foi mais do que declarado, ou seja, não foi apenas reconhecido, mas foi sim constituído, ou seja, passa a ser Filho de Deus. Séculos posteriores, Calcedônia iria trazer a declaração a respeito da identidade divina, mas esta reflexão difere do que esclarece o Novo Testamento: “Jesus ‘havia sido constituído’ em algo novo, uma realidade superior que (interprete-se como for), se situa no plano transcendente do divino, ou seja, no âmbito próprio de Deus” (JHD, p.491-492). O problema começa quando se pensa que Deus se disfarçou de ser humano, pois era divino, mas escondeu a sua divindade. Temos que levar em conta que os Evangelhos são relatos pós-pascuais, assim são escritos por pessoas que já creem em sua divindade e, por isso, narram a vida terrena de Jesus toda revestida de divindade.

<sup>469</sup> Trabalharemos melhor este aspecto da encarnação quando tratarmos da humanização de Deus em Joseph Moingt.

acordo com a nossa consciência? A consciência nos remete a subjetividade do indivíduo, ao centro de suas decisões. Diz-nos o Concílio Vaticano II:

No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: fazê-lo, evita aquilo.<sup>470</sup>

Assim, seguir a consciência é um ato de liberdade, pois seremos julgados por ela. Porém, há um enorme perigo, pois a *ética da subjetividade* pode levar a condutas em que se segue a consciência deformada. Notam-se tantas atrocidades realizadas por pessoas que afirmam ter a consciência tranquila.<sup>471</sup>

Jesus lutou contra o sofrimento, mesmo sendo desobediente: desobedeceu ao poder constituído e praticou ao mesmo tempo a desobediência religiosa e civil, pois os dois âmbitos estavam fundidos em seu tempo. Sua luta contra as desigualdades, sua acolhida aos pecadores, sua luta contra as instituições religiosas da época tornaram-no desobediente. Jesus enfrentou a dor, a exclusão, a opressão, lutou pelos direitos humanos, lutou a favor daqueles que eram desprotegidos. Assim, há um critério para tal conduta livre: não basta desobedecer a lei e buscar o próprio interesse. Há de se desobedecer a lei para se obedecer ao critério do bem, para que se viva para proporcionar a felicidade dos demais. Para salvar aqueles que sofrem por causa da lei, é justificável não segui-la, pois ela não leva à vida.<sup>472</sup>

Castillo fundamenta o discernimento de Jesus a partir das tentações por Ele sofridas.<sup>473</sup> As tentações são três, tangendo três dimensões da existência: fome, orgulho e ambição. Por detrás das tentações há uma grande tentação: fazer com que Jesus se

<sup>470</sup> GS 16.

<sup>471</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La fe en tiempos de crisis*, p. 35-37.

<sup>472</sup> Cf. *Ibid.*, p. 40-44. “Jesus se opôs publicamente à lei do repúdio, ‘por qualquer motivo’, que estabelecia a desigualdade de direitos entre homens e mulheres (Mt 19, 1-12; Mc 10, 1-12). Jesus exigiu a transgressão da Lei divina ao dizer, para um de seus discípulos, que o seu seguimento se antepunha, inclusive, ao enterro do próprio pai (Mt 8, 21-22). O que naquela sociedade tinha uma importância singular. (...) Por outro lado, não esqueçamos que na sociedade do tempo de Jesus ‘o religioso’ e ‘o civil’ estavam fundidos, de tal maneira que, na prática, eram realidades inseparáveis (cf. E. Schürer). O ‘pecado’ era vivido e considerado como ‘delito’. Da mesma forma que o ‘delito’ era vivido e considerado como ‘pecado’. Daí que a desobediência religiosa era, ao mesmo tempo e igualmente, desobediência civil. Tendo em conta como se vivia ‘o religioso’ e ‘o civil’ na sociedade judaica do tempo de Jesus, compreende-se que o princípio determinante da conduta de Jesus foi, em primeiro lugar, a luta contra o sofrimento dos seres humanos. É o que se repete nos sumários dos sinópticos (Mt 4, 23-24; Lc 6, 17-19; Mt 9, 35-36; Mc 6, 34; 3, 13-19; Lc 10, 2; Mt 11, 4-6; Lc 7, 22-23)”. (CASTILLO, J.M. “A desobediência civil”).

<sup>473</sup> Sobre este tema, cf. CASTILLO, J.M. *El discernimiento Cristiano*, p. 137-141.

utilize de artifícios para chegar a finalidade de seu projeto. Satanás não pede que Jesus abandone o seu projeto, mas que o realize pelo poder: *Se és filho de Deus...* Poderia converter pedras em pão, poderia ser elevado pelos anjos. Seria aplaudido, reverenciado. Mas não segue o caminho do poder que conduz ao prestígio fácil, causador da vaidade. Não se deixa seduzir por um projeto de poder e vaidade, não usurpa de sua condição junto de Deus, mas escolhe um árduo e revelador caminho: mediação, para a salvação e libertação: a solidariedade que chega ao *extremo do inconcebível*.<sup>474</sup>

A cruz é a expressão máxima de suas escolhas. Morre como um delinquente, como um pecador, como uma pessoa sem prestígio algum - morre abandonado. Poderia ter escolhido um caminho mais fácil, poderia se privar do conflito, poderia ter se privado da dor, mas não o fez. Por isso, ao dizer a Pedro: “*afasta-se Satanás*” (Mt 16,23) é a mesma resposta que já havia dado outrora no deserto (cf. Mt 4,10). É a mesma voz satânica, do diabo e de Pedro, que tenta desviar Jesus do seu projeto de doação, solidariedade e humildade. A voz de Pedro é própria voz de quem não entendeu o projeto de Deus, que considerava que o Reino era um projeto de glória, uma distribuição de benesses aos discípulos, uma elevação gloriosa do Messias diante dos judeus e romanos. Mas não foi desta maneira. Diante do discernimento de Jesus e de suas escolhas, o projeto do Messias vai por outro caminho.

Jesus vai assumindo gradativamente um projeto global, orientado por uma opção fundamental: “a opção pela solidariedade com todos os que não experimentaram em suas vidas esta solidariedade”.<sup>475</sup> Assim, Jesus foi liberal diante da observância das prescrições religiosas, mas foi radical no seguimento da justiça, do amor aos debilitados, aos pecadores e pobres. Jesus é radical em sua coerência de opção feita no Batismo e diante de suas tentações: assumiu de um modo concreto e radical uma opção de solidariedade.

Segundo Castillo, podemos resumir o discernimento de Jesus no modo como optou pela solidariedade.<sup>476</sup> Como base de suas escolhas, o fim não justifica os meios; por isso, vemos que Ele não utilizou os caminhos mais fáceis para cumprir sua missão: disse não à dominação, ao poder, à usurpação da condição divina. Diante desta

---

<sup>474</sup> Cf. *Ibid.*, p.140.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p.140.

<sup>476</sup> Cf. *Ibid.*, p. 146–150.

premissa, Jesus não elegeu qualquer forma de solidariedade, mas optou por uma solidariedade *parcial*<sup>477</sup>, praticando uma solidariedade sem limites. Nós costumamos colocar nossos limites para fazer o bem, praticamos uma solidariedade limitada, pois temos nossos projetos, comodidades. Nossa bondade dificilmente vai até as últimas consequências. Mas Jesus foi ao limite extremo da solidariedade, não colocou limite algum. Sua escolha foi tão radical que acabou por praticar uma solidariedade conflitiva: suas opções o levaram ao enfrentamento com o poder político e religioso e a própria condenação.

Diante do discernimento de Jesus, o discípulo não tem leis prontas, mas é convidado a tomar as suas próprias decisões, rompendo com o egoísmo e adotado os mesmos critérios de Jesus. Segui-lo significa abraçar os mesmos riscos de seu Mestre e Senhor.

c) *Renunciar aos apegos da existência.*<sup>478</sup> O seguimento livre de Jesus resume-se no *deixar as seguranças da vida*. Quem segue a Jesus deixa de lado seus apegos, seus portos seguros, abraçando o risco da existência. Ao invés do eletismo, o discipulado se traduz em se desfazer de qualquer status: identificar-se com os últimos, despojar-se das distinções, das honras, mesmo religiosas, de chegar ao limite de poder e ser considerado uma maldição em nome de tal renúncia (cf. Dt 21,22s.). É preciso fazer-se como criança, despojada de toda segurança (cf. Mt 18,3), deixar as amarras, carregar a cruz (cf. Mc 8,34; Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23; 14,27).

A cruz resume a grande expressão do discipulado e da liberdade de Jesus. Castillo adverte que carregar a cruz não é ser um *eleito preferido*, um ser que é distinto dos demais, nem mesmo realizar atos de heroísmo. A cruz não se traduz na busca da dor e do sofrimento, mas escolher o que Jesus escolheu, abraçar a renúncia e a humildade para acolher o que é fundamental para a vida, para felicidade. Carregar a cruz significa mais do que viver uma religião ou uma espiritualidade desencarnada. A liberdade de Jesus é um convite para o despojamento da própria dignidade. Isso porque

<sup>477</sup> “[...] o Reino de Deus é universal, nele podem entrar todos, embora nem todos de modo igual. Mas, diretamente, o reino de Deus é unicamente dos pobres. E se isso é assim, o reino é por essência ‘parcial’. Esta afirmação, tão evidente biblicamente, mas tão dificilmente aceitar – ver as intermináveis discussões sobre a atual ‘opção pelos pobres’, a qual foi preciso qualificar como ‘preferencial’ para a opção não ser tão radical [...]”. (SOBRINO, J. *Jesus, O Libertador*, p. 128-129).

<sup>478</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 101-109.

suas opções o levaram a ser executado de um modo cruel, perdendo toda a sua dignidade em nome do que pregava e vivia. Aqui está o sentido de carregar a cruz e seguir, ou seja, viver na mesma trilha do que levou Jesus a ser crucificado (cf. Mt 8, 34).<sup>479</sup>

A liberdade de Jesus o levou a morrer *fora das portas* (cf. Hb 13,12), ou seja, fora da porta que dava acesso a Cidade Santa - Jerusalém. Assim, o seguimento de Jesus implica abrir-se ao mundo, abandonar o âmbito do sagrado que cria separações, muralhas, portas de acesso. Fora da porta significa atuar em campo aberto, e realizar lá um *ritual laico*, aquele que verdadeiramente agrada a Deus (cf. Hb 13,16). O sacrifício de Jesus não foi um sacrifício religioso, mas um sacrifício que se abriu para fora da observância, inclusive para as pessoas que não viviam a observância religiosa. Seu sacrifício é uma prática de bondade.<sup>480</sup>

Os desapegos livres, sinais concretos da cruz, que Jesus pede podem ser sintetizadas pela renúncia ao dinheiro e ao poder.

- *Renúncia ao dinheiro*.<sup>481</sup> “Ninguém pode servir a dois senhores” (Mt 6,24). Jesus mostrou-se livre diante do dinheiro. O que tem Jesus a dizer sobre o dinheiro e sobre ricos e pobres?<sup>482</sup> O que Ele quis dizer quando afirmou que não podemos amar a Deus e ao dinheiro? A crítica de Jesus é em relação a *riqueza improdutiva*, ou seja, os bens que são acumulados e não são utilizados para nada: são sinais da falsa segurança: “onde está o teu tesouro, aí está o teu coração” (Mt 6,21). O termo *kardia* significa o centro do ser humano: o demasiado apego ao dinheiro manifesta que ele é o centro da vida, da existência da pessoa. O dinheiro *exerce uma força totalizadora*, por isso, o acúmulo do dinheiro não se concilia com a fé: muito facilmente o dinheiro acaba ocupando o lugar de Deus, como se percebe na sociedade capitalista. A parábola do rico que guardou sua riqueza no celeiro (cf. Lc 12,13-21) ajuda-nos a entender como o dinheiro pode impedir o seguimento livre: o rico pensou ter uma reserva para muitos anos, que poderia então descansar, comer e beber, mas acabou sem

<sup>479</sup> Cf. *Ibid.*, p. 106-107.

<sup>480</sup> Cf. *Ibid.*, p. 108-109.

<sup>481</sup> Cf. *Id. A ética de Cristo*, p. 141-153.

<sup>482</sup> Castillo relembra que há uma dura condenação aos ricos, considerados infelizes (cf. Lc 6,24). Mas também relembra que o mesmo Jesus conviveu com pessoas ricas e até mesmo fez refeições com eles (cf. Mc 2,15-16; Lc 19,1-10). Foi perfumado com caros perfumes por uma mulher (cf. Lc 7,37-38; Jo 12,3) (cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 153).

nada, pois sua vida findou. O dinheiro não pode ser acumulado de modo egoísta, na lógica do Evangelho, mas proporcionar bem estar, não deve ser uma busca individualista, pois o Evangelho nos conduz ao caminho da *felicidade compartilhada*.

- *Renúncia ao poder*<sup>483</sup>. Jesus colocava-se contrário às aspirações de poder dos líderes religiosos.

Aspirações mascaradas de fidelidade a Deus, de religiosidade digníssima e de obediência a lei. Mas, na realidade, eram desejos de se impor e mandar no povo indefeso que foi submetido a uma lavagem cerebral a partir de suas elucubrações religiosas e teológicas.<sup>484</sup>

As críticas feitas contra os líderes religiosos foram duras: não se tratam de exortações piedosas, com o objetivo de gerar humildade e simplicidade. A tentação de se impor aos demais, que se manifesta de um modo simbólico pelos seus sinais exteriores, foi duramente combatida por Jesus e pela comunidade primitiva. Sinais exteriores do poder religioso (cf. Mc 12,38-40; c 20,4-47; Lc 11,46; Mt 23,5; Lc 16,15): vestir-se de maneira distinta, de um modo solene; ser reverenciado em lugares públicos; colocar-se nos primeiros lugares; ser tratado como pessoa importante, de posição; desejo de obter interesses econômicos; rezar muito para legitimar seus interesses econômicos; colocar fardos pesados sobre os demais; fazer de tudo para ser reconhecido como pessoa intocável, aparentando ser homem justo. O poder se reveste do simbólico, o simbólico deixa transparecer o poder e o legitima. Ter uma posição religiosa é sedutor. São tentações difíceis de serem vencidas. Estar revestido de um poder religioso leva muito facilmente a dominação, pois o que é realizado é feito em nome de Deus.

Concluindo, as agressões mais fortes contra a vida e contra a liberdade são o poder e o dinheiro. Por isso, a recomendação de ser como criança e renunciar ao dinheiro acumulado, ao poder, sobretudo religioso. O discípulo é convidado a carregar a cruz, entendendo que esta renúncia se traduz em deixar para trás estas falsas seguranças que sempre serão pedras de tropeço para os que se dispõem a seguir Jesus.

---

<sup>483</sup> Cf. *Ibid.*, p. 113-124.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 113.

d) *Passar do medo à fé*. Por fim, a liberdade do discípulo exige abandonar o medo, abraçando a fé em Jesus. O seguimento exige o enfrentamento dos perigos e, por isso, também dos medos. Por vezes, Jesus parece estar dormindo, ausente. Quer dizer que o discípulo muitas vezes irá enfrentar situações de perigo e não sentirá a presença de seu Senhor, sentirá o abandono como o próprio Jesus experimentou na cruz. Em Mt 8,23-27 temos o episódio da tempestade acalmada, perícopes que seguem o texto que proclama as exigências do discipulado (cf. Mt 8,18-22). Castillo conclui que as duas perícopes constituem uma unidade, de modo que o texto sobre a tempestade completa o texto sobre o seguimento: há uma relação íntima entre discipulado e coragem.<sup>485</sup>

Jesus é o proclamador da vitória sobre o medo diante da atitude temerosa dos discípulos. Os textos que descrevem o medo dos discípulos estão reunidos em quatro grupos, contextos: missão (cf. Mt 10,26. 28.31; Lc 12,4. 5.7.32); aparição no lago (cf. Mt 14,26-27.30, Mc 6,50; Jo 6,19. 20); a subida para Jerusalém (cf. Mc 9,32; 10,32; Lc 9,45); aparições do ressuscitado (cf. Lc 24,37; Jo 20,19). Nesses textos fica evidente que diante do seguimento exigente, das ameaças que concorrem contra a própria vida dos discípulos, é preciso superar o medo, que incapacita o seguimento. O problema não é ter medos, mas não deixar-se levar por eles. Quando eles conduzem a ação do sujeito, sejam medos manifestos ou ocultos, a pessoa será imobilizada ou agirá na incoerência de confiar em suas próprias forças ou na ilusão do poder e do triunfo deste mundo. O medo cria a incapacidade de reconhecer Jesus, como se percebe na aparição do Ressuscitado.<sup>486</sup>

Diante do medo, o remédio é a fé. Castillo deixa claro que a fé mais do que adesão à verdade, é adesão ao projeto de Jesus, ou seja, discipulado: a fé implica em lutar pela vida. Por isso, o autor argumenta que a falta de fé dos discípulos é a decepção com o projeto apresentado por Jesus.<sup>487</sup> O problema que repetidas vezes aparece nos Evangelhos a resistência que os discípulos apresentaram para aceitar a real proposta de Jesus: discussões sobre a própria relevância (cf. Mc 9, 33-37), ambição dos filhos de Zebedeu pelos primeiros lugares (cf. Mc 10, 35-41)... São severas as advertências feitas por Jesus contra tais pretensões (cf. Mc 10, 42-45). Pedro é uma figura emblemática

<sup>485</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El seguimiento de Jesús*, p.125-127.

<sup>486</sup> Cf. *Ibid.*, p. 129-148.

<sup>487</sup> Cf. *Id. La laicidad del Evangelio*, p. 121-137.

neste contexto, chamado por Jesus de *Satanás* (cf. Mt 16, 23). Diante dos ensinamentos de Jesus que teriam o seu ápice no lava pés e na própria cruz, os discípulos foram resistentes e temerosos, por isso o abandonaram: Judas o traiu, Pedro o negou. Não foram simplesmente covardes, mas sim decepcionados diante do *messianismo do fracasso*.<sup>488</sup>

Assim a falta de fé, na linha de Castillo, surge diante da decepção com o projeto de Jesus. A verdadeira fé é a atitude dos discípulos depois da ressurreição, quando são capazes de abraçar a cruz, entendendo as consequências radicais da proposta de Jesus. Por isso, o temeroso Pedro que não queria o Messias da cruz, seria convidado a renunciar, a ir para *onde não deseja ir* (cf. Jo 21,18-19): o mesmo Pedro que nega o Senhor acaba professando que o ama, que o seguirá mesmo abraçando o que não estava em seu projeto inicial.

A fé genuína, portanto, leva o discípulo a não ter medo e nem receio do projeto de Jesus, mesmo com suas exigências. Essas se traduzem em renúncias, em cruz, realizadas passo a passo diante do discernimento sobre a vida segundo os critérios de Jesus. Se algo não está coerente com o Evangelho, o constante processo de mudança inerente ao caminho do discípulo o ajudará a se reencontrar, auxiliará a fazer dele uma pessoa livre. Uma liberdade que se edifica na medida que cresce o seguimento. Eis como o discipulado se une à liberdade.

#### **4.4 Conclusões do capítulo 4**

Este capítulo, antes de ter a pretensão de esgotar o tema, procurou trazer elementos essenciais do tema da humanização de Deus a partir do conteúdo cristológico da obra de Castillo, pautando-se pelos três elementos do humano: carnalidade, alteridade e liberdade.

Primeiramente vimos que a carnalidade é a expressão da debilidade e sensibilidade de Deus em sua humanização. Este Deus se fundiu com a fraqueza humana. Neste caminho, Jesus mostra-se bem distante de qualquer atitude puritana, não considera a festa, a alegria e o prazer como dimensões dissonantes da plenitude humana. Sua carnalidade ainda o coloca em sintonia com nossa carne, de onde brota uma sensibilidade visceral, que o conduz a promover a vida, lutando contra a lacuna

---

<sup>488</sup> Cf. Id. “O problema da autoridade na Igreja Católica”.

das necessidades mais básicas do ser humano. Para tanto, não fica longe das realidades mundanas, não se refugia em uma casta ou templo religioso, mas revela sua humanidade em sua laicidade.

Em sua alteridade, o Deus humanizado revela a importância do alimento como lugar de encontro entre as pessoas para fazer a partilha da existência. Revela, sobretudo, que a alteridade acontece mediante uma ética de bondade, realizada quando o ser humano é capaz de deixar qualquer egoísmo. Neste sentido, é preciso ainda romper com o poder, fazendo-se servo. Assim foi a vida de Jesus. Este é o conteúdo de grande parte de sua pregação. Se no discurso do Pão da Vida, Jesus oferece a sua carne como comida (cf. Jo 6,53-56), concluímos que comungar a sua *sarx* significa integrar na vida a existência humana de Jesus, integrar a sua carnalidade e sua proposta de alteridade, seu projeto vivido na fraqueza, sensibilidade e encontro fraternal.<sup>489</sup>

Por fim, debruçamo-nos sobre a liberdade de Jesus. Vimos que o Deus humanizado é desconcertante em suas posturas, não deixando nenhum dado religioso ou cultural, nenhuma forma de poder ou preconceito ou nenhuma instituição influenciar as suas convicções. Jesus é um homem livre diante de sua sociedade, e é esta a causa do seu conflito com as autoridades de seu tempo. Por fim, propomos o tema do discipulado: Jesus propõe o seguimento que se resume no despojamento de qualquer cadeia que possa aprisionar o ser humano, qualquer apego idolátrico e ilusório.

Os três elementos humanos foram aqui trabalhados distintamente por uma questão pedagógica. Desde o início, propomos uma leitura da humanização de Deus a partir desta tríade. Lembramos que o próprio autor não organiza a sua obra nestes três pilares. Ao fazer isso, vimos que as dimensões estavam estreitamente entrelaçadas. Por isso, alguns tópicos se repetem, são força de argumento para mais de uma dimensão, o que nos conduziu a fazer opções redacionais. Para dar um exemplo, a comensalidade é ao mesmo tempo sinal da preocupação de Jesus com a carnalidade e caminho de alteridade.

É importante agora unir o que foi separado. De fato, seres carnis relacionam-se entre si a partir da concretude de sua existência - um modo amplo de entender a carnalidade. Assim, a carnalidade é o único caminho para que haja alteridade. Por sua

---

<sup>489</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La religión de Jesús*, p. 227.

vez, a alteridade só se faz a partir da liberdade: “a amizade ou o enamoramento são experiências de relação que nos fazem tão felizes porque sabemos que quem me quer e confia em mim o faz *porque livremente quer fazê-lo*”.<sup>490</sup>

Castillo afirma que os elementos básicos de nossa humanidade tocam nossas carências. Quando satisfeitas, então poderemos nos colocar na esteira da liberdade, caminho de humanização:

A imperiosa necessidade que todos temos de responder a nossas carências mais básicas. Trata-se, como se disse, das carências que brotam de nossa *carnalidade* e de nossa *alteridade*. Todos somos de carne e osso (carnalidade). E todos necessitamos uns dos outros e somos feitos uns para os outros (alteridade). Quando essas carências são satisfeitas, cada um de acordo com sua cultura, sua biografia, sua religião e seus anseios mais profundos, então é quando encontramos Jesus. E, em Jesus, encontramos também o Pai de todos os seres humanos. O Deus-Pai que torna possível alcançar aquilo que não está ao nosso alcance e que consiste em *libertar-nos da desumanização inerente à nossa condição de seres limitados*. Para alcançar assim (na medida em que isso é possível nesse mundo) a plenitude de nossa humanidade.<sup>491</sup>

Ao longo deste capítulo tivemos uma aula a partir do Evangelho. A impressão que nos dá ao ler Castillo é que não há grandes novidades, que houve simplesmente uma exposição da mensagem do Evangelho, de um modo simples e direto. Então, duas perguntas vêm a mente: *o que há de novo em tudo isso?* E depois: *por que o que parece tão simples e reeditado pode nos tocar profundamente?* Aqui é importante lembrar que Jesus fala de modo simples, porque a vida é algo muito simples. Mas a sua simplicidade chega a nos assustar. De fato, não estamos acostumados em cuidar da vida, em colocar a felicidade do humano como prioridade em nossas ações. Deste modo, o simples pode também criar conflitos internos. Certas palavras são tão diretas, que talvez não quiséssemos ouvir. Este desconforto também foi notório entre os interlocutores de Jesus. Aqui está o sentido das palavras do Evangelho: “por mais que olhem, não vejam, por mais que escutem, não entendam [...]” (Mc 4,12). Cabem aqui as palavras do próprio Castillo:

Eu tenho a impressão de que isso é o que acontece conosco, tantas vezes, quando lemos as simples histórias contadas por Jesus, e que, sem dúvida alguma, dizem muito mais do que normalmente conseguimos compreender. É que a vida, sendo algo tão elemental, é também algo tão profundo, que caímos desconcertados quando alguém nos fala, a fundo e com todas as consequências, do primeiro e do último que

<sup>490</sup> JHD, p. 350.

<sup>491</sup> JHD, p. 420–421.

Deus colocou na história para que o encontremos nele. Isso, levado ao limite do que não tem limites, é o Reino de Deus.<sup>492</sup>

Castillo não elabora uma cristologia repleta de grandes complexidades teóricas, tendo em sua teologia uma tônica performativa: deseja não apenas convencer o interlocutor, mas levá-lo ao seguimento. Neste sentido, o autor deixa transparecer uma grande preocupação com a desmistificação do discurso. Não pretende apenas ser acessível aos seus interlocutores, mas deseja romper com as compreensões equivocadas da mensagem cristã. Quer deixar muito claro qual é de fato *o projeto de Jesus*, sem desfigurações. Somente diante desta clareza, poderemos na visão castilliana, seguir a Jesus.

A humanização de Deus, segundo Castillo, concretiza-se como mensagem de libertação – uma tarefa laboriosa. A mensagem tão comprometedora do Evangelho que se desvela exige, segundo Castillo, uma mística: o cristianismo vive de uma mística que leva ao compromisso. Tal compromisso só pode ser explicado pelo compromisso de Jesus de Nazaré: não se trata de um caminho de perfeição, de autossantificação, mas de ir em busca dos desgraçados deste mundo. O compromisso cristão conduz ao empenho pela libertação dos oprimidos deste mundo. O compromisso assim entendido, certamente, levará ao enfrentamento, ao conflito com os poderes econômicos, políticos e também religiosos. Por isso, para assumir tal radical opção será necessário um amor apaixonado por Jesus, uma experiência pessoal carregada de amizade, intimidade, entrega, confiança. Conclui o nosso autor que um compromisso radical exige uma mística radical.<sup>493</sup>

O desconcerto libertador do Deus humanizado em Jesus de Nazaré não deve deixar nenhum interlocutor indiferente. Carnalidade, alteridade e liberdade não são apenas dimensões do humano, mas pautas de discipulado para que cada leitor de Castillo se torne instrumento de humanização. Assim o será se houver a compreensão de que o *Deus de nossa felicidade* deseja, em proposital redundância, a *felicidade do ser humano* e que o caminho para isso é a *humanização de Deus* em Jesus.

---

<sup>492</sup> CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 189.

<sup>493</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El seguimiento de Jesús*, p. 125–127.

## 5

### A humanização de Deus na cristologia de Joseph Moingt

Joseph Moingt<sup>494</sup> é um autor de relevância para a teologia dos nossos tempos, tendo os méritos de fazer uma grande síntese da teologia do século XX, ao mesmo tempo colocando a sua originalidade e oferecendo uma reflexão em diálogo com o nosso mundo.<sup>495</sup> Ainda um tanto desconhecido no Brasil, Moingt foi descoberto por José Comblin, que teria influenciado na tradução de algumas de suas obras para o português. Como atesta Mônica Maria Muggler, na introdução de uma recente obra póstuma:

Numa destas viagens encontrou os livros de Moingt e os adquiriu. Logo se debruçou sobre estes livros. Lia com rapidez, registrava no cérebro de modo extraordinário. Após a metade do primeiro livro, começou a comentar: *Encontrei finalmente alguém que pensa como eu*. E se entusiasmou.<sup>496</sup>

Não é de se estranhar o entusiasmo de um teólogo do gabarito de Comblin. De fato, Moingt entusiasma por seu modo global de entender a economia da salvação, pelo seu modo inovador como trata das questões da fé, pela pertinência de seu discurso e sua forma de escrever, que por vezes adquire um tom poético.

Certamente, não é tarefa fácil fazer a reconstrução da trajetória intelectual de um homem centenário, nem é nosso objetivo. O próprio autor afirma que seu trabalho como teólogo foi marcado por *dois grandes choques*: o Concílio Vaticano II e o evento de maio de 68. Nos primórdios de sua caminhada como pensador, é marcante a presença de Henri de Lubac: “entre os jesuítas daquele tempo, eu estava especialmente marcado por Henri de Lubac, que ensinou na Universidade Católica

---

<sup>494</sup> Joseph Moingt nasceu em 1915, na França. Pertencente à ordem dos jesuítas, é um dos grandes novos nomes da teologia da Europa. Foi professor de L'Institut Catholique de Paris e Centre Sèvres, tendo dirigido a revista *Recherches de Science Religieuse*. Atualmente é professor emérito do Centre Sèvres de Paris.

<sup>495</sup> Um sinal de sua notável contribuição teológica é a obra publicada em comemoração aos seus 75 anos de vida, contanto com mais de 70 artigos escritos por variados autores, em obra que ultrapassa mil páginas: cf. DORÉ, J; THEOBALD, C (dir.). *Mélanges offerts à Joseph Moingt*.

<sup>496</sup> COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*.

de Lyon”<sup>497</sup>, afirma o autor, acrescentando uma lista de grandes nomes de relevância: Gaston Fessard, Henri Bouillard, Xavier Léon-Dufour ou Donatien Mollat. Sua trajetória de teólogo não o privou da vida pastoral. Moingt revela a sua afinidade com as *comunidades de base*, sobretudo sua proximidade com o *catecumenato*. Trabalhou em paróquias na França: Châtenay-Malabry (Hauts-de-Seine), Poissy (Yvelines) e Sarcelles (Val-d’Oise).<sup>498</sup>

Nosso teólogo procura enfrentar alguns desafios em sua obra cristológica, questões que se colocam como balizas de seu pensamento sistemático, e merecem ser destacados nesta introdução. Elas se configuram como pontos luminosos que sempre estarão presentes ao longo de seu discurso, e o são também para a compreensão da humanização de Deus, tema que nos propomos a desenvolver.

A questão de base para a cristologia de Moingt é *a necessidade de revisar Calcedônia, evidenciando que Jesus é uma pessoa única, um sujeito verdadeiramente humano*. Não somente este grande Concílio, que como já vimos na primeira parte de nosso trabalho, afirmou a síntese do dogma cristológico, mas toda a dogmática antiga é revisada pelo autor. Assim, ele se insere no movimento cristológico que procura repensar o discurso sobre Deus, recusando abertamente a linguagem do dogma devido às problemáticas que lhe são inerentes. Segundo nosso teólogo, é necessário realizar a *desconstrução do dogma primitivo*, um desmanche do discurso clássico, pois a modernidade questionou os ensinamentos oficiais da Igreja sobre Jesus para ressignificá-lo.<sup>499</sup> Por séculos, testemunhamos um distanciamento do campo histórico-cultural, o abandono da narrativa e da autenticidade bíblica, o que trouxe consequências altamente negativas para a exposição da fé.<sup>500</sup>

O problema da teologia clássica, para Moingt, é expressar a fé em uma *linguagem não-narrativa*, pois reclama o autor que ainda se fala da origem de Cristo a partir de uma preexistência, como no antigo *Tratado do Verbo Encarnado*, afastando-se do modo como o Evangelho nos dá acesso à identidade de Jesus.<sup>501</sup> Assim, imprime-se a necessidade do resgate da história, lugar do encontro de Deus

<sup>497</sup> LESEGRETAIN, C. “Joseph Moingt, l’appel pressant d’un théologien”.

<sup>498</sup> Cf. Ibid.

<sup>499</sup> Cf. HVD, p. 191-193.

<sup>500</sup> Cf. MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p.83

<sup>501</sup> Cf. HVD, p. 179.

com os homens. A valorização da história é uma resposta à razão crítica da modernidade, pois desde a ilustração não se pode mais aceitar um discurso sobre Deus que seja alheio à experiência humana, sem vínculo com a sua realidade concreta.<sup>502</sup>

O desafio de ressignificar o dogma antigo nos coloca diante de um segundo desafio cristológico: *aprofundar a reflexão sobre as narrativas evangélicas*, não apenas para narrar o evento, mas realizando uma leitura de fé que responde aos anseios modernos. Propõe, portanto, um retorno às Escrituras, retomando o modo dela narrar a história da salvação, pois esta é a maneira como Deus se dá a conhecer.<sup>503</sup> Na modernidade inicia-se uma nova leitura dos Evangelhos, não mais alicerçada no dogma, mas sujeita a regras científicas. Surge um Cristo que se opõe à pregação eclesial.<sup>504</sup>

Na sequência de nosso estudo, veremos a importância que Moingt dá aos fundamentos neotestamentários, porém deixa claro que não procura fazer uma cristologia escriturística, pois não recorre aos artefatos técnicos da exegese clássica. O que ele procura é o *alcance enunciativo* dos relatos para que se estabeleça um discurso inteligível: procura nos textos narrativos do Evangelho (e também da história da Igreja) o que pode autorizar uma “resposta às interrogações da fé e da razão crítica”.<sup>505</sup>

Sua atenção às fontes escriturísticas trazem como consequência um *olhar especial sobre o evento pascal*, o terceiro desafio da cristologia. Para Moingt, a cristologia deve ter como fundamento o acontecimento da morte e ressurreição de Jesus, para compreender como se estabelece a filiação *desse homem* Jesus, morto e ressuscitado; para tanto, leva em consideração as narrativas evangélicas que revelam como Deus se faz carne e como Deus doa seu Filho aos homens. A revelação trinitária se realiza no acontecimento de Cristo, evidencia a paixão de Deus pela história e conduz a sua obra para terminar a obra da criação, bem como a Paternidade de Deus e seu projeto criador a partir da entrega do Filho à morte, fazendo surgir o dom do Espírito. Emerge desta posição uma teologia profundamente entrelaçada com a ação trinitária.

---

<sup>502</sup> Cf. DVH-I, p. 93-94.

<sup>503</sup> Cf. MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p. 83.

<sup>504</sup> Cf. HVD, p. 192.

<sup>505</sup> HVD, p. 17.

Para fundamentar o que poderíamos chamar de centralidade pascal de sua cristologia, Moingt terá a companhia de alguns teólogos de primeira grandeza<sup>506</sup>, que trazem em seu bojo fundamentos que serão reunidos pelo autor. Pannenberg coloca-se no começo da lista, o primeiro a elaborar uma teologia a partir de baixo, tendo a ressurreição como ratificadora da pretensão de Jesus de ser filho; defende que há um “projeto de adoção filial que nele se realiza até a eternidade de Deus de quem tem origem e substância”.<sup>507</sup>

A fundamentação trinitária de Moingt tem sua base em Rahner, sobretudo a partir do seu famoso axioma: “*a trindade imanente é a trindade econômica, e vice versa*”.<sup>508</sup> Moltmann segue a lista, pelo seu mérito de abordar a filiação eterna do Crucificado, sendo, segundo Moingt, mais claro sobre o que havia dito Rahner em seu axioma. Jüngel aparece como sistematizador dos dois anteriores, acrescentando ainda o conceito de *humanidade de Deus* de Barth. Ainda na esteira da economia trinitária, Schoonenberg seria considerado ousado ao pensar a Trindade em seu devir no tempo; afirma que Deus nos deu o Cristo no Espírito, sem falar nada em absoluto de uma Trindade imanente. Schoonenberg é muito importante na fundamentação de uma teologia processual: Moingt concorda com ele ao afirmar que o Verbo só se torna pessoa ao se tornar homem em Cristo, mas o critica por ser lacônico sobre a consideração do Verbo enquanto enviado antes da encarnação, ou seja, a pré-história de Jesus enquanto Verbo.

Nesta mesma linha de pensamento pascal e trinitária, ainda é indispensável mencionar a influência da filosofia da intersubjetividade<sup>509</sup>, em especial de Merleau Ponty, filósofo com quem Moingt mantém grande diálogo. Sua teologia econômica terá uma proximidade forte com sua fenomenologia da percepção.<sup>510</sup>

Um quarto desafio da cristologia se descortina como pano de fundo para a teologia de nosso franco teólogo: *o desafio de levar em consideração as indagações da modernidade que não mais justificam os enunciados dogmáticos*.<sup>511</sup> Considera

<sup>506</sup> Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol II - Aparição., p. 308–315. A partir de agora utilizaremos a sigla DVH-IIa para referenciar esta obra.

<sup>507</sup> DVH-IIa, p. 311.

<sup>508</sup> Citado em DVH-IIa, p. 94.

<sup>509</sup> Cf. MORUJÃO, A. F. “Intersubjetividade”, p. 1478-1490.

<sup>510</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*.

<sup>511</sup> O autor parte dos pensadores da filosofia de Aufklärung (Spinoza, Kant e Hegel) para mostrar os limites do modo de apresentar Jesus antes da modernidade. Propõe a questão cristológica a partir de Harnack e Barth (1923): como se pode realizar um estudo seguro e comum de Jesus Cristo a não ser pelo

urgente a tarefa de ressignificar toda a fé cristã de modo que se apresente Jesus como *verdadeiro Deus e verdadeiro homem*.

A refundação da cristologia, a reflexão sobre a humanização de Deus implícita nela, não se realiza apenas no discurso teológico se este for alheio à cultura atual e suas interrogações, sem considera-la como *lugar teológico* para a inteligibilidade da fé. Moingt insiste na missão do teólogo diante de seus contemporâneos: sua responsabilidade em trazer o conteúdo que brota da Palavra de Deus e da Tradição da Igreja a serviço de uma inteligibilidade da fé.<sup>512</sup> Por isso, a teologia terá que trazer respostas a um dos traços característicos mais marcantes de nosso tempo: a ausência de Deus. O mundo atual é indiferente à Deus e à religião; este desaparecimento pode ser chamado de *morte de Deus*.<sup>513</sup>

A crítica da modernidade à linguagem teológica recai sobre o modo dogmático de expressar a fé e não sobre Deus ou o Evangelho. *A morte de Deus* seria na verdade a morte de um modo de falar de Deus. A cristologia tem, pois, encargo da questão de Deus: na sua ausência, Cristo é apresentado como “sentido de um mundo do qual Deus se ausentou”.<sup>514</sup> Assim, o eclipse de Deus na modernidade, marcado pelo que se chama do anúncio cultural da morte de Deus, lembra os cristãos que os triunfos do passado ocultaram a liberdade do sujeito histórico que pode decidir até mesmo em não seguir religião alguma. O eclipse de Deus liberta o ser humano de uma história teocrática, para que ele possa construir uma história humanizadora. Por outro lado, tal fato chama a atenção aos cristãos de que o cristianismo não pode ser conduzido de outra maneira, senão pelo anúncio da humanidade de Jesus Cristo, que se torna credível pelo trabalho de humanização do ser humano. A Cristologia e, na linha de Moingt e da nossa pesquisa, a humanização de Deus é o lugar por excelência para se elaborar a teologia, ligando-se a estas prementes questões.<sup>515</sup>

---

estudo crítico? A sua resposta será realizada a partir de uma interpretação crítica de Bultmann, colocando a pertinência do histórico em sua articulação com o querigma. A tarefa da nova cristologia, que repensa o dogma de Calcedônia, é realizada pela superação de uma linguagem dogmática e distante do ser humano em sua história. Entre os teólogos que ajudarão neste caminho, Moingt destaca K. Rahner, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, W. Kasper, Pannenberg (ênfatizando muito a sua originalidade) (cf. HVD, p. 194-242).

<sup>512</sup> Cf. HVD, p. 14-15.

<sup>513</sup> Cf. HVD, p. 230.

<sup>514</sup> HVD, p. 232.

<sup>515</sup> Cf. HVD, p. 516-517.

A humanização de Deus é um campo aberto para se falar do sofrimento, das ambiguidades da história. Sobretudo no século XX, testemunhamos guerras sucessivas, conflitos sociais, lutas coloniais e econômicas, guerras mundiais, genocídios... Sempre a história foi repleta destas ambiguidades, mas agora, diferentemente das épocas anteriores, o homem se sente sujeito da história, responsável por ela; é solidário à história e procura conferir-lhe sentido. Esta consciência nova nos coloca diante de um novo problema teológico que nos orienta para uma reflexão sobre a morte de Cristo e sobre a soteriologia, tema amplamente refletido pelo autor.<sup>516</sup>

A teologia tradicional atribui todas as desgraças da história ao pecado, consequência de uma herança maldita que teria provindo do primeiro homem; nesta visão, os sofrimentos servem como caminho de expiação para se alcançar a salvação. Contudo, esta teologia já não é mais aceita, os contemporâneos pedem contas à teologia: “o que a vinda do Filho de Deus ao mundo mudou nas realidades da história, de dois mil anos para cá? O que ela permite que se espere quanto ao futuro? Quais os meios que ela oferece para mudar o curso das coisas?”<sup>517</sup> Contra este *ateísmo de protesto*, apresenta-se Jesus como vítima da história: Ele também foi abandonado por Deus, mas finalmente foi salvo e deixou a morte como Senhor da história. A cristologia, portanto, centra a sua atenção sobre a paixão de Jesus na esperança de dar resposta aos questionamentos hodiernos.

Moingt responde ao ateísmo de protesto insistindo na unidade de Cristo e a história, sem dividir a realidade em dois mundos distantes - uma história divina e outra humana -, mas uma única história humana-divina, que revela uma única verdade, ou seja, Deus está junto do ser humano, ao lado dele, mesmo diante de seus sofrimentos. Deus se entrega à paixão na história dos homens.<sup>518</sup>

A Cristologia da modernidade, a partir do século XIX, procura evidenciar a distância entre o que se pode saber da história de Jesus e da pregação dos apóstolos

<sup>516</sup> Cf. HVD, p. 234-236.

<sup>517</sup> HVD, p. 235.

<sup>518</sup> “[...] somente o cristianismo ousa dizer que Deus se revelou em um homem que pertence à história, e esta audácia lhe é reprovada como insolência pelas outras religiões, uma vez que o cristianismo o singulariza entre todas elas. [...] A afirmação cristã da revelação, qualquer que seja o conteúdo que a palavra tenha recebido em seguida, não diz nada além do fato, aprendido em si mesmo como evento histórico, ela somente diz este fato: Deus se fez homem. É uma enorme afirmação, que exige bom entendimento, explicações e justificações, mas que não anuncia por si mesma nenhuma proposição de ensinamento ou de salvação, nenhum projeto de agrupamento nem de submissão da humanidade. Tudo o que Deus pode ou quer revelar, toda finalidade deste ato estão contidos neste fato único: Deus entrou em nossa história e se ligou à humanidade” (DVH-I, p. 267).

e o dogma da Igreja. A Igreja recupera o tempo, corre atrás do prejuízo de sua demora em se reconciliar com o universo de pensamento que surgiu com a modernidade. Moingt caminha na estrada desta reconciliação, apoiando-se no discurso do Concílio Vaticano II que incentivou a falar de um modo simples, para que os simples fiéis compreendam a mensagem do Evangelho. Por tais fatos, a teologia não pode mais apenas comentar e justificar o pensamento da Igreja, mas transmitir a fé em Jesus Cristo dentro de uma racionalidade crítica, que é própria de nosso tempo.<sup>519</sup> Tal preocupação segue a linha de Bonhoeffer, teólogo que se soma aos nomes influentes no pensamento de Moingt; o teólogo luterano incentiva uma necessária *linguagem não religiosa*, ou seja, um discurso que fale aos contemporâneos do ser humano, de sua vida, e não simplesmente da religião.<sup>520</sup> Por muito tempo, pareceu-nos uma coisa só, mas hoje se percebe mais facilmente o quanto a religião pode afastar o humano do humano, Deus do humano, escravizando-o ao invés de libertá-lo. Uma pseudofidelidade a Deus em nome do discurso religioso é combatida com coragem pelo teólogo francês.

Seu caminho, por fim, é realizar uma cristologia ressignificada pelo dogma a partir de Jesus. O tempo de provar a divindade de Jesus já se foi, agora o desafio é mostrar o quanto ele é *plenamente humano*. “Uma preocupação como esta opera uma inversão do caminho da cristologia: este ser humano se descobre Filho de Deus quando sua humanidade se deixa apreender como revelação da humanidade de Deus”<sup>521</sup>, quando realmente levamos a sério a “humanização do Filho de Deus”<sup>522</sup> em Jesus.

Seguiremos agora uma viagem com as mesmas balizas que orientaram o nosso estudo sobre a humanização de Deus em Castillo. Aplicaremos a tríade ofertada pelo espanhol em uma releitura do pensamento de Joseph Moingt. As bases de pensamento do teólogo francês, acima mencionadas, já nos permitem vislumbrar que nos encontraremos em horizonte de pensamento bem distinto daquele visto na elaboração teológica do teólogo granadino. No entanto, não faltarão algumas aproximações, pois ambos navegam tendo como referencial o Deus humanizado em Jesus Cristo, considerando-se a seriedade de sua kenosis.

<sup>519</sup> Cf. HVD, p. 11.

<sup>520</sup> Cf. MOINGT, J. “Humanitas Christi”, p. 40.

<sup>521</sup> Ibid., p. 40.

<sup>522</sup> No original: *l'humanization du Fils de Dieu* (MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*. Tome I, p. 492).

Moingt conta com uma vasta bibliografia entre livros e artigos. Alguns, porém nos parecem mais importantes, para a construção de nosso argumento sobre a humanização de Deus. Teremos como principais companheiros os seus textos cristológicos: *L'homme qui Venait de Dieu*, escrito em 1993 e *Dieu qui vient à l'homme - de l'apparition à la naissance de Dieu: apparition*, escrito em 2005. Os outros dois da mesma coleção aparecem como referenciais de segunda grandeza em nosso trabalho: *Dieu qui vient à l'homme I - du deuil au dévoilement de Dieu* (2002) e *Dieu qui vient à l'homme- de l'apparition à la naissance de Dieu: naissance* (2008).<sup>523</sup> Por fim, uma obra recente, publicada em 2014, rica na reflexão cristológica retomando muitas das ideias dos dois primeiros aqui mencionados, será um referencial bem considerado em nosso trabalho: *Croire au Dieu qui vient, tome I*.<sup>524</sup>

## 5.1 Carnalidade

Moingt se preocupa com a desidolatrização das posturas religiosas. Constata que a história está repleta de retrocessos neste sentido, parecendo haver uma tentação contínua do retorno à idolatria, evocadora de um deus fruto das projeções humanas, como bem demonstram os pensadores da modernidade, sobretudo os mestres da suspeita.

A tentação idolátrica no âmbito do cristianismo está associada à dificuldade de se acreditar na radicalidade da encarnação, em se considerar todas as implicações de Deus que se fez carne. Moingt insiste na fraqueza assumida por Deus ao estar na história com as suas vicissitudes. Por isso, Deus não é um ídolo preso em seu templo, pronto para ser adorado; não se coloca como destinatário de bajulações, mas como agente da história ao lado dos seres humanos, como comunicador da sua vida:

O nascimento de Jesus é, pois, evento de Deus que chega ao mundo, na medida em que é, segundo a 'disposição' trinitária deste evento, de uma parte, revelação e

<sup>523</sup> Estas quatro obras estão traduzidas para o português. Usaremos nas citações as versões brasileiras. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol II - Aparição.; Id. *Deus que vem ao homem*. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol II - Nascimento.; Id. *Deus que vem ao homem*. Do luto à revelação de Deus. Vol I.; Id. *O homem que vinha de Deus*.

<sup>524</sup> O segundo tomo acaba de ser lançado: MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*. Considera a missão da Igreja e, portanto, não tem a mesma relevância para o nosso estudo tal como o primeiro tomo.

‘quenose’ do Pai que se ‘aniquila’ em um homem, no filho que ele dá ao mundo ao assumir a ‘condição de sua existência temporal’; de outra parte, revelação e ‘envio’ do Filho de Deus neste filho de homem que vem ao mundo recebendo ‘a condição que o igualava a Deus’, mas sem a ‘reter orgulhosamente’ para si, uma vez que se entregou ao mundo pelo ato do Pai que se entregava a ele (Fl 2,6-7).<sup>525</sup>

Embora Moingt não utilize o termo *carnalidade*, aplicamos aqui o conceito desenvolvido por Castillo à obra do teólogo francês, explorando sua teologia sobre a encarnação do Verbo. É neste âmbito de um Deus que assume a carne humana que podemos nos afastar de qualquer idolatrização.

Para desvelarmos a compreensão da carnalidade aplicada à teologia de Moingt, iniciaremos com um tema introdutório, abordando o mistério da vinda do Verbo ao Mundo, o que o autor chama de *preexistência proexistente*.<sup>526</sup> Tendo colocado tais fundamentos, veremos como o tema da encarnação carrega *exigências antropológicas* para a sua interpretação no espírito moderno. Por fim, daremos destaque à condição carnal e antropológica mais elementar da encarnação se constituir como evento – *a historicidade*.

### 5.1.1

#### “Ele é o primogênito de toda a criatura” - Preexistência proexistente

Iniciaremos o tema da carnalidade com uma espécie de preâmbulo que trará os fundamentos a respeito do tema da encarnação, na ótica de Moingt – seu posicionamento a respeito da *preexistência do Verbo*. Não pretendemos fugir da temática proposta, mas somente poderemos falar de carnalidade, na linha de nosso autor, colocando reflexões pertinentes sobre sua teologia encarnatória, fundamentadas na Patrística e no Novo Testamento.

Moingt faz uma reflexão original sobre a *preexistência do Verbo*. Segundo ele, a tradição da Igreja deu uma grande ênfase a este tema, tendo-a a partir de bases escriturísticas. Porém, as interpretações a respeito das fontes bíblicas não realizaram a conciliação do enunciado com a história de Jesus, falando do Verbo em uma condição distante do tempo e do espaço.<sup>527</sup>

<sup>525</sup> DVH-IIa, p. 428.

<sup>526</sup> Cf. DVH-IIa, p. 82-83.

<sup>527</sup> Cf. MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*. Tome I, p. 427-433; no evangelho de João: p. 398-401; nos escritos paulinos: p. 433-451; no dogma trinitário: p. 457-465; sobre a Sabedoria criadora: p. 497-508; DVH-I, p. 40-58.

A questão já aparece na Igreja Primitiva. Justino afirma que o Cristo preexistiu como filho do Criador, sendo Deus; este depois se encarnaria, nascendo como homem. Aparece um discurso bem diferente daquele que constatamos na pregação dos apóstolos que procuravam provar que as profecias do Antigo Testamento se realizaram em Jesus, no personagem histórico, não naquele ser anistórico, que surgiria no pensamento cristão. Esta questão foi defendida com força quando os cristãos provindos da cultura grega se depararam com o termo *Logos* do prólogo joanino (cf. Jo 1,1.14).<sup>528</sup> Moingt defende que o evangelista João não escreveu com a intenção que foi suposta pelos cristãos gregos, sedentos por um Evangelho *inculturado*.<sup>529</sup>

Muitos cristãos do século III tiveram dificuldade de enumerar o Pai e o Filho, preferindo reuni-los num só, chamando-o de *Logos*. Mas parecia que a explicação era inadequada. Tertuliano fez excelentes tentativas neste sentido, ao retomar a imagem do Verbo como uma razão divina que pensa o mundo. Esta razão (*Logos*) seria um ser subsistente que sai do Pai para criar o mundo, o que depois seria canonizado como *geração imanente* pelo Concílio de Nicéia.<sup>530</sup>

Para resolver a questão de uma possível existência do Verbo atemporal e antecedente ao ato encarnatório, Moingt leva ao seu termo o axioma de Rahner: “a trindade imanente é a trindade econômica, e vice versa”:<sup>531</sup> a encarnação significa que o Verbo sai do Pai e ao mesmo tempo é gerado nele, sem que haja uma separação entre sua existência atemporal e sua existência encarnada. O Pai ama o Filho que assumiu a diferença, tornou-se outro. A Trindade não passou a existir no momento da encarnação, o que nosso autor afirma é que não podemos concebê-la fora do plano econômico.<sup>532</sup>

Trata-se de uma exigência da antropologia moderna que, diferente da antropologia grega, não concebe duas existências: uma temporal e outra atemporal. Assim, não se pode falar de *um Verbo antes* da encarnação e, de *outro Verbo* depois da encarnação, pois sua integridade e identidade dependem do seu *vir no tempo*, de sua

<sup>528</sup> O termo *Logos* tem vários significados no pensamento grego. As imagens sobre o Verbo eterno como proveniente do pensamento divino são utilizadas pelos apologetas cristãos para explicar a geração do Logos. A análise dos textos destes pensadores da antiguidade leva-nos a conclusão de que a ideia do Verbo como pensamento criador e presente na criação são de origem grega, não bíblica (uma excelente análise encontra-se em: MOINGT, J. *Théologie trinitaire de Tertullien*, p. 894-895; 996-998; 1002-1003).

<sup>529</sup> Cf. MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p. 79-80.

<sup>530</sup> Análise dos textos de tertuliano: cf. MOINGT, J. *Théologie trinitaire de Tertullien*, p. 183-224; 359-363. 1002-1013, 1042-1062.

<sup>531</sup> Citado em DVH-IIa, p. 94.

<sup>532</sup> Cf. DVH-IIa, p. 314-315; 320.

cruz e ressurreição, como afirma São Paulo: o Cristo é o “primogênito de toda criação” (Cl 1,15), mas tal progenitura depende da realização do seu mistério pascal, pois *este primogênito é aquele que morreu e ressuscitou*. Enfim, a segunda pessoa da Trindade não se entende em seu plano imanente, senão na história de Jesus, que revela a saída de Deus, não fechado em si mesmo em uma imanência misteriosa, mas aberto para realizar uma economia de amor: não um *amor em si*, mas um *amor-para-nós*.<sup>533</sup> Na visão de Moingt, é preciso também conceber tempo e espaço de um modo teológico na dinâmica econômica:

Deus não vive fora do tempo, como se temesse sofrer sua dispersão; ele se mantém no tempo sem que o tempo esteja nele: é seu centro imóvel, mede-o nele, dando o impulso a medir a existência de tudo o que não é Deus. De modo semelhante, não se mantém afastado do espaço, como um Deus longínquo e inabordável (...). O tempo é a disseminação das possibilidades de existência, cuja fonte é a eternidade divina. O espaço é a exteriorização que a vida trinitária assume. Partindo dessas primícias, é concebível que o Verbo, no mesmo ‘instante’ da eternidade em que é gerado no seio do Pai, seja depositado por sua vontade no seio de Maria, porque seu envio ao mundo é o motor do tempo que ele reúne sem descontinuidade na historicidade de seu ser-feito-carne. A eternidade não conhece antes nem depois; coexiste com cada momento do tempo que sustém em sua vinda ao mundo por impulso de seu amor...<sup>534</sup>

Não poucas vezes, difunde-se uma concepção um tanto simplória da encarnação: a ideia de um Deus que se propõe a vir *passar* na terra, cumpre a sua missão e retorna para a sua glória imanente.<sup>535</sup> O Verbo já era na sua relação com o Pai, mas ainda sua relação filial e sua relação de *ser-para-os-outros* não estava plena. No entanto, podemos pensar que há uma presença já histórica, misteriosa. O Verbo não penetra na história, mas já está na história. Não existe numa existência isolada da história em uma imanência pura:<sup>536</sup>

Na quese do Verbo enviado pelo Pai, pela pré-história de Jesus, sabemos que a pessoa do Verbo não cai diretamente da eternidade para um momento do tempo, estava já no tempo, já fazia caminho com os homens. O Verbo é o ser-outro que se torna carne para significar seu ser efêmero, ser de pura passagem, identificando-se a esse homem que passa do nada do ser à vida eterna, abre nele a passagem por onde todos os homens poderão arrancar-se à morte e aceder à beatitude do Pai.<sup>537</sup>

<sup>533</sup> Cf. DVH-IIa, p. 124-125. O problema, segundo Moingt, foi que o dogma cristológico concebeu a humanidade de Cristo como uma natureza, não como uma pessoa (MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p. 1).

<sup>534</sup> DVH-IIa, p. 126.

<sup>535</sup> Cf. DVH-IIa, p.317.

<sup>536</sup> Cf. DVH-IIa, p.322.

<sup>537</sup> DVH-IIa, p. 323.

Dizer que o Verbo *se fez carne*, que assumiu nossa dimensão de carnalidade, é afirmar que a existência misteriosa já atuava em *projeção de ser* na história: aquela presença inscrita nos rumos da existência desde os tempos primitivos, torna-se plenamente historicizada e revelada, e sujeita aos limites da história em um novo *modo de existir kenotizado*. Por isso, o Evangelista Lucas remonta sua origem não ao momento da encarnação, mas a reconstitui desde Adão (cf. Lc 3,38). “A solidariedade do Filho de Deus conosco - sua kenosis - não é humilhar-se a ponto de carregar um destino ao qual ele não teria sido sujeito por necessidade de nascimento. Ela só pode emergir do próprio húmus donde saem todos os seus irmãos de raça”.<sup>538</sup> Por isso, São Paulo o chama de *Novo Adão*, explicitando sua existência como *protótipo* do ser humano desde a origem da criação.<sup>539</sup>

Nesta linha, é importante a interpretação de Moingt a respeito do prólogo joanino e dos hinos cristológicos paulinos. Segundo ele, João fala que o Verbo já existia, mas não fala de sua vida; preocupa-se que seja ele unigênito, ou seja, da mesma raça, sangue, gênero; não se preocupa que ele seja único, por isso é mais significativo (cf. Jo 1,1-4.14). Por outro lado, temos um texto fundamental para nosso autor na Carta aos Colossenses (cf. Cl 1,15-20); este hino cristológico afirma que Cristo é o *primogênito da criação*, de modo que ele é o primeiro em uma série de muitos. Ou seja, a preocupação não está em sua existência, mas no processo que caminha para o seu futuro.<sup>540</sup> “A preexistência de Cristo é sua existência alongada na frente dela, aquém do seu princípio, no indefinido de um passado anterior”.<sup>541</sup> Há uma existência antes mesmo da encarnação no ventre de Maria, como história inscrita, uma existência já *encravada no tempo*.<sup>542</sup>

Moingt relembra que Ario, ao elaborar seus princípios teológicos, percebe que ao argumentar sobre a existência do Verbo na eternidade, a segunda pessoa da Trindade seria uma espécie de rival de Deus, um ser coeterno. Foi-lhe respondido que o Filho é necessariamente eterno, gerado por Deus, sendo que a eternidade é um atributo de sua natureza divina. Esquece-se de que a preexistência deveria ser apenas afirmada como *exigência de sentido*. Assim, o discurso dogmático se apoia em uma petição de

<sup>538</sup> MOINGT, J. *Humanitas Christi*, p. 41.

<sup>539</sup> Cf. *Ibid*, p. 42.

<sup>540</sup> Cf. HVD, p. 562-563.

<sup>541</sup> HVD, p. 564.

<sup>542</sup> Cf. HVD, p. 564. Sobre os textos bíblicos de João e de Paulo, cf. também HVD, p. 578-579.

princípio, segundo Moingt. Aquele que é nascido do Pai antes de todos os séculos é considerado sujeito que tem em si mesmo uma existência própria, que independe da existência que ele deveria adquirir quando veio ao mundo. Moingt insiste na argumentação contrária à dogmática antiga da Igreja, reforçando que nada pode ser dito do Filho eterno que não esteja fundamentado em Jesus de Nazaré, em sua história.<sup>543</sup> Cristo começou a existir no tempo na qualidade de Filho de Deus, como filho de Maria. Mas não basta e nem é adequado afirmar que Ele é o *Filho eterno*, aliás, esta expressão nem se encontra na Bíblia. É importante, sim, reconhecê-lo como *Filho do Homem*, aquele que leva a história nos ombros, porque é rei e porque foi destruído, morto, por esta própria história, assumindo-a em sua radicalidade kenótica.<sup>544</sup>

A perspectiva escatológica deve ser afirmada igualmente na *perspectiva protológica*, ou seja, Cristo é aquele que conduz o projeto de Deus para a sua realização, mas igualmente é o projeto já no início dos tempos. Por isso, é chamado de princípio e fim: todos estão predestinados a serem filhos nele, o universo é predestinado a ser recapitulado nele, pois há um projeto divino fundado em Cristo (cf. Ef 1,4-5.9-10). O Verbo não é o dominador do mundo, mas o projeto de Deus para o mundo, para a história. Cristo é o projeto de futuro de Deus para a história: chama todas as coisas a existirem nele e para ele (cf. Cl 1,16), para que tenham a semelhança com o seu Verbo.<sup>545</sup> Deus não cria um mundo pronto, mas o cria *em projeto de existência*. Cria à *sua imagem e semelhança*, como nos diz o Gênesis. Por outro lado, o Novo Testamento esclarece que tudo foi Criado em Cristo: “tudo foi criado nele, por ele e para ele” (Cl 1,16), “ele é a imagem do Deus invisível” (Cl 1,15). Por isso, Ele está presente na história como impulso da imagem de Deus para que se cumpra a ordem da semelhança com Deus. A semelhança se realiza em projeto de existência, o mundo se faz à semelhança de Deus sob o impulso dele, pela ação de Cristo na história, que é presente como existência futura.<sup>546</sup> Cristo, de um lado tira sua origem na qualidade de Verbo da eternidade de Deus, de outro, chama a história a ter a sua plenitude desde os primórdios. Por isso, podemos dizer que o Cristo age na história desde o início como *projeto futuro de Deus*.<sup>547</sup>

---

<sup>543</sup> Cf. HVD, p. 565.

<sup>544</sup> Cf. HVD, p. 564-568.

<sup>545</sup> Cf. HVD, p. 569-570.

<sup>546</sup> Cf. HVD, p. 572.

<sup>547</sup> Cf. HVD, p. 573.

Moingt elabora, portanto, uma *cristologia da proexistência*. Seu argumento se fundamenta em sua tradução do hino cristológico da carta aos Colossenses, já aqui referenciado. O autor utiliza a tradução de J. -N Aletti, que entende a preposição grega *pro pantôn* como *diante de todas as coisas*, não *antes*. Poderíamos, deste modo, traduzir o texto como: *ele mesmo está por diante de todas as coisas* (cf. Cl 1,17). Assim, ele não é o primeiro na ordem temporal, mas é o *vértice do projeto divino*, que dá sentido a todas as coisas, a toda criação.<sup>548</sup> O Verbo é querido por prioridade, sendo uma *preexistência proexistente*: existe antes de todas as coisas como aquele que está por diante de todas as coisas, arrastando tudo o que existe para que alcance o seu fim último, elevando o projeto divino ao seu cumprimento, reunindo tudo e introduzindo no Reino do Pai. O projeto amoroso de Deus nos leva a ser como seu Filho Jesus Cristo, sendo que o que Ele recebe do Pai é seu projeto para nós: “Essa existência eterna, que é sua relação a Deus, não é outra coisa que o projeto subsistente de Deus, seu ser-para-nós, voltado para nós”.<sup>549</sup>

Nesta linha, Moingt propõe a partir de Christoph Teobald uma nova interpretação para o texto do Apocalipse que diz “Eu sou o Alfa e o ômega, aquele que é, que era e que vem” (Ap 1,8). Este texto ilumina a interpretação sobre o nome de YHWH revelado a Moisés (cf. Ex 3,13-15). A interpretação, por muitos séculos, carregada de ontologismo, foi: “Eu sou aquele que é”. Porém, há uma interpretação mais atual, que aproxima o ser de Deus ao sentido último da história, a realização da plenitude do mundo e da humanidade: “Eu sou quem serei”.<sup>550</sup> Afirma Theobald:

Este magnífico verbo ‘vir’ introduz uma nota iminentemente concreta no discurso: Deus traça um caminho e limita um espaço onde pode ter um encontro, ele vem bater à porta. Já é o primeiro dos dois acontecimentos (‘Está feito’). O autor do Apocalipse nos diz isto: vindo em direção a nós, Deus se realiza a si próprio como Deus; vindo em direção a nós, ele vem em direção a ele próprio. (...) O mistério de Deus se realiza em sua vinda; vindo em direção a nós ele se aproxima de sua própria realização na história da humanidade.<sup>551</sup>

Seguindo a linha do Novo Testamento, Moingt afirma que o Verbo não é Filho em um possível estado atemporal, pois os termos *Filho* e *Cristo* são utilizados para

<sup>548</sup> Cf. DVH-IIa, p. 82.

<sup>549</sup> DVH-IIa, p. 83.

<sup>550</sup> MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol II – Nascimento. p. 571. A partir de agora utilizaremos a sigla DVH-IIb para referenciar esta obra.

<sup>551</sup> THEOBALD, C. *Présences d’Évangile*, p. 210; 212 apud DVH-IIb, p. 571.

designar a sua existência histórica e humana. Assim, Jesus se torna *Filho e Cristo*, é assim constituído.<sup>552</sup> O Verbo é revelado em sua saída de Deus:

Sendo lançado no mundo, para cumprir aí seu dever - ser homem, em seu ser mesmo, o Verbo de Deus, porque é por destinação original o revelador de Deus aos homens, encarregado de lhes trazer a graça e a verdade, a vida dos filhos de Deus pelo conhecimento e pela visão de Deus.<sup>553</sup>

A vida de Cristo é um existir para os outros em sua entrega humana, comunicando a vida eterna de Filho de Deus. Sua plenitude humana tem uma profunda relação com a plenitude da história e dos seres humanos: Ele conduz a criatura para a existência espiritual para a qual foi criada, que espera plenamente participar em sua ressurreição, assumindo a perfeição desta vida.<sup>554</sup> Ao ressuscitar Jesus, Deus se revela mesmo sem voz como o acontecimento que brota da morte: apresenta ao mundo um ser vivente perfeito, que é protótipo do ser humano que foi criado como *figura do que devia vir* (cf. Rm 5,14). Por isso, Deus não é um demiurgo que cria e abandona a sua criação, mas um ser que participa da história, da carnalidade, da humanidade de toda a sua criação. É o *Deus dos vivos*, o Deus próximo dos seres humanos que caminha perto deles, lutando pela vida, numa história que foi confiada à liberdade deles.<sup>555</sup>

Em síntese,<sup>556</sup> Moingt faz uma nova abordagem dos textos paulinos (hinos cristológicos nas cartas aos Efésios e Colossenses), ressignificando a pré-existência de Cristo, com base na sua ressurreição, retomando o plano de salvação desde a criação até a morte-ressurreição de Jesus, sem a necessidade de colocar alguma reflexão sobre o seu nascimento. Cristo é homem Jesus, que carrega uma existência virtual antes de ser carne, na medida em que Ele é o *propósito de toda a criação*. A história caminha imbuída de uma *existência futura* que antecipa o que será, conectada a uma energia que impulsiona o mundo para a sua plenitude. Por isso, Cristo é *pró-existência*: Ele faz tudo passar da morte para a vida, é o revelador de Deus como imagem de Deus invisível, e igualmente é imagem que empurra para frente a criação, para que seja levada a termo a história futura, que já está em germe desde o princípio. O Verbo do Prólogo de João revela-se como aquele que assumiu a condição de carnalidade, estando ligado sempre

<sup>552</sup> Cf. DVH-IIa, p. 325; MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p. 81-82.

<sup>553</sup> DVH-IIa, p. 107.

<sup>554</sup> Cf. HVD, p. 332.

<sup>555</sup> Cf. HVD, p.332- 333.

<sup>556</sup> Cf. MOINGT, J. “Intervention du Père Joseph Moingt lors de la journée des Anciens du Centre Sèvres sur le thème de ‘L’Incarnation’”.

a Cristo primogênito, mas existente no tempo: a carne de Jesus é sua historicidade, o que inscreve Jesus como homem no tempo, mas ligado à sua protologia (o seu sentido original) e escatológico (consumação em Deus).<sup>557</sup> A existência da Trindade econômica está identificada com a Trindade imanente e eterna, de acordo com o axioma de Karl Rahner: “o Pai gera eternamente o Verbo que irá se encarnar e envia então ao mundo para aí fazer história com Cristo”.<sup>558</sup> Tal condição de estar no mundo vem carregada de implicações, como veremos a seguir.

### 5.1.2 “Nascido de uma mulher, nascido sujeito à lei” – Limites do Verbo en-carna-do

Desde os primeiros séculos do cristianismo, houve muitos conflitos em torno do tema da encarnação, como podemos constatar na posição oficial da Igreja, bem como nos surgimento das heresias dos primórdios.<sup>559</sup> A questão de base está na transmissão do Evangelho no ambiente grego. Neste contexto, os cristãos encontraram na mitologia pagã alguns pontos de convergência com Cristo. Para os pagãos, era comum a figura de um filho de Deus, embora fosse escândalo para os judeus, pois na religião politeísta havia muitos deuses e filhos de deuses. O grande escândalo, portanto, não era afirmação da divindade de Jesus, mas de sua humanidade, com todas as consequências de sua carnalidade. Não se admitia com facilidade que Deus que se encarnou radicalmente, que se exprimiu numa criança, que se humilhou para salvar o ser humano, como afirma Paulo: “Ele se fez pobre para nos enriquecer de sua pobreza” (2Cor 8,9). Os novos cristãos teriam dificuldade de compreender que Jesus foi um homem fraco, impotente, que terminou condenado...<sup>560</sup>

<sup>557</sup> Cf. Id. *Croire au Dieu qui vient*, p. 492.

<sup>558</sup> Convém notar o texto em francês: “Le Père engendre éternellement son Verbe en tant qu’il doit s’incarner et en l’envoyant déjà dans le monde pour y faire histoire avec le Christ” (MOINGT, J. “Intervention du Père Joseph Moingt lors de la journée des Anciens du Centre Sèvres sur le thème de ‘L’Incarnation’”).

<sup>559</sup> Não é nossa pretensão fazer uma abordagem geral e exaustiva deste tema, como faz Moingt. Um ótimo referencial a respeito de tais discussões teológicas nos primeiros séculos, citado com repetições por Moingt, pode ser encontrado em: SESBOÛE, B.; WOLINSLI, J. *O Deus da salvação*, p. 29-46.

<sup>560</sup> Cf. MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 522-528; BOTTÉRO, J.; QUAKNIN, M.; MOINGT, J. *A mais bela história de Deus*, p. 142-144.

A filosofia logo se apresentou como um campo muito mais seguro do que a mitologia e a religião pagã. Já em Justino percebemos que o eixo principal da pregação neotestamentária, o anúncio da morte e ressurreição de Cristo, não tem a mesma importância que o nascimento de Jesus. Os pensadores cristãos na antiguidade valorizaram a preexistência do Verbo e se distanciaram da tônica dos Evangelhos. Prevaleceria uma preocupação em argumentar a favor da divindade de Cristo. Tal seria a tônica do século II.<sup>561</sup>

A relação com o pensamento filosófico deixou o cristianismo a mercê de muitas seduções. Entre elas, Moingt, destaca o gnosticismo e o marcionismo, correntes que negavam a realidade da carne de Jesus, sua vinda na carne, a necessidade de se passar pelo Cristo para se salvar.<sup>562</sup> O gnosticismo docetista criava uma ruptura em Jesus: de um lado, colocava-se o homem formado no ventre de Maria e, de outro, o Cristo, - o Verbo, o Filho de Deus. O filho de Deus, segundo eles, não poderia nascer de uma mulher, nem sofrer a paixão, menos ainda morrer. Reduziram a humanidade de Cristo a uma mera aparência, de onde vem o termo docetismo (do grego, *dokeō*, traduzido por *para parecer*).<sup>563</sup> Já o marcionismo (de Marcião, herege do século II) considerava o mundo mau, por isso Deus não poderia ter assumido um corpo idêntico ao nosso.<sup>564</sup>

Diante das heresias, a teologia patrística do século II apresenta uma visão de cristologia que vai da ressurreição da carne ao ato pelo qual o Verbo se fez carne. Há uma insistência na palavra *carne*, indicando que não se aceitava o idealismo gnóstico, rejeitando um Cristo puramente celeste, valorizando o realismo de sua história.<sup>565</sup> No entanto, a forte influência do pensamento grego, inclinado ao dualismo e a uma filosofia idealista deixaria suas marcas na construção teológica do cristianismo primitivo.

O que se percebe, mesmo no pensamento oficial da tradição da Igreja, foi a construção de uma imagem de Cristo como um ser extraordinário, mesmo que os Evangelhos insistam nos limites, consequentes de sua condição carnal. A primeira formulação de fé, no Concílio de Nicéia em 325, afirmou Jesus Cristo, o Filho, como *co-eterno e consubstancial ao Pai*. Percebe-se a dificuldade de admitir que o Filho de

---

<sup>561</sup> Cf. HVD, p. 74-84.

<sup>562</sup> Cf. DVH-IIb, p. 73.

<sup>563</sup> Cf. HVD, p. 87.

<sup>564</sup> Cf. BOTTÉRO, J et. al. *A mais bela história de Deus*, p. 165.

<sup>565</sup> Cf. HVD, p.101.

Deus, gerado pelo Pai na eternidade, havia sido gerado por uma mulher no tempo: havia a dificuldade de conciliar a natureza humana e a natureza divina em Cristo.<sup>566</sup> Na tentativa de conciliar a tendência antioquena e a alexandrina, o Concílio de Calcedônia, no ano de 451, proclamou que em Cristo há duas naturezas, distintas, cada uma em seu gênero, sem confusão, nem separação, em um só sujeito. Porém, persistiu a dificuldade de encontrar o equilíbrio entre a *kenosis* e a *divindade* de Cristo.<sup>567</sup>

O que se percebe, mesmo destacando a persistência das lutas contras as heresias, é que no primeiro século da Igreja foi firmada uma tendência que seria perpetuada por mais de vinte séculos: uma *crisologia descendente*, com uma orientação por demais metafísica e anistórica que seria criticada pela teologia moderna. O resultado desta tendência é não se deter nos limites da história de Jesus de Nazaré, fazendo uma depreciação da sua condição. Depois de cinco séculos de Cristianismo, a dificuldade principal era o fato de afirmar que Jesus é um homem como nós.<sup>568</sup>

Diante deste limite da crisologia tradicional, Moingt invoca uma ressignificação crisológica que respeite a integralidade da humanidade de Jesus, com todas as consequências de sua carnalidade, considerando com profundidade a antropologia atual e o que trazem as narrativas evangélicas. O autor procura a conciliação ao observar que “a encarnação enquanto processo relacional, estende-se a toda a duração da história de Jesus, tal como o reclama sua inscrição no tempo da Lei: ‘Nascido de uma mulher, nascido sujeito à Lei’”.<sup>569</sup>

Neste sentido, Moingt destaca três exigências da antropologia atual<sup>570</sup>, que devem ser levadas em consideração para crisologia significativa:

- a) *a primeira exigência diz respeito à história*: o conceito de *existência* da modernidade está implicada de modo contundente à historicidade humana, percebendo-se por ela que a natureza não é “abstrata e virgem de toda determinação”;<sup>571</sup>
- b) *a segunda exigência está ligada aos meios de conhecimento*: o ser humano só pode conhecer o mundo pelos meios sensíveis;

<sup>566</sup> Cf. DVH-IIa, p. 325-328.

<sup>567</sup> Cf. DVH-IIa, p. 328-329.

<sup>568</sup> Cf. BOTTÉRO, J. et. al. *A mais bela história de Deus*, p. 157.

<sup>569</sup> DVH-IIa, p. 307.

<sup>570</sup> Cf. DVH-IIa, p. 330-334.

<sup>571</sup> DVH-IIa, p. 330.

c) a terceira exigência diz respeito à natureza ligada ao domínio da afetividade e da vontade: a questão dogmática sobre as vontades de Cristo no 3º Concílio de Constantinopla (681) revelaram que há extrema dificuldade da dogmática antiga em entender Jesus como homem completo, livre, responsável pelos seus atos, consciente de si, como reivindica a teologia moderna.<sup>572</sup>

As questões colocadas por Moingt pedem uma reflexão sobre dados de nossa tradição: como entender a concepção virginal de Jesus? Os relatos da infância, que remetem a Jesus um aparato de roupagem majestosa, teriam sentido para nosso tempo? Para conciliar tais relatos com as exigências antropológicas hodiernas, teremos que considerar que as narrativas do nascimento e da infância de Jesus estão envolvidas de uma roupagem teológica, inserindo-o no gênero do maravilhoso como a narrativa dos grandes personagens da história. Mas tal afirmação carrega um problema: se a história do nascimento de Jesus tem elementos comuns aos relatos pagãos ou romances judaicos, seria uma história inventada? Como podemos atribuir credibilidade a estes textos? Moingt argumenta que a fé em Cristo se dirige à sua pessoa, não importando assim considerar de um modo absoluto os fatos materiais históricos de sua existência: não se pode provar a fatualidade histórica de tudo o que se narra, mas as narrativas são constitutivas do dado da fé. Assim acontece com a ressurreição de Jesus: cremos, mas não podemos descrever ou constatar empiricamente.<sup>573</sup>

E o que falar da intervenção milagrosa do Espírito Santo na encarnação? O Verbo não bastaria por si só para realizar a encarnação?<sup>574</sup> Atribui-se ao Espírito Santo uma dupla função: purificar o seio de Maria e santificar a humanidade do Verbo. O Espírito está unido ao Verbo, é o sopro divino que é portador da Palavra, tendo a função de inscrever a palavra, a ordem de Deus, no seio de Maria, fecunda a mãe de Deus como portador da Palavra de Deus. O relato de seu nascimento é narrado de um modo extraordinário para afirmar que o que é gerado no ventre de Maria tem origem divina, mas os relatos não se interessam em explicar o *como* desta origem. A leitura da

<sup>572</sup> Na antiguidade, para salvar que não havia desigualdades entre o Verbo e o Pai, chegou-se a afirmar que Jesus não sofria, não ficava doente, etc... Também foi atribuído a Cristo uma *ciência infusa*: um conhecimento como o angelical, recebido da luz divina, que o tornaria conhecedor dos segredos do coração e dos acontecimentos futuros. Hoje se reivindica, a partir da antropologia, que Jesus participa, junto com os seres humanos da mesma condição em seu aprendizado: possui subjetividade, media seu conhecimento pela cultura, constroi sua personalidade envolta a um tecido relacional. É preciso que se trabalhe melhor a integração das vontades humana e divina, explicando textos bíblicos como o relato do conflito de Jesus no Getsêmani (cf. Mt 26,39) (cf. DVH-IIa, p. 331–333). Trabalharemos melhor esta questão no item 5.1 deste capítulo.

<sup>573</sup> Cf. HVD, p. 544-548; MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 222-223.

<sup>574</sup> Sobre estas questões relativas a encarnação cf. HVD, p. 550-559.

dogmática antiga do Evangelho de João (“O Verbo se fez carne” – Jo 1, 14) é encarnacionista, ao afirmar que o papel do Espírito é assistir o Verbo na produção da carne e na ornamentação sobrenatural de sua alma. Mas, esta leitura não pode ser sustentada na interpretação dos textos bíblicos.

A afirmação de que ele “foi concebido do Espírito Santo” quer fundar a fé de que Jesus nasceu de Deus, mas aqui não há diferença para a afirmação de Paulo: “quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou o seu filho nascido de uma mulher...” (Gl 4,4). Fala-se do extraordinário ser que está no ventre materno pela fé que se tem neste homem, agora acreditado como Deus.<sup>575</sup>

A leitura atual é mais profunda, embora não possa aniquilar a primeira. Moingt constata que os escritores bíblicos não tinham o conceito moderno de pessoa: esta não é o produto da natureza, mas da liberdade. Não podemos confundir o embrião com a pessoa, pois a pessoa não é uma coisa inerte, simplesmente gerado fisicamente. A pessoa se projeta no mundo por um ato de liberdade, transcendendo o seu ser coisa, torna-se sujeito reflexivo sobre si. Por isso, não identificamos a pessoa com as células que nascem do ato conjugal. Também a paternidade depende de um ato relacional, que pode não existir da parte dos progenitores, mas pode existir por parte de pais adotivos, como se percebe, não raras vezes. Inclusive a psicologia hoje atesta que pais adotivos podem ter mais êxito na maternidade e na paternidade do que os pais naturais: mais raramente, os pais adotivos se colocam numa posição de dominação e de poder, pois não geraram os filhos.

Nesta linha, o Pai assim se faz mais por sua relação de Pai do que por uma geração física no ventre de Maria. Os antigos que não dispunham destas análises modernas, nem mesmo sabiam explicar a germinação de uma planta, consideravam que a mulher era um mero receptáculo do embrião que, por sua vez, teria origem no homem. Deste modo, para atribuir a paternidade divina, os evangelistas procuram afastar qualquer intervenção física de José.

Diante de tantos questionamentos, parece que a fé seria abalada por falta de veracidade dos fatos. Mas Moingt insiste que a história factual não é a base de nossa fé no Jesus-Deus. Assim, mesmo com os seus limites de linguagem e de inadequação com as interpretações modernas, não podemos prescindir das narrativas fundadoras, que mesmo não sendo matéria de um saber histórico, é o que temos em mãos para que

---

<sup>575</sup> Cf. HVD, p. 554.

construamos a nossa fé - temos o que foi narrado. Por isso, a fé pode se afastar do dado histórico, sem prejuízos: crer não significa considerar qualquer dado do Evangelho como um dado histórico, em absoluto, sem perceber neles seu contexto e sua teologia.<sup>576</sup>

Este debate sobre os relatos da concepção e nascimento de Jesus se aplicam para todos os relatos extraordinários das narrativas evangélicas: seus poderes de andar sobre as águas, fazer curas extraordinárias, milagres. Moingt questiona a apologética tradicional, que lança mão de tais relatos para provar a sua divindade, enquanto tais textos carecem de verificação histórica, ao modo moderno. Segundo nosso autor,<sup>577</sup> nossa fé não pode ser abalada pela incapacidade de se afirmar a historicidade dos relatos: não cremos em fatos, mas na pessoa de Jesus Cristo, por isso, a fé não termina nos fatos históricos exteriores, mas na pessoa de Jesus - o crer acontece pelas relações de fé.<sup>578</sup>

Por isso, o espírito moderno questiona a interpretação ao pé da letra dos relatos milagrosos de Jesus, pois parecem contraditórios com a condição de carnalidade de Jesus, limitadora de seu poder divino. Moingt não concorda que recusemos tais sinais, mas que tentemos ver o significado que eles carregam: não devem ser entendidos como atos de poder que comprovem a sua divindade. É preciso perceber que os textos trazem em seu bojo a fé pascal dos discípulos. Os milagres são realizados mediante a fé dos interlocutores e manifestam um traço fundamental da vida pública de Jesus: sua compaixão para com os pobres e pecadores. Jesus olhava para os doentes e excluídos com amor, desejando reintegrá-los. Tais atos estão em consonância com o discurso “humano e humanizante do Reino de Deus”<sup>579</sup>, o que é chamado pelos teólogos de *humanidade de Deus*.<sup>580</sup>

<sup>576</sup> Moingt afirma que poderíamos crer mesmo que Jesus tivesse nascido “normalmente de José e de Maria”, porque sabemos que a constituição física do ser como divina não depende de uma geração carnal da parte de Deus. No entanto, precisamos de tais relatos, pois eles tornam o fato credível, não porque provam, mas porque incorporam a fé na mente dos fiéis que está ancorado neles. Tirar tais relatos faria a fé desmoronar (Cf. HVD, p. 556-558).

<sup>577</sup> Cf. MOINGT, J. “Certitude historique et foi”, p. 564-569.

<sup>578</sup> O que importa, segundo Moingt é o sentido do fato, não o fato em si. Lembra que mesmo em nossos tempos, ao narrar algo que pode ser verificável, enuncia-se o seu sentido, sem que necessariamente comprove-se ou aconteça o fato. O encontro de dois chefes de Estado, por exemplo: trata-se de um fato de grande repercussão, por isso, é chamado de *fato histórico*, mesmo antes do seu acontecimento no tempo. É nesta linha que se coloca a relação entre a fé e a história: não importa a veracidade dos fatos, em termos científicos, mas o sentido e repercussão do que é narrado para a fé. (MOINGT, J. "Certitude historique et foi", p. 572).

<sup>579</sup> DVH-I, p.301.

<sup>580</sup> Cf. DVH-I, p.295-306.

A questão que se coloca sobre a veracidade histórica dos relatos extraordinários é o fato de serem construções pós-pascuais, carregadas da fé no Jesus divino, enquanto que a história de Jesus de Nazaré é a revelação da fraqueza de sua carnalidade. Moingt argumenta sobre a kenosis do Verbo apoiando-se em Tertuliano<sup>581</sup> que, ao tratar do tema da encarnação, opondo-se às heresias gnósticas, fala da ação das substâncias divina e humana num composto em Cristo, sem deixar de fora as fragilidades inerentes à condição carnal do Verbo como a sede diante da Samaritana, a fome diante do tentador, as lágrimas diante do túmulo de Lázaro, a ansiedade diante da morte... São reflexões que ganham grande relevância, na medida em que hoje estamos mais atentos para as *fraquezas de Deus*<sup>582</sup> reveladas na Bíblia, pois elas fazem com que Deus seja mais próximo de nós: “mais humano, mais desarmado, menos poderoso do que nós acreditávamos”.<sup>583</sup>

Sua proximidade somente é possível porque na condição de carnalidade, condição assumida em sua liberdade, Deus deixa de lado a sua onipotência. Prefere a revelação de sua fraqueza a seu poder:

Ora, quando dizemos que a ideia da necessidade e da onipotência de Deus não pertence à sua revelação em Jesus, admitimos implicitamente que o anúncio da morte de Deus contém, talvez apesar dela, uma verdade: a saber, que o Deus de Jesus aceita ser ignorado, rejeitado, negado, blasfemado.<sup>584</sup>

Todas estas questões nos colocam diante de uma necessidade de ressignificação da humanização de Deus, que não tenha medo de sua kenótica carnalidade, afirmando os limites que advém desta condição, da privação do poder divino, como um gesto de conversão, de humildade: “uma pré-compreensão de Deus é sempre invencivelmente idolátrica, pois vem de nós, e chama à conversão. O mais difícil é converter-se à humildade de Deus: nada fere mais nosso orgulho”.<sup>585</sup>

Relembramos com Moingt, que Calcedônia afirma Jesus como *verdadeiro homem e verdadeiro Deus*. Mas, não se pensa que Jesus seja *verdadeiro homem* no mesmo grau que é *verdadeiro Deus*. Moingt insiste que é preciso retomar Calcedônia

<sup>581</sup> Cf. Contra Praxeas, 27, p.10-11 apud HVD, p. 116; ver também: MOINGT, J. *Théologie trinitaire de Tertullien*, p. 639-647.

<sup>582</sup> Comumente, enunciemos: *O Deus que assumiu a nossa fraqueza*, mas Moingt dá força à expressão, afirmando a fraqueza divina, embora com o mesmo sentido, ou seja, de uma fragilidade assumida.

<sup>583</sup> BOTTÉRO, J et. al. *A mais bela história de Deus*, p. 157-158.

<sup>584</sup> DVH-I, p. 411.

<sup>585</sup> HVD, p. 336.

como ponto de partida (como fez Rahner) e não como ponto de chegada. Conceber a veracidade da condição histórica do Cristo, com todas as suas consequências carnavais, é uma necessidade para se recolocar a inteligência da fé no *eixo da história*.<sup>586</sup> Esta inteligibilidade que acontece pela historicidade de Deus é o que abordaremos a seguir.

### 5.1.3

#### **“Quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho” – Deus se fez história**

Após os debates da primeira metade do século XX, a teologia perdeu a sua ilusão de fundar a fé nas pesquisas históricas, mas reconhece a necessidade de considerar a história como evento salvífico.<sup>587</sup> Moingt tem a história como fundamento de sua teologia<sup>588</sup>, mas não entende a pesquisa histórica como uma historiografia, não de um modo positivista, mas como uma ciência hermenêutica. Deste modo, o autor, como já foi dito, não procura fazer uma cristologia escriturística, pois não recorre aos artefatos técnicos da exegese clássica. O que ele procura é o *alcance enunciativo* dos relatos para que se estabeleça um discurso inteligível, ou seja, tenta extrair dos textos narrativos do Evangelho (e também da história da Igreja) o que pode autorizar uma “resposta às interrogações da fé e da razão crítica”.<sup>589</sup>

Embora seja a história o lugar teológico onde encontrará as narrativas que fundamentam o acesso a Deus (na história de Jesus Cristo), Moingt adverte que o teólogo não abandone sua função original para se tornar um historiador.<sup>590</sup> Como já vimos anteriormente, a respeito das narrativas da infância e atos taumatúrgicos do Evangelho, o objetivo da teologia e da própria caminhada de fé, não é provar a veracidade dos fatos. Há uma relação profunda entre a fé e a história, o que não deve ser confundido com reconstrução histórica dos relatos bíblicos. Por isso, Moingt adverte para a ansiedade de tentar uma fundamentação da fé “(...) sobre uma base sólida de certezas históricas (...). A observação não deve causar nenhum

---

<sup>586</sup> Cf. HVD, p.180.

<sup>587</sup> Cf. HVD, p. 193.

<sup>588</sup> Cf. COELHO NETO, D. *A concepção de história na obra “O homem que vinha de Deus” de Joseph Moingt.*

<sup>589</sup> HVD, p. 17.

<sup>590</sup> Cf. HVD, p. 22.

ceticismo: ela marca o lugar da fé, como nenhuma outra coisa seria capaz de fazer”.<sup>591</sup>

Assim, a história por si só, não é um conteúdo de fé. O importante no discurso teológico e de fé é a busca de sentido que provém da Palavra revelada, ou seja, no relato. Apesar disso, depois de dois mil anos, ainda testemunhamos os arqueólogos tentando escavar o local onde Jesus foi colocado depois de sua morte. Incrível perceber que parece que os crentes ainda lamentam: “tiraram o Senhor do túmulo e não sabemos onde o colocaram”.<sup>592</sup> Esquecemos de que vivemos da fé em sua ressurreição, não de provas. Não temos outro acesso ao mistério de Cristo, senão o anúncio.

A Palavra de Deus é livre, é viva, dinâmica e, por isso, a Igreja tem a tarefa de se apropriar dela, para constituir a tradição, trazendo-a aos interlocutores ao longo dos tempos. Mais do que se importar em atestar sobre a veracidade dos fatos, a teologia toma a revelação originária e faz uma interlocução com o pensamento de sua época. Foi deste modo que a revelação primordial de Cristo foi tomada pela tradição da Igreja antiga que, por sua vez, formulou verdades dogmáticas. Se estas não fazem sentido no tempo hodierno, haverá a necessidade de uma nova inculturação. A Palavra jamais poderá ser cristalizada ou fragmentada. Nesta perspectiva, Karl Barth, tomado de Jüngel, anuncia a teologia narrativa como uma elaboração que não prende sua atenção nas diversidades literárias e teológicas a respeito de Jesus, não se ocupa das muitas representações históricas dele, mas procura unificá-las, formulando o relato de um único evento - Jesus Cristo, enquanto revelador de Deus - este é o interesse que deve ter o teólogo pelo Jesus da história. Em última análise, a fé está balizada sobre o assentimento à pessoa do Cristo.<sup>593</sup>

Para Moingt, em consonância com a visão de Paul Ricoeur, o tempo é narrativo. “Há um adágio muito conhecido na teologia contemporânea: ‘O que se passou na história, deve-se poder relatar historicamente’. A proposição aplica-se de modo notável no caso de Cristo”.<sup>594</sup> O surgimento dos Evangelhos se deu por um *rumor* provocado pela vida de Jesus. Mesmo sem nenhum testemunho histórico procedente diretamente

---

<sup>591</sup> HVD, p. 66.

<sup>592</sup> MOINGT, J. *Le livre et l'événement*, p. 363.

<sup>593</sup> Cf. Id. "L'intérêt de la théologie pour le Jesus de l'histoire", p. 592-597.

<sup>594</sup> HVD, p. 18.

de Jesus, a sua vida e palavras o fizeram entrar na história, por meio do testemunho da comunidade primitiva após a sua ressurreição. O que temos de Jesus nos vem dos fragmentos de narrativas e rumores que construíram narrativas maiores - os Evangelhos. Jesus entrou para a história porque agiu de uma maneira tal que produziu uma repercussão, mais pelo discurso provocado do que pela vida em si: “Jesus não entrou na história quando nasceu, não pertence à história porque viveu, mas desde que se falou dele e porque ele se fez falado, desde que e porque o zunzum e sobretudo a fé que suscitou criaram história”.<sup>595</sup>

A tradição doutrinal provida de tantas ‘autoridades’ de prestígio é ainda constrangedora demais para ‘autorizar’ uma emancipação da razão teológica. O que se passa na humanidade de Cristo não é tratado como acontecimento histórico, mas como ‘mistério’, realidade divina, verdade revelada; a narrativa evangélica, considerada como narrativa, não revela a verdade do que se passa, pois essa verdade não pertence às figuras variáveis do tempo; não diz respeito a um sujeito da história, mas à pessoa do seu Senhor. Para ser revelada, a verdade histórica, que integra a narrativa, mas transcende a totalidade dos tempos, vem da história da salvação, que tem seu começo e seu fim na eternidade divina: é a história da vinda e do retorno de todas as coisas de Deus e para Deus, da descida do Salvador à terra e de sua subida de volta ao Céu.<sup>596</sup>

Resumindo o pensamento de Moingt a respeito da relação entre a teologia e história, podemos afirmar que o rumor que advém do Cristo, com raízes profundas na história, é a baliza da fé. Assim, é preciso reconhecer a diferença clara entre as posições: para Moingt, a fé não depende de comprovações históricas das narrativas, nem tampouco se prende a história como fato. Porém, concorda e insiste com frequência no Deus historicizado.

Esta insistência no Deus da história caminha lado a lado com a kenosis: o Deus kenotizado em sua humanização, carnalizado, é o Deus que caminha junto dos seres humanos, sem se distanciar de sua existência no mundo. Seguindo o pensamento de Barth<sup>597</sup>, Deus não vive distante do ser humano.

[O cristianismo se desenvolve na] *recusa* de um Deus estrangeiro à história e sem história, e a *escolha* de um Deus presente na história e que tem ele próprio uma história, por causa do seu Verbo ‘desde sempre presente no gênero humano’, um Deus que dirige a história e a conduz à salvação, mas que também passa por ela; ele

<sup>595</sup> HVD, p. 22–23.

<sup>596</sup> HVD, p. 189.

<sup>597</sup> “Foi decidido de uma vez por todas em Jesus Cristo que *Deus não existe sem o homem*” (BARTH, K. *L’humanité de Dieu*, p. 28).

que se revela na paciência da história, um Deus que se declara a favor do homem e escolhe humanizar-se, ao contrário daquele que se esconde e recusa a responsabilidade do mundo e de seus sofrimentos.<sup>598</sup>

A recusa de sua historicidade, com todas as suas consequências, seria não reconhecer a originalidade do cristianismo, que está no anúncio do Deus da história:

(...) somente o cristianismo ousa dizer que Deus se revelou em um homem que pertence à história, e esta audácia lhe é reprovada como insolência pelas outras religiões, uma vez que o cristianismo o singulariza entre todas elas. (...) A afirmação cristã da revelação, qualquer que seja o conteúdo que a palavra tenha recebido em seguida, não diz nada além do fato, aprendido em si mesmo como evento histórico, ela somente diz este fato: Deus se fez homem.<sup>599</sup>

Moingt fundamenta a historicidade teológica a partir da filosofia de Merleau Ponty, que segundo ele, busca um caminho intermediário entre o intelectualismo e o empirismo. Para este filósofo, o acesso ao invisível se dá a partir da relação com a *carne do mundo*<sup>600</sup>, aqui compreendida como o tecido comum das coisas em sua materialidade, que faz com que todas as coisas pertençam ao mundo. Deste modo, é possível compreender a revelação como comunicação, não de uma verdade vertical e imediata, mas pela mediação da carne, da história, do visível, do sensível, das relações. Na linha do filósofo, a revelação é compreendida a partir de uma nova racionalidade, escapando do ponto de vista da metafísica antiga: “é a novidade do cristianismo como religião da morte de Deus recusar o Deus dos filósofos e anunciar um Deus que assume a condição do homem”.<sup>601</sup>

O Deus que se faz história em Jesus se entende a partir de um paradigma de processualidade, como vimos no item anterior, quando colocamos as bases da *preexistência proexistente* do Verbo. Do ponto de vista filosófico, *processo* se define como a ação de avançar, série de fenômenos sucessivos que formam um todo e culminam em um determinado resultado ou seguem em progresso indefinido, sem término previsível.<sup>602</sup> Tal conceito é fundamental, pois a nova visão cosmológica e a teoria da evolução provocaram uma mudança de paradigma que precisa ser considerada. Se até a idade média, o mundo e as coisas eram definidos a partir de

<sup>598</sup> HVD, p. 92.

<sup>599</sup> DVH-I, p. 267.

<sup>600</sup> Nota-se que a expressão *carne do mundo* se aproxima do termo *carnalidade*, que na leitura que Moingt faz de Merleau-Ponty tem significado singular.

<sup>601</sup> MERLEAU-PONTY, M. "La querelle de l'existencialisme", p. 146 apud DVH-IIa, p. 34.

<sup>602</sup> Cf. JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*.

conceitos estáticos, agora se exige uma visão processual da natureza. Os filósofos cristãos tendem a conceber o Universo como um processo evolutivo: sem excluir as tentativas fracassadas e o acaso, pensa-se que o cosmo tende a se organizar e a se complexificar cada vez mais, guiado por um princípio de inteligibilidade, sem com isso defender um finalismo absoluto.<sup>603</sup>

Moingt compartilha desta posição. Poderíamos dizer que realiza uma *teologia processual*.<sup>604</sup> Argumenta Moingt que as Escrituras apresentam um Deus em caminhada, e, portanto, em processo: o Deus da Bíblia se revela, é um Deus que diz, *que se diz*. Sua palavra é sua ação na história. Ao se revelar, projeta-se para o futuro. Quando faz sua promessa a Abraão, Deus *projeta-se no futuro*, ao afirmar que fará um grande povo, comprometendo-se a ser o seu Deus. Portanto, revela-se como *vir-a-ser*, um Deus que se manifesta em projeção de futuro, *em projeto de ser*.<sup>605</sup>

Nesta história de proximidade ao ser humano, o seu ponto alto passa pela encarnação: Deus realiza uma vinda, uma missão, que se funda na humanização, sendo que esta acontece no processo de encarnação no mundo.<sup>606</sup> “A encarnação é (...) projetada na origem do Verbo desde o começo do mundo, é a razão mesma de que haja tempo e de que haja mundo”.<sup>607</sup> O Verbo faz-se carne, *carne nascente, coisa começante*<sup>608</sup>: há um devir do Verbo que se projeta no tempo, que alcança seu cumprimento na encarnação. Somente quando o Verbo recebe a existência de Deus, tornando-se um ser para a morte, poderá cumprir sua missão de ser primogênito da criação. Deste modo, cumpre o destino da criação, quando manifesta todo o amor em

<sup>603</sup> Cf. TEILHARD CHARDIN, P. *O Fenômeno Humano*.; GUITTON, J. *Deus e a ciência, em direção ao metarrealismo*, p. 48-49. GARCIA RUBIO, A. “A teologia da criação desafiada pela visão evolucionista da vida e do cosmo”, p. 15-54.

<sup>604</sup> Moingt trabalha sua teologia conciliada com a mentalidade evolutiva, insistindo na história da humanidade que caminha para o seu êxito, de modo processual. Moingt retoma alguns pensadores dentro deste paradigma. Primeiramente, a Process Theology que remonta o pensamento de Whitehead, adotada por teólogos como Cobb e Ogden (1966): propõe que Deus deixa o universo entregue ao seu jogo, mas por outro lado o influencia para que se auto-organize para o bem, como tem atestado a progressividade da evolução biológica. Nesta linha de pensamento, P. Gisel vê a necessidade de elaborar um novo pensar teológico do mundo, incluindo as conquistas e as indeterminações da ciência. A visão evolutiva e processual atesta para uma *revolução antropológica* (segundo Gesché), pois podemos ver o mundo repleto das sementes do Logos, abrindo-se para uma visão que enxerga a criação como dom gratuito de Deus. É necessário, segundo Moingt, olhar mais para as ciências da natureza e encontrar o sentido da criação, mais do que explicar o mundo. Certamente perceberemos como o ser humano tem sua centralidade neste processo de construção da natureza que avança para formas mais complexas. (DVH-IIa, p. 211).

<sup>605</sup> Cf. HVD, p. 502.

<sup>606</sup> Cf. DVH-IIa, p. 148.

<sup>607</sup> DVH-IIa, p. 320.

<sup>608</sup> Cf. DVH-IIa, 326.

sua doação, que será contemplado pelo seu Pai que, por sua vez, *se identifica*<sup>609</sup> com este Verbo carnalizado, histórico, que é capaz de se entregar. Só neste momento pode ser chamado de *Filho*, como atestam as escrituras, não numa realidade etérea.<sup>610</sup>

Moingt deixa claro que Jesus não seria *menos Deus* antes da consumação do plano salvífico em sua entrega, que culmina com a sua ressurreição. Mas o Verbo fica oculto na condição de carnalidade e, processualmente, revela-se<sup>611</sup>:

Pode-se ainda falar de uma ‘ocultação’ do Verbo em Jesus, não no sentido de uma ‘extinção’, como se tivesse se tornado inerte, mas no sentido em que Balthasar compreende a revelação como um desvelamento que se faz através de um véu, como se escondendo nele.<sup>612</sup>

Deus ‘se desvela’ no sentido de que ‘retira o véu’ da vida religiosa, ele sai da religião; e, se é preciso conservar neste Verbo o sentido de tornar manifesto o que estava outrora oculto, a revelação de Deus em Jesus é o desvelamento de seu ser secreto mais profundo: de sua humanidade, de seu ser-para-nós.<sup>613</sup>

Portanto, a manifestação plena do Verbo divino só se dá depois da ressurreição e se constrói ao longo de sua história em projeção de ser. Esta nova compreensão leva a teologia, baseada na hermenêutica nova dos Evangelhos e da pregação apostólica, a retirar a centralidade da encarnação, recolocando a centralidade do acontecimento pascal.<sup>614</sup> Deste modo, Moingt remonta o curso da existência de Jesus desde sua morte e ressurreição em direção a seu nascimento de Maria e de seu envio pelo Pai: parte do mistério pascal e vai até a sua preexistência. Por isso, é possível proclamar que Jesus é o Filho de Deus, em virtude da sua ressurreição, em consonância com a pregação apostólica – o querigma - que não faz qualquer menção à encarnação do Verbo, mas sim ao nascimento de Jesus, enquanto homem.<sup>615</sup>

<sup>609</sup> O termo *identificar* aqui é utilizado no mesmo sentido em que é empregado pela filosofia da intersubjetividade, como também faz uso a psicologia, carregado de todo o seu peso analógico para expressar uma relação intransitória, considerando a sua inefabilidade. Moingt procura mostrar que é no ápice da revelação do Verbo que o Pai pode contemplá-lo como *Filho*, verdadeiramente.

<sup>610</sup> Cf. DVH-IIa, p. 325-326.

<sup>611</sup> “Começo por registrar a revelação do Verbo na criação e na história de Israel até o nascimento de Jesus - que nos permite considerar a encarnação como um evento histórico, embora o Verbo, como tal, permanece invisível: a sua vinda a Jesus encontra-se em uma história humana que é pré-história de Jesus. Estou, portanto, levado a considerar a Encarnação, no sentido de um ato de revelação, que é feito na história de Jesus, não em um único momento, mas a duração da história de Jesus: como um processo de revelação” (MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p. 2).

<sup>612</sup> DVH-IIa, p.325.

<sup>613</sup> DVH-I, p. 221.

<sup>614</sup> Cf. MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 514-515.

<sup>615</sup> Cf. DVH-IIa, p. 305-306; MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p. 1; Id. *Croire au Dieu qui vient*, p. 514-515.

Concluimos assim, seguindo a linha de Moingt, que a historicidade de Deus tem sua centralidade na humanização de Deus. No entanto, não nos interessa o fato da encarnação sem colocá-la no quadro geral da vida histórica de Jesus. Não compreenderíamos a encarnação sem o que nos manifesta: a ressurreição. O Verbo se fez carne, ou seja, Ele se fez e faz história, assumindo nossa condição histórica, condição própria de nossa carnalidade. Segue na história, para que cada ser humano o encontre na carne.

## 5.2 Alteridade

A escola de Tubingen, bem como a escola Romana (séc. XIX) recuperaram uma originalidade da fé cristã ao afirmar que Deus e o ser humano não são concorrentes, mas são parceiros, estabelecem comunhão, a partir da iniciativa divina. Tal retomada ficaria evidente nas formulações do conceito de *graça* e na renovação teológica no âmbito antropológico que seria percebido no século XX, em figuras como Blondel e Henri de Lubac.<sup>616</sup> Este dois autores estão incluídos na lista dos teólogos que influenciam o pensamento de Moingt, que desenvolve, na mesma linha, uma teologia marcada por um diálogo intersubjetivo (como vimos) e personalista.

Esta linha filosófica e teológica faz a leitura da economia trinitária como economia da graça, no diálogo mútuo: “O dom não se impõe: pede e espera ser recebido, e o doador nada toma do donatário, mas só aceita receber dele, ele se dá; o dom perfeito é transferência de identidade de um Eu a um Tu”.<sup>617</sup> Neste caminho de pensamento, a pessoa é considerada como produto de uma inter-relação de alteridades.

Segundo Ratzinger, o conceito *eu-tu* pode ser adequado ao pensamento cristão.<sup>618</sup> Para ele, a relação com o Outro é o fundamento da existência de Jesus: um *ser-totalmente-no-outro* que não elimina o *ser-em-si-mesmo*. A humanidade não é negada, mas plena, pois a possibilidade suprema do humano é transcender, caminhando para o interior do Absoluto. Assim, na visão de Ratzinger, não há somente um *eu* e um *tu*, mas também um *nós*. O ser humano se descobre (descobre o *eu*) na relação com o

<sup>616</sup> OLIVARES, R. S. “Graça”, p. 380-381.

<sup>617</sup> HVD, p. 351.

<sup>618</sup> Conceito aqui tomado de Levinàs: cf. LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*.

*tu*, mas encontra o seu lugar próprio na história do Povo de Deus, na nossa história. Por isso, não é um simples *eu*, mas um *nós*.<sup>619</sup>

A aplicação de Ratzinger se aproxima de Merleau-Ponty, que entende a pessoa como uma subjetividade aberta, identificada com a presença no mundo, diante dos outros: não existe, portanto, um *ser em si*, mas um *ser-para-si* que se define em seu *ser-no-mundo*.<sup>620</sup> A pessoa é um campo intersubjetivo, que depende do seu ser na história, mediado por seu corpo como condição situacional<sup>621</sup>, como afirma o próprio autor: “Sou uma estrutura psicológica e histórica. Com a existência recebi uma maneira de existir, um estilo. Todos os meus pensamentos e minhas ações estão em relação com esta estrutura (...)”.<sup>622</sup>

Moingt se insere dentro deste horizonte dialogal, intersubjetivo. É a partir desta linha teológica e filosófica que compreenderemos a manifestação da alteridade no processo de humanização de Deus. Primeiramente veremos como esta alteridade acontece no diálogo mútuo das pessoas divinas (existência pluripessoal). Depois, faremos como um desdobramento, enfatizando que este diálogo intersubjetivo está aberto ao ser humano (um Deus para nós).

### 5.2.1

#### “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança” – Existência Pluripessoal

Deus não está só, não é um ser monolítico, mas revela uma *existência pluripessoal*.<sup>623</sup> O Cristianismo venceu a tentação de procurar salvar o monoteísmo tão arraigado no judaísmo, declarando na formulação do Credo primitivo o Deus-Trindade, apesar de constatarmos ainda em teólogos contemporâneos o medo do risco de comprometer a unicidade de Deus.<sup>624</sup> Deus, portanto, é um ser em relação (esse ad) que vem ao mundo por seu Verbo e por seu Espírito, uma *relação imanente e exteriorizada* que se desdobra de modo eterno e indestrutível pelo elo entre o Pai e o

<sup>619</sup> Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, O. *Cristologia*, p. 454-455.

<sup>620</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 493-612; Id. “Em toda e em nenhuma parte”, p. 421-427.

<sup>621</sup> Cf. ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*, p. 92-94.

<sup>622</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 611.

<sup>623</sup> DVH-IIa, p. 319.

<sup>624</sup> Cf. MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 477-478.

seu Filho - o Deus humanizado.<sup>625</sup> De algum modo, como demonstra a psicologia, nós fazemos nossa identidade nos fechando, ou seja, individualizando-nos, enquanto Deus é uma relação de pessoas que se abrem ao máximo, que subsistem um no outro.

Tal inter-relação já estava prenunciada na criação do ser humano, quando se proclama a palavra criadora “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26). No Evangelho esta relação será amplamente revelada, como nos afirma Jesus: “Não estou só, porque o Pai está comigo” (Jo 16,32). Tal *relação pluripessoal* se abre ao ser humano, pois este foi escolhido por Deus “desde a fundação no mundo” (Ef 1,4).<sup>626</sup>

O Deus Trindade visita e se relaciona com o ser humano, como se revela na visita dos três misteriosos homens a Abraão no Carvalho de Mambré, que na visão dos Santos Padres é uma teofania reveladora da Trindade. Portanto, é esta plurirelação que vem ao encontro do ser humano na história, *os três visitantes*<sup>627</sup> que participam da hospitalidade humana. A alteridade em Moingt será considerada nesta economia trinitária, que se engaja em um projeto comum a vários, na qual o ser humano é convidado a viver sua vocação relacional e pluripessoal com os outros, com a criação e com Deus – Deus somente pode se comunicar, porque é trinitário; um Deus monolítico seria uma solidão incomunicável.<sup>628</sup>

Como já está clara sua opção econômica, Moingt elabora a sua teologia trinitária na história, jamais numa existência imanente, partindo da radicalidade do axioma rahneriano<sup>629</sup>. Assim, Deus se revela em sua doação na história, jamais em um dogma ou existência eternal; revela-se em sua história de amor que tem o seu grande momento na humanização de Deus.<sup>630</sup> Nas duas grandes teofanias trinitárias (cf. Mc 1,11; Mc 9,7), o Pai é um ser falante, enquanto o Filho escuta a sua palavra, ficando o Espírito Santo presente como alguém que estabelece um elo entre os outros dois. É o Espírito que faz o Filho ouvir e sentir a voz declarada do Pai que o proclama *Filho*, confirmação de que o Filho é a palavra do Pai, palavra de vida.<sup>631</sup> O Pai não se nomeia, mas pelo elo de comunicação do Espírito, é o Filho que o declara: “o Pai falando pela boca do

<sup>625</sup> Cf. *Ibid.*, p. 490.

<sup>626</sup> Cf. DVH-IIa, p. 154; 157.

<sup>627</sup> Cf. MOINGT, J. *Les Trois Visiteurs*.

<sup>628</sup> Cf. *Id. Croire au Dieu qui vient*, p. 478.

<sup>629</sup> Cf. HVD, p. 218; 220; MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 452-453.

<sup>630</sup> Cf. HVD, p. 586.

<sup>631</sup> Cf. MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 477.

Filho, o Filho lendo o que o Pai escreve nele, o Espírito transcendo no coração dos discípulos o diálogo silencioso, tecido por ele mesmo, do Pai e do Filho”.<sup>632</sup>

Portanto, na boca de Jesus, Deus é revelado como *pai*. Trata-se de um Deus próximo, bom, dessacralizado que está perto de todos e em qualquer lugar. Jesus tem um modo singular de se relacionar com o Pai: chama-o de *meu Pai* e nomeia a si mesmo como *filho*.<sup>633</sup> O Pai (apelante) dirige-se ao Filho (respondente), aquele que tem a capacidade de dizer *tu* ao Pai. O respondente revela o Pai. Na resposta do Filho ao Pai não está apenas uma palavra *singular*, mas abre-se ao *plural*, de modo a incluir a todos: “o nós é um eu difundido e ampliado”.<sup>634</sup> O nós do Filho é uma ampliação que convida a uma comunhão universal, como vemos na oração de Jesus ao Pai, rogando para que os seus discípulos permaneçam unidos entre eles, “a fim de que todos sejam um” (Jo 17,21) como o Pai e o Filho *são um*. Quem possibilita esta comunhão é o Espírito, nomeado como *o terceiro*, não por ser menos importante entre os três, mas porque se coloca na relação entre o primeiro e o segundo, possibilitando o deslocamento *do eu para nós*. O *eu* precisa se desapropriar de si mesmo em favor do *nós* (por isso, rezamos: *Pai nosso*, e não *Pai meu*). O Espírito é o terceiro no sentido de que é aquele que *completa* a trindade, que impede que ela seja reduzida a uma solidão. O terceiro estabelece uma relação pluripessoal de alteridade, ao estar entre o Filho e o Pai. É o excesso de amor que se abre e se derrama no mundo em superabundância.<sup>635</sup>

Moingt considera que a revelação intersubjetiva da Trindade está na cruz, pois não é possível narrar a história de Jesus sem falar da história entre o Filho e o Pai, e tal relação tem sua expressão máxima na morte de Cristo. Nela, o Filho se entrega em sua obediência ao Pai, no Espírito<sup>636</sup>. Na cruz o Filho expressa o seu *sim* - a resposta plena àquele que acolhe a sua voz, a resposta ao apelo divino que está inscrito em seu ser, descoberto como projeto do Pai ao longo de sua existência humanizada, que se resume na consciência da necessidade da oferta de seu ser.

---

<sup>632</sup> DVH-IIa, p. 152.

<sup>633</sup> Cf. DVH-I, p. 290-291. São comuns as expressões *filho de Deus* e *filho do homem* no Novo Testamento.

<sup>634</sup> DVH-IIa, p. 153.

<sup>635</sup> Cf. MOINGT, J. “El Espíritu Santo”, p. 319-325.

<sup>636</sup> Nesta linha, Moltmann estará de acordo que a nova cristologia não pode se basear numa noção pressuposta de Trindade, pois a revelação da Trindade se dá na cruz de Cristo. Assim, diferente de Pannenberg que se apoia unicamente na ressurreição de Cristo, nota-se que a cristologia deve se apoiar no conjunto morte e ressurreição. A Trindade se revela “pela relação do Crucificado ressuscitado com o Pai e o Espírito” (HVD, p. 239-240).

A cruz, no entanto, não é um ato isolado, nem da vida de Jesus, nem da sua ressurreição e nem da processão do Espírito. Pelo mistério pascal, a Trindade revela a processão do Espírito do Pai ao Filho e do Filho ao Pai: o Pai envia ao Filho o seu próprio Espírito, aquele que o ressuscita dos mortos. A morte de cruz se manifesta como o lugar da oferenda total do Filho ao Pai e origem da revelação que tem o seu ponto ápice na ressurreição de Jesus e no Pentecostes.<sup>637</sup>

A ressurreição fez Cristo entrar numa dimensão humana universal, tornando-o irmão de todos, o *Primogênito de uma nova raça*<sup>638</sup>, que supera qualquer divisão herdada da carne, sendo o *homem novo* (cf. Ef 2,15; Cl 3,10), sendo agora capaz de uma relação pessoal com o ser humano (cf. Gl 2,20).

Desse ponto de vista, a salvação, tomada como salvação cumprida, tem seu lugar próprio não na paixão e na morte de Jesus, mas na sua ressurreição, que é a abertura da vida eterna a que o projeto criador chama todos os homens e que o Espírito Santo difunde no coração do mundo.<sup>639</sup>

Na Ressurreição, Cristo acolhe a existência infinita do Verbo como uma força de vida ilimitada, recebe um poder libertador que tem a capacidade de tirar toda servidão. Recebe a sua consciência de Filho, nosso irmão, abertura para que a história se encaminhe para uma comunhão universal. Tudo que aconteceu na história de Jesus de Nazaré, todos os enfrentamentos de seus limites humanos, vencidos no amor são conferidos: “o Filho confere a ele [o Verbo] a capacidade de transcender a sua finitude, tornando-se comunicável a todos, libertador de todos, vivificante para todos”.<sup>640</sup> Nesta linha, Moingt considera que a ressurreição é misteriosa, não um fato que se possa reconstituir pela linguagem, mas a narrativa nos dá condições de afirmar que se trata de um encontro, de uma comunicação intersubjetiva que religa os discípulos que estiveram separados de Jesus depois de sua morte: “[A presença de Jesus] se concebe em termos de troca simbólica mais do que estar-lá sensível, de dom gratuito, mais que de necessidade física; ela é uma realidade espiritual e intersubjetiva, e não simplesmente nem antes de tudo material”.<sup>641</sup>

<sup>637</sup> Cf. MOINGT, J. *L'Évangile de la résurrection*, p. 67.

<sup>638</sup> Cf. DVH-I, p. 339.

<sup>639</sup> DVH-IIa, p. 357.

<sup>640</sup> “Le Fils lui donne la capacité de transcender sa finitude, et elle devient communiant à tous, libératrice de tous, vivifiante pour tous” (MOINGT, J. “Universalité de Jésus-Christ”, p. 217).

<sup>641</sup> HVD, p. 321.

A ressurreição inaugura a etapa do envio do Espírito. Este não é uma pessoa como o *Eu do Pai* que diz o *Tu do Filho*. Ele é pessoa no modo de existir no Pai e no Filho, “*a alteridade de cada um no outro e a identidade comum de ambos*”.<sup>642</sup> A morte, a ressurreição e o envio do Espírito são uma unidade que revelam que Jesus *entra* em Deus na plenitude de sua pessoa de Filho e adquire o poder de comunicar aos outros a santidade divina, cumprindo sua vocação de alteridade. Há, pois, uma entrada do Filho e uma saída divina pelo Espírito que agora comunica o ser divino, um dom ao ser humano: o *ser-amor de Deus* sob o seu modo próprio de ser, ou seja, o *doar-se de si*.<sup>643</sup> Há, portanto, uma força que sai de Cristo e vai ao encontro com o ser humano. O Espírito é a expressão de amor e de vida que sai do Filho, como se ele não pudesse conter-se dentro de si, saindo para arrastar todos para Ele, para que vivam em sua comunhão com o Pai, em sua comunhão de alteridades, comunhão intersubjetiva e pluripessoal.

Deste modo, podemos adjectivar o Espírito Santo como um ser *comum e comunicável*: é comum a Cristo e ao Pai e comunicável a todas as criaturas por intermédio de Cristo. O derramamento do Espírito sobre toda carne (cf. At 2,17) é sinal da alteridade de Deus, realizando as profecias do Antigo Testamento (cf. Jl 3,1; Is 32,15) e introduzindo as criaturas na intimidade de Deus (cf. Rm 8,15-16). Moingt adverte que tal intimidade foi fator de blasfêmia (cf. Jo 10,31-36): “Deus se ‘profana’ tornando-se ‘comum’”.<sup>644</sup> Sua profanação ou laicização concretiza-se como um derramar-se *sobre toda carne*: Deus se comunica e realiza o Cristo.<sup>645</sup> Deus dá o seu Espírito para que seja infundido no ser humano o amor, fazendo-o Filho adotivo do Pai. Pelo Espírito todos serão revestidos como *uma pessoa comum*, um mesmo corpo, uma pluralidade de pessoas em unidade com Deus.<sup>646</sup>

A alteridade do Cristo se manifesta na doação do seu Espírito - o outro Cristo, que tem a missão de agir no lugar de Jesus, até o seu retorno no fim dos tempos (cf. Jo 14,16): é a presença ausente de Cristo que realiza a conexão entre seu corpo ressuscitado e o corpo dos fiéis no mundo. O envio do Espírito pelo Pai e pelo Filho coincide com o envio dos apóstolos ao mundo (cf. Jo 20,21-22). Ele continua vivendo sob muitas formas na vida dos fiéis, vive em todos e em cada um deles ao mesmo

<sup>642</sup> HVD, p. 526 – grifo nosso.

<sup>643</sup> Cf. HVD, p. 526.

<sup>644</sup> HVD, p. 335.

<sup>645</sup> Cf. DVH-I, p. 429-434.

<sup>646</sup> Cf. MOINGT, J. “Universalité de Jésus-Christ”, p. 218-219.

tempo. Por isso, a expressão paulina *corpo de Cristo* não é uma mera metáfora, mas manifesta uma realidade: o Ressuscitado traz vida aos seres humanos, pela fé nele, reúne todos em seu corpo ressuscitado (cf. Rm 8,11; 1Cor 12,27). A encarnação se estende por toda a humanidade, é universalizada, efetivando a presença de Cristo, uma presença invisível na ação da Igreja. Mas nem a presença e nem a ação do Espírito são limitadas à Igreja: o Espírito é a respiração, é o sopro, traz o Verbo da Vida até os confins da terra em todos os lugares e em diversos modos.<sup>647</sup>

O Verbo se afasta do Pai para ser outro e se torna *estranho* a ele. Há um distanciamento necessário.<sup>648</sup> Nesta distância infinita não há um vazio, pois o Espírito preenche este espaço. O Pai encontra a sua glória em contemplar-se no Verbo. O Pai deseja que o Verbo faça advir a sua imagem nos seres criados para torná-los participantes de sua vida. Há um desejo comum do Verbo e do Pai neste intento, que se exprime no dom do Espírito Santo - laço entre toda criação, o Pai e o Verbo, o ser que realiza a *unidade na alteridade*.<sup>649</sup>

Deus não criou o Universo e se afastou dele. Segundo Moingt, a alteridade de Deus se manifesta em sua presença misteriosa no processo evolutivo, que caminha sempre para formas mais complexas. Mesmo diante da liberdade que está implícita, há um movimento do menos para o mais. Deus age com suas duas mãos, como nos diz Santo Irineu: “é permitido dizer que Deus pôs a mão na massa, e mesmo as duas mãos, o Verbo e o Espírito”.<sup>650</sup> Com a mão do Verbo e com a mão do Espírito, o Espírito age para que haja coesão no universo, para que tudo se unifique até que tudo seja recapitulado em Cristo: o Espírito molda o mundo para que atinja a imagem do Filho.<sup>651</sup>

Seguindo o pensamento de Henri de Lubac, ao recorrer às fontes patrísticas, Moingt defende que a salvação está vinculada à encarnação e esta à criação. A história universal caminha para uma humanização total em Cristo – “da hominização à

<sup>647</sup> Cf. *Ibid.*, p. 5; HVD, p. 331.

<sup>648</sup> Estamos no campo da filosofia da intersubjetividade, aqui utilizada por Moingt de modo bem marcante.

<sup>649</sup> Cf. DVH-IIa, p. 238-239.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 170; sobre o comentário de Irineu, cf. Adv. Haer. IV, Prefácio 4.

<sup>651</sup> Cf. DVH-IIa, p. 170-171; 242. “A comunicação que se faz do Pai ao Verbo pelo Espírito é apelo a outra coisa, a outros sujeitos possíveis; vocação a nascer para um outro Deus, para um mundo que o Pai quer dar ao Verbo e que o Filho oferecer ao Pai e ao Espírito modelar para que esse mundo queira tornar-se morada de Deus. O Pai deposita seu Verbo nas bordas do abismo como uma semente de vida donde mana uma água viva, e logo do vazio surge o mundo não por dissolução do Verbo nele, mas pela aspiração do Verbo que o eleva a ele, que lhe dá a consistência de um substrato (de uma hipótese) só como se deixar passivamente levar por ele” (DVH-IIa, p. 262).

humanização”.<sup>652</sup> Desde as origens, Deus nos sonhou em Cristo para que se realize o plano salvífico (cf. Ef 1,4),<sup>653</sup> por isso “Cristo é o primogênito de toda criatura” (Cl 1,15). Nesta visão unitária, que une criação, encarnação, salvação, Cristo não tem o seu sentido numa mera vinculação ao pecado, mas de um modo muito mais sublime. Ele é o sentido de toda a obra da criação, o protótipo de toda a humanidade, como Adão era o protótipo histórico, pois ele é a meta para o qual toda a humanidade caminha atraída pela força divina até que seja o pleroma (plenificação). Assim, o Cristo encarnado, morto e ressuscitado é o centro do Universo. Ele é o “Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim” (Ap 21,6), pois tudo o que existe converge para estar unido nele.<sup>654</sup>

Quando alcançar a sua perfeição, a natureza atingirá sua semelhança divina: por isso é uma imagem que se constrói processualmente. Assumindo a nossa existência humana, Cristo realiza a mesma relação preexistente já estabelecida por Deus. A criação, assim, já carrega um destino de plenitude, por isso o ser humano acolhe a força do passado, distanciando-se para projetar-se no futuro ainda escondido: a história da humanidade está passando, carregando a emergência do que virá. A ressurreição, testemunha de que o ser humano participa da alteridade experiencial em Deus, inscreve a humanidade neste projeto de transmissão de vida do Criador, transferida para a história pelo Cristo, semente de eternidade semeada no corpo pelo Espírito que o habita.<sup>655</sup>

A realidade crística itinerante e difusa na história dispõe de uma figura singular como princípio unificador dessa história. Antecipa a singularidade de Jesus a que está destinada: com efeito, é o Cristo que Deus vê em nós quando nos adota nele por filhos, é no Cristo por vir que se fica seu olhar quando dirige a história segundo seu plano e é o nome e a figura do Cristo que Deus dá previamente a seu povo quando o chama ‘meu filho’; e o Cristo toma também uma figura singular na esperança messiânica que esse povo põe em um descendente de Abraão ou de Davi de quem espera a vinda libertadora.<sup>656</sup>

---

<sup>652</sup> DVH-IIb, p. 156.

<sup>653</sup> O hino Cristológico da Carta de São Paulo aos Efésios (cf. Ef 1,3-14) tem um duplo caráter: teocêntrico e antropocêntrico. *Teocêntrico*, porque a salvação do ser humano é obra gratuita de Deus. *Antropocêntrico* ao utilizar o pronome na primeira pessoa - *nós*, várias vezes repetido no texto. Assim, há um sujeito que recebe a graça revelada, o dom de receber o que é desígnio do Pai e revelado em Cristo, vindo-nos por obra do Espírito. Este sujeito agora dá graças a Deus por sua salvação (cf. DVH-IIa, p. 64).

<sup>654</sup> Cf. DVH-IIb, p. 546-548.

<sup>655</sup> Cf. MOINGT, J. “S’être éveillé à la Résurrection”, p. 778.

<sup>656</sup> DVH-IIa, p. 69.

O projeto de Deus é dar aos seus filhos a si mesmo, formando-os à *sua imagem*. É esta implicação da alteridade, que caminha na lógica da preexistência proexistente do Verbo.<sup>657</sup> Na criação do homem e da mulher está algo da imagem de Deus, não somente uma diferença sexual, mas uma imagem de alteridade:

A responsabilidade por seu mundo e por seu semelhante que lhe é confiada, sem nenhum parâmetro com o querer-viver de cada um por si, é a primeira revelação desta alteridade infinita que é a paternidade divina para com toda criatura. [A imagem de Deus é] o ponto nevrálgico da vocação sobrenatural do ser humano.<sup>658</sup>

Esta imagem está impressa na natureza humana, em sua condição histórica de corporeidade e temporalidade. Cristo que se manifesta carnal, corpóreo e temporal na história revela a imagem do ser humano. Por isso, sua imagem está na história. O ser humano descobre a sua imagem prototípica na imagem do Filho de Deus.

Portanto, o sentido da história humana é Cristo, sua imagem. Esta imagem toma visibilidade na encarnação, mostrando sua verdade a partir de seu próprio mundo, uma imagem que referencia todos os seres humanos e toda a criação para um futuro que se identifique com ela. O futuro não é uma mera visão beatífica, o que seria puro idealismo, mas uma relação com Deus neste mundo natural e histórico: Deus se revela na relação dele conosco: “Olhar Jesus é discernir nele a presença de Deus, é o único meio, o meio mais autêntico de ver a Deus”.<sup>659</sup> A imagem divina processualmente vai dando forma ao mundo, sem que a eternidade aniquile a obra criada, como se houvesse uma descida abrupta do Céu a terra. Trata-se de uma reconstrução histórica, uma imagem de Deus que é humana em Cristo e que encaminha a história.

Deus é alteridade em sua diferença e não em sua distinção numérica: um amor que é superabundante no Pai, que se dedica ao Filho, o seu ser outro. O pai ama o dessemelhante (a criação), desejando que o mesmo seja elevado à semelhança do seu Verbo pela participação do Espírito, que é Espírito de amor. Esta encarnação, como projeto de amor, já existe antes da criação do mundo: imagem de Deus já inscrita desde o princípio.<sup>660</sup>

Esta imagem divina impressa na história é o sim de Deus a sua criação: o Verbo é o sim de Deus à criatura:<sup>661</sup> o Verbo diz o seu sim ao Pai, respondendo a sua

<sup>657</sup> Cf. DVH-IIa, p. 207.

<sup>658</sup> MOINGT, J. “Imagens, ícones e ídolos de Deus”, p. 143.

<sup>659</sup> Ibid., p. 147.

<sup>660</sup> Cf. DVH-IIa, p. 319-320.

<sup>661</sup> Cf. MOINGT, J. op.cit., p. 148.

interpelação. Pelo sim do Verbo tudo veio a existir, sendo chamado a receber a adoção filial (dos homens). Unindo-se aos seres humanos, ao mundo, faz a carne do mundo ser semelhante a Deus, que agora deverá ser elevado à plenitude de Deus. Deus veio e não voltou, veio para ali permanecer, para fixar o seu *ser aí*, mas de algum modo já estava. Comunicando o seu ser pessoal ao homem que é Deus humanizado, o mundo e todos os seres humanos agora poderão passar da morte à vida eterna.<sup>662</sup>

Com efeito, desde aquele momento, Deus estava trabalhando no mundo e preparava a eclosão de sua imagem. Momento de eternidade: ‘desde’ que o Pai concebe seu Verbo e nele contempla sua perfeita imagem, vê a possibilidade de reproduzi-la até o infinito, e deseja que isso seja, sabendo o quanto seu desejo torna bom tudo o que deseja: e desde que o Verbo o gratifica, em retorno, com o Sopro de amor exalado nele, o Pai o difunde sobre o tudo o que seu Verbo torna possível, e esse possível logo se anima e o olhar do Pai vê o quanto isso é bom e faz que seja. (...) O mesmo olhar do Pai que contempla em seu Verbo toda bondade possível que lhe fará aparecer de fora, em um ‘fora’ que recebe, por razão de ser e por essencial bondade, a capacidade de conter uma coisa tão boa ‘para louvor de sua glória’ (Ef 1,14).<sup>663</sup>

O Verbo e o Espírito continuam sempre em devir, não como uma presença difusa na matéria, mas em intercomunicação de alteridades.

Esse aparecimento de Deus no mundo é a exteriorização (ou externalização) da troca imanente, do face a face que forma o nós, a estrutura trinitária da ordem que se anuncia dizendo: ‘Façamos ...’. A Trindade está ali operando, no modo de um repouso, pela atividade permanente de sua presença ao que ali se passa, pelo ato de tornar-se presente refletindo sua imagem.<sup>664</sup>

Porém, não se trata de uma processualidade contínua e tranquila que visa o seu ponto Ômega. É preciso considerar a impotência de Deus que se revela abaixando-se e suportando com paciência como uma mãe educa o seu filho. A *ek-sistênci*a divina se manifesta em ação misteriosa e kenótica. Deste modo, a atividade de Deus no curso da história segue sem apelar para outra potência criadora senão a do amor esvaziado que prefere a suavidade da presença do que os atos de poder, que se desenvolve ao longo de sucessivas mortes. A primeira morte de Deus historicizado aparece em Abraão, quando Deus assume o trágico da história dos seres humanos, despoja-se de seus atributos divinos e suscita esperança e a confiança do patriarca. O seguimento da história mostrará que Israel sucumbiu em sua confiança, quando questionou se Deus

<sup>662</sup> Cf. DVH-IIa, p. 323.

<sup>663</sup> DVH-IIa, p. 168.

<sup>664</sup> DVH-IIa, p. 171.

haveria abandonado Sião. Diante da derrota do Povo, de seu exílio, parece que Deus teria se ausentado da história.<sup>665</sup>

Este despojamento kenótico deixa o mundo e a história em *trabalho de parto* (cf. Rm 8,22), o que inclui a potência negativa do mal que não deseja que a obra chegue ao seu curso. Deus sofre a dor de gerar o seu Verbo, o Verbo a dor de ser gerado no nada do ser humano, o Espírito de se esgotar com seu sopro criador. Neste caminho, ficam latente as dores de parto do cosmos e o silêncio de Deus, que é muito mais percebido que a sua presença. Há a tentação de se censurar Deus por isto, diante dos caminhos dolorosos da história: o acolhimento desta pedagogia divina será sempre um desafio, implica uma abertura de total confiança, pois não estamos privados do mal. Além disso, nem sempre o ser humano está consciente das consequências de suas escolhas para a história, decisões que não são anuladas pela ação divina. Moingt argumenta que o caminho do amor divino se manifesta exatamente nisso: no seu aniquilamento, que somente eleva a partir de seu rebaixamento, sua humanização kenótica que respeita o ser humano em sua condição criatural. Ele, apesar do seu silêncio diante do mal, nunca deixa de vigiar e dar o seu consolo.<sup>666</sup>

Por fim, cabe-nos tratar do auge desta história de alteridade divina, a consumação escatológica - realização do projeto Trinitário. Já dissemos que Cristo é o modelo para o qual converge toda a história. Mas, uma ressalva é necessária: o que se espera não é uma ressurreição individual, privatizada, mas a ressurreição de todos, unidos em um Corpo, como nos revela a teologia de São Paulo (cf. Rm 8,11; 1Cor 12,13). Formar-se-á como que um único ser, todos vivendo na relação, na ligação de uns com os outros, e todos unidos a Cristo, pois tal ligação não é destruída com a morte, mas potencializada e plenificada no auge da história. Permanece nossa corporeidade, mas agora transformada em um *nó de relações articuladas*, um corpo coletivo. A ressurreição, na dimensão do futuro, é a cooperação invisível entre mortos e vivos que o símbolo da fé chama de *comunhão dos santos*, realidade já existente no tempo, mas toda plena escatologicamente.<sup>667</sup>

Há uma ação divina que impele para que os seres criados se atraiam, se reúnam, quando tudo for recapitulado em Cristo Jesus, o Primogênito de toda a criação. Mas não realiza tal intento anulando as individualidades, mas construindo um grande corpo

<sup>665</sup> Cf. HVD, p. 503-506.

<sup>666</sup> Cf. DVH-IIa, p. 262-263.

<sup>667</sup> Cf. MOINGT, J. “S’*éveiller à la Résurrection*”, p. 780-781; DVH-IIb, p. 519-523.

intersubjetivo – uma comunhão de alteridades. Cada indivíduo, no entanto, não se fecha em si, mas se abre ao outro. Assim, o próprio Filho que se comunica e atrai a todos para a sua plenitude não se contenta em ser um indivíduo particular, mas Ele é tudo o que falta em cada indivíduo, tudo o que falta para que cada um tenha a sua plenitude. Ao unir-se nele, pode então realizar o seu acabamento.<sup>668</sup>

O Espírito lança no universo o apelo à liberdade do amor, que se infiltra através da separação das espécies e da atração mútua dos corpos diferentemente sexuais e que terminará um dia por exprimir-se na tomada de consciência de que o outro é outro, desejável, mas inviolável, digno de ser amado por si mesmo.<sup>669</sup>

Moingt retoma o pensamento escatológico de Teilhard de Chardin<sup>670</sup>, autor francês que foi inovador na conciliação entre o pensamento evolutivo e o cristianismo. Este pensa a ressurreição dentro de um projeto divino integrador, no qual o indivíduo terá sua plenitude na unidade de todos os seres humanos em Deus, bem como do cosmos, ou seja, não somente haverá uma comunhão dos indivíduos, mas de toda a criação. O Universo ilumina a imortalidade de Cristo. Cristo é considerado em sua radicalidade como *primogênito de toda a criação, em quem tudo se mantém* (cf. Cl 1,17), como modelo cosmológico do mundo que virá.<sup>671</sup> Deus será tudo em todos (cf. 1Cor 15,28; Ef 1,23, Cl 3,11). Em Cristo se dá a recapitulação de tudo o que existe, a união das coisas visíveis e invisíveis, o *Pleroma* é o corpo de uma multidão de coisas e indivíduos. Se toda criação gemia em trabalho de parto (cf. Rm 8,22), agora há a sua plenitude em Cristo (cf. Cl 1,16.19). Nós seremos plenamente o Corpo de Cristo como já era prefiguração a comunhão eucarística (cf. 1Cor 12,12-14.27).<sup>672</sup>

No fim, haverá a realização plena da Trindade econômica. O Paráclito, o terceiro que media o diálogo entre o Pai e o Filho, realiza o nós definitivo, quando a criação se une à Trindade, formada na imagem do Verbo, realização do projeto primordial do Pai. Então podemos dizer que de fato a Trindade Eterna é a Trindade Econômica, não numa comunhão puramente divina, mas numa comunhão inter-relacional que inclui a humanidade e o Universo resgatados.<sup>673</sup>

<sup>668</sup> Cf. Id. "Universalité de Jésus-Christ", p. 221-222 ; Id. *Croire au Dieu qui vient*, p. 563-576.

<sup>669</sup> DVH-IIa, p. 171.

<sup>670</sup> Cf. TEILHARD CHARDIN, P. *O fenômeno humano*, p. 273-336. Moingt se aproxima muito do pensamento de Teilhard de Chardin ao desenvolver sua escatologia.

<sup>671</sup> Cf. DVH-IIb, p. 550.

<sup>672</sup> Cf. DVH-IIb, p. 564.

<sup>673</sup> Cf. DVH-IIb, p. 558.

É dentro de Cristo, de quem somos inseparáveis, e com seu próprio olhar que reconheceremos Deus como nosso Pai, da mesma maneira que ele nos reconhecerá como filhos porque ele nos verá tão estreitamente unidos a seu Único. Da mesma maneira que o Pai é ao mesmo tempo em si mesmo e no Verbo encarnado, em sua humanidade tanto em sua divindade, que são indivisíveis, e que o Verbo é reciprocamente por inteiro do Pai pela comunhão no Espírito Santo e por inteiro na humanidade unificada pelo Espírito, da mesma maneira, Deus-Trindade será completamente em cada um dos bem-aventurados e na totalidade deles unificada como corpo de Cristo, e reciprocamente cada eleito terá Deus inteiramente para si e estará em Deus pela mediação do corpo inteiro, indivisível da humanidade do Verbo.<sup>674</sup>

Em síntese, a concepção unitária de Moingt está dentro de um projeto trinitário, que assim se resume: “(...) o Pai gera o seu Verbo dando-lhe missão de unir-se ao criado e de exalar nele o seu Espírito a fim de reunir a criação no Reino de seu Filho”.<sup>675</sup> O projeto de Deus não está em função do pecado, não se trata de um vir divino para resgatar o homem decaído, mas de criar o mundo em projeto de consumação em Cristo, já sonhado por Deus no ato da criação ou *antes* da criação do mundo (cf. Ef 1,4): Deus não olha para o ser humano de um modo neutro, não olha cada pessoa em si mesma, mas a vê em Cristo; quando nos vê, vê o seu projeto de ser que se realiza na ação de seu Verbo - Deus nos elegeu para sermos filhos adotivos nele (cf. Ef 1,4-7). Assim, é preciso falar da criação do homem antes de falar da criação do mundo, e este em função do Cristo, dentro de um modelo antropológico. É importante perceber que, nesta perspectiva, não há um interesse teológico no modo como o Universo foi feito, mas sobre o projeto que Deus tem para a Criação, fundada em Cristo Jesus. O ser humano “é criado criador”<sup>676</sup> de sua humanidade, sendo criado numa *aventura espiritual*, engajado dentro de uma ação trinitária, uma ação contínua que o constrói ao longo da história. Deus impele a criação para a sua plenitude, impele pela ação do seu Verbo que será unido à sua obra de modo pleno e pela ação do seu Espírito que age modelando o mundo para que este atinja a sua plenitude. No seu desejo de que a sua imagem apareça e seja acolhida, Deus projeta-se para adiante, para o outro que ainda virá, sem se ausentar da história como se houvesse agora um recesso do trabalho criador. Por outro lado, o ser humano segue em sua saga, sendo chamado a se realizar a semelhança de seu criador, mirando o modelo que deve reproduzir, ordenando a sua liberdade e seu amor para que esteja na consonância do projeto divino. Há um *projeto de adoção da*

<sup>674</sup> DVH-IIb, p. 556-557.

<sup>675</sup> DVH-IIa, p. 161.

<sup>676</sup> GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 88.

*humanidade por Deus*, que faz o mundo e o ser humano grávidos de sua completude, acolhendo a plenitude revelada na ressurreição de Jesus e, por esta razão, realiza sua trajetória *em projeto de ser*. De fato, no sexto dia, o texto do Gênesis não afirma que “Deus viu que era bom”, isso não acontece em vista do mal que seria introduzido pelo pecado, mas porque o bem do homem ainda estava em *projeto de ser*.<sup>677</sup> A realização escatológica não acontecerá de um modo privatizado, mas na comunhão de todos os filhos e filhas de Deus, do cosmos, modelados e configurados em Cristo, quando todos atingirem o *Pleroma*. Então Deus será *tudo em todos* – ponto máximo de intersubjetividade pluripessoal, cumprimento do projeto de alteridade divina.

### 5.2.2

#### **“... entregou o seu Filho único a fim de que todo aquele que crer tenha nele a vida eterna” – Um Deus para nós**

Neste item iremos fazer um desdobramento daquilo que Moingt chama de existência pluripessoal, trazendo suas intuições sobre a existência divina que se direciona para o ser humano. Neste caminho, convém resgatar um filósofo influente em sua elaboração teológica – Heidegger. Sua elaboração filosófica sobre o conceito de existência é importante para compreender a linha de Moingt que será trabalhada neste item.

Retomamos, pois, o termo *ek-sistencia*, que tem a sua origem na sua obra *Ser e tempo*. Heidegger não utiliza o termo *existência* ao modo tradicional, pois pretende fazer uma oposição a essência da metafísica antiga. O ser humano é, pois, o *ser-aí* (Dasein): a existência se coloca na possibilidade de *vir a ser*. Neste sentido, *as coisas são*, mas somente *o ser humano existe*, pois ele carrega a capacidade de ser, ou seja, de projetar-se.<sup>678</sup>

Moingt emprega o mesmo termo para falar da existência divina. Também Deus não é um ser que se define em sua imutabilidade, mas está em ato de *ek-sistir*:

Deus está sempre *em ato de surgir a si, de vir a existir, de dar-se o ser*, tirando a vida de si, de seus recursos inesgotáveis, porque é rico de possíveis tanto como é poderoso seu ato de ser; sua existência não é insipidez imóvel do ser ilhado na

<sup>677</sup> Cf. DVH-IIa, p. 168.

<sup>678</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 39; GOMES DOS SANTOS, L. “O homem na filosofia de Martin Heidegger”.

necessidade de ser o que é, e nada como outro: é energia, movimento, liberdade, porque Deus é espírito, pura reflexão de si sobre si, e o termo *ek-sistir lhe convém tanto que está sempre em ato de vir de si a si*.<sup>679</sup>

Moingt coloca a dificuldade de se compreender o mistério da Trindade apenas em sua imanência, sem levar em conta a sua historicidade. Estabelece, então, uma questão de base: como conceber o Filho em uma existência eterna, se Ele é entregue ao tempo e permanece indissociável do homem Jesus como indivíduo? Também a questão toca a ação do Espírito Santo, pois este é o Espírito do Cristo, do Ressuscitado, aquele que vem do homem Jesus para nos fazer participantes do mistério de Cristo, uma ação divina dinâmica em nosso favor.<sup>680</sup> O fundamento mais uma vez está na retomada do axioma de Rahner: “a Trindade imanente é a Trindade econômica”.<sup>681</sup> Levando à radicalidade esta afirmação, Moingt afirma que o importante não é Deus em si mesmo, mas o Deus para nós, como nos revela as escrituras: um Deus que caminha em direção do mundo, ao encontro de suas criaturas. Deus é amor, por isso sai de si mesmo, realiza-se amando suas criaturas: Deus enviou seu filho ao mundo e comunica o seu Espírito (cf. 1Jo 4,7-17). Portanto, Deus não revela o seu ser eterno e imutável, mas revela-se *na categoria de evento*.<sup>682</sup>

Deus realiza um *excesso kenótico* na sua alteridade trinitária, ou seja, em seu desdobramento existencial voltado para a sua criatura. Há uma economia de amor inscrita na criação, que acontece no envio do Verbo e, conseqüentemente, do Espírito. Trata-se de uma imposição, não de uma lei externa, mas de uma lei intrínseca à própria dinâmica trinitária, exigência do amor, que faz o Verbo ser outro, para que o Pai ame este *outro* e ao mesmo tempo, ame todas as criaturas nele. Neste caminho, Deus em sua encarnação não realiza um movimento de deslocamento de Deus, como se ele estivesse longe, como se a obra da criação estivesse desprovida da presença divina. A encarnação, na verdade, desvela os vínculos de Deus com a história humana, ao se comunicar em um homem. Não é um evento biológico, uma presença material, mas uma comunicação relacional e trinitária, uma comunicação que inaugura a restauração de todo o Universo. Este processo é chamado de *filantropia de Deus* (como afirmam Atanásio de Alexandria e João Damasceno). Trata-se da ação trinitária que não é exclusiva a ação do Filho, mas integra a ação do Pai e do Espírito em sua comunicação

<sup>679</sup> DVH-IIa, p. 92- grifo nosso.

<sup>680</sup> Cf. DVH-IIa, p. 89.

<sup>681</sup> Citado em DVH-IIa, p. 94.

<sup>682</sup> Cf. DVH-I, p. 415-423.

salvífica, os três no mesmo gesto de filantropia, a exteriorização do amor trinitário: o Verbo é a mediação filantrópica que se ordena tudo para a glória do Pai, pela ação do Espírito. Segundo Moingt, apoiado sobretudo em Santo Irineu, Deus é como uma mãe que não pode dar alimentos sólidos ao seu filho recém nascido, e por isso, respeita a caminhada do ser humano, a caminhada do mundo, até que possa revelar a plenitude do ser humano em Cristo (desfecho escatológico). É o que a escritura chama de paciência de Deus, paciência esta destinada a esperar para que possa restaurar a sua obra de acordo com o seu plano original, paciência que inclui o respeito pela liberdade humana e aguardo de que este possa colaborar com a obra divina.<sup>683</sup>

Nesta filantropia divina que manifesta seu excesso kenótico, nada pode *vir a ser*, senão pelo Verbo, mediante o desígnio estabelecido antes da criação, pois esta caminha para ser o que Deus deseja que ela se torne, realizando-se a partir do amor do Pai: o Pai impulsiona a obra da criação reproduzindo-se no Verbo, mediador da criação; concede também o Espírito para que toda a criação seja reunida em seu Filho Primogênito. É nesta relação trinitária que Deus realiza seu plano de amor-doação.<sup>684</sup>

O amor perfeito de Deus não conhece limites do ser nem do tempo, não mede o que dá nem olha a quem dá. (...) Deus nos amou quando não existíamos; seu amor por nós criou o mundo ao qual queria dar Cristo, seu amor por ele nos destinava a participar da vida desse Filho. (...) O amor pelo qual Deus, no interior de si, se dá, dá todo o seu ser a seu Filho e ao Espírito, que é o mesmo amor que ele dedica a suas criaturas, como fonte de vida dando-lhe o Filho e o Espírito; e *reciprocamente* a dispensação de seu amor às criaturas, que é a ‘economia’ trinitária (...). A reciprocidade do recebido e do dado é a perfeição do dar, constitutivo da eternidade do ato divino de existir em Trindade.<sup>685</sup>

A ek-sistência divina, revelada como evento na história em excesso kenótico, é explicitada por meio de alguns marcos. Trata-se de eventos salvíficos ou qualidades divinas, aqui não colocados necessariamente em uma ordem cronológica. Moingt não os enumera, mas achamos por bem fazê-lo para uma melhor sistematização. São eles: a) Jesus proexistente; b) a ressurreição de Jesus; c) o envio do Espírito Santo; d) a postura de Jesus diante da alteridade humana.<sup>686</sup>

<sup>683</sup> Cf. MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 529-541.

<sup>684</sup> Cf. DVH-IIa, p. 112-113.

<sup>685</sup> DVH-IIa, p. 93.

<sup>686</sup> De algum modo, já falamos da ação trinitária e do Cristo na dinâmica do projeto de salvação no item anterior. Nesta seção, repetimos para chamar a atenção do dom divino – sua ação ek-sistente.

a) *Jesus proexistente*. Jesus é o revelador do amor divino, no processo de humanização divina, que pode ser definido como total *proexistência*: “A radical novidade da manifestação de Deus em Jesus é então revelar que ele existe-para-nós”.<sup>687</sup> Jesus é alguém vazio de si mesmo: a chave de leitura para entender Jesus é sua existência para os outros. Jesus se entendeu a partir dos outros e, sobretudo, a partir do Grande Outro, Deus. Ele se entende a partir de sua entrega ao Pai: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 22,46). Revela-se em sua alteridade em relação ao Pai e em relação aos seres humanos, realizando tal ato revelador como *puro dom*, como alguém que foi completamente vazio de si e repleto da realidade que advém do seu Pai.

Sua proexistência, o oferecimento de seu dom, tem sua plenitude na cruz. Jesus doa a sua vida na morte e, ao morrer, recebe a vida de Deus, o que o faz renascer em Deus com a mesma força de sua entrega, como ato revelador de uma ação que define o seu ser, de um Deus que é evento, não mera essência. Ele é *Deus-puro dom*, que somente pode ser entendido em seu modo de ser que é doar-se, ser-para-nós, ser-para a sua criação - uma existência que se traduz em energia, movimento.<sup>688</sup>

Quando definimos Deus como algo tão grande que nada possa ser concebido como maior, o cumhamos de uma grandiosa perfeição, que exclui a possibilidade de que Ele deseje outra coisa. Sem a kenosis, Deus seria pensado em sua plenitude perfeita, sem gratuidade, sem a capacidade de amar, de sair de si e *se gastar* por nós, pela sua criatura. É por esta razão que a revelação do mistério do amor de Deus se revela na cruz: “contradição da morte que dá a vida, e de um amor que se esquece e se esvazia até o dom total de si ao outro, e que chega assim a encher-se do outro e alegrar-se com sua própria perda”.<sup>689</sup>

b) *A ressurreição de Jesus*. Ao ressuscitar Jesus, Deus se revela como o acontecimento que brota da morte: apresenta ao mundo um ser vivente perfeito, que é protótipo do ser humano (cf. Cl 1,15), que foi criado como *figura do que devia vir* (cf. Rm 5,14). Ele não é um demiurgo que cria e abandona a sua criação, mas um Deus que participa da história da humanidade, da história de sua criação. É o *Deus dos vivos*, o Deus próximo dos seres humanos que

<sup>687</sup> DVH-I, p. 436.

<sup>688</sup> Cf. DVH-IIa, p. 91-92.

<sup>689</sup> DVH-IIa, p.110-111.

caminha perto deles, lutando pela vida, numa história que foi confiada à liberdade deles.<sup>690</sup> A fé é puro dom, que não procura provas ou garantias, mas é apenas uma abertura. Não é um conhecimento, uma razão como os conhecimentos naturais. A fé é uma vida aberta ao futuro pela ressurreição que nos garante que a morte será vencida pela vida, então haverá acesso à vida em plenitude, plenitude do dom que provém da alteridade divina.<sup>691</sup>

c) *O envio do Espírito Santo*. O mistério da entrega de Deus, sua doação se revela na morte e ressurreição de Jesus, mas seriam incompletos sem o dom do Espírito. “O dom não se impõe: pede e espera ser recebido, e o doador nada toma do donatário, mas só aceita receber dele, ele se dá”.<sup>692</sup> Porém, não pode haver uma desigualdade entre o doador e o beneficiário. Por isso, Deus mesmo se dá, se faz um *outro si mesmo* em Jesus. É desta troca recíproca de amor entre o Pai e o Filho que *procede o Espírito*.<sup>693</sup>

O que nos é acessível pela revelação é que ele é em si mesmo o que ele é para nós, e não o que ele é pura e simplesmente em si e para si, tal como ele se conhece. Ordenada à fé, e não exclusiva e prioritariamente ao saber, a teologia não tem como fundamento construir uma lógica do ser trinitário, mas dar razão de sua ‘economia’ de maneira a não concebê-la como uma dispersão e uma perda desse fora de si, mas como uma dispensação que é também um retorno do ser divino de si mesmo em si mesmo (...). A pluralidade que está em Deus revela-se em sua extensão em direção a nós: ali ficamos sabendo que Deus nos dá em Cristo seu próprio Filho, que por ele nos comunica seu próprio Espírito, que depositou na carne de Jesus, e que pelo nexos que o Espírito estabelece entre nós e seu Filho Deus se dá a si mesmo a nós como Pai, e no amor com que Deus nos cerca por todos os lados, em todo tempo e em todo nosso ser, aprendemos que ele é, em si mesmo, amor, quer dizer uma pluralidade interna que é idênticamente esse amor plural que se termina em nós.<sup>694</sup>

d) *A postura de Jesus diante da alteridade humana*. Deixamos este item como último, não por motivos cronológicos ou de importância, mas porque ele nos serve como uma conclusão do tema da alteridade em Moingt: diante dos eventos que marcam a *ek-sistência divina*, perguntamo-nos sobre o ser humano como outro diante do Deus humanizado. Na lógica divina na história, ou seja, no seu modo de ser, agir e se revelar está implícito um convite a cada ser humano. Chama-nos e espera uma resposta de alteridade gratuita.

<sup>690</sup> Cf. HVD, p. 332-333.

<sup>691</sup> Cf. DVH-I, p. 414.

<sup>692</sup> DVH-IIa, p.351.

<sup>693</sup> Cf. DVH-IIa, p. 92.

<sup>694</sup> DVH-IIa, p.109-110.

O grande milagre de Jesus está para além de seus sinais miraculosos, fatos que não são demonstráveis ou verificáveis do ponto de vista histórico. O grande milagre realizado por Jesus é sua *personalidade impressionante e misteriosa*.<sup>695</sup> *seu modo de existir para*, de se relacionar com as pessoas, um amor que se remonta a um projeto poderoso de Deus e que vai além de qualquer medida humana.<sup>696</sup>

Os judeus queriam estabelecer uma morada perpétua para Deus no templo. Mas Jesus é errante, identifica-se com os forasteiros da história (cf. Mt 25,35). Por isso, Deus sempre surge no *horizonte de todo encontro humano, na novidade do outro*.<sup>697</sup> Sua verdade não está confinada no templo, mas sai e vem a nós por meio de Jesus.

[...] É o Deus que vem buscar os excluídos e pecadores, aí onde eles estão, para conduzi-los para perto dele, sem condição: ‘hoje mesmo tu estarás comigo’ (Lc 23,43); o Deus que oferece seu perdão mesmo àqueles que o tratam como inimigo, o Deus compassivo diante de todo sofrimento, libertador de toda injustiça, reparador das violências que os homens fazem uns aos outros; o Deus que vem se reconciliar com o mundo, sem exigir contrapartida, o Deus cujo coração se mostra maior e mais aberto do que qualquer recinto sagrado, e o jugo menos constrangedor do que qualquer lei religiosa, pois é a lei do amor (Mt 11,28-30).<sup>698</sup>

O aniquilamento ao qual Deus abandonava Jesus manifesta o excesso de perdão - resposta ao pedido de poupar seus homicidas que lhe havia dirigido pedindo em nome do ‘Pai’ (Lc 23,34) - e revela que Deus, de seu lado, abandonava todo ressentimento e ‘entregava’ aos homens seu amor desarmado. É justamente a revelação de uma nova economia da salvação, que bania a cólera em proveito da graça, o medo em proveito do amor, que prometia uma salvação de generosidade e gratuidade totais, desvinculada de condições onerosas da lei, ofertada então a todos os homens sem exceção [...].<sup>699</sup>

O amor a Deus e ao próximo são os principais mandamentos da lei, já no Antigo Testamento, porém a novidade trazida por Jesus é na forma, não no conteúdo, ao afirmar que o segundo mandamento é *semelhante* ao primeiro (cf. Mt 22,39). Porém, destaca Moingt, que o termo grego quer designar algo mais do que uma mera semelhança, significa *igualdade de valor*. Jesus torna relativo o culto e proclama o amor de Deus como serviço: “Não há maior amor do que dar a vida pelos seus amigos” (Jo 15,9. 12-13).<sup>700</sup> Deste modo, Jesus proclama uma alteridade absoluta: o outro é

<sup>695</sup> No original: “personnalité prestigieuse et mystérieuse”. MOINGT, J. "Certitude historique et foi", p. 564.

<sup>696</sup> Cf. Ibid., p.564-565.

<sup>697</sup> Cf. HVD, p. 427.

<sup>698</sup> HVD, p. 317.

<sup>699</sup> DVH-I, p. 337.

<sup>700</sup> Cf. HVD, p. 410-412.

*igual a Deus*. Não há amor a Deus se não existe o amor ao próximo. Diante de tal fato, advém uma implicação antropológica: Jesus não declara um *antropocentrismo totalitário* que vem em substituição de um *absolutismo teocêntrico*, pois o eu não se torna absolutizado; absoluto é quem é o diferente, o outro (alteridade absoluta). Para se projetar no *absoluto do Reino de Deus* é preciso se tornar servo, sujeito do outro.<sup>701</sup>

A fé é intermediária da salvação (cf. Mt 8,10-13). Mas a fé se une ao amor, pois não basta crer no poder taumáturgico de Jesus, pois seus atos de cura revelam, antes de tudo, a sua compaixão aos oprimidos. Assim, a caridade é que opera a salvação. Na parábola do juízo final (cf. Mt 25,31-46), Jesus deixa claro que o que for realizado ao menor dos irmãos, aos mais pequeninos, é a Ele que foi realizado. Portanto, para fazer o bem, para amar, é preciso crer que no outro está o Senhor – uma questão de fé. Os atos religiosos não são exigências, pois nada poderá remediar a ausência da caridade. A fé e o amor atingem o outro na alteridade: implicam uma saída de si, um morrer para si mesmo, o que é mais importante de que todos os holocaustos e sacrifícios (cf. Mc 12,33). Se o credo o chama de *juiz todo poderoso*, a bíblia o revela como o Senhor, sem que tenha fundado uma religião, porque não faz parte do seu espírito criar qualquer bandeira de exclusão. O critério do juízo não é pertencer a uma religião, não é encontrar um Salvador, não é cumprir uma lei religiosa, mas se identificar com aquele que sofre, vivendo a dimensão da alteridade no exercício de um movimento de saída de si mesmo.<sup>702</sup>

Não são as obrigações que liberam o acesso ao Reino de Deus, não é uma questão de recompensa por um ato que tenta comprar a benevolência divina. Jesus ofereceu a vida plena gratuitamente ao arrebatá-la a morte:

[...] e porque Jesus havia assumido a sofrimento dos vencidos da história, toda a história humana foi igualmente assumida na sua ressurreição. Deus foi revelado no rosto da humanidade, como um Deus que sacrifica seu poder por causa dos seres humanos.<sup>703</sup>

Como dissemos, o amor de Deus é uma necessidade de doação<sup>704</sup>, que não significa uma falta, um limite incongruente com o ser divino. Trata-se de um aparente

<sup>701</sup> Cf. HVD, p. 410–415; NENTWIG, R. “Espiritualidade humanizadora na Cristologia de Joseph Moingt”, p. 179-180.

<sup>702</sup> Cf. HVD, p. 417–429; MOINGT, J. “La imagen de Jesús”, p. 21.

<sup>703</sup> MOINGT, J. “S’être éveillé à la Résurrection”, p. 775.

<sup>704</sup> O pensamento de Moingt deixa a porta aberta para um questionamento: se Deus tem necessidade de amar, não seria Ele totalmente livre? Como afirmamos acima na sequência, fiéis ao pensamento

limite, uma lei inscrita no coração trinitário em sua intersubjetividade aberta ao outro, sua criatura. Deus tem necessidade de amor e de ser amado, aqui podemos ancorar a força de amar ao próximo e de entregar a nossa atitude de amor em resposta ao convite gracioso da ek-sistência de alteridade divina:

O amor é do registro da pessoa, da vontade, das relações subjetivas: é um sentimento duplo, necessidade de ser amado e desejo de amar. A necessidade de ser amado é a experiência mais fundamental, às vezes dolorosa, do amor. Porque o desejo de amar nasce do encontro de um outro, que se chama 'amável'; é fortuito, passageiro, pode se desviar de uma pessoa e fixar-se em outra, não implica por si mesmo esse sofrimento que faz a seriedade do amor, porque não engaja forçosamente toda nossa pessoa nem toda nossa vida. Enquanto a necessidade de ser amado sobe o mais profundo de si, porque é a experiência da solidão e da vontade de sair dela, o apelo implorante a alguém para que nos ajude a existir, a confissão de que nos é impossível viver sem ele. Essa necessidade é a mola mais forte do amor, porque implica o engajamento de amar aquele por quem se deseja ser amado; mais que isso, é ato de amor, o mais efetivo e radical que seja, porque o demandante, prevendo a resposta do outro, se oferece previamente a ele sem garantia de ser acolhido, e expõe-se a ser rejeitado, humilhado, ferido, e fica ligado ao outro mesmo quando nada recebe em retorno e o outro se recusa a deixar-se amar. Por isso se compreende que seja prescrito amar ao próximo 'como a si mesmo', tanto como se deseja ser amado, para que se extraia dessa necessidade existencial a força de amar sem limites, mesmo os que não atraem nosso amor.<sup>705</sup>

É nesta necessidade de amar e ser amado que entendemos a exteriorização de Deus, sua autocomunicação, seu dom, sua *pluripessoalidade ek-sistente*, sua alteridade revelada na humanização de Deus, expressão máxima do amor necessidade inscrita na Trindade, que somente tem o seu sentido como o *ser-com-Deus-para-o-mundo*.<sup>706</sup> Para que se efetive em amor autêntico, não deverá ser uma mera necessidade egoísta; haverá sim, de levar a marca de uma gratuidade que convida o ser outro a vir até Ele. Esta dinâmica não poderá nascer de uma atitude servil de subverniência, mas por um ato de liberdade.

### 5.3 Liberdade

Moingt questiona a aplicação da definição dogmática da encarnação, pautada no conceito de união hipostática, para explicar a identidade de Jesus. O pensamento da

---

do autor, esta necessidade é apenas um limite aparente. Seria mais uma das fraquezas assumidas pelo Verbo ao se encarnar.

<sup>705</sup> DVH-IIa, p. 158.

<sup>706</sup> Cf. DVH-IIa, p. 147.

dogmática antiga, ao tentar desvendar a personalidade de Cristo, considerava que Ele está dividido, de modo que sua humanidade teria consciência de um sujeito divino existindo no interior dele mesmo. Dentro do horizonte da atual antropologia, existe a necessidade de uma compreensão da personalidade de Jesus que considere o *ato de existir para si mesmo* como afirmação da autonomia do sujeito em face dos outros.<sup>707</sup> Procura não se colocar dentro do mesmo limite da maioria dos teólogos que, ao falar da pessoa humana de Jesus, caem em um implícito nestorianismo ou não conseguem vincular a história de Jesus ao dogma da Igreja.<sup>708</sup>

Para uma interpretação atualizada do dogma cristológico, será necessário partir do pressuposto da criação ou da comunicação progressiva de Deus para pensar no homem Jesus, utilizando-se categorias evolutivas para se definir a pessoa de Cristo.<sup>709</sup> A doutrina tradicional considera o Cristo em si (Calcedônia), mas ignora o ser humano Jesus em suas relações. Novas categorias são necessárias para que se tenha fidelidade à nova antropologia que considera o ser humano como um “*ser-em-relações*”.<sup>710</sup>

A teologia clássica utilizou o termo pessoa para exprimir a relação entre as pessoas trinitárias num vínculo de pura relação de alteridade. Porém, é preciso mergulhar os conceitos dogmáticos na história de Jesus, na narrativa evangélica. Descobriremos a pessoa de Jesus na sua relação de amor com os seres humanos. Veremos neste item como Jesus constrói sua identidade-liberdade no confronto relacional. Depois, veremos como este processo se consuma e se entende vínculo de sua vida com sua morte e ressurreição – sua liberdade como trabalho de morte. Por fim, veremos como o Espírito Santo tem papel importante na concretização da liberdade de Jesus, bem como da nossa liberdade.

### 5.3.1

#### **“Manifestado na carne, justificado pelo Espírito” – Jesus em construção processual de sua identidade**

Para Moingt, a progressiva construção da personalidade de Cristo depende da relação entre o Verbo e Jesus. O Verbo, gerado como imagem perfeita do Pai, vive com

<sup>707</sup> Cf. MOINGT, J. "Universalité de Jésus-Christ", p. 216-217; Id. "A Cristologia da Igreja Primitiva", p. 2.

<sup>708</sup> Cf. Id. "A Cristologia da Igreja Primitiva", p. 2-3.

<sup>709</sup> Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL. O. *Cristologia*, p. 450.

<sup>710</sup> HVD, p. 214.

Ele uma relação interpessoal, livre para ser ele mesmo em potência de ser, de tornar-se um outro diferente do Pai. Este processo acontece pela identificação de Jesus com o Verbo, em caminhada de crescimento, no seu devir de desenvolvimento humano:

Como entender essa identificação de sujeito a sujeito? Com uma condição, parece-me, e com uma só: a identificação não se faz em um só instante e de um lado só, mas em um processo (progressão, devir) temporal e recíproco. Dois pressupostos que se envolvem um ao outro recomendam essa maneira de ver: o primeiro acaba de ser mencionado, é a necessária liberdade de Cristo; o segundo é que a filiação é a relação de pessoa a pessoa, o que só pode fazer-lhe na liberdade, a do homem só se constrói no tempo. Quanto à explicação desse processo de identificação, será feita por um retorno à consideração da encarnação como modo de revelação.<sup>711</sup>

Diante de tal identificação gradativa, Moingt põe a questão: como o Verbo vai comunicar à humanidade assumida o caráter filial que é privilégio de sua relação com o Pai, devendo levar à glória um grande número de filhos? (cf. Hb 2,10). Explica o autor que Cristo torna-se o primeiro da lista de muitos, porque assumiu a condição humana de modo radical, mas também é diferente de nós, pois somos filhos por adoção e por sua mediação. Ele é Filho de Deus, enquanto pessoa humana. “Tomar em conta a sua liberdade humana obriga ainda dizer – sempre de acordo com a Escritura – que ele se tornou Filho de Deus no tempo”.<sup>712</sup> Jesus foi concebido, mas não é correto dizer que Ele *se tornou*, pois se torna homem até o último instante de sua vida, enquanto cumpre a sua realização humana.<sup>713</sup> Aqui o Verbo não é um ser diferente, mas uma identidade que Jesus vai como que se apossando ao longo de sua existência histórica.

O Verbo diz o seu sim ao Pai, respondendo a sua interpelação. Pelo sim do Verbo tudo veio a existir, sendo chamado a receber a adoção filial dos seres humanos. Unindo-se a eles e às outras criaturas, faz a carne do mundo ser semelhante a Deus, que agora deverá ser elevado à plenitude de Deus. Deus veio e não voltou, veio para ali permanecer, para fixar o seu *ser aí*, mas de algum modo já estava. Comunicando o seu ser pessoal ao homem que é Deus humanizado, o mundo e todos os seres humanos agora poderão passar da morte à vida eterna.<sup>714</sup>

A encarnação, enquanto não se consuma na morte, entende-se como um envio do Verbo ao mundo, que não ocorre em um único instante. O Verbo fez-se na pessoa

<sup>711</sup> DVH-IIa, p. 334-335.

<sup>712</sup> DVH-IIa, p. 337.

<sup>713</sup> Cf. DVH-IIa, p. 338.

<sup>714</sup> Cf. DVH-IIa, p. 323.

de Jesus, mas não como alguém distinto dele: “mantém-se em sua história ao mesmo tempo atrás dele, como passado que o funda, e à frente dele, como o futuro que o espera; e até ao presente, fazendo-o vir à existência. Agora o arrasta para a eternidade, é seu porvir para o Pai”.<sup>715</sup>

O Novo Testamento nos ajuda a compreender que há uma relação profunda entre passado, presente e futuro no processo da encarnação:

- a) Passado - “Quando veio à plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho nascido de uma mulher, sujeito à lei” (Gl 4,4): Ele é, portanto, preexistente e surge no tempo quando este já é pleno.
- b) Presente - “Manifestado na carne” (1Tm 3,16): o que estava oculto no projeto de Deus, ou seja, a predestinação de Jesus, caminho para que os seres humanos se tornem filhos, primogênito de toda a criatura.
- c) Futuro - “Justificado pelo Espírito” (1Tm 3,16): pela ressurreição, resplandece em Jesus a santidade e a glória de Deus.

A presença do Verbo em Jesus remete-o à dimensão do passado: de uma parte, o Verbo insere na existência de Jesus o passado que o preparou desde o princípio. De outro, de modo mais próximo e íntimo, o Verbo faz-se o passado de Jesus, liga-se a ele para ser uma relação existencial com o Pai. A presença do Verbo, nesta perspectiva de passado, exprime-se na consciência messiânica de Jesus: consciência de ser o enviado de Deus, o seu próprio Filho. No mais longínquo e no mais próximo a presença do Verbo em Jesus determina a nossa existência: faz-nos ser o que somos, a não ser que recusemos identificar-nos com Ele.

[Há] uma presença do Verbo a Jesus, antes do que *nele*: presença que lhe é *dada*, com toda propriedade, mas ele precisa identificar-se com ela para *aprender* e apropriar-se efetivamente, e na medida em que essa identificação não está acabada, essa presença fica na ordem da promessa, ainda está por vir. (...) A presença do Verbo a Jesus na dimensão de futuro é exatamente a do passado que refluí para diante à medida que se realiza sua existência humana.<sup>716</sup>

Assim, o presente é o instante em que o ser humano constrói sua identidade, uma passagem entre o passado e o futuro. A cada instante, Jesus acolhe o Verbo, recebe o seu passado e o seu futuro como dom. Isso acontece em sua singular relação com o

<sup>715</sup> DVH-IIa, p. 339.

<sup>716</sup> DVH-II-a, p. 342.

Pai.<sup>717</sup> O presente está aberto para que o ser humano participe desta filiação com o Pai pelo Filho e chegue ao seu futuro, quando atingir a mesma plenitude do Filho na eternidade. O Verbo leva Jesus a assumir a história humana do modo como o assumiu, a história que revelaria o próprio Verbo. Este não é um ser que age de um modo hegemônico em Jesus, como uma segunda consciência, pois é a voz do Pai que chama Jesus para ser seu filho. E Jesus responde a este chamado: quanto mais Ele se esvazia a ponto de não ser mais nada do que um servo, mais o Verbo se revela, transparece e faz o passado refluir para o futuro.<sup>718</sup>

O processo de identificação de Jesus com o Verbo está em consonância com a antropologia moderna que colocou a subjetividade no centro da reflexão sobre a pessoa: a reflexão e a consciência sobre si mesmo. Assim o fizeram os filósofos Descartes, Kant e Hegel. A linguística e a psicanálise também tratam da pessoa como subjetividade.<sup>719</sup> Na reflexão moderna<sup>720</sup>, portanto, há um processo de construção da personalidade de Jesus: Ele é uma pessoa que constrói a sua identidade a partir de suas relações.<sup>721</sup> Seguindo a linha da filosofia intersubjetiva adotada por Moingt, a subjetividade está no centro da reflexão sobre a pessoa, como já mencionamos. E, portanto, a pessoa não é um dado pronto e acabado (concepção estática da realidade). Nas palavras de Merleau-Ponty, Moingt traz à tona uma concepção dinâmica sobre pessoa, que se pode aplicar a Jesus em seu processo de construção de sua identidade:

[A pessoa] se constrói no tempo, por meio do trabalho da liberdade e da relação com os outros, e também, pois, pela intervenção dos outros no esforço de cada um para chegar à verdade do seu eu. Por um lado, a pessoa se faz, ela não é uma vez por

<sup>717</sup> Cf. DVH-IIa, p. 344.

<sup>718</sup> Cf. MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p. 3.

<sup>719</sup> Cf. HVD, p. 483-484.

<sup>720</sup> Entre os teólogos que seguem esta linha de pensamento estão Rahner, Ratzinger, Boff, Dupuis, Bruno Forte. Nesta linha teológica, quanto mais ligado a Deus está uma pessoa, tanto mais ela se encontra a si mesma e se realiza. Assim, Jesus tem a mesma experiência de Deus que nós temos, mas de modo radical. Sua unidade psicológica propicia uma descoberta profunda da humanidade a partir da unidade profunda com Deus. Em Jesus, o Filho de Deus responde de modo humano à missão que recebeu do Pai. Assim, o Cristo é plenamente humano, de um modo radical, autônomo e livre, na medida em que cresce sua disponibilidade à vontade do Pai (DUPUIS, J. *Introdução à Cristologia*, p. 158-159). Na linha da filosofia intersubjetiva, há processualidade dos conceitos de *natureza* e *pessoa*, diferentemente da filosofia e teologia antigas. A *natureza*, assim, não é um conceito estático, mas se constrói ao longo da história. Por um lado, há algo recebido, próprio, mas que evolui e se desenvolve ao longo da história e na relação com o mundo. A pessoa é esta própria natureza. Trata-se de um *eu*, que só existe quando se abre para um *tu*. Quanto mais este *eu* se abre e sai de si mesmo para o outro, mais a pessoa se realiza em sua liberdade e autonomia. Pessoa é a natureza que se dá conta de si mesma e se abre na relação ao outro, saindo de si, até identificar-se com quem se relaciona. (BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 142).

<sup>721</sup> Cf. MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 339-341.

todas, mas se torna, só existe no vir a ser, sendo um produto da consciência, da liberdade e da história; ela não é um puro dom da natureza, mas o fruto do esforço laborioso de chegar a ser-sujeito. Por outro lado, não é pura imanência e transparência em si, mas é também, antes de tudo, relação com o outro e do outro para mim; desse ponto de vista, ela é recebida, recebida do outro, como um dom, uma graça e, portanto, também como um bem, que poderia me ter feito falta, para ser plenamente eu mesmo, se o outro me tivesse faltado (...). Pode-se ainda dizer que o ser humano nasce com a vocação de se tornar pessoa.<sup>722</sup>

A pessoa não se constrói sozinha, mas se realiza como *projeção para o outro*: ninguém pode se tornar um *sujeito-para-si* se não existe como *sujeito-para-outro*. Há aqui um paradoxo: o ser humano realiza a sua vocação de se tornar pessoa humana na medida em que tem a capacidade de se modificar pelo outro. Por isso, mesmo com a dificuldade da reconciliação com o dogma tradicional, a teologia atual fala da *pessoa humana de Jesus*, e isso não impede que o reconheçamos como *Filho de Deus*.<sup>723</sup>

Na concepção de Moingt, o Verbo torna-se uma pessoa em um processo do devir que recebe sua qualidade da cultura e que se soma ao exercício de liberdade e de racionalidade. Este, por sua vez, depende das relações com os outros e com o mundo.

Todo indivíduo que nasce tem a vocação de tornar-se pessoa, tanto por sua integração a uma cultura e a uma sociedade, como pela conquista de sua autonomia e de sua maior responsabilidade em relação aos outros. Incumbe-lhe fazer-se reconhecer pessoa, reconhecendo-os como tais: dos dois lados, a pessoa ‘responde’ pela história, pela qual recebe e pela que assume, e aí está a sua dignidade ligada a seu conceito (...). Por conseguinte, admitir que o Verbo se torna Pessoa, quando consideramos sua presença no tempo, não é negar a sua subsistência eterna que recebe do Pai, nem a distinção que daí resulta; é reconhecer sua vocação a responder pela historicidade de que o Pai se encarrega por primeiro, enquanto ele é para nós e quer ser nosso Pai, e cuja responsabilidade confia ao Verbo enviando-o a este mundo. Ao contrário, recusar esse devir histórico pelo motivo de que seria contrário à sua perfeição hipostática é recusar implicitamente que o Verbo se torne um só sujeito com Jesus Cristo, salvo a retirar ao homem Jesus a dignidade de sujeito histórico.<sup>724</sup>

A construção da personalidade de Jesus tem como chave de compreensão sua consciência filial: “A consciência que Jesus teve de sua filiação divina é a chave que nos entrega o segredo de sua personalidade”.<sup>725</sup> Jesus teve uma relação singular com o Pai, o que não significa que a expressão *Filho de Deus* seja autenticamente histórica. É preciso ser honesto e reconhecer que a consciência íntima de Jesus chegou até nós

<sup>722</sup> HVD, p. 485.

<sup>723</sup> Cf. HVD, p. 480.

<sup>724</sup> DVH-IIa, p. 130.

<sup>725</sup> TAYLOR, V. *The person of Christ*, p. 167.

interpretada pelas comunidades, sendo ela inacessível em si mesma. Neste sentido, afirma Bruno Forte que existe um movimento gradual para frente, no qual Jesus vai da escuridão para a luz.<sup>726</sup> Assim, em Jesus não há contradição entre o *peregrinante e possuidor*, pois a presença divina *crece* nele: “A filiação divina de Jesus é, conjuntamente com a sua qualidade de homem, uma realidade em devir: a plenitude da divindade toma posse de Jesus, com totalidade cada vez maior”.<sup>727</sup> O auge de sua consciência de *filho* é igualmente o auge de sua humanização, quando acolhe a verdade de seu ser divino: “este ser humano se descobre Filho de Deus quando sua humanidade se deixa aprender como revelação da humanidade de Deus”.<sup>728</sup>

A encarnação como processo abre uma questão sobre a liberdade de Cristo. Se no domínio da vontade e da afetividade há a integridade da natureza humana de Jesus como homem-Deus, como entender que Jesus tenha orado, expressando o seu conflito, no Getsêmani? De fato, Jesus orou, manifestando seu conflito entre a sua vontade e a vontade do Pai: “Pai, não como eu quero, mas como tu queres” (Mt 26,39). O dogma da Igreja declara que em Jesus há duas vontades - humana e divina - que se harmonizam, são concordes. Pannenberg traz um posicionamento interessante sobre a questão das duas vontades do Cristo, questionando se o Verbo absorve Jesus ou se Verbo deixa-se absorver no homem. A resposta depende de uma reflexão sobre a liberdade: Jesus é um homem livre que decide em suas escolhas diante de sua relação com o Pai.<sup>729</sup> A liberdade, na mesma linha que seguimos na visão de Moingt, é algo que se faz ao longo de sua história pessoal de vida:

A liberdade do homem é essencialmente temporal: não consiste simplesmente em fazer escolhas instantâneas, mas em tornar-se livre, mesmo em relação a suas escolhas futuras, a ficar senhor de si, e nunca é acabado; o homem nunca termina de ser livre enquanto vive, enquanto conserva a possibilidade de voltar atrás em suas escolhas contrárias de seus antigos apegos; pode sempre preferir a imobilidade de ser-coisa.<sup>730</sup>

A identidade é uma construção na história, um processo em que o indivíduo se torna sujeito consciente e responsável por si. Mas o ser humano é mutável, tendo esta

<sup>726</sup> Cf. HVD, p. 482.

<sup>727</sup> SCHOONENBERG, P. *Il est Le Dieu des hommes*, p. 155-156; cf. também: MOINGT, J. "*Croire au Dieu qui vient*", p. 339-341, p. 498-499.

<sup>728</sup> MOINGT, J. "Humanitas Christi", p. 40.

<sup>729</sup> Cf. DVH-IIa, p. 334.

<sup>730</sup> DVH-IIa, p. 335-336.

mobilidade fundada na *liberdade de si*: torna-se livre pela cooperação da graça divina. Sendo o homem criado à imagem de Deus, temos na revelação que este trabalho é um processo da graça, que eleva o ser humano para um plano mais elevado.<sup>731</sup> No caso de Jesus, a construção da sua liberdade se dá por obra do Espírito. Mesmo sem a plena consciência da existência do Verbo, Jesus está cheio do Espírito Santo: um *outro*, diferente dele, que dá testemunho dele (cf. Jo 5,32). O Espírito Santo faz Jesus ler a história e as escrituras, a identificar o passado, o presente e o futuro por onde o Verbo vem a ele.<sup>732</sup>

A liberdade de Jesus se constrói na medida em que Ele revela nele o Verbo divino, na medida em que se descobre *filho* e exprime o *sim* do Pai, sentença afirmativa que deseja em última análise fazer-nos filhos. Este Sim vem a partir de um *não* do Verbo em relação a si mesmo. Para que a encarnação seja efetivamente realizada como processo de revelação, é preciso que Jesus responda ao Pai por um Sim semelhante, que tenha igualmente a significação de um Não em relação a si mesmo, de uma renúncia de construir sua vida para si mesmo, a falar e a agir por si mesmo, de uma renúncia à sua própria identidade para ser somente o enviado e o servidor do Pai para a salvação dos que ele ama.<sup>733</sup>

Na agonia do Getsêmani, compreendemos que Jesus não realiza a própria vontade (diz o seu *Não*), mas a vontade do Pai (diz o seu *Sim*), o que o identifica com o Verbo.<sup>734</sup> Esta entrega de Cristo ao Pai, por obra do Espírito, é radical, pois implica em uma espécie de negação de sua vida que é *levada até a morte*.<sup>735</sup> Sua decisão, portanto, é realizada a partir de um conflito: Jesus de Nazaré foi um homem marcado pelo drama, o que se percebe também na construção de sua identidade. Vemos isso com clareza no deserto, em sua luta ao enfrentar as tentações como homem livre. Em tal situação, Jesus não recebeu nenhuma comunicação transcendental, celestial: venceu a tentação de sucumbir a seu chamado, reafirmando a sua vocação de viver em comunhão com os pobres oprimidos que estavam subjugados.<sup>736</sup> Assim, podemos ter a ousadia de afirmar que Jesus passou pela *crise* ao longo de sua existência.<sup>737</sup> Dupuis

<sup>731</sup> Cf. DVH-IIa, p. 335.

<sup>732</sup> Cf. DVH-IIa, p. 344-345.

<sup>733</sup> DVH-IIa, p. 338.

<sup>734</sup> Cf. DVH-IIa, p. 347.

<sup>735</sup> Cf. DVH-IIa, p. 336.

<sup>736</sup> Cf. MOINGT, J. "La imagen de Jesús", p. 14.

<sup>737</sup> A relação da identidade de Jesus com o seu drama fica evidente na mudança radical no seu ministério, o que os exegetas nomeiam como *crise da Galileia*. O Evangelho de Marcos (cf. Mc 8,27-31) elucida bem esta crise. A pergunta de Jesus - "Quem dizeis que eu sou?" - não é somente uma questão feita aos discípulos, mas uma reflexão que Jesus faz sobre si mesmo. Certamente, na resposta de Pedro está uma sentença repleta de equívocos sobre o messianismo do Mestre. A dura

nos ajuda a esclarecer, afirmando que Jesus não se sentiu nesta condição apenas uma vez (diante da cruz), mas durante toda sua vida pública. Jesus se encontrou diante do vazio da existência: a vontade do Pai se tornou obscura e Ele foi procurá-la entre lágrimas. Em sua oração experimentou a distância entre a sua vontade e a vontade do Pai, distância esta superada pela oração de entrega. Aqui se pode falar da fé de Jesus: uma *fé cega* que se entrega de modo total, mesmo na obscuridade de sua experiência como nos afirma a Carta aos Hebreus (cf. Hb 5,7-9).<sup>738</sup>

O conflito de Jesus é um caminho de humanização de Deus. Quanto mais se identifica com Deus e assume com decisão a vontade do Pai, mais nele se revela o humano, de modo que seu trabalho de construção de liberdade manifesta o homem em sua completude. Quanto mais Jesus está no outro, quanto mais se faz alteridade, mais se encontra em si mesmo e se torna um *eu, um sujeito livre*. Este processo de esvaziamento é o caminho para que o Verbo se manifeste plenamente em Jesus: o *Não* de Jesus inverte-se no *Sim* eterno pronunciado pelo Pai: a ressurreição, a recriação universal, a vida eterna. Então manifesta-se a pura transparência da glória do Filho único (cf. Jo 1,14). Pela obra do Espírito, ator da liberdade, Jesus é plenamente “manifestado na carne e justificado no Espírito” (1Tm 3, 16), por um último e duplo movimento: morte e ressurreição e unificação com o Verbo. Na ressurreição, portanto, acontece a plenitude da obra do Verbo encarnando-se em Jesus. O Verbo tornou-se

---

resposta de Jesus revela o âmago do significado da crise da Galileia: ao negar a opção por um messias político do sucesso humano, Jesus vai ficando sozinho, pois a sua mensagem não é aceita. O povo quer outro tipo de messianismo, quer fazê-lo rei porque Jesus oferece as benesses nos seus milagres, mas não está disposto a abrir-se à proposta do Reino. E, por isso, muitos abandonaram Jesus (cf. Jo 6,66). A partir deste momento de crise, Jesus volta a sua pregação mais aos apóstolos e vive experiências de abandono e traição. O momento extremo está no horto das Oliveiras, quando Jesus assume a vontade do Pai em um momento de total de entrega e em profunda angústia (cf. Lc 22,44-46). Jesus esvazia toda a sua vida, sente-se cada vez mais abandonado, inclusive pelo Pai em quem coloca a sua confiança: “Meus Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mc 15,34). Jesus, portanto, é um homem que descobre, ao longo do seu ministério público, qual é a essência de sua missão, a centralidade de seu ser messias. Descobre que o seu messianismo o levaria a enfrentar a condenação da morte (GARCIA RUBIO, A. *O encontro com Jesus Cristo Vivo*, p. 82-86; DUPUIS, J. *Introdução à Cristologia*, p. 174).

<sup>738</sup> Cf. DUPUIS, J. *Introdução à Cristologia*, p. 174. Sobre este caminho de Jesus que enfrenta a escuridão para se autodescobrir, convém a reflexão de Leonardo Boff em diálogo com a psicologia analítica. Segundo o autor, a viagem mais longa e laboriosa é a viagem que fazemos para dentro de nós mesmos. A psicologia Junguiana chama esta viagem de *individuação*. O ser humano se individua na medida em que se aproxima do arquétipo de Deus (Selbst-Self) – o centro das energias psíquica, responsável pela harmonia. Jesus é o modelo de individuação, a ponto de se identificar com o arquétipo divino. Agora cada ser humano, que se vê diante de infinitas possibilidades e ao mesmo tempo tão limitado, pode ver em Jesus morto e ressuscitado uma ânsia de plena integração. Ao menos num homem, que é solidário à toda humanidade, emergiu a total individuação do ser humano (BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 178-179).

outro do Pai, tornando-se pessoa. O Verbo e Jesus “identificam-se em um só sujeito, o Filho de Deus, eterno e divino segundo a subsistência do Verbo, histórico e humano em virtude da história vivida por Jesus”.<sup>739</sup>

Jesus não nasce revelando o seu ser divino e nem seu projeto existencial. Assim também nos recorda os Atos dos Apóstolos: “Deus *constituiu* Senhor e Cristo, a esse Jesus que vós o crucificastes” (At 2,36). A encarnação, enquanto não se consuma na morte, entende-se como um envio do Verbo ao mundo, que não ocorre em um único instante. Na ressurreição, aquele que foi “*manifestado na carne*” (1Tm 3,16), agora é “*justificado pelo Espírito*” (1Tm 3,16): Jesus descobre e revela a identidade de filho. Na ressurreição recebe a identidade de *Filho Eterno do Pai*, revelação do mistério de sua identidade.<sup>740</sup>

Antes de encerramos esta seção, cabe uma ressalva: a teologia de Moingt pode dar a impressão de que Jesus está crescendo em divindade ou o Verbo em humanidade. O próprio autor esclarece de que se trata de uma consciência e revelação progressiva de tal unidade.<sup>741</sup> Pode-se dizer, então, que Cristo torna-se filho de Deus, segundo a narrativa evangélica. Mas isso não significa que há uma deficiência, uma carência quantitativa. Antes mesmo da ressurreição ele manifesta uma relação singular de filho com o Pai.<sup>742</sup>

Assim, o Verbo não se torna gradualmente homem pelo crescimento *do menos para o mais*. O Verbo é verdadeiramente homem, e Jesus é realmente Deus desde o início de sua união, mas é preciso um caminho de maturação para que esta verdade seja revelada e assumida por Jesus diante de Deus. Assim, podemos afirmar a divindade de Jesus e sua plena humanização quando a história de Jesus chega ao seu termo - sua identidade é fixada para sempre nas profundezas dele com o seu total abandono nas mãos do Pai.<sup>743</sup>

Moingt elabora uma liberdade que respeita a humanização de Deus em Jesus, em sua kenosis, por isso leva a sério a sua liberdade humana em processo de construção, na dinâmica processual da encarnação do Verbo. Trata-se de uma condição absolutamente necessária para respeitar o enunciado do III Concílio de Constantinopla

<sup>739</sup> DVH-IIa, p. 348.

<sup>740</sup> Cf. MOINGT, J. "La imagen de Jesús. Selecciones de Teología", p. 15; MOINGT, J. L'Évangile de la résurrection', p. 53-66.

<sup>741</sup> Cf. DVH-IIa, p. 340-341.

<sup>742</sup> Cf. HVD, p. 452.

<sup>743</sup> Cf. MOINGT, J. "A Cristologia da Igreja Primitiva", p. 3.

(681), algo que deve continuar sendo honrado pela teologia hodierna. Moingt argumenta que a razão para esta defesa da definição dogmática, sendo fiel ao mesmo tempo a uma antropologia de nossos tempos é que “Cristo salva tudo aquilo que Ele assume”, como dizia a Patrística. Um de nós, um ser humano, responde sim a Deus em nome de todos para fazer-nos filhos de Deus. O seu sim livre salva a humanidade inteira, mas também nós somos livres para aceitar ou não este dom, pois Deus não nos salva sem o nosso consentimento.<sup>744</sup>

### 5.3.2

#### “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” – Jesus em seu trabalho de morte

Como vimos, a kenosis do Verbo deve ser considerada com maior radicalidade ao se tratar do Jesus da história. Nele, sua consciência divina não está dada como algo pronto, mas a sua personalidade humana, com tudo o que a sua divindade pode trazer de singularidade, realiza-se na história. Assim, a descoberta de sua filiação é algo progressivo. Segundo Moltmann, é preciso considerar Jesus em seu processo de aprendizagem a partir de sua experiência e sofrimento.<sup>745</sup> De fato, a revelação nos traz uma imagem inusitada de Deus: um Senhor transeunte e anônimo. Não há lugar para Deus, pois Ele não está trancafiado ou mascarado, está sim revelado na cruz.<sup>746</sup> Na cruz podemos compreender a identidade de Jesus, que não se faz sem o acompanhamento do seu processo de se constituir pessoa livre. Deste modo, convém nos determos neste tema que revela de modo sublime a humanização de Deus, chamado por Moingt de *trabalho de morte*.

Para falar desta construção intersubjetiva, o *trabalho de morte* de Jesus (ou *trabalho da kénose*), Moingt trata do confronto do sujeito com o outro que é revelado na vida do Deus humanizado, baseando-se em Hegel.<sup>747</sup> O ser-sujeito da pessoa se constrói a partir de um duplo movimento: *saída de si* para o outro e *volta para si*.

A saída de si é o momento da *morte*, passagem através do limite, trabalho da liberdade que se opõe à morte, trabalho da negatividade do ser, pelo despojamento

<sup>744</sup> Cf. Ibid., p. 3-4.

<sup>745</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 214.

<sup>746</sup> Cf. MOINGT, J. "La imagen de Jesús", p. 18.

<sup>747</sup> O que se segue a respeito do trabalho de morte de Jesus está baseado em: HVD, p. 488-495.

de si em proveito do outro. O movimento de reconciliação é o momento do *amor*, projeção de si no outro, acolhida do outro em mim. Mas a morte é a prova do amor, pois ‘não há maior amor do que dar a vida por aqueles a quem se ama’.<sup>748</sup>

O Evangelho afirma que apenas o grão caído por terra, morto, pode produzir fruto. Por isso, afirma Moingt: “A pessoa se constrói na extinção<sup>749</sup> de si”<sup>750</sup>. O despojamento total até a morte faz com que Jesus dê o seu sim a Deus. Sentindo-se abandonado, entregou-se livremente a morte, renunciou *o direito a respeito de Deus*, inclusive renunciou o direito de existir diante de Deus, reconheceu o seu nada. Mas no seu ato de negação realiza a sua liberdade absoluta, um esvaziamento total de si, uma comunicação da intimidade do seu ser, esvazia-se de tudo, com exceção do amor que o conduziu até aquele momento.

Há uma sucessão de negações de Jesus, definido como *trabalho de negação*: Jesus negou a sua condição divina (cf. Fl 2,6), não quis parecer nada mais do que um homem (cf. Fl 2,7). Fez-se um de nós no meio da massa, assumindo a condição de servo, afirma não ter onde reclinar a cabeça, rompe com a sua região geográfica (cf. Mc 11,20), liberta-se das amarras de parentesco, fazendo todos a sua família de irmãos (cf. Mc 12,48). Pela negação, assume outro vínculo de filiação com o seu Pai – Abbá. Não deseja usurpar do ser divino, foge dele, recusa ser igual a Deus, assume o último lugar, desejando “desaparecer em Deus para dele renascer, inteiramente novo, como seu Filho”.<sup>751</sup> Se nós, seres humanos, construímo-nos na relação com os outros e pelas atividades na sociedade, não o fazemos numa atitude de total desligamento de si. Por outro lado, Jesus em relação a Deus faz um trabalho de total renúncia do seu eu: “Perde seu eu para salvá-lo, perde-o como estar-no-mundo-para-si, salva-o como ser-para-Deus-e-por-Deus; tudo o que ele perde de seu ser-no-mundo, reencontra-o em Deus, em ter renascido de Deus, na pessoa de Filho de Deus”.<sup>752</sup> Assim, realiza de modo verdadeiro a vocação humana, renuncia de si que o torna pessoa, *à imagem e semelhança de Deus*, tornando-se filho quando a sua personalidade se torna acabada. Por isso, nas palavras de Pannenberg: Jesus Cristo é Filho de Deus “na medida em que é esse homem”.<sup>753</sup>

<sup>748</sup> HVD, p. 490.

<sup>749</sup> Prostração ao extremo, esgotamento de forças.

<sup>750</sup> HVD, p. 490.

<sup>751</sup> HVD, p. 493.

<sup>752</sup> HVD, p. 494.

<sup>753</sup> PANNENBERG, W. *Esquisse d'une christologie*1, p. 359 apud HVD, p. 494.

Esta entrega de Cristo ao Pai, pois, implica em uma espécie de negação de sua vida. A força para tal intento é provinda do Espírito, responsável para que Jesus tenha uma relação de liberdade com o Pai, fazendo-lhe aderir à sua vontade.<sup>754</sup> A liberdade de Jesus é “dar-se ao Pai no ato maior amor, que é entregar sua vida (Jo 15,13), e no ato de maior liberdade, que é desprezar sua vida” (Jo 15,25).<sup>755</sup>

Nesta entrega livre, realiza-se a *paternidade de Deus*.<sup>756</sup> Jesus ao morrer não perde somente a sua vida corporal, pois a vida é mais do que a existência física. Ele, ao morrer, dá aquilo que ele recebeu do Pai, o que foi comunicado por amor, a comunhão com o seu Espírito. Por isso, Jesus ao morrer não perde a vida, mas fica abandonado nas mãos do Pai. Dá a Deus Pai o que dele recebeu. Somente Deus pode morrer deste modo: uma perda absoluta de si que se torna vivificador de toda a humanidade. Pela morte, o Pai reconhece-se no Filho, reconhece a sua identidade de dom absoluto no dom de seu Filho, bem como a singularidade absoluta no seu Filho, tornando-o *Filho Único de Deus*. Jesus, por sua vez, recebe a filiação como uma missão a ser cumprida: recebe a missão de revelar o amor infinito de Deus, ou seja, a sua paternidade que se manifesta na total gratuidade divina: cumpre a missão doando a sua vida até a morte, o que pode suscitar nos homens o amor desarmado, um amor livre.

Deus dá ao Filho o seu Espírito, entrega-lhe a existência. O filho, por sua vez, retribui o que recebeu e, no seu abandono, volta toda a sua existência para Deus: “Pai, em tuas mãos entrego o meu Espírito” (Lc 23, 46).

A pessoa se constitui pela livre intersubjetividade da relação Eu-Tu, pelo igual reconhecimento de um pelo outro. Deus e Jesus se constituem mutuamente em suas respectivas pessoas de Pai e de Filho, cada um por sua vez dando ao outro e recebendo do outro.<sup>757</sup>

Jesus recebe a investidura de Filho para que possa exprimir o ser de Deus, recebe também o poder vivificante de seu amor. O Pai recebe do Filho a sua existência pela qual Deus pode se exprimir - o Pai em seu amor é manifestado na vida do Filho. Há, portanto, um ato de geração na qual acontece a comunicação da vida de um para o outro: o Filho vive pelo Pai e o Pai vive pelo Filho. Enfim, o Verbo transfere a sua identidade para a história humana:

---

<sup>754</sup> Cf. DVH-IIa, p. 347.

<sup>755</sup> DVH-IIa, p. 368.

<sup>756</sup> Cf. HVD, p. 517-523.

<sup>757</sup> HVD, p. 523.

O dom perfeito é transferência de identidade de um Eu a um Tu. Eu me torno Tu porque te amo e te deixo, contudo, ser Tu pelo mesmo motivo. (...) o Verbo transfere sua identidade para a história na qual nasce Jesus; sua destinação à morte está inscrita nessa transferência inicial, porque tudo o que nasce deve morrer. Toma um caráter pessoal pelo fato de que Jesus vai voluntariamente ao encontro da morte por amor a seu pai e a seus irmãos. Portanto, o que acontece com Jesus acontece também com o Verbo que se identificou com sua história, e o Verbo morre em Jesus morrendo.<sup>758</sup>

Jesus dá o seu *grande grito* na cruz (cf. Mt 27,46; 23,46), um grito de abandono, grito de liberdade. Marcos narra neste contexto a profissão de fé do centurião que o reconhece como Filho de Deus no instante de sua total entrega (Mc 15,37-39). O grito de Jesus no Evangelho de Marcos é um grito de triunfo, um grito de confiança que o mantém no diálogo com seu Pai: Um Tu é proclamado por um Eu, mesmo que escondido na expressão *Meu Deus*.<sup>759</sup> Mesmo lamentando, trata-se de um Eu que dialoga com o Tu: grita a Ele porque confia nele.

Por isso, podemos falar de uma *fé de Jesus*<sup>760</sup> como nos diz São Paulo, embora de modo geral os textos sejam traduzidos por *fé em Jesus* (cf. Rm 3,22.26; Gl 3,22). De fato, o Deus humanizado em Jesus é *realizador da nossa fé* (cf. Hb 12,2). A zombaria que exige um sinal, provocando para que desça da cruz (cf. Mt 27,41-43) é uma espécie de competição na qual Jesus arrisca a sua vida. Segundo Moingt, analisando a origem do vocábulo *fé* nas diversas línguas, trata-se de uma relação em que os seres humanos dão uma parte de si e esperam a restituição da parte de Deus, por isso, põem em Deus a sua confiança. A fé, portanto, é um ato de arriscar a própria vida por gratuidade por seu Deus, confiando que vai reencontrá-la. Por isso, podemos falar de uma fé de Jesus: a ressurreição não é um ato de gratificação, mas Deus restitui a Jesus o que lhe havia confiado ao entregar a sua própria vida. Jesus agora é o Pai de todos os que invocam o seu nome pela fé de Jesus: confiança extrema que arrisca a própria vida.

Os muitos testemunhos de heresias que tentaram negar a morte de Deus ao falar da morte de Jesus, atestam para o seu absurdo. De fato, Jesus morre abandonado, clamando pelo Pai que nada diz, nada faz: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (cf. Mt 27,46). O total abandono de Jesus e o silêncio de Deus é perdão, pois Ele não poderia fazer outra coisa numa intervenção senão punir os assassinos de seu Filho. Deus renunciou intervir na história, assim revelou a misericórdia e libertou

<sup>758</sup> DVH-IIa, p. 351.

<sup>759</sup> Cf. HVD, p. 487-488.

<sup>760</sup> Cf. HVD, p. 470-478.

o ser humano dos castigos. Não se pode, ao se crer no Deus humanizado em Jesus, vitimar os outros em nome da divindade. Deus não pune, não reage nem diante da morte de seu Filho, morte de Deus.<sup>761</sup> Mais do que um Deus todo poderoso que pode vencer qualquer obstáculo como num passe de mágica, Jesus revela o Deus vulnerável na cruz, um Deus que se deixou matar. No grito de Jesus revela-se seu total despojamento, tornando-se linguagem compreensível e significativa em um mundo de contradições, de angústias, de mortes. Um contexto que não admite um Deus que possa livrar o homem do mal, mas que assume sua existência em gesto de profunda solidariedade:

Sob o rumor de sua morte vem à fé o grito de desalento de Jesus, orquestrado por tantos gritos de agonia e de angústia, e nesses gritos se faz ouvir a Palavra de Deus, única capaz de denunciar essas contradições, porque ela suporta em si mesma, como o positivo e o negativo da relação de Deus com o evento no qual ele se revela.<sup>762</sup>

Depois de uma reflexão mais sistemática da livre entrega de Jesus, podemos tratar mais de perto suas causas e sentido segundo as escrituras, para dar um novo passo na compreensão da liberdade que se revela na cruz. De fato, a teologia vai se deter sobre as razões verdadeiras da morte de Jesus: teria sido desejada por Ele? Seria causado por uma consciência prévia de um significado salvífico? Moingt não concorda com a teologia clássica, ao propor uma visão beatífica que já anteciparia o seu destino e sentido divino.

Historicamente, pode-se afirmar que os inimigos de Jesus tiveram uma dificuldade enorme para encontrar um motivo para que Jesus fosse morto. Procuravam um falso testemunho, como nos conta o próprio Evangelho. Eles acabam se apegando ao anúncio da destruição do templo (cf. Mt 26,59- 68), que na verdade faz parte da pregação escatológica de Jesus e não de um mero agouro de uma desgraça.<sup>763</sup> Jesus não depreciou a religião dos seus pais, mas pela sua prática e ensinamentos desviou a salvação dos lugares tradicionais ao relativizar a lei e o templo. Pretendia se colocar no lugar dos meios tradicionais (cf. Jo 10,32-39). Além disso, anunciava que Deus deveria

---

<sup>761</sup> Cf. HVD, p. 513.

<sup>762</sup> DVH-I, p. 410.

<sup>763</sup> Cf. HVD, p. 369.

ser reaprendido, pois há uma nova alteridade em Jesus de Nazaré. Disso resulta a acusação de blasfêmia.<sup>764</sup>

Uma abordagem histórica, portanto, trata da morte de Jesus como consequência de um confronto entre Ele e as autoridades de seu tempo. Mas para clarificar melhor sua liberdade, é preciso nos deter sobre a consciência de Jesus a respeito do sentido de sua morte.<sup>765</sup> Os Evangelhos atestam que Jesus devia morrer para cumprir as escrituras (cf. Lc 24,25-27.44-46; Mt 26,54. 56). Os exegetas contemporâneos são inclinados a reconhecer uma influência pascal sobre a redação dos anúncios da paixão, mas não reconhecem que os anúncios de sua morte são um acesso *único e imediato à consciência* de Jesus,<sup>766</sup> sobre sua morte e seu destino. Os textos que predizem a paixão não falam deste sentido, o que é surpreendente: não falam de uma morte salvífica, nem de perdão de pecados. Pode-se afirmar que Jesus, a partir de certo momento de sua vida, percebe que terá um fim trágico se continuasse, como o fez, a conduzir sua missão. Ou seja, não podemos afirmar que o Deus humanizado tinha consciência salvífica de sua morte, mas que reconhecia que sua atitude profética incomodava e colocava-lhe em risco, pois é registrada a história de profetas com fim trágico. Portanto, sua morte não é uma simples fatalidade histórica, mas fruto da liberdade. Sua liberdade de ação diante do contexto judeu do seu tempo o conduziu a morte. Quando afirmamos que Jesus carregou a cruz significa que ele carregou a própria liberdade, o que se configura como o grande desafio da existência de qualquer ser humano: levar nos ombros a própria liberdade, numa atitude de alteridade, uma atitude de fé que nos humaniza.<sup>767</sup>

A interpretação salvífica é pós-pascal, mas não existiria se não houvesse uma coerência com a pessoa de Jesus: sua vida histórica. Segundo Xavier Léon-Dufour, referenciado por Moingt.<sup>768</sup> Jesus teve uma existência *para os outros*. A comunidade primitiva assumiu esta marca de sua vida histórica, dando um significado salvífico: *morte por nós*. Sua vida para nós (e morte também) é então interpretada como morte *por nós*.

<sup>764</sup> Moingt diminui o peso do processo político, minimiza a culpa dos romanos, colocando o peso sobre o processo religioso. Sobre as questões históricas envolvendo a morte de Jesus, cf. HVD, p. 441-448; MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 213-218.

<sup>765</sup> Para uma abordagem completa do problema, cf. HVD, p. 442-354; MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 224-233.

<sup>766</sup> Cf. HVD, p. 348.

<sup>767</sup> Cf. MOINGT, J. "Questions à l'issue de la conférence", p. 94-95.

<sup>768</sup> Cf. HVD, p. 363.

Sobre o sentido sacrificial de sua morte, Moingt procura resgatar o sentido positivo deste evento salvífico, procurando uma leitura global dos textos do Novo Testamento que, segundo ele, não estão na sua totalidade e não nos remetem a uma interpretação negativa. Alguns pontos parecem-nos importantes, a respeito da posição do autor, para fundamentar a *humanização de Deus* como um ato de liberdade e de alteridade gratuita, base de nosso argumento.<sup>769</sup>

- 1) É compreensível que o Novo Testamento utilize uma linguagem sacrificial, pois esta era própria do Antigo Testamento sendo, portanto, um modo apto para a comunicação da fé no primeiro século. Porém, esta linguagem não é eficaz para transmitir a fé hoje. É preciso considerar os muitos sentidos da morte de Cristo: sofrimento dos justos, assassinato dos profetas, resgate de alforria, serviço para os outros em prejuízo de si mesmo, libertação da lei da escravidão, dom... A linguagem sacrificial não pode ter o monopólio.
- 2) Jesus evita a linguagem sacrificial. Somente aparece em seus lábios na ceia, e não lhe pode ser atribuída com segurança. A preposição *anti* que significa *em troca de, em lugar de* (cf. Is 53), não é utilizada por Mateus, que prefere a preposição *peri* (=a respeito de, em torno de); Marcos utiliza a preposição *huper* (=por causa de, para a defesa de, em nome de). Estes textos revelam um sentido mais positivo da morte do Filho de Deus: Jesus está a serviço, toma o lugar dos últimos dos homens, torna-se humilhado, realiza um serviço humilde. Isso não significa que realiza uma morte que apaga uma maldição divina que deveria ser expiada.
- 3) É impossível atribuir a Jesus uma consciência de que sua morte seria salvífica. Quando fala de sua morte futura, Jesus olha para o processo de sua vida e vê que pode ter o destino semelhante a de muitos profetas que levantaram a sua voz, não como algo inevitável para uma satisfação metafísica dos pecados, o que está distante do horizonte semita no qual Jesus se insere. Ele sabe que cumpre a vontade de Deus e que tem um caráter salvífico: vê na sua missão a necessidade doar-se plenamente.

---

<sup>769</sup> Não achamos aqui ser necessária uma abordagem exaustiva sobre o sentido redentor da morte de Cristo, inclusive muito próxima da linha de CASTILLO, J.M. como desenvolvemos no capítulo anterior. Para uma abordagem completa da posição de Moingt, cf. HVD, p. 354-389; MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 557-563; Id. "Le "sacrifice" de la Croix", p. 166-172.

4) Ao tratar de expiação do pecado, os textos consideram a lei de Moisés. Neste sentido, o sacrifício não serve para libertar do pecado em geral, mas para livrar das maldições enunciadas por Moisés (cf. Dt 4,13-14; 5,22). Era preciso oferecer sacrifícios para expiar a transgressão da lei, mas em Jesus não é mais necessário. Também é difícil aplicar tais disposições à morte de Jesus. No caso dos sacrifícios, não era necessário o arrependimento do pecado, mas somente o desenrolar do rito. Jesus, por outro lado, ao tratar do pecado, exige o arrependimento para o perdão e não reconhece um pecado no qual a culpabilidade recai sobre os outros. Seu ensinamento, portanto, não está em sintonia com o funcionamento do sacrifício. Aliás, Jesus não deseja o sacrifício, porque na totalidade de seu discurso fala do perdão de Deus; não deseja sacrifícios rituais. São Paulo fala de justiça vingativa, de sacrifício, mas não faz nada além de adotar uma linguagem que já era própria do Antigo Testamento, que não se distancia das tradições pagãs. Aliás, a novidade de Jesus é a revelação de um Deus despojado de sua glória e totalmente gratuito – um *Deus por nós* (cf. Rm 8,31). O judaísmo antigo e o paganismo desconhecem esta manifestação que é amor.<sup>770</sup>

5) Embora existam bases na escritura, a teoria da expiação não é especificamente bíblica. A ideia de uma culpa inata, como consequência de um pecado original, da fatalidade do castigo que dele resulta, encontra-se na consciência religiosa da maior parte dos povos. Tal fato resulta numa concepção de Deus que reivindica o reembolso das dívidas imputadas ao ser humano. A teoria da expiação pelo sangue de Cristo está inserida neste cenário imaginário antigo, mas a morte de Jesus nos revela uma boa nova, cuja novidade corre o risco de ficar escondida quando presa nessa mentalidade sacrificial antiga.

6) Enfim, Jesus não realiza um gesto ritual, no qual se oferece a Deus, mas um gesto fraterno de se oferecer aos outros, fazendo-os participar do dom de Deus. É preciso entender que a vida toda de Jesus foi um dom. Esgota sua existência em favor dos outros, em favor do ser humano, sendo a morte o ponto alto de sua oferenda, livre, sem imposição de uma lei metafísica.

Prevalece um sentido positivo da redenção no Novo Testamento. Também os Santos Padres da Igreja seguiram a mesma trilha a partir da ideia de que redenção seria

<sup>770</sup> Cf. MOINGT, J. "Jesus, aujourd'hui, pour quoi faire?", p. 76.

a *restauração* da natureza humana em sua semelhança com Deus: se o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus; se o pecado perverteu esta similitude, a encarnação do Verbo divino em Jesus Cristo teria como propósito restaurar o caráter de imagem e semelhança obscurecido pela força do pecado. Obviamente, os Padres da Igreja não deixaram de atribuir sentido redentor à paixão e à morte de Cristo. Eles entendiam estes acontecimentos como reparação e expiação. Contudo, o otimismo voltava a se manifestar, uma vez que prevalecia a ideia de que a bondade do Criador vem em socorro de sua obra decaída, por causa de sua justiça e castigo. Após o surgimento, em Agostinho, da noção de pecado original, que teria marcado indelevelmente a humanidade com o peso da desgraça e da condenação, a cruz aparecerá de modo verdadeiramente trágico, já que ela seria signo da cólera divina. Assim, a redenção deixa de lado a encarnação e a cruz torna-se o lugar privilegiado para se pensar a redenção. A cruz aparece, então, como fonte de perdão e purificação dos pecados: “Já que todos os homens tinham incorrido na pena de morte, era preciso que o Filho de Deus, que tinha se encarnado para substituir-se a eles, sofresse essa pena em seu lugar”.<sup>771</sup> A cruz seria um sacrifício reparador, uma vez que ela é o lugar de substituição: Jesus substitui a humanidade pecadora. Ora, este pensamento acerca do sacrifício vicário de Jesus não engendra libertação, retira a possibilidade da liberdade e aumenta o peso sobre as costas dos seres humanos, pois o Pai necessitaria da morte do Filho para pagar uma dívida incomensurável contraída pela humanidade desde Adão. Deixa evidente a incapacidade de os seres humanos reconectarem-se com o Pai e experimentarem Seu amor incondicional.<sup>772</sup> Seguindo o pensamento de Moltmann, Moingt afirma que a consequência de toda esta elaboração foi deixar uma marca na teologia da redenção que, por sua vez, fez da cruz um acontecimento *entre Deus e Deus*, um fato desligado do tempo e da história, pois se trataria de algo entre Deus e o seu Filho. Se a cruz de Cristo foi necessária para sanar a culpa do primeiro homem, então todo o trauma de sua morte, o processo condenatório, seria apenas um teatro, sem motivações históricas providas de interesse.<sup>773</sup>

---

<sup>771</sup> DVH-IIa, p. 355.

<sup>772</sup> Cf. DVH-IIa, p. 355–356.

<sup>773</sup> Cf. HVD, p. 391. O pecado é a falta de amor. A sua falta conduz à morte. Jesus não resgatou os pecados de todos os seres humanos, um a um, não redimiu a soma individual dos pecados: esta contabilidade dos pecados individuais imputados na redenção da cruz leva ao sentimento de culpa. Jesus, na verdade, libertou a humanidade da morte, libertou do pecado, retirou o peso do pecado que sujeita os seres humanos à lei, destruiu o *pecado em sua própria fonte* (cf. HVD, p. 460-461). Jesus se manifesta como dominador da morte, porque se entrega à ela livremente, abandona-se a ela com

Moingt ressignifica o conceito de redenção, pedindo a restauração de uma interpretação positiva, chamada por ele de *encarnação redentora*<sup>774</sup>. Trata-se de uma visão unitária, sem a fragmentação dos eventos salvíficos. Primeiramente, a encarnação conecta-se com a criação: Deus criou o mundo inscrevendo a criação na dinâmica da salvação da morte das criaturas. Portanto a criação recebe a marca da contingência. Ela pode falir, deteriorar-se. Por isso, a salvação é sempre necessária, para garantir as condições de realização plena dos seres criados. Neste sentido, o devir criatural encontra em seu percurso a possibilidade de encontrar plenitude de vida, a despeito das marcas do nada atravessarem os seus poros. “A encarnação responde a uma tal necessidade de salvação da criatura, impotente para escapar por si mesma à morte”<sup>775</sup>. Esta salvação se manifesta por meio de Jesus: sua morte assinala a passagem da deterioração para a vida. Consequentemente, a morte é fonte de vida eterna e, neste sentido, a morte de Jesus deixa aparecer o projeto salvífico desejado por Deus desde a irrupção da criação. A morte de Jesus é entendida como *evento recriador*, a partir da teologia paulina, pois restitui a amizade original antes do pecado, rompe os laços de divisão na união de todos em um só corpo, quando não há mais judeu ou grego (cf. Ef 2,15-16). Por fim, e aqui corrobora com o argumento da criação redentora, faz cumprir o projeto originário de Deus, que havia predestinado todos a serem os seus filhos adotivos em seu amor, em Jesus Cristo (cf. Ef 1,4-10).<sup>776</sup> A salvação consumada se dá não somente na morte, mas, sobretudo, na ressurreição de Cristo. É na ressurreição que é aberta a vida eterna para a criação. Nela e por ela, o Espírito Santo é infundido na criação e esta torna-se apta a participar da vida da Trindade. Assim, o projeto criador, que destinou a criação a participar da plenitude trinitária, torna-se efetivo. “Jesus ressuscitado aparece, pois, como primeiro ‘salvo’, sem ter nunca desobedecido à vontade de Deus, enquanto é o primeiro homem a ter cumprido o destino humano (...)”<sup>777</sup>.

---

confiança no Pai, e na certeza de que não deve revidar à falta de amor. Não apela para proteção nem para a vingança do Pai, por isso dá a prova de amor (cf. Jo 15,13), ama com amor totalmente gratuito. A remissão dos pecados elimina a necessidade de sacrifícios (cf. Hb 10,18). Antes, pensava-se que era a vontade de Deus tal reparação ininterrupta, agora em Jesus se reconhece que não existe necessidade do sacrifício humano.

<sup>774</sup> DVH-IIa, p. 305.

<sup>775</sup> DVH-IIa, p. 356.

<sup>776</sup> Cf. MOINGT, J. "Jesus, aujourd'hui, pour quoi faire?", p. 76-77.

<sup>777</sup> DVH-IIa, p. 359.

Nós a entendemos [a encarnação redentora] tal como se fez, enquanto abarca toda a duração da vida de Jesus, portanto, também sua morte, mas sem pôr essa morte à parte, sob pena de que a encarnação, reduzida ao nascimento, seja só um meio em vista de um fim ulterior, e é então que a morte de Jesus toma uma significação própria e independente, especificada por seus sofrimentos da paixão sacrificial (...). Postulamos que a encarnação é redentora enquanto processo de identificação entre o Verbo e Jesus, de tal sorte que temos a ambos como parceiros da obra de salvação que eles cumprem solidariamente, e que não é uma ‘obra’ falando propriamente, mas um acontecimento histórico que os associa no mais íntimo deles mesmos, a saber, o cumprimento pelo Verbo do devir-outro que toma em Jesus quando este se entrega ao destino filial a que o Pai o chama.<sup>778</sup>

Toda esta retomada de uma visão unitária, conectando criação, encarnação e redenção fundamenta a liberdade divina no processo de salvação. Moingt tem a preocupação de uma linguagem de salvação que seja pertinente e inteligível para o nosso tempo. Nesta linha, quando se fala de uma mera contagem de indivíduos que estariam destinadas ao Céu, em detrimento do grupo dos condenados, há o risco de comprometer a liberdade. Deus respeita a liberdade dos seres humanos, até mesmo se fracassarem o projeto de Deus. Por isso, segundo o autor, quando se anuncia a iminência da salvação (como fez Jesus), não é para provocar o medo do juízo que bate à porta, mas para provocar um engajamento humano, para que a salvação tenha os seus sinais, ou seja, os sinais do Reino devem ser manifestados pelos que abraçam o projeto divino.<sup>779</sup>

Esta linguagem inteligível pretende atingir todo ser humano porque toca a liberdade humana e o projeto criador de Deus. A salvação é salvação humana porque ela é “salvação do homem enquanto homem”.<sup>780</sup> Esta humanidade em questão não se reduz a qualquer conceito relativista de ser humano, ou seja, não é qualquer humanidade. Trata-se do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, co-criador do mundo, ser livre sujeito ao sensível, mas potencialmente liberto de suas amarras, ser *capax Dei*, possível participante da vida eterna. Isto, é claro, não retira da criação o risco de ela falir perante o projeto criador/salvífico de Deus. Ora, se a salvação advinda de Cristo também esteve sob o risco do insucesso, uma vez que Cristo era plenamente humano, o que significa que era livre; e se o sucesso de Cristo se deu efetivamente, então, podemos dizer que isto descerra uma esperança global para o ser humano. Moingt, assim, pensa o sucesso da *encarnação redentora* nele inscrevendo a

---

<sup>778</sup> DVH-IIa, p. 356.

<sup>779</sup> Cf. DVH-IIa, p. 366.

<sup>780</sup> DVH-IIa, p. 367.

fragilidade humana de Cristo, já que ele esteve submetido à nossa condição livre, cuja ambiguidade possibilita ao ser humano rejeitar ou aceitar o projeto salvífico de Deus. Perdendo sua vida por amor ao Pai, Cristo superou a possibilidade de autorreferência constitutiva de todo ser humano, e conquistou plenamente sua humanidade.

Portanto, a liberdade é um risco assumido<sup>781</sup>: “o Pai correu o risco da liberdade de Jesus, porque era a única chance de sucesso para seu projeto de salvação”.<sup>782</sup> A cruz, sinal da maldição da Lei que recaía sobre Jesus, foi assumida como fidelidade suprema ao projeto de amor do Pai. Foi assim que Cristo venceu o mundo (cf. Jo 16, 13) e transformou a morte em fonte de vida eterna, mostrando o caminho da salvação como aquele em que o ser humano abre mão de seu solipsismo e, por meio do amor, abre-se ao outro e a Deus por meio de um ato produzido pela liberdade. Quem isto realiza semeia a vida na carnalidade do mundo, levando adiante a presença do projeto de salvação de Deus. Jesus aceitou o risco do fracasso desde o começo de sua vida pública. Tinha a tentação de deixar de lado o caminho que o Pai escolheu para salvar os homens, mas não o fez. Mesmo que objetem os modernos ao afirmar que Jesus não assumiu a fragilidade humana, por não assumir o pecado, Moingt argumenta que Jesus assumiu a mesma fragilidade, mas venceu o risco de fracassar, escolheu a via estreita, entregando a sua vida.

Moingt admite ainda que somos marcados por uma grande dificuldade de pensar a liberdade nestes termos, pois ainda não levamos a sério a humanização de Deus em Jesus, que não admite pagar uma conta do passado, mas doar-se gratuitamente por meio de sua humilhação kenótica.

O sangue derramado é a assinatura posta no fim dessa vida, para lhe dar o valor de *testamento*. Se é difícil dizermos depois de Bultmann, que ‘Jesus encontrou um sentido para sua morte’, isto é, um sentido salvífico, é porque consideramos salvação em termos de expiação e de condenação à morte, e nos esquecemos de procurar saber se ele deu um sentido à sua vida, precisamente o sentido de *dá-la*, de *vivê-la não* para si, mas *para* os outros, de dilapidá-la generosamente e sem medida. Por fim, visto que essa ideia de salvação vem de um prejudgamento sobre Deus, a dificuldade vem de nossa incapacidade de pensar na *gratuidade* de Deus.<sup>783</sup>

Neste caminho de exigência do espírito moderno que o Concílio Vaticano II secularizou a salvação, do mesmo modo que Jesus o fez, ou seja, retirou a salvação do

<sup>781</sup> MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 486.

<sup>782</sup> DVH-IIa, p. 368.

<sup>783</sup> HVD, p. 368.

contexto dos ritos e preceitos religiosos. O grande anúncio da Igreja em nossos tempos é a mensagem do Deus que é um Deus-para-nós: “Deus é amor” (1Jo 4,8). Substituir esta mensagem pela obrigação de ritos, como tentaram fazer os judeus-cristãos aos cristãos provindos do paganismo seria tornar vã a cruz de Jesus, fonte de libertação.<sup>784</sup> Esta nova visão soteriológica se contrapõe ao monopólio salvífico e se contrapõe à proposta de uma salvação a-histórica, individual e intimista, que se resumiria no perdão dos pecados. Nos trilhos do pensamento de Nietzsche, desenvolve-se a crítica à noção de salvação que mantém o homem em uma condição de culpabilidade, humilhação e infantilismo. Por isso, a verdadeira salvação do ser humano é realizada pela recusa de uma salvação que vem de fora, pois esta o impede de realizar-se como sujeito livre, responsável por si mesmo. O ser humano deve se tornar sujeito de sua própria história e de toda a história, é o que reivindica a razão depois da Aufklärung. Por isso, o homem da modernidade e da crise da modernidade se recusa a reconhecer-se pecador, não se sujeita a se aproximar de Deus num estado de submissão, de humilhação, como uma criança culpada. Diante de tais indagações, Moingt recoloca o problema do significado da cruz de Cristo, seguindo o trabalho realizado por Jürgen Moltmann, procurando construir uma resposta atual sobre o significado da cruz. A presença de Deus em Cristo na cruz revela Deus em sofrimento, um Deus de liberdade, bem diferente do deus do monoteísmo filosófico e do teísmo.<sup>785</sup>

A cruz de Cristo levanta uma questão decisiva. Segundo Moltmann<sup>786</sup>, o problema fundamental e começo da cristologia: a loucura da cruz se traduz no fato de que Aquele que anunciava estar próximo o Reino de Deus está morto e abandonado por Deus. Acrescenta Moingt:

Não é possível que Deus abandone o seu Filho à morte sem ser afetado por isso em seu próprio ser. Em consequência, a Cruz já não é um simples caso entre Deus e o homem; ela se revela como *acontecimento trinitário entre o Pai e o Filho (...)*, e é aí que a questão cristológica se apresenta sob sua verdadeira luz.<sup>787</sup>

Chegamos assim, ao fim desta jornada sobre a cruz de Cristo, afirmando com Moingt e Moltmann a cruz como *lugar de história teológica*: a cruz é o lugar onde

<sup>784</sup> Cf. MOINGT, J. "Jesus, aujourd'hui, pour quoi faire?", p. 80-83.

<sup>785</sup> Cf. HVD, p. 236-237; MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 257-272.

<sup>786</sup> Moingt segue a linha de Moltmann, cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 245-354.

<sup>787</sup> HVD, p. 238.

Deus se revela como interrelação trinitária.<sup>788</sup> Nela, Deus se revela como liberdade de entrega, não como manifestação do triunfo de Deus, mas de sua fraqueza na morte.<sup>789</sup>

Ora, quando dizemos que a ideia da necessidade e da onipotência de Deus não pertence à sua revelação em Jesus, admitimos implicitamente que o anúncio da morte de Deus contém, talvez apesar dela, uma verdade: a saber, que o Deus de Jesus aceita ser ignorado, rejeitado, negado, blasfemado.<sup>790</sup>

Ao revelar Deus, revela também uma nova possibilidade ao ser humano, pois Jesus rasgou o véu do templo na cruz (cf. Mt 27,51). Assim “revela na mundanidade de uma carne de homem atingido pela maldição”.<sup>791</sup> Deste modo é que Jesus revela a *humanidade de Deus, sua humanização*. Infelizmente, não prevaleceu o anúncio da morte de Jesus como marca de sua kenosis, mas como caminho para expiação dos pecados. A onipotência, a imutabilidade, a necessidade de Deus prevaleceram na pregação eclesial.<sup>792</sup> A cruz revela esta novidade de Deus despojado de qualquer necessidade metafísica, pois foi livre em Jesus e abriu ao ser humano os caminhos da arriscada liberdade. Esta não virá de modo automático, mas como convite, por graça do Espírito Santo, conseqüente de sua entrega, como veremos.

### 5.3.3 “É para a liberdade que Cristo nos libertou” – O Espírito de Cristo, Espírito de liberdade

Consideramos adequado concluir este capítulo sobre a humanização de Deus em Moingt retomando o Espírito Santo, quase como a modo de conclusão. Este *terceiro* certamente não ficou ausente destas linhas, embora a história do cristianismo nem sempre testemunhe o mesmo, porque nosso autor não deixa de dar a devida consideração a cada pessoa da Trindade, sem o risco de cairmos em um cristomonismo. Já falamos do Espírito com abundância, sobretudo ao tratar da alteridade, mas agora o faremos em sua relação com a liberdade para revelar ainda

<sup>788</sup> Cf. DVH-I, p. 317; MOLTMANN, J. *O Deus crucificado*, p. 296-313.

<sup>789</sup> Cf. BOTTÉRO, J. et. al. *A mais bela história de Deus*, p. 141.

<sup>790</sup> DVH-I, p. 411.

<sup>791</sup> DVH-I, p. 318.

<sup>792</sup> DVH-I, p. 411-412.

de um modo mais forte a dimensão antropológica da humanização redentora de Deus.

Páscoa e Pentecostes são juntas um único acontecimento revelador da salvação. Jesus, em seu trabalho de liberdade, não foi passivo, mas lutou contra a morte. Sua luta não acabou na derrota, pois venceu a morte, escapou dela, pois o Pai acolheu a sua oferta, dando-lhe poder de ressurreição.<sup>793</sup> Por sua vez, a ressurreição e o dom do Espírito Santo marcam a recriação de todas as coisas em Cristo (cf. 2Cor 5,17): o dom do Espírito faz novo, transforma, muda, deseja dar a tudo a vitalidade do Ressuscitado.<sup>794</sup>

A encarnação redentora *engravada* a história da presença salvífica de Cristo, uma vez que o Espírito a cada momento nos leva a uma participação da vida do Verbo que, por sua vez, leva-nos à adoção filial do Pai. O Espírito dissemina a presença salvífica de Cristo por toda a terra, sem barreiras institucionais – “o vento sopra onde quer” (Jo 3,8).

São Paulo afirma que pertence a Deus quem tem o “*Espírito de Cristo*” (Rm 8,9). Este atributo peculiar dado ao Espírito o qualifica a partir de sua relação com a história de Jesus: na encarnação, o Espírito Santo não ficou isento da kenosis, pois quando o Verbo se encarna, o Espírito se humaniza: mistura-se com o espírito de Jesus, experimentando assim a condição finita que é a nossa. Quando Cristo retorna ao Pai, o Espírito dele sai para cumprir sua missão, assumindo agora o caráter de *Espírito de Cristo*, ou seja, o Espírito que procede de Cristo, assim como procede do Pai. Agora o Espírito é *Espírito de um homem*, difundido por toda humanidade.<sup>795</sup>

*O Espírito de Cristo é Espírito de Liberdade*: “O Senhor é o Espírito e onde está o Espírito, ali está a liberdade” (2Cor 3,17).<sup>796</sup> A força do Espírito em Jesus o faz ter uma relação de liberdade com o Pai, fazendo-lhe aderir à sua vontade. Na agonia do Getsêmani, como vimos, compreendemos que Jesus não realiza a própria vontade, mas a vontade do Pai. O Não de Jesus inverte-se no Sim eterno pronunciado pelo Pai, ação esta que não foi realizada sem a presença do Espírito, que aparece na Escritura em atuações pontuais na vida de Jesus.

---

<sup>793</sup> Cf. HVD, p. 468.

<sup>794</sup> Cf. HVD, p. 451.

<sup>795</sup> Cf. DVH-IIa, p. 361, 366.

<sup>796</sup> Cf. DVH-IIa, p. 346.

Nesta linha de reflexão, apoiada em Moingt, podemos dizer que antes de ser o Espírito de Cristo, Ele foi o Espírito de Jesus, conduzindo-o a liberdade. Assim, para qualificar melhor o Espírito que se derrama sobre toda a terra, precisamos reler com os olhos do mesmo Espírito a história do Deus humanizado em Jesus.

O Espírito assumiria o lugar da lei (cf. Rm 10,4), o que só podemos compreender no horizonte da liberdade de Jesus. Ele veio para dar pleno cumprimento da lei (cf. Mt 5,17), mas realizou tal pretensão muito distante de um zelador da lei, de alguém inclinado a cumprir os preceitos. Jesus ensinou o que agrada a Deus, prescindindo da palavra da lei, da classificação dos pecados, das listas de sanções e penalidades. Ensinou que a impureza é o que sai do coração do homem (cf. Mt 15,19-20) e que o sábado foi feito para o homem e não o contrário (cf. Mc 2,27-28). Enfim, Jesus relativizou a lei e mostrou os limites da religião, que deveria escapar da tutela rigorista dos mestres religiosos. Estes últimos consideravam o ensinamento de Jesus um ultraje e, por isso, desejavam que ele não exercesse influência sobre as pessoas.<sup>797</sup>

O templo é igualmente relativizado.<sup>798</sup> Jesus expulsa os vendilhões do templo, diz que será destruído e será construído em três dias, causando a fúria dos mestres religiosos. Inaugura um culto *em espírito e verdade*: não porque desejasse uma religião sem ritualidade como interpretaram os pensadores das luzes, mas porque retira do culto judaico e dos samaritanos o poder de domínio e fascinação. Agora Deus se manifesta no corpo sofredor e libertado do sofrimento, o Deus humanizado, novo templo. Ao se aproximar da mulher impura (cf. Jo 4,9), já se torna sinal do novo culto que não olha para a lei, mas para o espírito. Aliás, seu sinal distintivo foi se aproximar, fazer-se próximo, irmão de cada pessoa:

Anunciava a boa-nova da salvação, destruindo todas as barreiras que impedem os homens de se comunicarem, de se saudarem, de proclamarem a salvação uns aos outros. ‘Cumprira’ a Lei, na qual se lê que ‘Deus não faz acepção de pessoas’ (cf. Dt 10,17), ‘abolindo’ as barreiras erigidas pela lei religiosas, as que separam os puros dos impuros, os santos dos pecadores. Mostrando por meio de sua conduta universal que o meu próximo é qualquer outro homem, ensinava o respeito do outro enquanto outro, por mais diferente que fosse de mim, e enquanto homem, absolutamente meu semelhante. Designava, assim, a alteridade do outro como a ‘forma’ invisível do Deus Totalmente-outro, o lugar em que ele faz morada.<sup>799</sup>

---

<sup>797</sup> Cf. HVD, p. 404-409.

<sup>798</sup> Cf. HVD, p. 432-441.

<sup>799</sup> HVD, p. 416.

Não traremos aqui mais palavras sobre a prática libertadora de Jesus. Percebe-se facilmente que um dos seus traços significativos é a retirada dos pesos que estão sobre os ombros dos oprimidos e a inauguração de um novo modo de relação entre as pessoas. Moingt, a este respeito, lamenta que a Igreja, muitas vezes, adotou as práticas do judaísmo criticadas por Jesus, trazendo de novo a lei da servidão, do medo, da angústia pela salvação meritória, da culpa... Na essência, o Cristianismo é a religião do Espírito e, por isso, é a religião que traz a liberdade em Cristo (cf. Rm 8,15; Gl 5,1).<sup>800</sup>

O Espírito de Cristo é agora o Espírito em nós. Portanto, somos chamados à mesma liberdade, a ser sujeito da história, isso é salvação. Por isso, Deus se limita em sua potência, porque respeita a nossa liberdade. Ele deseja que o ser humano livre aprenda a vencer os limites da história, assumindo todos os aspectos de sua existência. Faz inclusive com que sua vontade fique entregue à história humana, às liberdades humanas, permitindo que o Filho de Deus esteja entregue em nossas mãos.<sup>801</sup> A humanização de Deus, que limita a onipotência divina, revela ao ser humano que ele precisa fazer a sua parte, é livre e responsável pela sua existência, pela construção de sua história. “[O Espírito] deixa aos homens a liberdade de serem eles mesmos, sem medo e sem reprimenda, e de se amarem uns aos outros, sem obrigação de acréscimo”.<sup>802</sup>

Por isso, Deus derrama o seu Espírito *sobre toda carne*: faz com que nasçam filhos de Deus, filhos da liberdade. Por isso, os discípulos devem ir para além dos atos religiosos, indo até Deus em sua proximidade paternal, que capacita a intimidade. É preciso romper com as antigas representações, com os comportamentos e mentalidade do passado, para aprender quem é Deus em Jesus, realizando um verdadeiro nascimento, como nos ensina a perícopa do diálogo com Nicodemos (cf. Jo 3,3).<sup>803</sup> Aliás, o convite à liberdade é tão radical, que Deus nos prefere longe das amarras da religião, se esta nos privar de sermos livres, como afirma Bonhoeffer, ideia referida por Moingt em várias ocasiões.<sup>804</sup> A intimidade com Deus não se realiza sob o horizonte das regras impostas, Jesus não nos dá garantias em troca de um preceituário seguido nas minúcias, não dá uma fórmula pronta para copiar, mas uma vida que ama na liberdade do Espírito:

<sup>800</sup> Cf. DVH-I, p. 361.

<sup>801</sup> Cf. BOTTÉRO, J. et. al. *A mais bela história de Deus*, p. 168.

<sup>802</sup> HVD, p. 527.

<sup>803</sup> Cf. DVH-I, p. 294.

<sup>804</sup> Cf. LESEGRETAIN, C. *Joseph Moingt, l'appel pressant d'un théologien*.

(...) uma vida que se salva se perde, de uma liberdade que se afirma se nega, de um mandamento que resume todos os preceitos, mas se subtrai a toda medida de verificação, porque é todo um excesso, à imagem e à medida do amor trinitário: ‘Leva a cruz’, o que significa levar o fardo dos outros, e amá-los até dar sua vida por eles, levar o fardo pesado da liberdade que os homens religiosos dos tempos antigos tinham descarregado sobre suas divindades a ponto de tornar-se escravo delas.<sup>805</sup>

O Espírito de Cristo em nós não faz imposição alguma. Seria contraditória uma liberdade que se impõe. Por isso, prorroga nossas dívidas, concede-nos perdão, não nos julga com o peso da autoridade. Deseja que vivamos o seu amor na liberdade, conceden-nos o Espírito como dom, por isso há o risco de ignorarmos o próprio Deus. Ele aceita o risco, ao preferir esta dinâmica de gratuidade: “O Espírito não deixa de imprimir em nós a gratuidade da existência simbólica, revelando-nos que somos filhos de Deus (Rm 8,16)”.<sup>806</sup> O Espírito de Cristo, gratuitamente nos concede seus dons, que nos impulsionam para viver a vida dele, para que nossa humanização se conecte em projeção de ser a humanização de Deus.

#### 5.4 Conclusões do capítulo 5

Procuramos neste capítulo fazer uma leitura da humanização de Deus no pensamento de Moingt, limitando-nos pelas três dimensões fundamentalmente humanas enunciadas por Castillo: carnalidade, alteridade e liberdade.

Mais uma vez, tivemos a dificuldade de discorrer sobre cada uma das dimensões separadamente, embora o fizemos seguindo uma linha didática. Numa síntese, sem pretensões de grande profundidade, percebemos que tais dimensões se entrelaçam profundamente: a carnalidade possibilita o estar no mundo, ou seja, as relações de alteridade; a mesma possibilita a construção da liberdade, no confronto com o outro, na alteridade. Deus humanizado em Jesus não escapou desta dinâmica humana, pois sua humanidade não é aparente.

Ao tratarmos do tema da carnalidade, vimos que a encarnação é um mistério de alta complexidade, envolto em muitas controvérsias históricas. Moingt defende que a encarnação remonta-se ao projeto originário de Deus e, portanto, o Verbo não apenas

---

<sup>805</sup> DVH-IIa, p. 372; Deus nos concede um espírito de amor e liberdade: cf. MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 356-359.

<sup>806</sup> HVD, p. 337.

aparece no tempo, como já existe em projeto de ser. Vimos também que ao fazer-se carne, coloca-se sob os limites que fazem parte da existência de qualquer ser humano. Portanto, precisaremos entender o Deus humanizado em sua radical kenosis: ao ser nascido de mulher, está sujeito à lei dos homens e, por isso, está limitado ao aprendizado e ao crescimento, além de se orientar nos domínios da vontade e da afetividade como qualquer ser humano. Entre os condicionamentos antropológicos *impostos ao Verbo está* a historicidade: Deus se fez história, não é um Deus distante numa transcendência metafísica.

A alteridade é um desdobramento desta condição histórica. A necessidade de uma antropologia atualizada de fundo leva-nos a compreender Deus não numa solidão, mas em uma pluripessoalidade trinitária, aberta ao ser humano e ao mundo. Nesta, manifesta-se o dom divino: sua gratuidade, revelada de modo altíssimo em Cristo, uma ek-sistência, uma proexistência, uma vida para o ser humano, jamais sem ele.

Por fim, vimos que a liberdade de Jesus coincide com o seu processo de humanização: Jesus constrói sua identidade, ao mesmo tempo em que constrói sua liberdade em seu trabalho de morte, ou seja, em sua vida ofertada ao Pai e aos seus irmãos. Em sua *alteridade* que se configura em suas relações com tudo o que lhe cerca e em sua relação de *alteridade* com o Pai, pelo Espírito, condicionado pela *carnalidade*, descobre a identidade de ser Filho, essencialmente um ser *livre* e oblativo. De sua oferta, brota o seu Espírito de liberdade.

Seguindo o pensamento de Moingt, afirmamos, pois, que Jesus é Filho de Deus desde o seu nascimento porque o Verbo lhe adveio. No entanto, apresentamos que a encarnação é um processo no tempo, um devir que só viria à sua plena realização ao termo da existência histórica de Jesus. A humanização de Deus acontece por um processo de identificação de Jesus ao Verbo, que se identifica com ele.

Neste processo de devir, vimos que a humanização é revelação progressiva do Verbo que exprime em Jesus o *Sim* do Pai: para que todos nós nos tornemos filhos Nele. Vimos que este *Sim* de Deus advém de um conflito na história de Jesus, pois este vai construindo sua liberdade pelo Espírito, na adesão à vontade do Pai, até o desfecho dramático de sua existência histórica em sua morte de cruz. Portanto, este *Sim* vem a partir de um *Não* do Verbo em relação a si mesmo. Para que a encarnação seja plenamente realizada como processo de revelação, foi necessária a resposta afirmativa de Jesus ao Pai, que foi igualmente uma negação em relação a si, renunciando a construir sua vida para si mesmo, a agir por si mesmo. Ao renunciar a própria

identidade, afirma-se como o enviado e o servidor do Pai para a salvação de todos, destinatários do amor de Deus.

O *Não* de Jesus volta a ser o *Sim* de Deus, pois Ele ressuscita o seu Filho, agora manifestado plenamente homem e plenamente Deus. Ao ressuscitar, derrama sobre nós o seu próprio Espírito, aquele que também fez a sua kenosis ao habitar o Jesus da história. Este Espírito de um homem, Espírito de Cristo é, igualmente, Espírito de liberdade dado como dom para que cada pessoa faça do não do Deus humanizado o seu próprio não, para que o sim do Pai sobre o Filho seja agora afirmado sobre seus filhos adotivos. Este Espírito de liberdade habita o ser humano e a criação, gemendo as dores do parto, até que se manifeste a vida gloriosa de Deus que estava escondida por sua kenosis, bem como a plenitude humana, para onde caminham todos que foram escolhidos em Cristo no amor antes da criação do mundo, primogênito de toda criação, modelo que revela ao ser humano a sua sublime vocação.<sup>807</sup>

Enfim, a vida econômica da Trindade, uma *pluripessoalidade ek-sistente*, realiza-se na realização do ser humano. A plenitude da humanização de Deus é ofertada a nós para que nos deixemos humanizar por Ele, tornando-nos felizes. Parece um exagero tantas linhas percorridas para afirmar algo tão simples. Emprestando as palavras de nosso autor: “Era necessário uma narrativa tão longa para chegar a este ponto? Aquilo que é longo é para compreender aquilo que é simples. A história da revelação é a prova”.<sup>808</sup>

---

<sup>807</sup> Cf. GS 22.

<sup>808</sup> DVH-IIb, p. 592.

## 6

### Castillo, Moingt e a humanização de Deus: aproximações, complementaridades e considerações críticas

Este capítulo tem a finalidade de estabelecer o diálogo entre José María Castillo e Joseph Moingt no âmbito da temática da humanização de Deus, bem como explicitar algumas considerações críticas, diante do que já expomos nos capítulos anteriores.

Não se trata de uma tarefa tão fácil, porque em um primeiro olhar, parecem autores bem diferentes, como já foi possível perceber nas páginas anteriores. Embora sejam autores de horizontes um tanto distintos, não são divergentes. Pelo contrário, é possível perceber similaridades. Embora *a humanização de Deus* seja um termo da literatura de Castillo, é rápida a percepção de que Moingt a desenvolve igualmente e sob uma ótica muito interessante. Assim, nosso primeiro intuito será encontrar aproximações entre ambos e não confrontos. Num segundo momento, procuraremos complementaridades.

Em que sentido trabalharemos tais complementaridades? No âmbito linguístico, o termo denota uma interdependência entre coisas ou fenômenos.<sup>809</sup> Os estóicos têm o mérito de introduzirem o termo, aplicando-o às proposições compostas<sup>810</sup>, mas foi na física moderna que o termo tomou a forma de princípio. O *princípio da complementaridade* é o que possibilita explicar a existência das descrições experimentais de sistemas quânticos, quando se contata a interferência do sujeito ao observar os fenômenos neste âmbito. Assim, se tentarmos explicar o que é a luz, por exemplo, esta será interpretada a partir de uma série de fatores: o observador, o equipamento emissor, os modelos de interpretação, tudo o que estiver no ambiente, tudo o que faz com que a lâmpada esteja acesa... Tal princípio formulado por Niels Bohr, na década de 20, foi para além da física, constituindo-se como um novo paradigma epistemológico: um fenômeno é expresso pela soma de suas exemplificações e tentativas de explicação. O próprio ser humano tem múltiplas

---

<sup>809</sup> Cf. DICIO. Dicionário online de Português.

<sup>810</sup> Por exemplo: “É dia e há luz”, “se há dia, há luz” (ABBAGNANO, N. “Complementaridade”, p. 156).

sensações e modos de ser como medo, humor, tristeza, compromisso com uma causa, dúvida na compreensão de um fenômeno... São modos complementares de compreender o ser humano, sem que nenhum possa substituir ou anular o outro.<sup>811</sup>

Este princípio físico expressa bem o que acontece no diálogo entre nossos dois autores, pois estamos diante de dois âmbitos de teologia que se ligam a contextos diversos. Assim, a teologia europeia procura responder sobre Deus a um mundo que se tornou adulto, que não aceita uma explicação infantil sobre a religião. Já a teologia da libertação, âmbito que podemos colocar a teologia de Castillo, põe-se em confronto com o mundo de injustiças desumanizadoras, perguntando-se como Deus se coloca neste contexto contraditório.<sup>812</sup> Seguindo a reflexão de Sobrino, ao comentar o significado histórico de Jesus, evidenciamos a existência de uma diferença entre a cristologia europeia e a cristologia latino americana.<sup>813</sup> Moingt, representante da cristologia europeia, parte da crítica da primeira ilustração que questionava a fé mítica e autoritária, procurando *desmistificar* o Cristo e trabalhando com a racionalidade da fé, de modo que o indivíduo tenha a possibilidade de crer conferindo sentido à sua fé. Já Castillo, que se aproxima da cristologia latino americana, dá ênfase à *despacificação* de Cristo, ou seja, deseja que ninguém fique em paz diante da miséria da realidade. Para isso, também procurará fazer a *desidolatrização* do Cristo.

As duas vertentes teológicas estão ligadas ao desejo de repensar, ressignificar os conceitos cristãos diante da exigência de uma nova mentalidade, de uma nova linguagem. Joseph Moingt procura reconciliar a teologia com a modernidade, tratando da relação entre fé e história na interrogação a um discurso teológico herdado do passado que não mais se sustenta.<sup>814</sup> Já Castillo considera mais de perto o contexto de opressão na sociedade e também na Igreja.

Nosso caminho será igualmente seguido em cada tópico: primeiro identificaremos tais aproximações e complementaridade, depois faremos as considerações críticas. Primeiramente, trataremos da questão basilar que sustenta a teologia da humanização de Deus: a historicidade e a kenosis. Posteriormente, faremos o diálogo a partir das categorias que foram base em nossa exposição dos dois capítulos anteriores: a carnalidade, a alteridade e a liberdade. Por fim, traremos à tona o aspecto

<sup>811</sup> Cf. HOLTON, G. “As raízes da complementaridade”.

<sup>812</sup> Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 358.

<sup>813</sup> Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 78-90.

<sup>814</sup> Cf. HVD, p. 68.

prático e questionador da fé que emerge da teologia do Deus humanizado, resumidas pelo termo *memórias perigosas*.

## 6.1 Humanização de Deus: Historicidade e Kenosis

No segundo capítulo da primeira parte enunciamos dois pressupostos cristológicos fundamentais, que se unem e perpassam a elaboração teológica da humanização de Deus: a importância e as implicações dos estudos sobre o Jesus histórico e a cristologia a partir de baixo. Vimos que estes dois pressupostos ficaram evidentes na exposição de Castillo e Moingt. Mantendo a fidelidade metodológica de nossa exposição, aqui será nosso objetivo trazer à tona um eco destes dois pressupostos: primeiramente trataremos de forma mais ampla o tema da historicidade na teologia de nossos autores. Em um segundo momento, trataremos da kenosis, que se liga profundamente a uma cristologia construída a partir de baixo, pois ao se ter como ponto de partida o Jesus da história, é imprescindível considerá-lo em seu rebaixamento.

### 6.1.1 Aproximações e complementaridade sobre o tema da historicidade e kenosis

A história é o grande tema da teologia depois da modernidade. Sem esta premissa, o discurso teológico cai por terra, torna-se inosso, infrutífero. Não se pode propor Deus distante da realidade humana. Trata-se de um tema não isento de desafios, pois há uma pluralidade de compreensões sobre a história, decorrendo em implicações no entendimento da relação entre história e revelação ou mais precisamente, *a historicidade da revelação e a revelação da historicidade*.<sup>815</sup> Aqui temos uma questão importantíssima para a cristologia no âmbito da humanização de Deus.

#### a) Aproximações

Ambos os teólogos concordam que existe apenas uma única história: a história da salvação. Não há dicotomia entre os mundos e as histórias, o que evoca a exigência

---

<sup>815</sup> Cf. ELLACURÍA, I. “Historicidad de la salvacion Cristiana”, p. 323.

de uma escatologia entrelaçada com a vida concreta dos seres humanos em seu projeto histórico. A teologia clássica se distanciou da história, o que é duramente criticado por Castillo e Moingt, bem como por muitos teólogos contemporâneos. Tal concepção nos remete para uma reflexão ascendente da cristologia ao valorizar ao extremo a humanização Deus na humanidade de Jesus, sem oposição ao dogma da preexistência do Verbo.

Uma cristologia histórica exige que o ponto de partida sejam os textos bíblico-salvíficos. Ambos os autores pressupõem a *volta aos Evangelhos*, como uma oxigenação da teologia. No entanto, admitem que seria impossível reconstruir uma história de Jesus de Nazaré, por isso, o retorno aos textos como consequência de retorno à história não significa analisá-los com a concepção moderna da história. O objetivo da leitura do Evangelho não é o conhecimento de âmbito racional, pois este não produziria em nós convicções de fé. O que importa para os autores é a narrativa em seu significado salvífico, não a tentativa da reconstrução dos fatos: não cremos em fatos, mas na pessoa de Jesus Cristo.

#### b) Complementaridades

Para Moingt, o que importa não é o anúncio de uma sentença metafísica, pois Deus não proclama oráculos, não revela verdades obscuras, mas faz história com o ser humano.<sup>816</sup> Deus é *aquilo que acontece no tempo*, na história. A salvação não acontece por um arrebatamento do ser humano de sua própria história, mas na ação de Deus que vem e se reconcilia com o ser humano (cf. Cl 1,20), revelando o seu mistério (cf. Cl 1,26), o mistério por excelência: “a presença e a vinda da eternidade no tempo do mundo”.<sup>817</sup> Por isso, Moingt dá ênfase à narrativa da humanização de Deus em Jesus:<sup>818</sup> Deus que se fez história e atua na história se revela *na categoria de evento*. Por isso, insiste que apenas se pode entender a revelação trinitária na história e não em sua imanência. A inteligência moderna exige uma linguagem que vá além do conceito, pede que a noção de encarnação seja elaborada como um evento da história.<sup>819</sup> Como vimos, a revelação de Deus é uma economia de amor: um Deus que não apenas é

<sup>816</sup> Cf. DVH-IIa, p. 10-11.

<sup>817</sup> DVH-I, p. 423.

<sup>818</sup> Cf. HVD, p. 22.

<sup>819</sup> Cf. MOINGT, J. *Les approches de l'Incarnation*.

entendido em sua imanência, mas não permanece nela, pois é comprometido com o ser humano, um Deus para nós.<sup>820</sup>

Ainda na esteira de Moingt, a historicidade do Verbo coloca-o dentro do horizonte de qualquer ser humano. Portanto, Jesus é afetado pela história, sendo um ser de relações, bem diferente do enunciado calcedônico que propunha uma pessoa fechada em si mesma. A partir de suas relações, constrói-se na história: Cristo, Alfa e Ômega, que já estão presente antes da criação do mundo como *exigência de sentido*.

Castillo, por sua vez, critica a filosofia clássica que trata *Deus como Absoluto*, como *motor imóvel*, por isso faz suas objeções à teologia especulativa, primando também pelo retorno às fontes evangélicas.<sup>821</sup> A tônica de Castillo é apresentar a narratividade do Evangelho como uma teologia que brota da vida: narra fatos da vida, do cotidiano, constituindo-se como um convite a uma fé que é inseparável de uma determinada forma de viver.<sup>822</sup> Por isso, insiste que o saber cristológico não deve ser mais transmitido por conceitos, mas pelos discursos narrativo-práticos.

A concepção histórica defendida por ambos os teólogos abre espaço para uma radicalidade da kenosis: o acesso a Deus é Jesus em sua condição humana, kenótica. Estão dentro de um campo vasto de teólogos que concordam em considerar a humanidade de Jesus como caminho de acesso a Deus.<sup>823</sup>

#### a) Aproximações

Ambos os autores concordam que a adesão ao Deus do Evangelho é a aceitação de um Deus kenotizado, que se manifesta não em seu poder, mas em sua fraqueza, a fraqueza assumida na carne. Os autores criticam todas as tentativas de leitura que suspeitam da carne e da matéria e que pintam um Cristo totalmente isento do que é profundamente humano, como o gnosticismo e o marcionismo. A kenosis do Verbo é interpretada em sua radicalidade. Deste modo, Jesus carrega todos os limites próprios da condição humana, com exceção do pecado: é uma pessoa que padece o cansaço, sente fome e sede, tem dúvidas, vive dramas como qualquer ser humano.<sup>824</sup> Para nossos autores, ainda é comum a resistência em acolher a comunicação de Deus na

<sup>820</sup> Cf. DVH-IIa, p. 124–125.

<sup>821</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “Num papado para o povo, uma ‘Teologia popular’”.

<sup>822</sup> Cf. JHD, p. 55-56.

<sup>823</sup> Cf. GONZALEZ FAUS, J. I. “O que mudou na cristologia católica”, p. 7-23.

<sup>824</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El discernimiento cristiano*, p. 127-129; DVH-IIa, p. 330–334. MOINGT, J. “Intervention du Père Joseph Moingt lors de la journée des Anciens du Centre Sèvres sur le thème de ‘L’Incarnation’”.

humanidade fragilizada de Jesus, porque ao longo dos séculos prevaleceu a imagem de um Jesus *mais divino do que humano*, porém, acolher esta fragilidade é o único caminho para se chegar a Deus.

*b) Complementaridades*

Castillo, em sua ênfase ao defender a humanização em Jesus como o único caminho para se conhecer a Deus, adverte que sem esta radicalidade somos propensos a construir projeções do divino que distorcem a imagem do Deus revelado: um Deus cuja projeção humana legitima violências, sectarismos, guerras... Segundo ele, não podemos partir do ideal do Céu para pautar a vida cristã, para definir o que é o seguimento de Jesus Cristo. Precisamos antes partir de sua história e não do que se imagina ser o Céu. Assim, quando pregamos um Deus glorioso e poderoso em demasia, estaremos incentivando o uso da violência e da opressão sobre as pessoas. Se nos pautamos pelo poder, é preciso ser subjugado por este poder. E sabe-se que um dos caminhos de submissão é o controle dos sentimentos, da sexualidade, assim há mais eficácia em manter o outro submisso. Por isso, defende a kenosis de Deus como caminho de felicidade, não de sacrifícios sem sentido que foram legitimados pelo discurso cristão.<sup>825</sup>

O teólogo granadino gosta da comparação entre Paulo e Jesus. Embora defensor das luzes da teologia paulina, critica o fato de certa predominância de Paulo diante do Evangelho. Segundo ele, a vida da Igreja não deve ser pautada pela afirmação da divindade de Cristo, mais próxima da cristologia paulina, mas deve fazer a aceitação radical da humanidade sem limites de Jesus, como nos traz o Evangelho.<sup>826</sup> A humanização de Deus é o lugar do encontro do ser humano com o outro, bem como lugar da humanização do ser humano.

Moingt igualmente defende que a humanização de Deus revela os limites humanos de Jesus. O autor tem a vantagem de enumerar as exigências da antropologia atual para a construção de uma cristologia kenótica que tenha significância para nossos contemporâneos. Deste modo, o franco teólogo afirma a exigência dos condicionamentos históricos inerentes ao processo humano de Jesus, além de argumentar a favor da apreensão do mundo de Cristo pelos meios sensíveis. Vimos

---

<sup>825</sup> Cf. JHD, p. 523–524.

<sup>826</sup> Cf. CASTILLO, J.M. J. *La humanidad de Jesús*, p. 137-146.

também como o autor trabalha a afetividade e a vontade de Cristo, ressaltando o modo livre pelo qual Jesus constrói a própria personalidade.

O teólogo francês ainda defende a ação kenótica de Deus em sua contribuição para a construção de uma nova soteriologia que, por sua vez, propõe a salvação para além do âmbito individual e do perdão dos pecados. Para ele, ao se tratar da fraqueza de Deus, sobretudo em sua morte, podemos responder ao ateísmo de protesto que emergiu na modernidade, ou seja, deixa-se de lado o Deus impassível para assumir o Deus que se preocupa com a dor humana, sendo com ela solidário.

### 6.1.2

#### Considerações críticas sobre o tema da historicidade e kenosis

A humanização de Deus construída a partir das bases da radicalidade kenótica e da historicidade tem méritos de uma construção teológica significativa, mas ao mesmo tempo, fica aberta aos embates teológicos. O questionamento fundamental é sobre a volitização do discurso teológico ao pretexto de modernização. Neste sentido, as críticas ao historicismo são fortes. Questionam-se teologias muito afeitas ao histórico, criticadas por colocarem o tempo como medida do ser humano, e não Deus, o que seria inadmissível.<sup>827</sup> A partir desta premissa, podemos verificar em que medida as cristologias de Castillo e Moingt padecem deste mal, e se realmente esta crítica tem sua razão de ser.

Segundo Dupuis<sup>828</sup> o método *histórico dedutivo* ou *genético* tem prevalecido nos últimos tempos, procurando superar o *método dogmático* que foi a tônica de séculos de história. Embora fale da autenticidade do primeiro, o autor aponta que a tentativa de desqualificar o dogma cristológico formulado nos concílios parece muito radical, pois deveria levar mais a sério o contexto de heresias que eram combatidas pelas proclamações oficiais. Pergunta se este método não simplifica demasiadamente os dados da história: não estaria a nova tendência monopolizando a questão cristológica em detrimento de tudo o que foi declarado pela Igreja ao longo dos séculos?

González de Cardedal afirma que os concílios são chave de interpretação da Escritura, logo não se pode ir à fonte primária prescindindo-se das declarações dos

<sup>827</sup> Cf. BOFF, C. *O livro do sentido*, p. 517.

<sup>828</sup> Cf. DUPUIS. *Introdução à cristologia*, p. 14-15.

concílios. Fazer isso seria negar a ação do Espírito Santo em sua Igreja.<sup>829</sup> Nicolas<sup>830</sup> corrobora este pensamento, afirmando não ser possível uma interpretação pessoal dos Evangelhos, encontrando neles um Cristo que se opõe às fórmulas dogmáticas. O que se faz é descobrir, ainda que de modo gradativo, o clareamento da verdade que já está posta, pois a verdade não é construída, mas é encontrada.

Como percebemos, as novas cristologias de linha histórica, como as de Moingt e de Castillo, são vistas com ressalvas por alguns teólogos, que temem a desfiguração do mistério do Cristo, tirando a força da proclamação do Cristo da fé. Como exemplo, citamos uma das cristologias recentes de Joseph Ratzinger. No seu primeiro tomo<sup>831</sup>, redige uma introdução metodológica sobre os riscos de uma revisão histórica da pessoa divina de Jesus em função dos modismos metodológicos dos estudos sobre a Escritura. A obra relata os primeiros anos da vida pública de Jesus que, por sua vez, realiza a sua autoapresentação como salvador único, e representante do Deus dos judeus. A posição de Ratzinger está em consonância com o magistério ao advertir sobre o risco de uma relativização da divindade de Cristo.<sup>832</sup>

As críticas, portanto, estão ligadas na radicalização de uma cristologia a partir de baixo, pois o medo é sempre insistir em demasia na humanidade de Cristo em detrimento de sua divindade. Diante desta premissa, podemos classificar o modo de compreensão dos nossos dois teólogos a respeito de uma cristologia ascendente.

1) *Questões sobre a Cristologia ascendente de Castillo*. O teólogo granadino faz uma crítica às cristologias do século XX, que insistiram que o centro da reflexão estava na ressurreição de Jesus. Segundo ele, os autores tinham razão em justificar uma cristologia de baixo em detrimento de uma cristologia de cima e em centralizar a ressurreição como ponto culminante e, portanto, central, mas ainda não é suficiente. Em seu argumento, Castillo retoma o pensamento de Rahner que afirma que o centro da vida do cristão está no mistério da

<sup>829</sup> Cf. GONZÁLES DE CARDEDAL, O. *Cristología*, p. 273–274. O autor afirma que a não aceitação de Calcedônia fez surgir um ramo cismático, seguidor do Nestorianismo. Segundo ele, é este o problema de fundo de algumas *propostas de teologias narrativas* como a de Joseph Moingt. Dá a entender que as propostas narrativas modernas que questionam e repropõe Calcedônia caem no Nestorianismo.

<sup>830</sup> Cf. NICOLAS, J-H. "La foi et le questionnement", p. 641. O artigo todo é uma grande crítica a cristologia de Moingt.

<sup>831</sup> Cf. RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*.

<sup>832</sup> Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração para salvar de alguns erros recentes a fé nos mistérios da Encarnação e da Santíssima Trindade*.

encarnação. Segundo ele, é preciso interpretar bem a afirmação rahneriana, pois a teologia insistiu na subida do homem a Deus, calando-se sobre a descida de Deus e, por isso, a teologia fala facilmente da divinização do ser humano, mas encontra dificuldade de falar da humanização de Deus.<sup>833</sup>

De fato, para Castillo, Deus se revela na humanidade de Jesus que é histórica, o que está para além da história não nos revela nada: se Jesus revela Deus em sua divindade estaríamos diante de uma tautologia: Deus revela Deus. Nossa inteligência não capta o mistério da divindade, mas compreende a humanidade de Deus em Jesus, pois é o ser humano falando ao ser humano.<sup>834</sup> Esta linha de pensamento nos ajuda a entender as reticências de Castillo em relação à ressurreição. Para ele, a ressurreição é um fato meta-histórico, transcendente. Jesus não é um morto-vivo que transita nas nossas estradas, pois ao ressuscitar existe em uma realidade que ultrapassa a nossa história.

Ao falar da ressurreição falamos de um fato transcendente. E o transcendente, por sua própria definição, é real (para quem crê na transcendência), mas não é, nem pode ser, histórico. Já sei que tudo isso é uma reflexão elementar. Mas também é verdade que só quando temos claro o elementar, poderemos falar sobre as outras coisas. Neste caso, da ressurreição de Jesus, o Senhor.<sup>835</sup>

A base de pensamento de Castillo se aproxima de outras cristologias<sup>836</sup> que, do mesmo modo, afirmam que a ressurreição ultrapassa qualquer narrativa, defendendo que os textos das aparições do Senhor são por demais simbólicos, não podendo ser tomados em uma interpretação milagreira e física. Segundo esta linha teológica, os Evangelhos procuram traduzir em palavras a experiência de encontro com Jesus ressuscitado, mas não têm o objetivo de descrever o fato. Por outro lado, pode-se criticar Castillo em sua reticência ou dificuldade em dar maior ênfase ao significado da ressurreição. Mesmo que ultrapasse o plano da história, o seu significado histórico poderia ser mais evidenciado em sua obra. O teólogo granadino, ao tratar do tema, relaciona-o com o profetismo da mensagem de Jesus, abordando mais as perseguições dos cristãos anunciadores do querigma do que a força própria do mistério da

<sup>833</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Deus de nossa felicidade*, p. 30–31.

<sup>834</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>835</sup> CASTILLO, J.M. J. “Resurrección de Cristo, ¿un hecho histórico?”.

<sup>836</sup> Entre os que assim interpretam a ressurreição estão: FABRIS, R. *Jesus de Nazaré*, p. 310-314; PAGOLA, J. A. *Jesus*, p. 494-508; HAIGHT, R. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 149-162.

ressurreição do Senhor. A força da ressurreição, para ele, está na comprovação do que foi realizado por Jesus em sua vida pública.

Assim, o que interessa a Castillo é a humanidade de Jesus, sem ligar a ele nada de tão excepcional que pudesse dar um brilho de extraordinarismo. Prefere falar dos seus gestos humanos, dá cor ao sentido dos milagres dentro de uma linha histórico-crítica, jamais fala de atos de poder. Em poucas palavras, define Deus: “Ele me lembra de Jesus de Nazaré. Não Jesus Cristo, que já incorpora o Cristo ou o Messias. Um simples trabalhador que não expressa a divindade, mas sim o desejo de ser profundamente humano”.<sup>837</sup> Sua definição é profundamente tocante e existencial. Porém, certamente deixa aberta a guarda para que o julguem como um teólogo do imanentismo, pertencente ao ramo da teologia dedutiva que esvaziou o conteúdo da divindade do Cristo.

2) *Questões sobre a cristologia ascendente de Moingt*. Em consonância com Castillo, o teólogo francês insiste que é papel da teologia revelar Jesus Cristo como uma pessoa singular, um sujeito verdadeiro humano, sem omitir a sua kenosis, como já tratamos.<sup>838</sup> Sua abordagem é classificada como uma *cristologia messiânica da realização das escrituras*<sup>839</sup> que, por sua vez, depende profundamente de uma dedução histórica.

Já abordamos o suficiente sobre a sua concepção histórica, no entanto, cabe aqui destacar que sua interpretação sobre a obra de Meier<sup>840</sup> foi criticada, considerando-o uma vítima do historicismo. O autor rebate as críticas que teriam considerado seu desinteresse de dois séculos em torno do Jesus histórico, detendo-se nos debates do século passado, entre Käsemann e Bultmann. Moingt se defende, afirmando seu interesse pela história de Jesus, pelas pesquisas históricas, mas admite que Jesus seja interpretado: não há um Jesus frio, um relato exato e totalmente desfeito de qualquer roupagem. Ao teólogo, mais do que contar a verdadeira história de Jesus, importa desafiar o mundo hodierno, não anunciando o Jesus puro da história, mas o Jesus dos Evangelhos, que nem sempre está em concordância com o primeiro. O objetivo do teólogo é, acima de tudo, colocar em cena Jesus crucificado e ressuscitado, visto a partir

<sup>837</sup> CASTILLO, J.M. J. “Jesus foi um leigo morto pelos sumos sacerdotes”.

<sup>838</sup> Cf. HVD, p. 241–242. Conferir também: Seção 2.2.2.

<sup>839</sup> Cf. FÉDOU, M. “Post-Scriptum”, p. 38.

<sup>840</sup> Cf. MEIER, J. P. *Um judeu marginal*.

da fé e, portanto, reconhecido como Senhor e Cristo.<sup>841</sup> A Páscoa produziu um *rumor*, mas este *rumor* foi produzido a partir de um fato concreto, não a partir de uma invenção, nisso repousa nossa fé. Nas narrativas do Evangelho não há uma história de Jesus, mas uma narrativa interpretada à luz da Páscoa. No entanto, tem um fundo histórico, um *elemento residual*. Tal anúncio de Jesus, uma história transformada em rumor e em narrativa tem valor não por ter fundamento histórico, mas pelo testemunho de que tudo se realizou segundo o desígnio divino. A ação divina testemunhada é que qualifica o anúncio.<sup>842</sup>

A questão histórica de Moingt, em seu ponto de partida, não parece estar distante dos estudos atuais da exegese. Porém, ao procurar construir um Jesus humano no espírito de uma antropologia atual, que aparece por detrás das linhas do Evangelho, deixa aberto algumas questões que suscitam debates. Sobretudo, destaca-se a questão da gradatividade processual na história da humanização de Deus: para Moingt, Jesus cresce em sua consciência messiânica até que esta seja plena na ressurreição, ou seja, Ele se descobre Filho de Deus. Há um processo de *humanização do Verbo* que, por sua vez, se deixa absorver no homem, comunicando-lhe sua identidade.<sup>843</sup> Afirma igualmente, apoiando-se na teologia neotestamentária, que Jesus é constituído Senhor e Cristo, quando então é revelada plenamente a sua filiação em relação ao Pai, quando torna-se integral a personalidade de Jesus, o Cristo. Diante de tal elaboração, surgem questionamentos: onde está a divindade de Jesus? Seria Jesus realmente Deus desde a sua concepção no ventre de Maria? Como manter esta linguagem processual ao mesmo tempo em que se afirma a divindade de Jesus desde sua concepção?

Diante da questão acima, Jean-Hervé Nicolas acusa Moingt da falta de uma base bíblica confiável, afirmando que o teólogo francês não se dá conta de que sua posição torna impossibilitada a salvação. O crítico afirma que Cristo não se volta ao passado, mas à eternidade que traz dentro de si mesmo, tendo consciência de sua origem eterna, pois carrega consciências divinas e humanas, naturezas divinas e humanas, não separadas.<sup>844</sup> Já Begasse de Dhaem, levanta várias questões sobre a articulação entre a relação do Verbo e Jesus: o que acontece com o Verbo na glória quando não é nem

<sup>841</sup> Cf. MOINGT, J. "Note à l'issue du colloque RSR – 'Christologie et Histoire de Jésus'", p. 31–35,

<sup>842</sup> Cf. HVD, p. 24-30.

<sup>843</sup> Assim expressa Lebeau ao comentar a obra de Moingt: LEBEAU, P. "Joseph Moingt: Dieu qui vient à l'homme", p. 104-105.

<sup>844</sup> Cf. NICOLAS, J.-H. "La foi et le questionnement", p. 648.

Filho e nem pessoa? Como este Verbo pode conferir a Jesus uma filiação de que ele mesmo está desprovido? Como compreender que o Verbo e Jesus sejam duas liberdades obedientes e parceiras? Como entender a união hipostática diante de uma transferência de identidade na glória? Como falar da união do Verbo e de Jesus na glória como única pessoa? Questiona o autor se a teologia de Moingt não deixa a impressão de que teríamos quatro pessoas da Trindade: o Pai, o Filho, o Verbo e o Espírito.<sup>845</sup>

Sobre a questão da consciência messiânica, convém aqui destacar a posição magisterial explicitada pela *Comissão Teológica Internacional*. O documento sobre a consciência de Cristo<sup>846</sup>, afirma que Jesus tem uma autoconsciência muito clara de sua missão divina, apresentando quatro proposições: a) Jesus tem consciência de sua relação filial com o Pai; b) Jesus é consciente de sua missão de anunciar o Reino de Deus; c) A autoconsciência messiânica faz com que Jesus premedite a fundação da Igreja; d) A consciência que Jesus tem de trazer a salvação ao mundo envolve um amor por toda a humanidade.

Diante dos posicionamentos acima, é preciso frisar que Moingt se defende procurando salvaguardar a divindade de Jesus. Embora sua exposição pareça falar de uma divinização gradativa, esclarece que o Verbo não se torna “gradualmente homem, nem Jesus gradualmente Deus pelo crescimento *de menos para mais*”.<sup>847</sup> No entanto, não desiste de admitir que a identidade plena de Cristo é revelada e fixada a partir do seu abandono absoluto nas mãos do Pai e que a sua consciência messiânica ainda não é plena sem o auge de sua missão e ressurreição, destoando da posição magisterial. Admitimos, enfim, que Moingt está longe de um adocionismo, como afirmam mesmo os seus críticos.<sup>848</sup> Porém, admitimos que algumas questões ainda ficam obscuras, abertas a maiores aprofundamentos. A legitimidade do pensamento do franco teólogo é procurar a inteligibilidade de um dogma que também deixa questões em aberto diante

<sup>845</sup> Cf. BEGASSE DE DHAEM, A. "De Dieu qui vient à l'homme: l'oeuvre de Joseph Moingt", p. 41-42.

<sup>846</sup> Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. *The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission*.

<sup>847</sup> “Cela ne veut pas dire que le Verbe devient progressivement homme et Jésus progressivement Dieu par croissance du moins au plus” (MOINGT, J. “Intervention du Père Joseph Moingt lors de la journée des Anciens du Centre Sèvres sur le thème de ‘L’Incarnation’”, grifo nosso).

<sup>848</sup> Cf. BEGASSE DE DHAEM, A. "De Dieu qui vient à l'homme; l'oeuvre de Joseph Moingt", p. 41.

do espírito moderno. Não seria possível fazer nada sem ousadia. Trata-se de uma teologia de *desconstrução* que nos abre para uma *reconstrução*.<sup>849</sup>

3) *Uma saudável cristologia ascendente segundo Pannenberg*. O teólogo protestante nos ajuda a encontrar uma posição mediadora diante de questões que se podem colocar a partir de uma cristologia de baixo. Embora o caminho que propomos em nosso estudo seja a cristologia de baixo, tal opção não é irreconciliada com a valorização das afirmações sobre o Cristo da fé: não se pode contrapor o Jesus da história ao Cristo da fé. Isso porque há uma solidariedade concreta entre história e fé. Seguindo a lógica de Calcedônia, a fé e a história devem caminhar em uma via única. Não pode haver separação, nem confusão entre os dois dados, como não existe entre sua humanidade e sua divindade.<sup>850</sup>

A fé não pode pretender substituir a história, nem subjugar ou anular a ciência histórica, como também a história não pode ocupar o lugar da fé. Assim, o método cristológico não consiste na dogmatização da história, nem na historicização do dogma. A cristologia de baixo, assim, tem seus argumentos para afirmar que é na humanidade de Cristo que se revela sua divindade, sendo esta uma das mais importantes tarefas da cristologia: sublinhar as dimensões e as implicações de uma existência humana em Cristo. Apesar desta prioridade do humano, não se faz necessário primeiramente reconhecer em Jesus o que é puramente humano para então enxergar nesse homem uma manifestação divina. Não existem duas fases: primeiramente o Jesus homem para depois subir ao Cristo Deus. Não se pode perder do horizonte de compreensão que todo o humano em Jesus é revelação de Deus, pois o humano não se opõe ao divino.

Para reforçar este argumento de conciliação, recorreremos à reflexão trinitária, na qual Jesus somente pode ser explicado a partir de Deus em seu mistério Tri-Uno. Sua humanidade é revelação de sua divindade, mas é preciso considerar que sua humanização é a revelação da obediência livre do Filho em relação ao Pai. Em Jesus há uma coincidência entre a oferta livre de Deus e a resposta livre do homem. Assim, as duas dimensões, os dois caminhos, são importantes. Não somente vemos a resposta de Jesus (humano) sem explicar Cristo a partir de um desdobramento

<sup>849</sup> Cf. *Ibid.*, p. 44.

<sup>850</sup> Cf. SESBOÛÉ, B. *Pedagogia do Cristo*, p. 118-119.

trinitário: o ser cristológico é o ser trinitário e, por isso, ambas as posições metodológicas se exigem mutuamente, não sendo possível exclusivizar uma determinada linguagem.<sup>851</sup>

É esta leitura a partir da Trindade que defende Pannenberg, ao tentar transpor um limite de Calcedônia já por nós evidenciado.<sup>852</sup> A unidade entre Jesus e o Pai é de fundamental importância para o estudo da cristologia, pois Jesus se compreendeu a si mesmo no diálogo com o Pai e se declarava distinto dele. Ou seja, Jesus não vê em primeira mão a sua própria divindade, mas revela Deus a partir da distinção em Deus mesmo, na alteridade paterna.<sup>853</sup>

O ponto alto desta relação trinitária é a ressurreição de Jesus, e é a partir dela que poderemos superar a contraposição entre cristologia do alto e cristologia de baixo, quando este fato salvífico é entendido como um evento que proporciona a releitura da vida de Jesus.<sup>854</sup> A ressurreição é o ápice da humanidade de Jesus. Para ele, a kenosis, a condição de servo assumida por Jesus, não é anulada pela ressurreição - revelação de seu estado glorioso -, pois a glória não tornou vão o caminho de descida do Verbo até sua condição humilhante. Assim, a cristologia de Pannenberg não é extremamente de baixo, apenas o é ao se apoiar na humanidade de Jesus. Mas, considera essa mesma humanidade no estado glorioso, ressurreto. A humanidade terrena e kenótica continua sendo o fato inicial e, por isso, a cristologia de Pannenberg deve ser considerada de baixo, mas reconciliada como uma cristologia do alto.<sup>855</sup>

Moingt elogia Pannenberg, por ser o único teólogo contemporâneo que propôs um caminho novo que procurou conciliar a doutrina tradicional das duas naturezas, com exigências de uma cristologia que deve ser construída a partir da história. Entretanto, nosso autor francês questiona se a cristologia de Pannenberg é de fato uma cristologia de baixo, pois a história de Jesus é pouco considerada. Observa Moingt que, segundo Pannenberg, a ressurreição é o único evento que importa fundamentar nos textos evangélicos, tendo a pretensão de fundamentar a fé historicamente neste evento. Em sua crítica, essa tentativa é problemática, pois a ressurreição se localiza no plano

<sup>851</sup> Cf. GONZALEZ FAUS, J. I. *Acesso a Jesus*, p. 184-187.

<sup>852</sup> Cf. Capítulo 3.

<sup>853</sup> Cf. GALOT, J. “Cristologia: de cima ou de baixo?”, p. 143.

<sup>854</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 59.

<sup>855</sup> Cf. GALOT, J. *op.cit.*, p. 152-153.

da fé e não da certeza histórica.<sup>856</sup> Moingt insiste em sua opção de cristologia ascendente, no entanto afirma que procura conciliar a cristologia de baixo com a cristologia do alto:

O conceito de encarnação permite reler o Evangelho a partir do duplo ponto de vista do historiador: de uma cristologia a partir de baixo, e de uma cristologia descendente; e conceber Jesus na eternidade de Deus como uma única pessoa do Verbo encarnado em Jesus, permanentemente integrado ao Verbo, pessoa de dupla subjetividade, intra-divino e intra-humano.<sup>857</sup>

Na mesma linha, Castillo é crítico ao pensamento de Pannenberg. Segundo o teólogo granadino é questionável a sua posição ao afirmar que Deus se manifestou em Jesus Cristo somente a partir de sua ressurreição, pois nesta linha, Jesus deveria deixar de ser um homem comum, como os demais, para poder revelar a Deus.<sup>858</sup> Para o espanhol, Jesus é o revelador de Deus em sua humanidade. A ressurreição é um fato fora da história, como vimos e, portanto, não pode atingir o ser humano. Logo, nada que ultrapasse a humanidade de Deus em Jesus na história pode ser reveladora, ou seja, é impossível que Deus se revele em sua manifestação divina. Sobre este ponto, concordamos sobre a valorização da humanidade do Cristo como evento revelador, mas isso não poderia se contrapor à grande manifestação da grandeza humana na ressurreição. A crítica a uma interpretação cristã que frise a pretensão de uma divinização não pode desqualificar o evento salvífico da ressurreição de Jesus.

Concluimos afirmando que Castillo e Moingt estão muito mais preocupados com o caminho de uma teologia que parte de baixo, da história que interpela a fé, do que em salvar o Cristo da fé que se perdeu numa dogmática sem força interpelativa. É na humanidade que perceberemos o divino, afirmará Castillo. Moingt será menos radical, embora reconheça que a ressurreição não seja verificável como fato da história. Quanto ao questionamento inicial sobre uma possível volitização da divindade de Jesus na obra de nossos autores, afirmamos que as cristologias que aqui foram seguidas não se

<sup>856</sup> Cf. HVD, p. 227-228.

<sup>857</sup> “Le concept d’incarnation permet de relire l’Évangile du double point de vue de l’historien, celui d’une christologie d’en bas, et du croyant, celui d’une christologie descendante ; et de concevoir Jésus présent dans l’éternité de Dieu comme une personne unique, celle du Verbe incarné en Jésus, définitivement intégré au Verbe, personne à double subjectivité, intra-divine et intra-humaine” (MOINGT, J. “Intervention du Père Joseph Moingt lors de la journée des Anciens du Centre Sèvres sur le thème de ‘L’Incarnation’”, p. 04).

<sup>858</sup> Cf. JHD, p. 294.

aproximam deste tipo de reducionismo, pois antes desejam distanciar-se de um dualismo sobrenaturalista, que se mostra desumanizado.<sup>859</sup> Este posicionamento, no entanto, não resolve a questão quando a cristologia histórica e ascendente é colocada diante da grande tradição alicerçada nos concílios. Parece que estamos diante de um limite: para elaborar uma teologia significativa teremos que prescindir e questionar a tradição? A resposta rápida é negativa. Mas, na prática, vemos que este diálogo é difícil. Talvez a solução seja desvendada em nossa compreensão sobre fidelidade. Se esta for considerada como atualização da fonte primordial - as Sagradas Escrituras e a experiência nova que surgira na comunidade nascente - será mais fácil encontrar novas sentenças sobre o dogma. Uma teologia atualizada não negaria o conteúdo dos grandes concílios ou documentos magisteriais ainda que relativamente recentes, mas é um novo modo de expressar a fé, de modo a tornar compreensível o Evangelho e sua experiência nas comunidades primeiras, substituindo o conceito frio pela manifestação da vida de Deus entre nós.

## **6.2 Carnalidade, alteridade e liberdade**

As questões cristológicas de base para o nosso trabalho já foram confrontadas e analisadas acima. Neste item realizamos o diálogo entre Castillo e Moingt no que tange a carnalidade, a alteridade e a liberdade, balizas orientativas deste trabalho. Apresentamos aqui, sinteticamente e agrupado tudo o que já foi afirmado sobre a humanização de Deus a partir destas três dimensões humanas. A brevidade do texto se impõe porque se tratam de reafirmações, e não desejamos nos delongar de maneira demasiadamente repetitiva.

### **6.2.1 Aproximações e complementaridade sobre o tema da carnalidade, alteridade e liberdade**

#### *a) Aproximações*

*Carnalidade.* Como vimos, não somente anteriormente, mas também no primeiro item deste capítulo, Castillo e Moingt se configuram como teólogos da

---

<sup>859</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 42.

kenosis, realçando bem as consequências da humanização de Deus nos limites inerentes à carne. Vimos também que a carne humanizada de Deus se insere na história. Castillo, neste ponto, faz um bom desenvolvimento sobre a *laicidade do Evangelho*, ressaltando a inserção de Jesus nas realidades seculares. Moingt ressalta que sua profanação (ou laicização) efetiva-se como um derramar-se *sobre toda carne*: a encarnação se estende por toda a humanidade, é universalizada, manifestando a presença de Cristo.

*Alteridade.* Os dois teólogos se aproximam ao desenvolver a alteridade de Jesus em sua capacidade proexistente, uma vida totalmente gratuita, que se traduz em uma ética de bondade propagada e vivida e em uma existência que vai até o extremo da doação na cruz. A caridade é o lugar da salvação, não os ritos. O que importa verdadeiramente é o bem realizado ao irmão, manifestação da presença do Senhor, como tão bem expressa a parábola do juízo final (cf. Mt 25,31-46). A fé verdadeira leva à prática da caridade, grande expressão da alteridade: implica uma saída de si, um morrer para si mesmo, uma vida em prol dos demais, o que é mais importante de que todos os holocaustos e sacrifícios (cf. Mc 12,33).<sup>860</sup>

*Liberdade.* Há uma concordância entre Castillo e Moingt sobre a necessidade de refletir sobre o significado salvífico da cruz de Cristo. Os dois autores trabalham a ressignificação da morte de Jesus, salvado o sentido positivo. Insistem que a entrega de Jesus não é um fato predeterminado pela vontade divina, diante de uma necessidade metafísica que se impõe frente a exigência de perdão dos pecados. Por isso, resgatam a morte de Jesus como um fato situado na história, mostrando que Jesus foi vítima de um destino derradeiro por razão de seu modo livre de viver. Sua liberdade tem como consequência a perseguição e a morte, que assume um caráter de entrega, de abandono, de afirmação positiva à vontade do Pai. Jesus, sentindo-se abandonado, entregou-se livremente a morte, renunciou o direito a respeito de Deus, chegando ao ápice de sua kenosis. A liberdade do Deus humanizado, para Castillo e Moingt, concretiza-se na revelação de quem é verdadeiramente o Senhor: não como um ser pronto e absoluto, mas como um transeunte, caminhante livre, até mesmo anônimo. Não havia lugar para Jesus permanecer e se instalar, por isso, não estava trancafiado ou mascarado, até que fosse revelado na cruz.<sup>861</sup>

---

<sup>860</sup> Cf. HVD, p. 417-420.

<sup>861</sup> Cf. MOINGT, J. "La imagen de Jesús", p.18.

b) *Complementaridades*

*Carnalidade.* Castillo valoriza a condição de Jesus reconciliada com o prazer, a alegria e a festa. Deixa bem claro que qualquer leitura espiritualizante sobre Jesus é de origem puritana (grega), não faz parte da essência do Evangelho. Sua índole libertadora leva-o a valorizar a atitude do Deus humanizado em relação aos sofredores, sua sensibilidade visceral, sua solidariedade radical. Assim, Castillo tem méritos em mostrar as consequências da carnalidade: a inserção sem medo de Jesus nas realidades terrenas. Não apenas assume a carne, mas promove a libertação da dor que fere a condição de carnalidade da existência humana quando dá alimento, consola, devolve a esperança, cura...

Por outro lado, Moingt desenvolve a carnalidade no âmbito da teologia sistemática, revelando a alta complexidade do mistério da encarnação e todas as discussões históricas ao longo da história, que tentaram desqualificar o realismo da encarnação do Verbo. Sua posição mais original está em seu argumento sobre a preexistência do Verbo, fazendo a apologia da encarnação inserida no projeto originário de Deus: antes de aparecer no tempo, o Verbo é um projeto de vir-a-ser.

*Alteridade.* Castillo destaca um tema pouco desenvolvido: a comida. A comensalidade, tão abundante nos textos evangélicos, é o lugar do encontro entre as pessoas. O Deus humanizado faz mais do que dar comida a quem tem fome, mas deseja que todos comam juntos, que partilhem da mesma mesa, pois quem se senta ao lado do outro e ao redor da mesa é considerado como igual, quebra-se qualquer barreira de separação. Castillo destaca também a alteridade como superação do desejo do poder, limite humano muito presente, inclusive no âmbito da religião: Jesus insiste no convite para que os discípulos sejam servos, e que jamais se prevaleçam de qualquer condição de status - no Reino de Deus todos são irmãos.

Moingt não se restringe à narrativa do Evangelho para construir o argumento sobre a alteridade. Sem prescindir da historicidade, como tanto insiste, o teólogo francês toma como base a antropologia como elemento de diálogo com a teologia para fundamentar que Deus não é uma solidão, mas uma pluripessoalidade trinitária, sempre aberta ao outro – a criatura. A gratuidade é uma doação trinitária: o Filho constrói sua relação com o Pai, portanto aí está a primeira alteridade, relação que manifesta a ação do Espírito. Esta comunhão dialogal é acompanhada da gratuidade alterial do Filho em relação ao mundo e aos filhos do Criador. O Pai se reconhece e se alegra na entrega de seu Filho ao mundo, bem como na comunicação do Espírito, que agora tem a missão

de conduzir toda a criação ao Pai, plenificando o conjunto das relações: torna plena a pluripessoalidade divina, bem como a relação entre Deus e a criatura.

*Liberdade.* Castillo deixa mais evidente o conflito de Jesus com a sua sociedade, suas desconcertantes atitudes e palavras e as consequentes oposições provocadas. Jesus é um homem livre a qualquer preço, não se deixa prender por nenhuma força externa e por nada que poderia criar entraves ao seu caminho. Por isso, mostra Castillo que o tema do discipulado brota de sua liberdade: assim como Ele caminha de modo despojado, convida também os discípulos para o seguirem do mesmo modo. Vimos que o Deus humanizado é desconcertante em suas posturas, não deixando nenhum dado religioso ou cultural, nenhuma forma de poder ou preconceito, nenhuma instituição influenciar as suas convicções.

Moingt trabalha a liberdade como processo de construção, ou seja, ela não está dada, mas se faz na medida que Jesus amadurece e constrói a sua própria identidade. Neste caminho processual, o Deus humanizado faz um trabalho de morte: quanto mais se oferece ao Pai e aos seus irmãos, mais fica evidente a sua liberdade e mais se revela a sua identidade de Filho e Messias. De sua entrega, brota o seu Espírito, que conduzirá os seus possuidores ao mesmo caminho de liberdade, pois é o Espírito de Cristo livre.

### **6.2.2** **Considerações críticas sobre o tema da carnalidade, alteridade e liberdade**

As questões críticas apresentadas no item anterior deste capítulo já trataram implicitamente do pensamento dos nossos autores a respeito da carnalidade, da alteridade e da liberdade no tocante à humanização de Deus. Portanto, não se faz necessário uma longa explanação a respeito dos pontos passíveis de alguma discussão crítica.

Parece-nos por bem levantar algumas questões a respeito da teologia trinitária de ambos os autores, pois se trata de um ponto fundamental que os distingue, além de ser um aspecto decisivo no modo de abordar as dimensões básicas do humano a respeito da humanização de Deus.

Castillo, neste sentido, apresenta sérias críticas à teologia trinitária conforme está colocada pela tradição da Igreja. Para o autor, os concílios dos primeiros séculos são extremamente marcados pelo poder político, tendo deixado marcas profundas nas

definições dogmáticas que ultrapassaram os séculos. Além disso, faz sérias críticas à categorização de índole grega que é o substrato filosófico da elaboração da doutrina trinitária proclamadas pelos mesmos concílios.<sup>862</sup> A partir de tal premissa, Castillo é forte em suas afirmações sobre o dogma trinitário:

Tal como se explica, a Santíssima Trindade é efetivamente uma invenção. Ela não aparece no Novo Testamento. Na tradição, fala-se de Deus Pai, de Jesus e do Espírito. Para além disso, as ‘pessoas’ são uma invenção.<sup>863</sup>

Obviamente, o teólogo trata das pessoas trinitárias em sua obra, mas sempre no âmbito da história de Jesus, sempre na dinâmica econômica. Não trata da Trindade em si, mas não deixa de considerar cada uma das pessoas divinas, na medida em que tais relações são evidenciadas nos textos evangélicos. Se compararmos Castillo com Moingt, neste âmbito, certamente o teólogo francês está bem à frente. Assim, ao tratar da alteridade, o teólogo espanhol enfatiza a entrega do Filho que se solidariza e vai ao encontro dos seus irmãos, trata de um modo magistral da ética do Evangelho fundamentada na bondade alterial, mas é lacônico ao tratar destas escolhas fundantes na vida de Jesus a partir de uma lógica trinitária. Não admitimos aqui que ele se aproxime de um cristomonismo, mas que deixa a desejar no tratado da Trindade ao dar um relevo a Jesus, secundarizando a relação dos três. Jesus é para Castillo o revelador do Pai, ou seja, o revelador de uma imagem de um Deus que é amor e bondade, tais atributos se manifestam em sua humanização. Deixamos um questionamento se o teólogo poderia ir mais além.

Moingt tem uma teologia trinitária mais elaborada. Quando tratamos da alteridade, vimos a importância que existe um Deus pluripessoal em sua obra. Sua preocupação em fazer uma teologia tendo a filosofia da intersubjetividade como base qualificou sua exposição teológica. Assim, Jesus, o Filho, é sim apresentado como Deus humanizado em sua kenosis, que carrega sua capacidade oblativa de amor ao ser humano. O que lhe diferencia de Castillo é o relevo dado a sua relação com o Pai e com o Espírito. Podemos afirmar que há uma relação horizontal e vertical que se articulam, sem restringir nenhum deles. Assim, o diálogo entre o Pai e o Filho, o gradativo reconhecimento do Pai que se vê no Filho e a negação de si mesmo que se verifica no

---

<sup>862</sup> Cf. JHD, p. 224-281.

<sup>863</sup> CASTILLO, J.M. J. “Jesus foi um leigo morto pelos sumos sacerdotes”.

Filho para afirmar o sim da vontade do Pai é a base da sua entrega de Jesus aos seres humanos.

Também a pneumatologia é bem evidenciada em Moingt. O Espírito Santo se evidencia na concepção do Verbo, na vida de Jesus, como um elo entre o Pai e o Filho, como dom que brota da Páscoa, como presença ativa na Igreja e no mundo que age para levar a cabo a obra do Pai. Aliás, o Espírito eleva o mundo para a consumação da comunhão entre os homens e Deus e a comunhão com toda a criação que, por sua vez, geme esperando o dia de sua redenção. Portanto, a teologia trinitária de Moingt possibilita uma abordagem mais vasta do tema da alteridade: o Deus humanizado não apenas nos faz abertos aos outros seres humanos, mas antes a Deus e ao mundo (dimensão ecológica), o que não se percebe do mesmo modo na obra de Castillo.

Também o tema da liberdade tem sua singularidade ao se considerar a Trindade. Para Castillo, a liberdade é tratada de um modo mais horizontal, pois fala da posição de Jesus em relação ao seu tempo, sua posição autêntica e firme diante dos poderes religiosos, sem constrangimentos e medos. Moingt, por outro lado, deixa muito mais evidente que a liberdade tem seu fundamento na relação dialógica entre o Pai e o Filho: Jesus, a medida que se descobre Filho único do Pai, diz o seu *sim* livre, oferta-se. Entrega-se sempre numa dupla direção – ao Pai e aos homens. O Espírito doado é Espírito de Cristo e, portanto, Espírito de liberdade: Aquele que agiu em Jesus fazendo-o livre e que age agora convidando a todos a terem a mesma liberdade do Filho.

Elogiamos o discurso trinitário de Moingt, considerando-o mais abrangente e elaborado em relação a Castillo. Por outro lado, também a teologia trinitária do franco teólogo é passível de questionamentos. A questão de base que se coloca como ponto nevrálgico é a sua opção em assumir com radicalidade o axioma rahneriano. Aqui, Moingt se aproxima do teólogo espanhol, pois ambos não consideram a trindade imanente desvinculada da trindade econômica. Moingt será incisivo em argumentar que a Trindade existe e é compreendida apenas em sua historicidade. Quanto a este ponto, convém retomar a crítica de Bruno Forte. Este, diferente de Moingt, não considera o *vice-versa* do axioma do Rahner. Segundo Forte, ao identificar a Trindade em si com a Trindade para nós, surge o risco de dissolver a sua divindade no âmbito do mundo.<sup>864</sup> De fato, a ousada elaboração teológica sobre a encarnação de Moingt nos deixa questionamentos sobre a compreensão da presença trinitária na história: ao

<sup>864</sup> Cf. FORTE, B. *Teologia da História*, p. 55-56; HALLEUX, A. “Comptes rendus”, p. 227.

mesmo tempo que insiste que a trindade não começa a existir na encarnação, também afirma que é a partir da história do Verbo que se pode compreender a Trindade. Assim, há uma presença oculta do Verbo antes de sua aparição, mas esta presença é apenas projetiva, como sentido que já estava presente antes da criação do mundo. Alguns teólogos são firmes em não *abrir* mão de afirmar, baseados na Escritura, a presença do Verbo existindo de modo antecipado na história.<sup>865</sup> Por fim, também teremos dificuldade de explicar a presença e ação do Espírito Santo antes do *evento Cristo* no âmbito da argumentação de Moingt.

Por outro lado, parece compreensível, diante de tantos argumentos baseados nos grandes teólogos do século XX, que a trinitologia de Moingt não é uma mera intuição. Também, devemos considerar que estamos no campo do mistério e, portanto, compreender em definitivo seria para nós uma pretensão descabida, sobretudo quando estamos tentando falar do que está no âmbito da eternidade a partir da história-cronos. Aplicar o *vice-versa* de Rahner nos coloca diante do exercício mental de voltar ao transcendente a partir do que é tangível, a pensar no eterno a partir do que é cronos – certamente iremos esbarrar no mistério inerente à grandeza infinita de Deus e na compreensão limitada do ser humano.

Concordamos com os autores quando afirmam que só poderemos compreender quem é Deus a partir da história da humanização de Deus. Certamente, a relação das pessoas trinitárias será fundamental para se entender a relação entre Deus e o ser humano, sem deixar de considerar a relação entre Deus e o mundo. Seria um reducionismo restringir a revelação à comunicação sobre a verdade do ser humano, pois tal verdade depende diretamente da verdade sobre Deus. Por outro lado, fica o questionamento pertinente: qual a relevância do discurso sobre o *Deus-em-si*? Parecem acertar Castillo e Moingt ao falarem de um *Deus-para-nós*. No entanto, continua diante de nós toda uma história do dogma trinitário e cristológico que afirmam quem é *Deus-em-si* com todas as suas categorias filosóficas, bem consideradas pela Igreja, como patrimônio da grande Tradição. E aqui voltamos à mesma questão que finalizou o item anterior: a ousadia de atualização não é infidelidade quando o Evangelho é o fundamento.

---

<sup>865</sup> Cf. NICOLAS, J.-H. "La foi et le questionnement", p. 646-647.

### 6.3

#### **A Humanização de Deus e o Resgate da Memória Perigosa: a narrativa para a práxis**

O segundo capítulo do nosso trabalho trouxe o pressuposto antropológico que ficou explícito na exposição sobre a humanização de Deus em Castillo e em Moingt. Isso porque ambos os autores trazem em seus escritos as condições temporais de Jesus e sua humanização kenótica, apontando para uma história portadora de sentido. Para que o passado não fique fossilizado, deve-se estimular a construção do presente, sendo Jesus o grande portador de um sentido dinâmico que impulsiona a construção da história e de cada indivíduo.

Nosso trabalho comporta um componente prático, o que ficará ainda mais evidente quando inferirmos as implicações antropológicas e pastorais que emanam da construção cristológica sobre a humanização de Deus.<sup>866</sup> Tendo-se esta premissa presente diante dos olhos, iremos agora trazer as aproximações e complementaridades da teologia da práxis que emerge dos escritos de nossos autores.

#### 6.3.1

##### **Aproximações e complementaridade sobre o tema do resgate da memória perigosa**

O Evangelho tem a sua força propositiva e também questionadora quando é lido como lembrança crítica do passado. Aqui convém mencionar o enunciado de Johann Baptist Metz ao retomar o pensamento de Marcuse, quando afirma que o passado “pode trazer à tona visões perigosas”<sup>867</sup>, obviamente temidas pela sociedade que está estabelecida. Aplicando-se tal pensamento ao acesso ao Evangelho, escapa-se de uma leitura romântica ou doutrinária, fazendo do passado um estímulo para a construção do presente. Sobretudo, a memória de Jesus torna-se uma *memória perigosa* quando é narrada em situações de opressão.<sup>868</sup>

---

<sup>866</sup> Cf. Parte III deste trabalho.

<sup>867</sup> METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*, p.32.

<sup>868</sup> Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 299.

a) *Aproximações*

É interessante observar que tanto Castillo, como Moingt resgatam esta expressão de Metz para fundamentar a necessidade de uma leitura profética de Jesus. Moingt ressalta o frescor evangélico e renovador das palavras de Jesus que nos pede “vinho novo em odres novos” (Mc 2,22), afirmando que Cristo não procurava suscitar memórias que mantêm a segurança enganadora da religião.<sup>869</sup> Castillo retoma a mesma expressão, propondo que o Evangelho tenha seu caráter crítico, libertador e subversivo, sem que se tenha o receio de assustar e desinstalar os homens de nosso tempo, que devem ser avassalados por sua força, como nos diz Bonhoeffer.<sup>870</sup>

Nossos dois autores insistem que o critério último não é a prática religiosa, mas a prática de Jesus, seu modo de se relacionar com as pessoas e com a sociedade. Em nome da defesa da religião, pode-se cair na idolatria, quando o culto e os atos religiosos passam a ser os caminhos mais importantes de encontro com Deus: o desejo da fidelidade pode ser deturpado, substituindo-se Deus pela religião. Não é aceitável, segundo os autores, uma religião que não seja ligada à existência, de nada adianta uma homenagem vazia, um culto desvinculado da vida. Professar os dogmas da fé sem adesão ao projeto de Jesus é um risco latente. Nesta perspectiva, há um risco de Deus ser facilmente transformado em um objeto de temor, de submissão, distante do Deus de bondade e de amor.<sup>871</sup>

Os atos religiosos por si só não salvam. Diante de Deus, não existe o prevalecimento de méritos, não há barganha, mas confiança na misericórdia: “os atos de religião não são exigidos; não poderão remediar a ausência de caridade”.<sup>872</sup> Por isso, insistem Castillo e Moingt<sup>873</sup> que posturas distorcidas na relação com Deus podem criar pessoas muito religiosas, observantes, que contraditoriamente não tenham fé. A pregação de Jesus ultrapassa o moralismo, exortando-nos à procura da vontade de Deus, de um modo livre, sem uma obediência prescrita. A assiduidade às práticas religiosas não era ressaltada em suas pregações. Se os escribas se mantinham presos aos textos para que o povo se mantivesse sob o seu jugo, Jesus tira o seu conhecimento

<sup>869</sup> Cf. HVD, p. 398-399.

<sup>870</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “Num papado para o povo, uma ‘Teologia popular’”; Cf. também: Id. *La humanidad de Dios*, p. 99.

<sup>871</sup> Cf. MOINGT, J. “Diálogo de religiones”, p. 155; CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 59.

<sup>872</sup> HVD, p.418.

<sup>873</sup> Cf. HVD, p. 397-404; CASTILLO, J.M. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 39-42.

de sua familiaridade com Deus. Sua proposta era de uma *religião interior* e não *estatutária*, como afirma Spinoza: uma religião sem o monopólio de Deus.<sup>874</sup> A obediência serviçal às formalidades religiosas mantém o crente como um escravo, por isso, Jesus rompe com esta religião, desejando que os discípulos se sintam livres, como filhos e filhas (cf. Gl 4,1-4).

Concordam Castillo e Moingt a respeito da laicidade do Evangelho.<sup>875</sup> Jesus não utiliza os lugares tradicionais para estabelecer sua relação com Deus, pois entende a religião a partir da convivência com as pessoas, sobretudo com os que eram relegados na sua sociedade. Jesus foi um homem religioso, mas a sua religião foi vivida como uma *religião alternativa*:<sup>876</sup> percebeu que viver a religião proposta era um modo de legitimar o modelo injusto, por isso anuncia novo caminho salvífico. A salvação é realizada a cada dia nas ocupações da vida comum, não quando se retira da realidade, refugiando-se no sagrado. A salvação acontece no profano, na *secularidade da vida deste mundo*.<sup>877</sup>

Podemos ainda perceber a aproximação nos autores a respeito das lembranças perigosas, ao proporem o Evangelho em sua força libertadora. Segundo eles, o Evangelho, com toda a sua força positiva de boa notícia, nem sempre está presente no Cristianismo. É possível que a Igreja proponha uma religião que deturpa, desqualifique a proposta cristã. Jesus tem uma mensagem de libertação, mas em nome desta liberdade, contraditoriamente, a Igreja foi questionada. Para Moingt, os germes de libertação do Evangelho trouxeram a suspeita contra o próprio cristianismo, exigindo dele uma coerência que já não se percebia na modernidade, uma mensagem que parecia não ser mais autêntica.<sup>878</sup> Concordam os autores que a cristologia jamais deve nos tranquilizar, mas sim nos despertar criticamente. A humanização de Deus é um caminho de conflito: conflito interno de Jesus em sua intimidade e conflito com o que o rodeia. Jesus foi contrariado pelas autoridades religiosas de sua época, foi considerado um demônio (cf. Mt 12,24), uma ameaça (cf. Jo 11,48), uma blasfêmia (cf.

<sup>874</sup> Cf. HVD, p. 401.

<sup>875</sup> Embora esta categoria de pensamento esteja também relacionada com a carnalidade (cf. 5.2), como vimos em CASTILLO, J.M. preferimos colocá-la neste item, porque fundamenta a ideia de nossos autores a respeito da religião.

<sup>876</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 54.

<sup>877</sup> No original: *dans la sécularité de la vie de ce monde* (MOINGT, J. "Pour un humanisme évangélique", p. 349). Esta expressão tem seu paralelo com o enunciado castilliano: *laicidad del evangelio* (Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 47-48).

<sup>878</sup> Cf. MOINGT, J. "Diálogo de religiones", p. 157.

Mt 26,65).<sup>879</sup> Toda postura que resgata este aspecto profético e libertador será vista com desconfiança.<sup>880</sup>

*b) Complementaridades*

Castillo, mais próximo da criticidade da teologia da libertação, ressalta o caráter subversivo do Evangelho. A proclamação de que “os últimos serão os primeiros” (Mc 9,35; 10,31; Mt 19,30; 20,16; Lc 13,30) foi algo revolucionário, pois propõe uma *alteração radical das previsões humanas*.<sup>881</sup> Jesus acolhe os que são desconsiderados, perdoa os que não mereceriam perdão, propõe o serviço quando se espera a recompensa e abuso do poder. Insiste Castillo que a ética do Evangelho não quer somente criar pessoas de boa índole, uma pseudo-moral, mas pessoas comprometidas com a mudança da sociedade, que levem em conta a radicalidade subversiva do Evangelho no seu projeto de mudar as situações que geram sofrimento.<sup>882</sup> Aos que possuem algum poder terreno, convida que se tornem servidores e despojados das atitudes de domínio, as ações que subjugam os mais fracos. Aos que são desprovidos de honra, poder e dinheiro, que sejam os primeiros considerados, os primeiros a receberem nossa bondade. Não deseja que os de baixo se coloquem por cima, mas que os que estão em cima desçam, senão haveria apenas uma troca de poderes. O que propõe Jesus é uma igualdade radical, efetiva, real. Para tanto, é preciso que o desejo de se tornar primeiro seja enfraquecido, ou seja, que os privilégios não sejam buscados como fim.<sup>883</sup>

Moingt, por sua vez, dá maior relevo ao aspecto libertador de Jesus em sua capacidade de doação e em seu convite para a gratuidade. Insiste que a proposta do Evangelho não é uma verdade dogmática, nem um código moral; não coleciona prescrições, obrigações, nenhuma regra de etiqueta religiosa, nem graus de pureza a cumprir, como se via já entre os padres da Igreja. Jesus anunciou o reino, sem defini-lo. O reino está próximo, portanto, acontece todo o tempo. Converter-se a ele significa deixar-se inundar pelo amor, pela verdade, pela justiça; significa deixar-se guiar pelo Espírito numa vida livre que se traduz em *auto-esquecimento*<sup>884</sup>, uma vida de gratuidade e generosidade.<sup>885</sup> Moingt dá destaque para a universalidade do Evangelho

<sup>879</sup> Cf. JHD, p. 15.

<sup>880</sup> Cf. HVD, p. 399.

<sup>881</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 113.

<sup>882</sup> Cf. Id. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 43-45; *A ética de Cristo*, p. 114.

<sup>883</sup> Cf. Id. *A ética de Cristo*, p. 122-123.

<sup>884</sup> No original: *d'oubli de soi* (MOINGT, J. "Pour un humanisme évangélique", p. 349).

<sup>885</sup> Cf. Ibid., p. 348-349.

que se revela no aspecto libertador de Jesus, que em sua visão é original ao propor em sua mensagem de linguagem simples um novo modo de se chegar a Deus:

Seu objetivo não era provocar nem medo nem nacionalismo religioso e vingativo; é que ele espiritualizava a ideia do Reino de Deus sem, no entanto, tirá-la da perspectiva histórica; é que ele lhe dava uma destinação universal e mudava-lhe os códigos de acesso.<sup>886</sup>

### 6.3.2 Considerações críticas sobre o tema do resgate da memória perigosa

As memórias perigosas resgatadas por Castillo e Moingt os colocam na lista dos teólogos destrutivos. Ou seja, são extremamente críticos, sem poupar palavras de objeção contra as posturas da Igreja ao longo da história e da Igreja de nossos dias. Concordantes e repetitivos quanto ao adágio que coloca *o Evangelho antes da religião*, serão extremamente tímidos a qualquer defesa da instituição eclesial. Aliás, afirmam categoricamente que Jesus não quis e nem fundou a Igreja, não foi o fundador de uma nova religião. Segundo Moingt, é preciso interpretar com cautela a palavra de Jesus sobre a fundação da Igreja, no Evangelho de Mateus, pois a atribuição histórica é discutível.<sup>887</sup> Para ele, Jesus foi anunciador do Reino, mas o que surgiu foi a Igreja.<sup>888</sup> Castillo segue o mesmo caminho: “Sejamos claros: Jesus não fundou a Igreja, Jesus não fundou uma religião. Antes, deslocou a religião, tirou-a do ‘sagrado’ e colocou-a ‘na vida’”.<sup>889</sup> Para ele, a Igreja de hoje é mais uma instituição religiosa do que evangélica, sendo duro questionador de muitas das posturas eclesiais.<sup>890</sup>

Não é o nosso objetivo, neste momento, fazer uma leitura mais elaborada dos posicionamentos eclesiológicos e pastorais dos dois autores, pois estaríamos antecipando o último capítulo de nosso trabalho. Nossa tarefa é citar de um modo genérico e ilustrativo suas afirmações contundentes e críticas, sobretudo em relação a Igreja e ao magistério.

<sup>886</sup> HVD, p. 54.

<sup>887</sup> Cf. DVH-I, p. 348.

<sup>888</sup> Cf. DVH-I, p. 285.

<sup>889</sup> CASTILLO, J.M. “A Francisco interessa mais o Evangelho do que a religião”.

<sup>890</sup> Cf. Ibid.

Iniciando por Moingt, este se preocupa com o alcance do discurso eclesial neste mundo que caminha se distanciando do discurso religioso. Retomando o discurso do Papa João Paulo II ao visitar a França, repete o seu questionamento: “França, filha mais velha da Igreja, o que você fez com o seu batismo?” Segundo o autor, a pergunta não foi ouvida. A Igreja precisa de um autoquestionamento profundo, de uma volta para o Evangelho: deve *apostar tudo no Evangelho*<sup>891</sup>, não sendo suficiente a celebração dos sacramentos.

Perguntado sobre o futuro da Igreja, Moingt afirma que as mudanças virão da rarefação dos padres e religiosos. Será preciso apostar em novos modelos de Igreja: repensar o papel do leigo a partir de pequenas comunidades, bem como o modelo tradicional de iniciação sacramental, partindo para uma aposta na evangelização sem medo de perder a quantidade em detrimento da qualidade dos fiéis; acredita o autor que a Igreja possa encontrar nova vitalidade contribuindo na busca de sentido da sociedade atual.<sup>892</sup> Admite que seja necessário um cristianismo de contestação, que não consegue mais viver sob a égide da autoridade da instituição, mas também admite que sozinhos não podemos ir longe, por isso a vinculação eclesial é necessária, ainda que novos modelos de vida eclesial devam surgir.<sup>893</sup> A Igreja se encontra em um momento de passagem, caminha para um novo modo de ser, por isso vive na aflição, vive tensões, mas não está num momento trágico. Esta passagem se realiza pela diminuição de seu poder e de sua visibilidade ligada ao clero: o descrédito da hierarquia e sua diminuição tendem a fazer com que não ocupem mais os postos que ocupavam outrora.<sup>894</sup> Aliás, neste ponto o autor é crítico: questiona o modo de entender o ministério presbiteral e episcopal, afirmando a necessidade de resituar o presbítero diante das exigências do mundo atual. Faz uma profunda abordagem sobre a crise do ministério presbiteral na Igreja, frisando que este não recebe a sua missão da Igreja Universal, mas da comunidade local que o escolheu. O mesmo se aplica ao epíscopo.<sup>895</sup>

Moingt faz uma crítica aos posicionamentos da Igreja em favor da defesa da hierarquia desde a união da Igreja com o império, passando pelo enrijecimento defensivo do Concílio de Trento e chegando à proclamação do dogma da

<sup>891</sup> Cf. MOINGT, J. "Sacraments et peuple de Dieu". p. 582.

<sup>892</sup> Cf. Id. *Croire quand même*, p. 52-58; Id. *Le devenir chrétien*; Id. *La transmission de la foi*.

<sup>893</sup> Cf. Id. *Croire quand même*, p. 85-86.

<sup>894</sup> Cf. *Ibid.*, p. 151-153.

<sup>895</sup> Cf. Id. "L'avenir des Ministères dans l'Eglise Catholique", p. 139-141.

infantibilidade. Segundo ele, é preciso que a Igreja resgate cada vez mais a ideia da comunhão dos irmãos que se reúnem em nome de Cristo, assumindo a sua missão que é proclamar a Boa Nova do Evangelho.<sup>896</sup> Nesta linha, o autor comenta inclusive as novas propostas e documentos do Papa Francisco, como *Amoris Laetitia* e *Laudato Si*. O autor critica a ala conservadora que se diz fiel à tradição da Igreja, sem enxergar a necessidade da Igreja em fazer esforços para se colocar autenticamente nos trilhos do anúncio do Evangelho. É preciso, segundo o autor, não propor apenas a salvação do Céu, fazer catálogos de pecados morais na linha da sexualidade e do matrimônio, nem tampouco proferir que a conversão significa a vinda para os ritos religiosos.<sup>897</sup>

Como já vimos, Moingt deseja propor algo novo, um discurso atual e compreensivo por este mundo que se configura depois das batalhas da modernidade. Suas críticas aos limites da Igreja em seu diálogo com o mundo surgido depois da modernidade não têm a intenção de cair num pessimismo, pois insiste que a *morte de Deus* não marca a destruição da experiência religiosa, mas oportuniza uma fé mais livre e autêntica.<sup>898</sup> Sente-se realizado por aceitar o desafio de propor algo novo, sem ser punido pelo magistério, sem medo de excomunhão, embora confesse em tom jocoso que na sua idade isso não é mais uma preocupação. Mesmo com uma teologia de vanguarda, Moingt ficou isento de sanções, e é feliz por isso. Mas adverte que jamais teve medo de alguma reprimenda, pois sempre escreveu de acordo com a sua fé.<sup>899</sup>

Sua ausência da lista dos teólogos reprimidos não significa que sua voz tenha sido silenciosa em relação ao Magistério. Moingt fez duras críticas ao documento de João Paulo II que mantém a argumentação a favor do sacerdócio exclusivo aos homens – *Ordinatio Sacerdotalis*<sup>900</sup>, mostrando grande coragem e um pensamento avançado sobre o entendimento do sacramento da Ordem.<sup>901</sup> Outro exemplo significativo é sua crítica a encíclica *Fides et Ratio*<sup>902</sup>, ao considerar que o documento se distancia da novidade trazida pelo Concílio Vaticano II. Segundo ele, o Papa João Paulo II não é

<sup>896</sup> Cf. Id. *Croire au Dieu qui vient*, p. 492–496.

<sup>897</sup> Cf. *Ibid.*, p. 508-510.

<sup>898</sup> Cf. THEOBALD, C. "Diue qui vient à l'homme: à propos de la "theologie systématique" de Joseph Moingt", p. 207.

<sup>899</sup> Cf. LESEGRETAIN, C. *Joseph Moingt, l'appel pressant d'un théologien*.

<sup>900</sup> JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis sobre a ordenação sacerdotal reservada somente aos homens*.

<sup>901</sup> Cf. MOINGT, J. "Éditorial Sur un débat clos", p. 321-323.

<sup>902</sup> JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*.

um filósofo do nosso tempo, porque se limita a falar a partir da filosofia cristã, recusando todos os sistemas filosóficos, sobretudo as linhas de pensamento que brotam da *filosofia separada*.<sup>903</sup> Moingt defende a autonomia da razão moderna, o que se evidencia pela sua interlocução com as filosofias de nosso tempo. Por isso, critica qualquer palavra de submissão da razão, que tente privar o pensamento teológico. Este deve ser livre, pois a fé não é contrária à liberdade.<sup>904</sup>

Quanto a Castillo, trata-se de um autor não menos crítico, pelo contrário. Seu sangue hispânico confere contundência às palavras. O granadino tem grande preocupação com muitas práticas e discursos cristãos inconciliáveis com o tema da felicidade. Defende que o grande desejo de Deus é a felicidade, a realização humana, logo, a religião que fala em nome dele será contraditória se se resumir a um conjunto de infortúnios. Por isso, propõe um sério discernimento sobre o modo de falar de Deus, sobre os critérios da moral e sobre a presença e missão da Igreja no seio da sociedade.<sup>905</sup> Por isso, critica o esfriamento do impulso iniciado pelo Concílio Vaticano, refletido em questões que ficaram em aberto e não foram tratadas, como o papel da mulher, a participação dos leigos em questões que são de exclusividade dos ministros ordenados, a sexualidade, a disciplina do matrimônio, a prática do sacramento da penitência, as relações com as outras igrejas cristãs, o ecumenismo, a relação entre a democracia e os valores...<sup>906</sup>

Uma religião que nega a felicidade é, segundo Castillo, fruto da sua associação com o pecado e a salvação, quando todos estes elementos aparecem entrelaçados. É comum, segundo ele, entender o pecado como mancha, uma ofensa que deve ser sanada pelos sofrimentos ou por condutas aparentemente éticas, até por atos religiosos desumanizadores. Cria-se uma autocontradição: a maneira como é apresentada a salvação é na verdade um caminho de desumanização, uma salvação que, na verdade, desumaniza ao invés de humanizar:

Jesus nos salva do pecado salvando-nos da religião. Pois, com demasiada frequência, o que realmente faz a religião de meras observâncias é colocar o critério da boa consciência não na ‘humanização’ da vida, mas sim na ‘divinização’ dos indivíduos.<sup>907</sup>

<sup>903</sup> Cf. MOINGT J. “Réenchantement ou crépuscule du christianisme?”, p. 116-133.

<sup>904</sup> Cf. Id. *Un Dieu à la merci des hommes*.

<sup>905</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Deus de nossa felicidade*, p. 74-90.

<sup>906</sup> Cf. Id. *La Iglesia que quiso el Concilio*, p. 12.

<sup>907</sup> JHD, p. 538.

Baseado na prática de Jesus, como vimos, Castillo é crítico do farisaísmo, constatando que ele emerge ainda com força no interior da Igreja, pois ainda vemos as práticas religiosas ocuparem o lugar de Deus, deixando os elementos essenciais do Evangelho relativizados, legitimando o poder religioso e o zelo agressivo. Por isso, o autor afirma que devemos matar o fariseu que mora em nós e insiste em ressurgir.<sup>908</sup>

Uma leitura dos textos de Castillo nos dá a impressão de que a religião com todas as suas propostas de mediação, a liturgia e a oração estão relativizadas, em absoluto. Mas o próprio autor faz as suas ressalvas e defesas. Afirma que a oração tem sentido, desde que não seja anestesiadora da consciência ou passividade própria de quem se considera cumpridor do dever religioso. Também os sacramentos são fundamentais, mas não como práticas intimistas, e sim como celebrações comunitárias que carregam exigências, pois, sobretudo o Batismo e a Eucaristia nos pedem um modo de viver.<sup>909</sup> Castillo afirma a necessidade do culto, dos sacramentos, retomando a natureza simbólica do ser humano, que o faz necessitado dos ritos e do culto.<sup>910</sup> Defende, sim, que a religião é importante, pois Jesus foi um homem profundamente religioso, mas ao mesmo tempo, teve um conflito mortal contra a religião em sua postura desumanizadora.<sup>911</sup>

Estas são apenas algumas de suas críticas mais comuns no âmbito eclesial, poderíamos enumerar outras ideias que emergem do resgate das memórias perigosas.<sup>912</sup> Diferente de Moingt, que ficou isento de reprimendas, Castillo recebeu sanções por parte do magistério, sobretudo depois da publicação da obra *Hacia donde vae l clero?* em 1971. Um exemplo mais recente foi a proibição da publicação de seu livro *Espiritualidade para insatisfeitos* na editora da Companhia de Jesus, a Sal Terrae, de Santander, por ordem da Conferência Episcopal Espanhola, restando-lhe entregar a obra para a editora Trotta.<sup>913</sup> Em 1986 foi destituído da cátedra da Universidade Católica, e seus cadernos de teologia popular considerados, pela mesma Conferência, portadores de uma visão muito crítica e demolidora da religião e das práticas

<sup>908</sup> Cf. Id. *Deus de nossa felicidade*, p. 91-143.

<sup>909</sup> Cf. Id. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 28-30.

<sup>910</sup> Cf. JHD, p. 486-487; CASTILLO, J.M. *Espiritualidad para comunidades*, p. 151-164.

<sup>911</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La humanidad de Jesús*, p. 109.

<sup>912</sup> O autor não insistia em propor uma teologia que se coloca em choque com a postura do magistério eclesiástico: cf. CASTILLO, J.M. “A fe cristiá nunha teoloxía de fronteira”, p. 27-41.

<sup>913</sup> BEDOYA, J.G. *Em defesa da alegria*.

institucionais.<sup>914</sup> Lamenta que na ocasião da destituição foi considerado “um perigo para a Igreja”, afirmação que ao seu entender é caluniosa.<sup>915</sup>

Um crítico afirma que Castillo “não é católico, mas tem razão”.<sup>916</sup> O próprio autor responde ao enunciado, afirmando que se entende por católico alguém que tem uma postura acrítica em relação à Igreja, certamente ele não se enquadra nesta categoria<sup>917</sup>, no entanto defende sua identidade de cristão, crente e católico, afirmando que sua criticidade não é um atentado contra a sua tradição.<sup>918</sup> Castillo reclama por liberdade para fazer teologia, não admitindo simplesmente repetir o que já está dito, como já havia alertado Y. Congar a respeito da postura de Pio XII. Constata que a Congregação para a Doutrina da fé e a Conferência Episcopal Espanhola tentaram refutar os textos da Bíblia e da Patrística com afirmações do Concílio de Trento e do Catecismo, o que parece um contrassenso.<sup>919</sup> Sua ânsia por liberdade o levou a deixar a ordem dos jesuítas depois de 52 anos. Afirma Castillo que não tomou tal decisão por revolta, mas em nome da liberdade.<sup>920</sup>

O pontificado de Francisco trouxe novo alento a Castillo. O teólogo recebeu do papa uma carta contendo palavras escritas de próprio punho. Na carta teria dito: “Perdi você nos anos 80, e agora volto a encontrá-lo”, afirmando que lhe fora motivo de muita alegria. Termina o papa pedindo que reze por ele e lhe promete preces, finalizando com um grande abraço.<sup>921</sup> O pontificado atual parece menos preocupado com o índice dos livros proibidos. Todas as perseguições contra a teologia da libertação não parecem mais tão contundentes. A publicação do livro *Da parte dos pobres, Teologia da Libertação, Teologia da Igreja* (Ediciones Messaggero, Padua, Emi) é um exemplo. A obra foi escrita em conjunto pelo responsável do ex-Santo Ofício, Gerhard Ludwig Müller, e pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez.<sup>922</sup> Sobre o fato, afirma o Cardeal Müller: “O magistério denunciou algumas formas ou ideias que não concordavam com

<sup>914</sup> Cf. VALLS, F. “La jerarquía eclesiástica destituye a dos profesores progresistas de la facultad de Teología de Granada”.

<sup>915</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “Jesus foi um leigo morto pelos sumos sacerdotes”.

<sup>916</sup> BUSTAMANTE, L. F. P. *José María Castillo no es católico pero tiene razón*.

<sup>917</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “Jesus foi um leigo morto pelos sumos sacerdotes”.

<sup>918</sup> Cf. Id. *La humanidad de Jesús*, p. 137.

<sup>919</sup> Cf. Id. “Se a teologia se dedica a repetir o que já está dito, nunca avançará”.

<sup>920</sup> Cf. IHU. *José María Castillo teólogo espanhol deixa a Companhia de Jesus*.

<sup>921</sup> Cf. BASTANTE, J. *José María Castillo um homem livre, que escreve com liberdade*.

<sup>922</sup> Cf. IHU. *Roma e a Teologia da Libertação*.

a teologia católica, mas Gustavo Gutiérrez nunca caiu nesta armadilha de certo marxismo ou na luta de classes.”<sup>923</sup>

Concluimos afirmando que Castillo e Moingt são teólogos de vanguarda. Suas proposições em relação à Igreja e à religião são fortes e provocam questionamentos. Não é de se admirar todas as reações. Podemos condená-los pela força das palavras, mas não pelos seus argumentos, muito menos por reivindicarem a liberdade de pensar, o que parece ser o único caminho para que se proponha uma teologia significativa para nossos tempos.

## 6.4

### Conclusões do Capítulo 6

Trilhamos o caminho de diálogo entre Castillo e Moingt, a respeito do tema da humanização de Deus, apontando as questões críticas que surgem de seus posicionamentos. Vimos que não se tratam de autores antagônicos. Suas teologias se aproximam e se completam.

Sem medo de demasiada repetição, consideramos útil resumir as sentenças que definem o Deus humanizado a partir do estudo dos dois autores. Chegamos, portanto, ao momento de destacar a síntese-soma de tudo o que fundamentamos em nossa trilha cristológica. Seguem, portanto, os pontos que julgamos serem mais importantes sobre a humanização de Deus.

- 1) Deus é kenótico, ou seja, despojou-se de seus atributos divinos (cf. Fl 2,6-8), assumiu a carne humana, símbolo de debilidade, de fraqueza, assumiu a condição humana com todas as suas limitações, com exceção do pecado. Não é um Deus com aparência de homem, como queriam os docetistas, mas um Deus verdadeiro homem que vive condicionado pela história.
- 2) O Verbo tem uma preexistência-proexistente: antes de sua encarnação, ele está inserido na história como projeto de ser mirando a consumação da obra divina. Além disso, a kenosis do Verbo é o caminho para se compreender a Deus. Não o compreendemos em sua imanência intra-trinitária, mas no desdobramento trinitário aberto à criatura.

---

<sup>923</sup> MÜLLER, G. “A Teologia da Libertação sadia nunca foi condenada”.; Conferir também: SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*. Online, sobretudo itens III-V, VII.

- 3) A humanização de Deus é historicização teológica. Deus, que não está alheio à história, não se revela em seus atos portentosos a partir de cima, senão a partir de baixo, a partir de sua condição histórica, em solidariedade com os seres humanos, sobretudo em suas dores inerentes à condição criatural, ao mal.
- 4) O Deus humanizado não se revela como uma pessoa ascética, nem recomenda tais práticas, mas como alguém participante da alegria da vida, reconciliado com o prazer, por isso recebeu o rótulo de *glutão e beberrão*.
- 5) A humanização de Deus em Jesus se exprime sobretudo em sua solidariedade com a dor humana. Tem um amor entranhado, uma sensibilidade visceral – compaixão- que o impulsiona a sarar as dores humanas.
- 6) Jesus é um homem que vive no âmbito profano, laico. Não é um membro de uma casta religiosa, nem insiste em práticas religiosas, mas prefere manifestar Deus nas realidades do mundo, no cotidiano da vida das pessoas.
- 7) As relações humanas são muito importantes para Jesus. O Deus humanizado vive a partir de uma alteridade baseada na ética de bondade que, por sua vez, não admite imposições de poder, exclusões, julgamentos, sectarismos... Um dos sinais significativos de sua alteridade se realiza na comensalidade: partilha o alimento, senta-se a mesa com todos, mesmo com pessoas de má reputação. Prefere sempre os últimos, os pobres, os pequeninos. Ensina que a alteridade se realiza no serviço.
- 8) Jesus é um homem livre diante da cultura e religião de sua época. Relativiza a lei, o templo, o sacerdócio, a família. Não permite que nenhuma norma ou rito se coloque como entrave na manifestação do Reino: o ser humano é sempre mais importante que a religião, sendo ele o ponto de encontro com Deus.
- 9) A liberdade de Jesus se concretiza no resgate de memórias perigosas que tendem a desinstalar, sem medo de suscitar conflitos internos e externos, os interlocutores. Jesus não foge da necessária crítica àquilo que se opõe à humanização do ser humano.
- 10) A humanização de Deus é um processo no qual Jesus constrói a sua personalidade até que o Verbo se identifique totalmente com Jesus que, por sua vez, descobre-se Filho. A plenitude de seu ser Cristo e Senhor é dada em sua Páscoa. Na ressurreição, aquele que foi “*manifestado na carne*” (1Tm 3,16), agora é “*justificado pelo Espírito*” (1Tm 3,16).

- 11) A liberdade é uma entrega. Em seu exercício de renunciar a si mesmo, deixando suas próprias seguranças, Jesus pode dizer o seu *sim* ao Pai que se manifesta em uma vida-para-nós, uma proexistência que culmina na morte de cruz, portanto um sim que se realiza a partir de um não.
- 12) A cruz não é um sacrifício que pretende sanar um pecado metafísico, uma culpa imputada que necessitava do sangue de Deus feito homem. A cruz é o ponto culminante de uma vida para nós, de uma existência livre que não recuou diante da perseguição inerente às suas escolhas. O único sofrimento que pode ser aceito é aquele que visa lutar contra o sofrimento humano.
- 13) Deus não é solidão, mas pluripessoalidade trinitária, aberta ao ser humano e ao mundo. A cruz é o lugar por excelência de compreensão da Trindade, quando todas as alteridades se manifestam: as relações gratuitas entre as pessoas da Trindade, mas sobretudo a oferta divina ao ser humano em forma oblativa.
- 14) A ressurreição é a grande manifestação da plenitude humana<sup>924</sup>. Dela decorre o derramamento do Espírito, que se kenotizou ao habitar o homem Jesus e, agora, é kenotizado novamente ao habitar toda carne como Espírito de liberdade e como obreiro que deseja que se complete o projeto de Deus.

Por fim, uma palavra conclusiva sobre as questões críticas referentes a Castillo e Moingt. Como vimos, são autores de vanguarda, polêmicos e críticos. A coragem dos dois autores suscita algumas indagações, pois trabalham para além da cristologia tradicional que está alicerçada ao dogma. Suscitam reflexões que geram desconfortos em leitores desavisados. Por fim, não poupam a própria Igreja e o magistério de críticas, se julgarem necessárias.

Diante das críticas, nossa posição admite que algumas questões ainda mereçam ser melhor elucidadas como aquelas a respeito da ressurreição e o seu consequente problema com a teologia da revelação (Castillo), bem como a questão da processualidade encarnatória (Moingt). Contudo, descartamos a possível crítica de que nossos teólogos estejam no âmbito do reducionismo cristológico. O objetivo deles não é esvaziar Jesus de sua divindade, mas afirmar o que tem sido mais difícil ao longo da história: assumir com profunda seriedade o fato de que Deus se fez carne, de que se humanizou em Jesus, com todas as consequências inerentes a este evento que, em

---

<sup>924</sup> Optamos pela concordância com a posição de Pannenberg e Moingt.

última análise, será um convite à humanização do ser humano. Chamado este que não admite fuga da história ou refúgio em atos religiosos como desculpa para a esquiva da responsabilidade com a vida diante dos questionamentos trazidos pelo Evangelho. Mais do que divinizar Deus, o caminho é humanizar o ser humano, como veremos na última seção deste trabalho.

**Parte III**  
**IMPLICAÇÕES ANTROPOLÓGICO-PASTORAIS DA**  
**HUMANIZAÇÃO DE DEUS**

Nosso ponto de partida foi o problema da significância da mensagem cristã, tendo-se em conta que a humanização de Deus é um caminho possível e bem seguro para responder a este desafio. De fato, a evangelização e a teologia que a subsidia, somente terão significância se falar do humano. Como vimos, o ateísmo moderno se interessa, em última análise, pela autonomia do homem, por isso nega tudo aquilo que se opõe a esta bandeira. Tal oposição da modernidade, que clamava por uma religião significativa sem a desvalorização humana, foi uma oportunidade para se redescobrir, de um modo mais claro, Deus em Jesus.

Vimos nos capítulos anteriores que na nova onda teológica o que importa não é o *Deus em si*, mas o *Deus para nós*. Ao afirmarmos que Cristo tem duas naturezas, é imprescindível neste contexto, fazer a pergunta: o que tal afirmação significa para mim? Ser, por natureza, homem e Deus é algo que só diz respeito a ele mesmo? Respondemos tais indagações voltando-nos para a essência da fé: crer em Cristo não significa apenas que Cristo é uma pessoa, que é homem e Deus. Isto não seria útil para ninguém. O importante é que essa pessoa é Cristo, ou seja, ele veio do Pai para nós, veio para nos salvar, veio para realizar sua obra para e com os seres humanos neste mundo. Dessa função é que vem o seu nome. Une-se sua ontologia à sua soteriologia.<sup>925</sup>

Deste modo, a crítica moderna, sobretudo os argumentos dos mestres da suspeita que veem o cristianismo como inimigo das potencialidades humanas, encontram uma resposta satisfatória. Ao contrário do Deus que submete o homem, como propõe a crítica moderna, Jesus faz a defesa do humano contra qualquer esquema, mesmo religioso. Deus é a máxima afirmação do humano em Jesus, afirmação de todas as suas potencialidades - “Deus expressável cristonomicamente”<sup>926</sup>, Deus em sua humanização. Eis a base de sustentação da terceira parte da nossa exposição.

Seguimos a linha da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, documento que oferece uma síntese da questão antropológica e cristológica e que serviu como base para a teologia das últimas décadas, ao apresentar o ser humano iluminado pelo mistério de Cristo. Na linha do pensamento conciliar, a pessoa de Jesus é a autocomunicação do ser de Deus ao ser humano, a Palavra que se diz a si mesma, presença divina que se dá de modo singular e se revela como fundamento do ser.

<sup>925</sup> Cf. CONGAR, Y. *Le Christ, Marie et l'Église*, p. 33.

<sup>926</sup> TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a cristologia*, p. 43-45.

Resgata-se, assim, a cristologia neotestamentária que proclama Jesus como “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15) e “novo Adão” (1Cor 15,49). Há uma dupla revelação: Jesus Cristo não é apenas revelador de Deus, mas revelador do ser humano em sua potencialidade de ser. Aqui reside o coração da Constituição *Gaudium et Spes* no que diz respeito ao ser humano: “Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação”.<sup>927</sup> Assim, revela a dignidade de sua vocação, que não pode ser outra senão a sua filiação divina: Cristo revela o ser humano a ele mesmo quando se mostra Filho unigênito do Pai, quando aparece enquanto em sua perfeição, convidando toda pessoa à plenitude humana (cf. Ef 4,13). Não se trata de convidar a uma perfeição humana, como a teologia clássica, mas de proclamar Cristo como homem perfeito<sup>928</sup>, paradigma do crescimento do ser humano que é chamado a atingir a sua maturidade, à estatura de Cristo - o Novo Adão, de quem o primeiro Adão é figura (cf. 1Cor 15,45-49; Rm 5,14).

Na antropologia desenvolvida pelo Concílio, a cristologia trata da revelação como chave de leitura para a compreensão do próprio ser humano. A singularidade de Jesus é a radicalidade da afirmação do humano, uma chave para se entender o ser humano em sua máxima expressão. É exatamente na humanidade profunda que se revela a sua grandeza e a afirmação de sua divindade: “Humano assim, só pode ser Deus mesmo”.<sup>929</sup> Seu esvaziamento não é uma imperfeição ou negação do seu ser divino. “Quanto mais está no outro, mais está em si mesmo e se torna eu. Quanto mais Jesus estava em Deus, mais se divinizava. Quanto mais Deus estava em Jesus, mais se humanizava”.<sup>930</sup> No entanto, a maioria dos cristãos ainda não se acostumou com a concepção de Jesus Cristo como um ser concreto que se constrói na história, revelando gradativamente a divindade e a humanidade perfeita. Por isso, é preciso não apenas entender Deus como um ser infinito e transcendente, mas a partir da *kenosis* do Verbo.<sup>931</sup>

Nas palavras de Santo Atanásio: “Deus se fez homem para que o homem se faça Deus”. Deste modo, o ser humano é mais do que o ser humano: é convidado à

<sup>927</sup> GS 22.

<sup>928</sup> A constituição insiste neste tema, cf. GS 38; 45.

<sup>929</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 131. Na verdade, a frase é inspirada no título de uma das obras de Nietzsche: *Humano, demasiadamente humano*.

<sup>930</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>931</sup> Cf. *Ibid.*, p. 145-146.

transcendência de si mesmo (autotranscendência), pela graça divina. Em Cristo, o ser humano alcança a transcendência, pois Deus desceu até a condição humana<sup>932</sup>, unindo a *humanização de Deus à divinização do humano*. A tarefa do cristianismo é a nossa divinização, bem como nossa humanização, sem dividir as duas realidades, sem enxergar aqui um caminho conflitivo<sup>933</sup>: “(...) tornar-nos *peessoas* em toda plenitude do termo, era o alvo da hominização. E tornar-nos *peessoas* também nos apresenta como o termo da nossa elevação, da nossa divinização”.<sup>934</sup> Jesus se autoproclamou como *Filho do homem*, o seu título mais humano, aquele que nos convida a pensar na cristologia em sua relação com a humanização do homem e de toda a criação. Este título, aquele que muito provavelmente seja uma palavra autêntica do Jesus real, revela a grande tarefa da Cristologia: humanizar o homem, fazê-lo mais humano.<sup>935</sup> Santo Irineu de Lião no século II expressa de modo lapidar o grande desejo de Deus: “Glória Deis, vivens homo”<sup>936</sup>, a glória de Deus é o ser humano em sua plenitude de vida, de felicidade. Tudo foi criado em vista de Jesus Cristo (cf. Cl 1,16), ou seja, Cristo é o destino da criação e o ser humano sonhado por Deus. Portanto, Cristo é *humanizado e humanizante*<sup>937</sup> e, por isso, a comunhão de vida divina é a comunhão com toda a humanidade.

O humanismo evangélico é a grande marca do cristianismo, o seu mistério mais elevado.<sup>938</sup> Neste sentido, são paradigmáticas as palavras do papa Paulo VI sobre a relação entre Cristo e o ser humano. Ousa afirmar o pontífice que o humanismo se torna cristianismo. Pode-se inferir que o cristianismo é um humanismo por excelência, uma religião que se descobre no homem e que eleva o ser humano:

A religião católica é a vida da humanidade, porque descreve a natureza e o destino do homem, e dá-lhe o seu verdadeiro sentido. É a vida da humanidade, finalmente, porque constitui a lei suprema da vida, e à vida infunde a misteriosa energia que faz

<sup>932</sup> A elevação à estatura de Cristo tem como base o fundamento patrístico: "quod non est assumptum, non est redemptum" - O que não é assumido, não é redimido. Entre os padres que defendem este fundamento está Gregorio Nazianzeno (cf. CANTALAMESSA, R. *Sant'Atanasio e la fede nella divinità di Cristo*).

<sup>933</sup> Cf. JHD, p. 10-11.

<sup>934</sup> SEGUNDO, J. L. *Graça e condição humana*, p. 77.

<sup>935</sup> Cf. HURTADO, M. "Novas cristologias: ontem e hoje", p. 339. Sobre este tema, conferir também: CASTILLO, J.M. *Deus de nossa felicidade*, p. 108-110.

<sup>936</sup> CE IV, 20, 7.

<sup>937</sup> Cf. MOINGT, J. "Universalité de Jésus-Christ", p. 218.

<sup>938</sup> "L'humanisme évangélique porte l'empreinte des mystères les plus élevés du christianisme" (MOINGT, J. "Pour un humanisme évangélique", p. 350).

dela uma vida verdadeiramente divina. E se recordamos, veneráveis Irmãos e amados Filhos, todos vós que estais aqui presentes, como no rosto de todo o homem, sobretudo se se tornou transparente pelas lágrimas ou pelas dores, devemos descobrir o rosto de Cristo, o Filho do Homem; e se no rosto de Cristo devemos descobrir o rosto do Pai celestial, segundo aquela palavra: ‘quem vê a mim, vê também o Pai’, o nosso humanismo muda-se em cristianismo, e o nosso cristianismo faz-se teocêntrico, de tal modo que podemos afirmar: para conhecer a Deus, é necessário conhecer o homem.<sup>939</sup>

Como consequência, a cristologia torna-se o critério de verificação e de equilíbrio da antropologia, pois procura detectar aquilo que é professado como humano nas diversas culturas e na existência humana. O que não é cristológico, não é humano, pois o critério do humano no cristianismo é Jesus. O positivo também é verdadeiro: o que é autenticamente humano está em Jesus.<sup>940</sup> Podemos afirmar que não somente se humanizou, mas em sua humilhação de cruz atingiu os abismos da desumanização.<sup>941</sup>

O Deus que conhece a desumanização em sua humanidade é o Deus que deseja a luta contra o que não é verdadeiramente humano. Nesta linha, cabe a advertência de Castillo sobre o perigo da idealização do ser humano: é importante ressaltar que somos feitos de barro, ou seja, todo humano carrega também a desumanização. O humano e o divino se uniram em uma pessoa - Jesus Cristo. Portanto, Jesus apresenta não um caminho de divinização, mas de humanização: o projeto de divinização pode nos colocar no erro do *endeusamento*, enquanto o caminho de humanização será uma luta contra o que não faz parte do humano, o que desumaniza.<sup>942</sup>

[...] Em Jesus descobrimos que a humanização de Deus transcende o humano porque supera e elimina qualquer indício ou forma de desumanização. A transcendência do humano é, essencialmente e antes de tudo, a superação do inumano. (...) Deus é tão intimamente humano porque é tão radicalmente divino.<sup>943</sup>

Portanto, Deus humanizado em Jesus é caminho de humanização do ser humano, revelando o sentido de sua existência e se levantando como voz profética contra toda desumanidade. Tendo como pauta esta premissa, o primeiro capítulo da última parte de nosso trabalho versará sobre as implicações antropológicas

<sup>939</sup> PAULO VI. *Discurso na última sessão do Concílio*.

<sup>940</sup> Cf. PÉREZ, F. J. R. “Antropologia Teológica”, p. 27.

<sup>941</sup> Cf. HURTADO, M. “Novas cristologias: ontem e hoje”, p. 315–341.

<sup>942</sup> Cf. JHD, p. 287-288.

<sup>943</sup> JHD, p. 295.

decorrentes das conclusões que chegamos após a exposição sobre a humanização de Deus em Castillo e Moingt. As conclusões cristológicas ficarão sempre latentes, de modo a alicerçar o dado antropológico que será desenvolvido: este Cristo, aqui considerado como humanização de Deus, faz emergir que tipo de antropologia? Esta será a questão que subjaz no capítulo 7.

O último capítulo abordará as implicações pastorais. Tais implicações navegam no mesmo âmbito antropológico, como bem desenvolve a *Gaudium et Spes* ao tratar da pessoa humana levando em consideração “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias”<sup>944</sup> que afetam o nosso tempo. Tais questões existenciais são carregadas de profundas mudanças, interrogações, aspirações e desafios, que demandam uma resposta por parte da Igreja, uma resposta evangelizadora. Por isso, o Concílio procurou luzes para ilustrar o mistério humano nos tempos atuais.<sup>945</sup> No espírito conciliar, partindo das questões que emergem do âmbito antropológico, concluiremos com algumas pistas e desafios para a Igreja nestes tempos: quais as principais linhas de uma evangelização pautada em uma antropologia decorrente da humanização de Deus? Eis a pergunta que, de um modo conclusivo, tentaremos responder no capítulo 8.

---

<sup>944</sup> GS 1.

<sup>945</sup> Cf. GS 4-10.

## 7 Implicações Antropológicas da Humanização de Deus

O termo *implicação*, do latim, *implicatione*, significa *entrelaçamento*. Em sentido primeiro, indica uma causa, um efeito, uma consequência lógica demandada das premissas. Por outro lado, *estar implicado* significa igualmente um envolvimento moral, afetivo, decorrente de um fato.

Ao tratarmos das implicações antropológicas da humanização de Deus, seguiremos este duplo significado. Por um lado, metodologicamente, deduziremos as consequências das afirmações sobre a humanização de Deus, desenvolvidas no pensamento de Castillo e Moingt, no âmbito da antropologia teológica, tendo como pressuposto que há uma interrelação entre a antropologia e a cristologia, como desenvolvemos no capítulo 3. De outro, teremos como dado a implicação antropológica como uma consequência imediata, uma implicação afetiva que decorre da fé: crer no Deus humanizado em Jesus significa humanizar-se ao seu critério. Assim, o caminho divino de humanização orienta a escolha das mediações que têm a missão de encarnar sua presença e sua vida. A humanização de Deus, ao mesmo tempo em que é uma escolha divina, é também um convite ao cristianismo. Este não deveria ter outro caminho, senão a humanização.

Jesus não se esquivou da simplicidade humana, viveu a vida como qualquer outro mortal ao experimentar o que é próprio do humano, inclusive a morte. Porém, viveu a vida humana de um modo extraordinário, sendo para a história um *personagem inclassificável*<sup>946</sup>, que não está confinado a nenhuma esfera religiosa, ética, política e social, mas atravessa todas as esferas humanas. Sua originalidade se revela como mensagem dissonante, que desestabiliza os ouvintes e, ao mesmo tempo, o possibilita dialogar com todos os âmbitos da vida, questionando aquilo que não é humanizador.

Este personagem inclassificável será aqui tomado como ponto de referência fundamental. Desenvolveremos, como decorrência, uma antropologia teológica, tendo os mesmos âmbitos humanos que pautaram nosso estudo cristológico: a carnalidade, a alteridade e a liberdade. Partiremos dos dados cristológicos advindos dos estudos de

---

<sup>946</sup> Cf. HVD, p. 49.

Castillo e Moingt, autores que continuarão sendo, neste capítulo, companheiros de viagem. Consideramos igualmente rica a apresentação de pensamentos de outros teólogos consonantes com a nossa linha de argumento, bem como filósofos e pensadores das ciências humanas, de modo a propor um conteúdo dialogante. Nosso intuito é mostrar em que medida pode o homem viver a antropologia revelada pelo Cristo no contexto atual, como todas as suas oportunidades e desafios.

Para desenvolver os três itens que correspondem aos âmbitos humanos (carnalidade, alteridade e liberdade), retomaremos brevemente as premissas cristológicas, na introdução de cada seção. Posteriormente, faremos uma dialética que partirá de uma negatividade, de um *não* profético, um *não* que denuncia a desumanização em face a humanização de Deus. Por fim, desenvolveremos um *sim*, afirmação que Cristo faz ao humano. Tratam-se de dimensões humanas, as quais chamaremos de antropologias, todas correspondentes às dimensões humanas e decorrentes da teologia da humanização de Deus.

## 7.1 Carnalidade

Vimos nos capítulos anteriores que a carnalidade é a expressão da debilidade de Deus em sua humanização, tendo presente que esta debilidade carrega a dimensão sensível. Jesus, Deus feito homem, existe como carne e corpo, trazendo em sua existência todos os limites antropológicos de um ser humano, como as necessidades sensíveis e volitivas: sono, fome, sede... Assumindo a existência humana sem subterfúgios, Jesus não se ausentou da vida, da história, procurando exercer sua missão no mundo, na sociedade, sem pertencer a uma espera religiosa, sem receios diante do prazer, da festa, do deleite da vida. Neste âmbito mostrou uma sensibilidade que vai além do apetite sensível, a sensibilidade que o faz se compadecer diante do sofrimento humano e lutar para que as carências fundamentais das pessoas fossem sanadas. O condicionamento antropológico impõe que o Verbo se faça ao longo da existência, como é próprio de um ser histórico. A historicidade é uma característica inerente de um ser que é no mundo, que se coloca no mundo como corpo de carne e osso, situado em um lugar geográfico e temporal.

Diante destas premissas do Deus humanizado, proclama-se um não ao dualismo: o cristianismo não admite uma espiritualidade que se realiza na oposição entre corpo e

espírito. A partir desta palavra de negação, desenvolveremos a afirmação de uma antropologia do corpo (corporeidade), bem como uma antropologia da história (historicidade). São estes os conteúdos dos itens que se seguem.

### 7.1.1 Não ao dualismo

Em nossa abordagem cristológica, na segunda parte de nosso trabalho, já evocamos o quanto a teologia da encarnação não admite dualismo algum. Parece-nos oportuno retomar este tema, devido a sua grande influência em vários âmbitos da vida cristã ao longo dos tempos. Não pretendemos aqui fazer uma abordagem histórica do dualismo no pensamento cristão, apenas indicar rapidamente alguns referenciais históricos e em que medida esta doutrina é merecedora de uma negação por parte da teologia cristã.

Embora suas origens mais remotas tenham sua fonte na Índia e na Pérsia, foi a Grécia antiga que proporcionou o seu alcance no pensamento ocidental, tendo Platão como grande referência da antiguidade em sua sistematização. O filósofo grego considerava que havia dois mundos presentes no ser humano: a alma ligada ao mundo das ideias e o corpo ligado ao mundo das coisas. A alma e o mundo ideal são considerados mais importantes, atribui-se a eles uma excelência que não se encontra no material, no corpóreo. Este último é um cárcere, uma prisão, que impede que a alma seja libertada da escravidão da matéria.<sup>947</sup>

Algumas vertentes nitidamente dualistas ficaram na margem da heresia como o gnosticismo e o maniqueísmo, embora deixaram suas marcas destrutivas. Cabe destacar a influência de Santo Agostinho, o grande pensador que ajudou na consolidação do pensamento cristão, sem nenhum *rival* até a redescoberta de Aristóteles no século XIII. Sua influência, porém não seria eliminada, estendendo-se até a modernidade.<sup>948</sup> Seu pensamento foi marcado pelo dualismo neoplatônico, de Plotino, seu filósofo referencial. O neoplatonismo ajudou o bispo de Hipona em sua

<sup>947</sup> Cf. PLATÃO. “Fédon”, n. 64a-69e; 83-84a; GARCIA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*, p. 97–103.

<sup>948</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. *Antropologia Filosófica*, p. 11-112.

doutrina do pecado original e na fundamentação da imortalidade da alma.<sup>949</sup> Nas confissões, afirma o desejo do céu para fugir dos assaltos das tentações:

As tentações da concupiscência da carne, que ainda me perseguem, fazendo-me gemer e desejar ser revestido pelo nosso tabernáculo que é o céu. Os olhos amam a beleza e a variedade das formas, o brilho e amenidade das cores. Oxalá que tais atrativos não me acorrentassem a alma.<sup>950</sup>

A influência negativa do dualismo no pensamento cristão caminhou revestida de puritanismo, corrente filosófica do século V a.C, elaborada por Pitágoras. Outros filósofos como Zenão de Cítino (estoicismo) e Fílon de Alexandria (contemporâneo de Jesus) difundiram tais ideias que influenciaram muitos autores cristãos da antiguidade como Eusébio de Cesaréia. A questão fundamental defendida por estes pensadores era o domínio do prazer e o desprezo do corpo, considerando o prazer como algo mau em si mesmo.<sup>951</sup> Como consequência da influência do pensamento puritano na espiritualidade cristã, destaca-se o centramento da pessoa em si mesma, valorizando a sua luta interior, procurando libertar a sua alma. Defende-se uma batalha interior com a finalidade de se chegar à pureza, o que é considerado mais importante do que as relações humanas. Um dos principais problemas do puritanismo é tratar de modo negativo a sexualidade. Puritanos costumam valorizar a luta contra os desejos do instinto, muitas vezes, deixando de lado outras bandeiras da ética como a luta pela justiça. O grande desafio que se coloca é a dificuldade de uma espiritualidade puritana gerar liberdade, construindo pessoas que vivam as relações sem medos e tabus.<sup>952</sup> Ao longo dos séculos, o puritanismo rondou a espiritualidade e a moral cristã, propagando uma visão negativa em relação ao mundo material e ao prazer. O Papa Inocencio III (que morreu em 1216) escreveu um dos livros mais pessimistas de sua época, chegando ao extremo de registrar que se envergonhava do seu nascimento, pois foi fruto do repugnante esperma e de uma vagina materna.<sup>953</sup>

Na modernidade, o dualismo aparece sobretudo na *oposição entre natural e sobrenatural*, valorizando-se o segundo em detrimento do primeiro. Henri de Lubac<sup>954</sup> se notabilizou em apresentar um pensamento renovado a este respeito, negando a

<sup>949</sup> Sobre este ponto, Cf. REALE, G. *História da filosofia grega e romana*.

<sup>950</sup> AGOSTINHO, S. *Confissões*, p. 294.

<sup>951</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 193–196.

<sup>952</sup> Cf. *Ibid.*, p. 207–209.

<sup>953</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 92.

<sup>954</sup> Cf. RIBEIRO e SILVA, G. *Henri de Lubac*, 2008; CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 80–81;

*natureza pura* defendida pela escolástica tardia e afirmando a existência de uma unidade inserível em cada pessoa dos elementos naturais e sobrenaturais. O magistério da Igreja foi tardio em reconhecer esta proposta unitiva, como se percebe na atitude do papa Pio XII ao afirmar na *Humani Generis* que a corrente de pensamento que valorizava a humanidade de Deus, a presença do sobrenatural no natural eram novidades que se constituíam como *frutos venenosos* à teologia.<sup>955</sup> Debates sobre o tema rodaram as discussões conciliares, proporcionados pela luta entre dogmáticos e os reformistas inovadores. O primeiro grupo desejava impor as suas ideias, julgando o progresso teológico como hostil, nomeando os progressos teológicos como *verdades diminuídas*. A constatação de Dom François Marty (em 28 de setembro de 1965) foi de um dualismo entre as esperanças humanas e as esperança cristã, afirmando que não existe diálogo entre elas. A esperança cristã estava (e ainda muitas vezes está) relegada para o plano individual, confinada à alma que quer se salvar. Contra este grupo, *pseudo-teólogos*, Henri de Lubac se levantou com voz forte.<sup>956</sup>

Na mesma linha de Henri de Lubac, Rahner propõe a superação do dualismo natural-sobrenatural, divino-humano. Para ele, o ser humano e toda a sua atividade constituem uma *existência sobrenatural*. Cada pessoa é uma autocomunicação sobrenatural de Deus que não se restringe ao âmbito da religião, pois em cada instante o ser humano está vivendo uma comunicação com Ele e nele.<sup>957</sup>

De fato, o dualismo marcou em muito o pensamento cristão ao longo de sua história. Porém, em sua gênese, o cristianismo não é dualista. O pensamento semita não entende a realidade espiritual separada da concretude humana. A antropologia cristã em sua consonância com suas raízes judaicas, define o ser humano como uma unidade que carrega uma pluralidade de dimensões. A realidade humana não se entende como um espaço no qual corpo e alma coabitam sem nenhum tipo de vinculação. O corpo e a alma não são duas realidades autônomas e independentes que coexistem. No contexto semita, portanto, o ser humano não é uma alma encarnada dentro de um corpo, mas um corpo animado. Este é uma personalidade viva. O termo *basar* é o mais importante para denotar esta realidade. Em algumas ocasiões, é traduzido por *sôma*, não por *sarx*, de

---

<sup>955</sup> Cf. HG 25.

<sup>956</sup> Cf. MOINGT, J. "Henri de Lubac au Concile", p. 243–244.

<sup>957</sup> Cf. CASTILLO, J.M. "El gran viraje de las teologías protestante y católica: el concilio Vaticano II", p.386–391.

um modo equivocado. De qualquer modo, em todas as suas aplicações, o termo *basar* não revela uma parte do ser humano, mas a pessoa como um todo.<sup>958</sup>

Se os Evangelhos autenticam uma visão unitária e o engajamento de Jesus no mundo, lugar de irrupção do Reino, São Paulo, por sua vez, apresenta uma linguagem dualista em suas cartas, o que merece um esclarecimento. Em certos textos, o apóstolo relaciona o pecado à carne, ao corpo, declarando a necessidade de um domínio do corpo, de uma preservação do corpo que se entrega ao pecado, de obras da carne e, por fim, de uma vida que deve ser guiada segundo o espírito (cf. 1Cor 10,8; Rm 6,19; 8,13; Gl 5,13-25; 1Ts 4,5). É preciso entender que esta linguagem paulina quer expressar o corpo enquanto conduzido pelo mal, como se houvesse uma força que se apoderava dele, ao tom dos textos evangélicos que falam de poderes demoníacos que atormentam as pessoas e lhes feriam. O corpo, para ele, não é fonte do mal em oposição ao espírito, mas torna-se lugar do pecado quando o ser humano se deixa conduzir pelas paixões desordenadas. Quanto à *vida no espírito*, esta expressão não significa uma atitude dualista, mas equivale a deixar-se conduzir por Deus, o que não corresponde a uma vida de fuga do mundano e corpóreo. São Paulo valoriza o corpo, pois este não foi feito para a corrupção (cf. 1Cor 6,13.18); trazemos as marcas do crucificado em nosso corpo, para que nele se manifeste a vida de Cristo (cf. 2Cor 4,10). Deus nos dará um corpo glorioso ressuscitado (cf. 1Cor 15,38.42).<sup>959</sup>

Se a gênese cristã não é dualista, é verdade que a teologia e a espiritualidade não ficaram imunes à infiltração dualista ao longo dos séculos, o que trouxe consequências negativas para o pensamento cristão e para a prática pastoral até os dias de hoje, como reconhece o Papa Francisco:

Falando de Si mesmo, declarou: ‘Veio o Filho do Homem que come e bebe, e dizem: Aí está um glutão e bebedor de vinho’ (Mt 11, 19). Encontrava-se longe das filosofias que desprezavam o corpo, a matéria e as realidades deste mundo. Todavia, ao longo da história, estes dualismos combatidos tiveram notável influência nalguns pensadores cristãos e desfiguraram o Evangelho.<sup>960</sup>

Santa Teresa D’Avila, como voz dissonante e profética, já percebera que o cristianismo não se propõe como um discurso sobre as coisas do céu, senão como um caminho prático de realização humana, o que se realiza a partir de um cristianismo

<sup>958</sup> Cf. LACROIX, X. *O corpo de carne*, p. 153.

<sup>959</sup> Cf. GESCHÉ, A. “A invenção cristã do corpo”, p. 69–71.

<sup>960</sup> Cf. LS 98.

encarnado.<sup>961</sup> Trata-se de um pensamento atual, que deve ser critério de autenticidade. As representações dualistas que evocam o transcendente como um Ser Supremo, como *Absoluto e Infinito* são objetivações do que é palpável. Tais representações trazem o perigo de levar o ser humano para caminhos de desumanização. Por isso, a religião deve elaborar a imagem de Deus a partir do que nos humaniza: Deus humanizado em Jesus, concreto e palpável a nós seres humanos.<sup>962</sup> Assim, quando pregamos um Deus glorioso e poderoso em demasia, estaremos incentivando o uso da violência e da opressão sobre as pessoas, pois se nos pautamos pelo poder, é preciso ser subjogado pelo mesmo. Um dos caminhos de tal submissão é o controle da sexualidade; controlando os impulsos sexuais, há mais eficácia em manter o outro submisso. Aqui mais uma vez, vemos reforçada a ideia de mortificação, ética do sacrifício: a ideia absurda e aterradora de Deus, que seria um ser desejoso de nosso sofrimento, um Deus que se acessa pelo sacrifício, pela morte, pela dor.<sup>963</sup>

Influenciados por esta linha de pensamento, segundo Castillo, ainda existem muitos pregadores que incentivam o domínio dos desejos, fazendo da religião uma luta para que se elimine o mal moral (a eliminação do pecado), mas deixando em segundo plano a libertação do mal físico.<sup>964</sup> O autor levanta um questionamento interessante: o que parece causar má impressão, ver pessoas corruptas no poder ou duas pessoas se beijando apaixonadamente na rua? Sua afirmativa é que o segundo caso ainda é mais escandalizador em geral, o que indica a influência de uma moral puritana e unilateralizada.<sup>965</sup>

Não raras vezes, temos dificuldade de harmonizar o humano com o divino. As duas dimensões são colocadas em conflito. Isso traz consequências para os vários âmbitos da teologia: problema de Deus, problema do mal, problema da fé, problema da religião. Por isso, a luta contra o dualismo ainda é atual. Contudo, nem todas as tentativas recentes, no âmbito da espiritualidade e da pastoral, foram satisfatórias. Alguns, no desejo de valorizar ambas as realidades (alma e corpo, oração e ação...), deixaram intacta a linha divisória entre as duas realidades, de modo que as coisas profanas, mesmo valorizadas, seguiram em um horizonte diferente das sagradas. Outra

<sup>961</sup> Cf. PEDROSA-PÁDUA, L. *Santa Teresa de Jesus*, p. 337-338. Afirma a Santa Carmelita: “Apartar-se continuamente de tudo o que é corpóreo é viver sempre abrasado em amor, o que é próprio dos espíritos angélicos, não dos que vivemos neste corpo mortal” (6M 7,6).

<sup>962</sup> Cf. JHD, p. 478-479.

<sup>963</sup> Cf. JHD, p. 523-524.

<sup>964</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 69.

<sup>965</sup> Cf. Id. *A ética de Cristo*, p. 32.

tentativa frustrada foi a valorização do que era desprezado, realizando a supervalorização da práxis em detrimento da oração. As tentativas são sempre conflituosas, difíceis. Na prática, muitos caíram no ativismo, outros desistiram de sua caminhada eclesial, outros ainda se encontraram em uma culpa pela fuga da dimensão sagrada, o que os levou a voltar com força para a polarização contrária, ou seja, saíram da práxis superinflacionada para uma espiritualização. Segundo Rubio, faz-se necessária a superação mental de *oposição-exclusão*. Não se pode valorizar exclusivamente nenhuma das dimensões, nem dividir a realidade. A superação do dualismo se faz pelo esquema *integração-inclusão*: neste esquema a realidade é vista em sua inteireza, sem fragmentações.<sup>966</sup>

Dois caminhos são imprescindíveis para a superação do dualismo: uma antropologia da corporeidade, valorizando-se o corpo como lugar de encontro com Deus e uma antropologia da historicidade, enfatizando-se a história como lugar da ação divina. Trataremos destas duas antropologias, a seguir.

### 7.1.2 Sim à antropologia da corporeidade

Seguimos a terminologia escolhida por Castillo e, por isso, preferimos falar de *carnalidade* ao invés de *corporeidade* nos capítulos anteriores. Tal escolha procurava evitar equívocos dualistas. Além disso, o tema da carnalidade vai muito além da carne do corpo, estendendo-se como presença da carne no mundo. Aqui nesta seção, preferimos seguir a terminologia mais usual na antropologia que fala de uma teologia do *corpo* ou da *corporeidade*. Nosso intuito é deixar claro que, em primeira mão, trataremos carne enquanto corpo, do ser humano enquanto corpo.

Como ponto de partida, constatamos que a modernidade reinventa o corpo, dando-lhe mais valor do que as filosofias antigas e medievais. Dois pensadores merecem destaque nesta reinvenção: Schopenhauer e Nietzsche.

Schopenhauer afirma que o ser humano está reduzido à vontade, pois sua essência está em seu querer. Há uma trágica condição humana procedente de uma vontade cósmica que tende a fazer com que a vontade individual perca a sua força.

---

<sup>966</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*, p. 103–113.

Então, o ser humano rende-se ao querer essencialmente inconsciente, uma sede inextinguível, causa de sua dor e de seu tédio.<sup>967</sup> Ao mesmo tempo que o homem é objetivação de sua vontade de viver, é também um ser carente de necessidades, vivendo abandonado a si mesmo, incerto de tudo, imerso na indigência e no anseio, ameaçado por perigos sempre renovados. A realidade, diz Schopenhauer, é que, “a maioria das vezes, a vida nada mais é do que luta contínua pela existência, com a certeza da derrota final”.<sup>968</sup>

Nietzsche, por sua vez, indaga se a filosofia não teria sido uma exegese do corpo. Desta afirmação, pode-se dizer que havia predominância de um pensamento dualista que se impunha, mas agora, com a virada antropológica operada no pensamento, a corporeidade assume lugar de destaque. O pensamento filosófico passou do *Zôon logikon* helênico para o *cogito, ergo sum* de Descartes, sucedido pelo *Leib bin ich* nietzschiano. Nietzsche é o anti-Platão ao realizar uma inversão de valores: se Platão pede a renúncia ao corpóreo, ao material, agora o ser humano é entendido a partir de seu corpo. Há, pois, a imposição do corpo. Se o pensamento dualista colocava Deus no plano não material, a mudança de eixo epistemológico não possibilitaria espaço para Deus. Por isso, a princípio, declara-se a morte de Deus.<sup>969</sup> Parafraseando Descartes, poderíamos afirmar que atualmente impera o *sentio, ergo sum*.

Se a modernidade recoloca o corpo em seu status de importância, é também verdade que a pós-modernidade supervalorizou o corpo, chegando-se a extremos nocivos à antropologia. As sociedades ocidentais desenvolvidas jamais testemunharam, como agora, uma tal ênfase do bem estar do corpo. Por isso, supervaloriza-se a estética, a alimentação, o fitness, o esporte. Enfim, é muito importante para nossos contemporâneos se sentirem bem em seus corpos. O envelhecimento, o encaminhamento para a morte, são eclipsados, como se o corpo pudesse ser sempre belo e jovem, como se os padrões publicitários fossem aplicáveis para todas as pessoas. Projetou-se um corpo irreal e narcísico.<sup>970</sup>

Tal supervalorização conduz a ideologia do silêncio ao corpo. Que este seja belo e mantenha-se calado, proclama a pós-modernidade. Os medicamentos tendem a apaziguar qualquer dor física e emocional sem que seja permitido ouvir as vozes do

<sup>967</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p.57.

<sup>968</sup> Id. “Dores do Mundo”, p. 230.

<sup>969</sup> Cf. LEDURE, Y. *Si Dieu s’efface*, p. 7–9; FAMERÉE, J. “O corpo, caminho de Deus”, p. 20.

<sup>970</sup> Cf. LACROIX, X. *O corpo de carne*, p. 43–44.

corpo. Cala-se o corpo animal, contrapondo-se a sua própria natureza, pois parece não ser permitido os odores, as transpirações, os pelos, os ciclos menstruais, as rugas, a gordura. O corpo é idealizado, fugindo-se de sua realidade.<sup>971</sup>

Deste modo, se por um lado, a emancipação do corpo é visto como uma vitória histórica, sem a sua submissão à repressão social e religiosa, por outro, o corpo libertado está paradoxalmente escravo de uma cultura que impõe uma idealização. Chega-se a um outro extremo, não menos nocivo - a profanidade do corpo. Sua sacralidade se esvai, sua relação com o absoluto desaparece. Hoje a imagem do apagador expressa bem o modo como as relações acontecem em nosso tempo: tudo pode ser apagado, deixado para trás, para um novo recomeço, como se nada tivesse acontecido. São sinais desta cultura do apagador: o divórcio, o aborto, a contracepção, a união livre, entre outros. Lacroix afirma que a sacralidade do corpo é reestabelecida quando o valorizamos como lugar da memória: não somos apenas um instante no tempo, mas carregamos tudo o que já experimentamos, e tudo o que nosso corpo mediou em termos de experiência é conteúdo que nos constrói como pessoa.<sup>972</sup>

Diante deste contexto de valorização do corpo, como fica o cristianismo? Pode-se afirmar que ainda a comunicação da mensagem cristã teme esta reviravolta do corpo depois da modernidade? É preciso reconhecer que há uma carência de uma mensagem positiva ao longo da história, pois uma espiritualização severa ajudou a disseminar a reticência sobre o corpo. Há um déficit antropológico que precisa ser resgatado. A pesquisa teológica recente tem avançado consideravelmente, recolocando o corpo como lugar teológico.<sup>973</sup>

Se ao longo da história, houve tal déficit, é preciso reconhecer o valor do corpo em sua gênese. A religião cristã é o desejo da corporeidade, pois além da morte está a ressurreição da carne. A partir da revelação cristã, o corpo, considerado o cárcere da alma, o túmulo (Platão), foi então considerado como a realidade que ressurgue do túmulo, que não pode ficar aprisionado, pois é o caminho para a vida plena do ressuscitado. Se lemos a literatura bíblica, desde os relatos da criação, passando pelo Cântico dos Cânticos, chegando à revelação neotestamentária, veremos que o cristianismo não negativiza o corpo, mas o valoriza como lugar por excelência da

<sup>971</sup> Cf. *Ibid.*, p. 44–45.

<sup>972</sup> Cf. *Ibid.*, p. 47.

<sup>973</sup> Cf. BÉTHUNE, P. F. “Vejo sua fé em seu modo de respirar”, p. 201.

revelação de Deus. Se houve a proclamação de uma mensagem contrária, é agora necessário um resgate de uma mensagem que ficou esquecida.<sup>974</sup>

“O tema da corporeidade, como interpretada pela Escritura cristã, poderia bastar para construir a inteligibilidade de toda a mensagem cristã”.<sup>975</sup> A afirmação de Gesché exprime o cristianismo como o reverso do dualismo, proferindo-o como um discurso que condiz com a atual exigência de uma antropologia reconciliada com o corpo e a matéria. O autor segue sua reflexão reafirmando que se perguntarmos sobre sua essência, certamente não estará na alma, como se poderia pensar num primeiro momento ao se considerar a ênfase que foi dada as coisas do espírito em detrimento do corpo. Pode-se afirmar que a essência do cristianismo gravita ao redor do corpo, de modo que poderíamos organizar as grandes temáticas da teologia (da doutrina cristã) a partir do corpo: criação do corpo, encarnação e corpo, corpo como lugar de encontro entre Deus e o ser humano, sacramentalidade do corpo, escatologia do corpo. O corpo é o ponto determinante da antropologia e da teologia cristã. Os textos escriturísticos assim o atestam, ao tratar do corpo glorificado (cf. Fl 3,21), do corpo eucarístico (cf. 1Cor 10,16), do corpo eclesial (cf. 1Cor 12,27).<sup>976</sup>

A autenticidade cristã, portanto, é corpórea, mas não se rende a uma supervalorização desvirtuada que absolutiva o corpo. Por isso, o magistério da Igreja, no documento que versa sobre as *orientações educativas sobre o amor humano*, exprime o corpo como um *primordial sacramento*. Certamente, há na escolha terminológica o receio de que se denote uma pseudo sacralidade do corpo, de índole pagã.<sup>977</sup>

O corpo revela o homem, exprime a pessoa e é por isso a primeira mensagem de Deus ao próprio homem, quase uma espécie de *primordial sacramento*, entendido como sinal que transmite eficazmente no mundo visível o mistério invisível escondido em Deus desde a eternidade.<sup>978</sup>

Interessante observar que o documento abre para uma reflexão do corpo como mediação para intersubjetividade: o corpo é uma realidade simbólica que exprime as relações humanas e revela o mistério divino. Nesta linha, afirma Moingt que a

<sup>974</sup> Cf. LEDURE, Y. *Si Dieu s'efface*, p. 112; GESCHÉ, A. "A invenção cristã do corpo", p. 67-68.

<sup>975</sup> GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. *O Corpo, caminho de Deus*, p. 65.

<sup>976</sup> Cf. *Ibid.*, p. 65.

<sup>977</sup> Cf. LACROIX, X. *O corpo de carne*, p. 152.

<sup>978</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Orientações educativas sobre o amor humano*, n.22, grifo nosso.

ressurreição é mais do que a recepção de um novo corpo, como se o objetivo fosse simplesmente manter a integridade física. Ressuscitar significa viver em Deus e para Deus com a identidade construída na história, com a personalidade vinculada a outros corpos. A existência histórica é simbolizada pelo nosso corpo em toda existência física relacional, que exprime a linguagem e que se liga a Deus. Esta existência é transformada por Deus, ressuscitada, plenificada.<sup>979</sup>

Deste modo, afirmamos que o corpo é uma mediação simbólica e intersubjetiva. A relação com Deus e com os outros seres humanos só acontece pela mediação corpórea, tendo em vista que o ser humano não vive sem o corpo, está sempre unido a ele intrinsecamente e, por isso, há uma relação vinculante entre a carnalidade e a alteridade.<sup>980</sup> É nesta linha que apontaremos algumas dimensões importantes de uma antropologia da corporeidade.

Primeiramente, destacamos que o corpo é mediação de encontro com Deus, sobretudo nas suas expressões sensíveis. No âmbito da espiritualidade, vemos que a oração é festa, sabbat, movimento e desejo. A linguagem dos Salmos é profundamente carnal, trazendo constantemente as ações da boca, das mãos, olhos, ouvidos, rosto, sopro, rins e coração. Trata-se de um modo muito semítico de falar. O livro do Cântico dos Cânticos permite à espiritualidade cristã desdobramentos muito interessantes: o ser humano é desejo carnal, vai ao encontro da bebida movido pela sede, da comida, movido por sua fome. Há um desejo que impele a pessoa em busca do seu amado, união repleta de sinais sensíveis como o perfume, o deleite dos banquetes, o vinho adornado de uma profundidade mística. O encontro com Deus passa por estes elementos, que não são alheios do contexto cristão, embora o ocidente seja mais tardo em reconhecer tais valores.<sup>981</sup>

Na liturgia, percebemos que “os sacramentos nos dizem que ao invés de colocar obstáculo à comunicação com Deus, o corpo é o próprio ambiente em que tem lugar a verdade dessa comunicação”.<sup>982</sup> De fato, nas celebrações, solicita-se o corpo a todo momento, de modo que os símbolos afetam a sensibilidade humana de modo intenso: a visão oferece um espetáculo sugestivo, o alimento leva ao sabor, o incenso, as flores e os óleos ao odor. Também os gestos corporais são expressões que integram o ser

<sup>979</sup> Cf. HVD, p. 330.

<sup>980</sup> Cf. FAMERÉE, J. “O corpo, caminho de Deus. A problemática”, p. 21–24.

<sup>981</sup> Cf. BÉTHUNE, P. F. “Vejo sua fé em seu modo de respirar”, p. 199–200.

<sup>982</sup> CHAUVET, L. M. “Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus”, p. 130.

corpóreo em sua relação intersubjetiva que busca o acesso a Deus, a princípio inefável. A celebração se faz mediada pelo prazer, pelo fruir de algo. Só acontece pela mediação simbólica, pelo sensível, nunca apenas na interioridade, por isso precisa do encontro das pessoas e dos sentidos. Uma liturgia plena não se realiza apenas pela escuta fria, sem o envolvimento corpóreo. O conjunto todo dos sinais é importante, diante da natureza simbólica do ser humano que o faz acessar o supra-racional a partir da integração dos símbolos que provém da natureza.<sup>983</sup>

O corpo também é mediação do encontro com o outro, por isso, no âmbito cristão, o corpo traz a exigência de uma ética. Já mencionamos a nociva supervalorização do corpo. Esta carrega a ambiguidade própria de nosso tempo: se aparecem aspectos positivos como a liberdade do vestir, o cuidado da saúde, sobretudo no incentivo de uma boa alimentação e na prática de esportes, também se evidencia o egocentrismo corpóreo: a exaltação do corpo perfeito, a ditadura da beleza, o corpo inventado pela publicidade, a exaltação em demasia do bem estar, do sexo...

Uma ética alterial do corpo exige um olhar sobre a sexualidade, pois o grande símbolo do egocentrismo do corpo é a superexaltação do prazer sexual e da erotização.<sup>984</sup> A possibilidade de uma ética da sexualidade depende de uma integração, quando se percebe a sua força geradora de vida, de comunicação interpessoal que faz o próprio eu se descobrir no outro.<sup>985</sup> Na sexualidade vive-se as experiências aparentemente antagônicas da vida e da morte: o ato sexual é gerador de vida e de alegria aos atores, mas no ato sexual está implícita a perpetuação da espécie; na reprodução sexuada há o triunfo da vida, porque o que confere posteridade aos seus genes pode morrer.<sup>986</sup>

O erotismo visa à superação de individuação. Daí o seu caráter necessariamente impudico (pois o pudor é guarda de individualidade). Mas esse despudor vai facilmente traduzir-se em violência. Com efeito, só há duas maneiras de ultrapassar o fosso que separa os seres: a comunhão ou a violência. Em sua impaciência, o erotismo escolhe a violência.<sup>987</sup>

Se reduzimos o desejo sensível a sua animalidade carnal, simbolizada no desejo sexual, então o ser humano é desejo incontrolável. Porém, podemos interpretar a

<sup>983</sup> Cf. Ibid., p. 117–124; MALDONADO, L.; FERNÁNDEZ, P. “A celebração litúrgica”, p. 217–231.

<sup>984</sup> Cf. VIDAL, M. *Ética da sexualidade*, p. 91-94.

<sup>985</sup> Cf. Ibid., p. 107-112.

<sup>986</sup> Cf. Ibid., p. 115-116.

<sup>987</sup> LACROIX, X. *O corpo de carne*, p. 57.

sexualidade numa dimensão positiva, como uma força, um poder positivo que nos conduz a produzir, a amar, no entanto, sem que caiamos numa evasão do nosso eu, sem perder a solitude. A sexualidade é o grande sinal de nosso desejo, mas o desejo não se resume a um ato físico. O maior desejo que temos, no mais profundo de nós mesmos, não é a mera realização egoística de nossos instintos, mas uma sede de completude, de infinito. Queremos o mundo todo, queremos estar conectados a tudo, unidos a toda a criação. Isso certamente não será satisfeito na busca desenfreada de posse, sobretudo, em relação ao outro, mas na nossa consciência de finitude. Experimentamos isso quando vivemos a alegria em meio a uma multidão, mas depois acabamos em um quarto sozinho.<sup>988</sup> Nesta solidão silenciosa manifesta-se que toda a gama de gratificações que advém do mundo e das pessoas é efêmera, sendo um convite para que a pessoa se encontre consigo mesma, com sua interioridade e com Deus.

O cristianismo anuncia que o corpo permanece no *limiar do infinito*, reflete que não pode ser reduzido ao mero desejo. Se o corpo se fecha nele mesmo, se ele é o fim em si, então o ser humano se reduz ao egocentrismo e o corpo se torna idolátrico. O corpo de Cristo é um corpo doado, oferecido. Este foi seu testamento na última ceia: “Isto é o meu corpo dado por vós” (Lc 22,6). O verdadeiro corpo, então consagrado, é um corpo oblativo, oferecido.<sup>989</sup> A Carta aos Hebreus, na fidelidade à tradução grega, afirma o corpo de Jesus como superior aos sacrifícios da religião: “Não quisestes vítima nem oferenda, mas formastes um corpo para mim” (Hb 10,5).<sup>990</sup> O corpo como símbolo máximo do sacrifício oferecido por todos ultrapassa qualquer outro sacrifício religioso, estabelecendo-se como paradigma da ética cristã: um corpo que sai de si mesmo e torna-se dom.

Deste modo, encontramos um referencial para a ética do corpo. O cristianismo recoloca o seu lugar, sem fazê-lo objeto de contemplação e conservação egoística. Como afirma Jesus, o corpo é um dom oferecido: “Em verdade, em verdade vos digo: se o grão de trigo, caído na terra, não morrer, fica só; se morrer, produz muito fruto” (Jo 12,24). O dom do corpo é caminho para encontro verdadeiro com Deus e com os demais. Aqui podemos encontrar o ponto de encontro sadio entre *eros e thanatos*, pois o desejo não é gerador de destruição consonante com o poder que demanda do eros, nem se concebe a morte como autodestruição escrava do desejo. A morte tem o seu

<sup>988</sup> Cf. ROLHEISER, R. *The Holy Longing*, p. 192–212.

<sup>989</sup> Cf. GESCHÉ, A. “A invenção cristã do corpo”, p. 74–75.

<sup>990</sup> Cf. *Ibid.*, p. 76.

sentido como regra de vida, ligada ao desejo de felicidade (eros). A espiritualidade mostra isso ao exaltar a morte como caminho para Deus, ou seja, a morte está entrelaçada com o amor, como declama Santa Teresa: “Vivo sem viver em mim, e tão alta vida espero, que morro porque não morro”.<sup>991</sup> Logicamente uma sadia espiritualidade não buscará a morte como fim, nem chegará aos castigos corporais como foi apregoado por alguns pensadores cristãos e mesmo santos. Hoje se postula com mais frequência a recuperação dos sinais de morte que nos revelam o Cristo sofredor naqueles que são desamparados, que são pobres. A morte torna-se horizonte de sentido quando o corpo se oferece pelo irmão e quando luta em prol da vida, sobretudo daqueles que sofrem a dor corpórea.

Há, pois, um postulado paradoxal da antropologia da corporeidade: o sentido da vida do corpo está na morte. Por isso, a debilidade, atributo inerente da carnalidade, pode ser o caminho para a recuperação do sentido do corpo. O corpo super-exaltado pela pós-modernidade é o corpo sadio e belo, por isso a fraqueza da doença e dos anos não são atrativas, são até vistas com repulsa. Aqui há uma oportunidade para se perceber que o corpo não é absoluto, pois sua gradativa debilidade nos mostra que é preciso olhar para além dele, para o infinito, sempre tendo em vista que cremos na ressurreição da carne e não na repulsa do corpo. A consciência da morte como caminho escatológico dá a devida exaltação ao corpo sem transformá-lo em sinal de egoísmo narcísico.

Um estado de doença terminal ou de radical debilidade traz à tona a dimensão da obstaculidade do corpo. Se o corpo é nosso modo de ser no mundo, é também o obstáculo para que a vida seja vivida com toda a sua dinamicidade. Isso se percebe em pessoas em condições de limite, operadas pela idade ou pela doença, quando vivem alheias à normalidade. A experiência de limite surge como caminho para Deus, pois a humilhação remete o ser humano à sua condição finita, convida à atitude humilde que o faz reconhecer que a vida tem o seu cronos, sua brevidade. Diante do sofrimento, da debilidade, da proximidade da morte, o corpo nos convida a nos confrontar com a nossa realidade última, com o sentido existencial diante da nossa finitude física. É um paradoxo que, na contingência do corpo, manifesta-se o que ele é na profundidade. Ou seja, mais do que um corpo debilitado, a pessoa se entende como uma subjetividade

---

<sup>991</sup> “Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero” (SANTA TERESA DÁVILA. *Vivo sin vivir en mí.*).

que carrega uma consciência plena de todas as relações históricas e que olha para além de sua finitude. É no momento da radical vulnerabilidade que a pessoa tem a chance de perceber tal verdade.<sup>992</sup>

Quando o corpo, na densidade de sua presença desvinculada do espírito humano, se encontra na posição mais exposta, deixando descoberta sua vulnerabilidade, o que ele faz é opor ao mesmo tempo uma resistência fundamental a toda tematização definitiva: talvez porque, precisamente nessa exposição, ele é verdadeiramente aquilo que é, na nudez de sua existência.<sup>993</sup>

A psicologia analítica reconhece que a reconciliação com a morte é fundamental para a integração psíquica. Segundo Jung, quem tem medo da vida, igualmente terá medo da morte. Isso porque nos dois casos o curso natural da vida não está integrado, ou seja, não há a consciência do seu propósito. Por isso, há a importância de uma teleologia, ou seja, a consciência de que a vida caminha para uma finalidade, não apenas como o fim de um processo. É muito comum pessoas que se agarram a sua infância, não querem sair dela, ou ainda pessoas que vivem presas no passado, com medo de viver a vida. É preciso encarar o fato de que a vida é como um projétil que ganha toda a sua força, mas chega o momento de uma curva que o faz descer até o seu estado de inércia. Este não é um simples término, mas o seu objetivo.<sup>994</sup> Esta teleologia evoca um sentido infinito da existência: “A questão decisiva para o homem é a seguinte: estará ele ou não relacionado a algo infinito?”<sup>995</sup>

Assim, a psicologia corrobora com a espiritualidade cristã, ao propor que a vida deve ser vivida à luz e, ao mesmo tempo, à sombra da morte. Conscientes de que morreremos, podemos viver cada momento como se fosse o último instante de nossas vidas.<sup>996</sup> Viver na consciência da morte, segundo Nouwen, é viver em um tempo de espera, no qual a dor divide o seu tempo com a alegria. A dor não é absoluta, nem mesmo o prazer, pois em cada momento de satisfação, vivemos também na consciência de sua finitude. “A vida é um curto tempo de espera, um tempo em que a tristeza e a alegria se beijam a todo momento”.<sup>997</sup>

<sup>992</sup> Cf. CADORÉ, B. “O corpo da pessoa quando o espírito desaparece”, p. 176-186.

<sup>993</sup> Ibid., p. 185.

<sup>994</sup> Cf. JUNG, C. G. “The Structure and Dynamics of the Psyche”, p. 797-800.

<sup>995</sup> Id. *Memories, Dreams, Reflections*, p. 325.

<sup>996</sup> Cf. WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo*, p. 255.

<sup>997</sup> NOUWEN, H. *Making All Things New*, p. 51–52. Convém aqui transcrever o belo texto de Nouwen, no original: “Our life is a short time in expectation, a time in which sadness and joy kiss each other at every moment. There is a quality of sadness that pervades all the moments of our lives.

A consciência integradora da morte e, sobretudo, a proximidade deste limiar da existência são caminhos para uma ética. É nesta linha que a obra de Tolstói *A morte de Ivan Ilitch* narra um profundo drama de tomada de consciência sobre o sentido existencial. O personagem central da obra que dá nome ao romance é um homem honrado, juiz de direito, respeitado, talentoso e correto. É casado por conveniência. Sua exterioridade exhibe o que se espera de um homem burguês, faz o que a sociedade espera dele. Ao ser acometido por uma doença, Ivan vive um verdadeiro Getsêmani em três meses de profunda agonia. Faz, então, um questionamento profundo sobre o sentido de sua vida: teria vivido de forma correta? No final da trama, o personagem reconhece sua vida fútil e levada sob o véu da aparência. No limite entre a vida e a morte, antes de seu último suspiro, Ivan encontra um caminho de liberdade. Despido de todas as falsidades, as suas e as da sociedade, distante das pessoas que o adulavam, longe das honras de seu status, o personagem compreende quão pobre foi sua existência, e consegue nesta experiência limite perceber o que realmente tem valor, deixando que a morte o receba em seus braços. No último suspiro, Ivan supera o desespero e se entrega: “Procurou o seu habitual medo da morte e não o encontrou. Onde ela está? Que morte? Não havia nenhum medo, porque também a morte não existia. Em lugar da morte, havia luz”.<sup>998</sup>

Concluindo, a antropologia cristã afirma o corpo, sem se esquivar de uma certa negação, porém não aquela advinda das espiritualidades castradoras e dualistas, mas sim a negação que advém da própria condição criatural e temporal da existência humana. Diante da constatação do limite físico desta vida, o corpo sadio e bonito da pós-modernidade é uma ideologia. O corpo terreno é transitório, sua debilidade, no entanto, é caminho de abertura para Deus, quando o ser humano é capaz de integrar o gastar de sua energia neste mundo, esperando a plenitude da vida em um *corpo imperecível* (cf. 1Cor 15,42-44).

---

It seems that there is no such thing as a clear-cut pure joy, but that even in the most happy moments of our existence we sense a tinge of sadness. In every satisfaction, there is an awareness of limitations. In every success, there is the fear of jealousy. Behind every smile, there is a tear. In every embrace, there is loneliness. In every friendship, distance. And in all forms of light, there is the knowledge of surrounding darkness ... But this intimate experience in which every bit of life is touched by a bit of death can point us beyond the limits of our existence. It can do so by making us look forward in expectation to the day when our hearts will be filled with perfect joy, a joy that no one shall take away from us”.

<sup>998</sup> TOLSTÓI, L. *A morte de Ivan Ilitch*, p. 76.

### 7.1.3 Sim à antropologia da historicidade

Utilizaremos o termo *historicidade* para enfatizar a história como uma dinâmica humana e divina, uma história em ação. Tal dinâmica é um dado absoluto da revelação. Na Bíblia, Deus escolhe um povo e faz história com ele: Deus cumpre as promessas conferidas a Abraão (cf. Gn 13,15s); percebe o povo na escravidão, libertando-o com mãos prodigiosas, conduzindo o povo a terra prometida (cf. Dt 26,8ss); convida à fidelidade à sua lei (cf. Dt 7,10s.), embora o povo seja tardo a ouvir a sua voz, sendo recorrente na infidelidade; a gratuidade divina, porém, vence qualquer infidelidade, conferindo sempre a sua misericórdia (cf. Ne 9,30s.). No Novo Testamento, Deus se encarna, assume a história de um modo radical. Jesus realiza a irrupção do Reinado de Deus, pois já é completado o tempo (cf. Mc 1,15). Sua morte na história revela a vitória de Deus sobre a cruz, pela ressurreição e envio do Espírito Santo. Agora está aberta a porta escatológica e salvífica, na expectativa do Reino messiânico que já é uma realidade presente e será pleno no fim dos tempos. A ação de Deus na história até que esta cumpra o seu *telos* é a síntese da historicidade à luz da revelação.

Portanto, o dado fundamental da antropologia da historicidade é a escatologia, não somente pensada como estudo das coisas últimas, mas ao entender que a existência do mundo e do ser humano é lida a partir de seu sentido último. Para Jesus, o Reino já chegou, a história não é destruída, mas a qualquer momento se pode acolher o Reino com alegria.<sup>999</sup> Há, pois, um anúncio de realização futura, mas sempre conjugada com a realização do *hoje* da salvação, sem contradição entre estes dois discursos.

[...] os judeus do tempo de Jesus podiam louvar o reino presente de Deus e ao mesmo tempo orar por sua vinda, sem ver nisso uma contradição insolúvel (...). O traço característico da pregação de Jesus não reside numa justaposição desequilibrada entre declarações presentes e futuras sobre o reino de Deus, mas no fato de ele acreditar que a Βασιλεια *futura* já havia despontado.<sup>1000</sup>

Diante da pregação de Jesus e de sua Páscoa, a comunidade primitiva teve uma forte marca escatológica, chegando a acreditar numa vinda iminente de Jesus, sua *parusia*. Muitos acreditavam que veriam o Senhor em sua segunda vinda. Poderíamos afirmar que a apreciação qualitativa do tempo (o decisivo já aconteceu) levou a uma

<sup>999</sup> Cf. HVD, p. 271.

<sup>1000</sup> THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico*, p. 276.

transferência que intensificou as atenções sobre o tempo quantitativo, ou seja, a comunidade manifesta a sua ânsia pela vinda do Senhor, que ocorreria em breve, expressa pelo *maran até* (vem, Senhor Jesus!) (cf. 1Cor 16,23; Ap 22,20). As cartas paulinas nos colocam diante de duas posições. O apóstolo, por um lado, chega a afirmar que não estará entre as testemunhas da parusia, desejando estar já com o Senhor (cf. Fl 1,21-23); por outro lado, o mesmo Paulo afirma que “... nós, os vivos, os que estamos ainda na terra, seremos arrebatados.” (1Ts 4,17). A demora da parusia parece mudar a espera quantitativa, ou seja, a espera iminente se desloca para uma espera qualitativa, ou seja, uma ânsia positiva que aguarda o cumprimento das promessas divinas. O importante é que, para o cristianismo nascente, a consumação dos tempos sustenta a esperança, que reaviva a vigilância dos cristãos que esperam alegres pelo seu Cristo.<sup>1001</sup>

A força da esperança escatológica seria reduzida séculos mais tarde.<sup>1002</sup> Quando a Igreja participou de momentos de paz, quando se uniu ao governo romano, desenvolvem-se posturas diferentes em relação à escatologia. Eusébio de Cesaréia (±340) presenciou o fim das perseguições e a aceitação da Igreja por parte do Império com a virada constantiniana em 313. Ao escrever a sua *História Eclesiástica*, o faz como um escritor da corte, defendendo o imperador, considerando Constantino o *favorito de Deus*. Eusébio tem uma visão otimista da história e do mundo, considerando que as promessas dos profetas estão se cumprindo, pois o Reino se torna visível pela cristianização do Império Romano – agora Estado, Igreja e Reino são confundidos em uma mesma realidade:

Foi-nos oferecido o espetáculo desejado e almejado por todos: festas de dedicações de igrejas recém-construídas, assembleias de bispos congregados para idêntica finalidade, concurso de fiéis de longe e de toda parte, sentimentos amigáveis de povo para povo, unidade dos membros do corpo de Cristo...<sup>1003</sup>

Com a *Paz Constantiniana*, os cristãos entram em uma fase áurea. Depois de perseguidos, passam a ser aceitos por Roma. A Igreja passa a gozar de privilégios e se torna religião oficial do império com Teodósio. Tudo isso deixa pouco espaço para a esperança; ao considerar a Igreja unida ao Estado como a inauguração do Reino de

<sup>1001</sup> Sobre as polêmicas escatológicas da Igreja nascente, cf. DALEY, B. E. *Origens da escatologia cristã*; BRUSTOLIN, L. A. *Quando Cristo vem...*

<sup>1002</sup> Cf. NOCKE, F. J. “Escatologia”, p. 355-356.

<sup>1003</sup> Hist. Ecl. 10,3,1.3.

Deus na Terra, a Igreja não vê mais razão em implorar para que aconteça a libertadora vinda do Senhor para restaurar o mundo em crise.

Agostinho, que viveu aproximadamente um século depois de Eusébio, não experimenta a mesma realidade da Igreja constantiniana. Em 410, Roma foi conquistada pelos visigodos e o Império Romano em sua decadência não podia mais ser a garantia do Reino de Deus presente na história. No entanto, não será o bispo de Hipona menos nocivo à esperança cristã. Ao desenvolver o conceito de *Civitas Dei*, não concorda que esta se identifique com o progresso humano ou com a Igreja na terra.<sup>1004</sup> O que Agostinho propõe é que os cristãos não se detenham nos valores históricos, mas que esperem o fim, para que Deus faça surgir o verdadeiro Reino, quando a Cidade de Deus for completa: “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial”.<sup>1005</sup> Deste modo, sua demasiada espiritualização retirou a secularidade da esperança cristã. Agostinho sistematiza o deslocamento de uma reflexão mais centrada no futuro do universo (na sua plenitude), para uma ênfase antropológica que se preocupa com a salvação ou a condenação dos indivíduos. Assim, a escatologia predomina como escatologia individual relacionada com a pregação moral: o medo do inferno e do juízo são motivos de conversão.<sup>1006</sup>

Outros escritores medievais compartilharam a mesma linha espiritualizada de Agostinho. Mesmo Tomás de Aquino que teve a grandeza de distinguir a escatologia individual da escatologia coletiva, enfatizando a ressurreição no fim dos tempos com a plenitude da glória reservada por Deus para a humanidade, não ficou imune do reducionismo escatológico.<sup>1007</sup> A teologia medieval valorizou a escatologia individual, na qual cada um já recebe a sua recompensa ou condenação antes do Juízo Final, quando então haveria a plenitude da glória. Tal visão trouxe o empobrecimento da esperança cristã, pois o medieval passa a estar mais interessado na recompensa após a morte do que no retorno de Cristo em sua glória, o que provoca o desinteresse pela história terrena. Segundo Moingt, esta privatização escatológica que propõe espera de um céu individualizado depois da morte, ainda presente no anúncio da Igreja em nossos

<sup>1004</sup> Cf. NOCKE, F. J. “Escatologia”, p. 356-357.

<sup>1005</sup> Civ. Dei 14,28.

<sup>1006</sup> Sobre a visão escatológica de Agostinho e suas consequências, cf. SESBOÛÉ, B. *História dos dogmas*, p. 366-371.

<sup>1007</sup> Para uma síntese da escatologia tomista, cf.: SESBOÛÉ, B. *História dos dogmas*, p. 379-384.

dias, gera a incapacidade de motivar a existência dos crentes, sustentando-os em sua marcha para frente. Pergunta o autor, como é possível dar sentido à história a partir da vinda do Filho?<sup>1008</sup>

Já a modernidade provoca uma reação contra o distanciamento entre ação humana e história. Giambattista Vico (1668-1744) é um marco na filosofia da história, ao afirmar que o ser humano é o principal personagem da história em sua socialização inerente e em sua liberdade. A partir destes dois elementos, ele cria a história, que se constitui como a soma das escolhas das pessoas de todos os tempos. Segundo ele, passamos por estágios mais primitivos (a história dos deuses e dos heróis). Agora chegou o momento da história dos homens, marcado pela razão, consciência crítica, sabedoria.<sup>1009</sup>

Hegel (1770-1831) é outro filósofo fundamental para a nova concepção de história ao afirmar que o Espírito Absoluto luta por um progresso da consciência humana. Embora cada pessoa tenha os seus próprios interesses, ao ser dotado de vontade e paixões, a finalidade de cada ação particular tem um sentido universal. O tempo é o devir da história, que acontece dialeticamente. Herda o conceito de mudança de Heráclito, a ideia de uma continuidade e mutabilidade, acrescentando a ideia da contradição, ingrediente fundamental para que a história caminhe para estágios mais avançados. Marx (1818-1883) elabora seu pensamento a partir de Hegel, contudo sua diferença é o materialismo, afirmando a luta de classes como o grande responsável pelo movimento da história.<sup>1010</sup>

O idealismo alemão e o marxismo acabaram por se tornar inspiradores de movimentos reformadores do século XIX, que viam a revolução como caminho para construir uma realidade nova. No entanto, os grandes sistemas se transformaram em totalitarismos massacrantes que, longe de atingir os sonhos almejados, ruíram. Não somente o socialismo, mas também a democracia do sonho de *liberdade, igualdade e fraternidade* da Revolução Francesa acabou morrendo. A modernidade paga o preço do fim das utopias.<sup>1011</sup> Por isso, ganha destaque Francis Fukuyama, considerado como profeta da nova apocalíptica. Em sua obra *O fim da história* (1991), afirma que todas os grandes sistemas ruíram: a democracia liberal e a mercalização global se esgotaram.

---

<sup>1008</sup> Cf. DVH-IIb, p. 495–498.

<sup>1009</sup> Cf. MORA, J. F. “Historicismo”, p. 335.

<sup>1010</sup> Cf. Ibid., p. 335-336.

<sup>1011</sup> Cf. MOLTMANN, J. “Fim da Utopia – Fim da História?”, p.172.

Em sua visão, o mundo se encontra sem alternativas para o futuro, caminhando para um tempo triste no qual não haverá nem arte e nem filosofia, somente a conservação do passado.<sup>1012</sup> Nas palavras de Bruno Forte, o Domingo da vida se converteu em sexta-feira santa de um futuro sem esperança: “A repetição eterna do processo não acrescentará nada de tédio: a presumida maturidade do pensamento não conhecerá mais estupefação e admiração, porque não esperará nenhum advento nem temerá nenhuma surpresa”.<sup>1013</sup>

Diante de tal visão catastrófica sobre a história, é relevante a reflexão de Max Horkheimer, que em 1960 profere uma palestra intitulada *A atualidade de Schopenhauer*, na qual declara que a história recente confirmou suas principais teses, chamando-o de *pessimista clarividente*.<sup>1014</sup> Segundo Horkheimer:

Quando o pensamento quer refugiar-se finalmente em um ser todo bondoso, em ordem superior na outra vida, em algo diferente deste mundo em sua mentalidade pragmaticamente científica que está em expansão, terminará como última verdade metafísica o pessimismo.<sup>1015</sup>

Nesta mesma linha se encontra Nietzsche, ao considerar a estupidez dos fatos e afirmar que apenas as teorias são possuídas de racionalidade. A história não tem poder algum, crer o contrário é hesitação e insegurança. Segundo ele, nem a história que procura os grandes modelos do passado, nem aquela que compreende o presente a partir dos seus antiquários arqueológicos têm serventia. Importa a ele a história crítica, que olha o passado percebendo nele os entraves do tempo, que impedem a realização dos grandes valores.<sup>1016</sup> Nietzsche vê a história com pessimismo, pois considera que o mundo não caminha para um progresso, mas há um eterno retorno, sendo preciso que o homem aceite esta condição - *amor fati*.<sup>1017</sup> Chega-se, assim, depois de Hegel e do idealismo alemão, a uma falta de sentido da história, chamada de consciência cética (Nietzsche), uma cadeia de acasos (Lessing).<sup>1018</sup> Nietzsche marca a crítica contra um pensamento teleológico, soteriológico e escatológico.

<sup>1012</sup> Cf. *Ibid.*, p. 174.

<sup>1013</sup> FORTE, B. *Teologia da História*, p. 300-301.

<sup>1014</sup> HORKHEIMER, M. “La actualidad de Schopenhauer”, p.171.

<sup>1015</sup> Id. *Sociedad en transición estudios de filosofía social*, p. 37 In: CASTILLO, J.M. *El seguimiento de Jesús*, p. 197.

<sup>1016</sup> Cf. REALE, G. *História da filosofia grega e romana*, p. 428-429.

<sup>1017</sup> Cf. *Ibid.*, p. 435-436.

<sup>1018</sup> Cf. WERBICK, J. “História/ Agir de Deus”, p. 356-357.

Se a modernidade desejou o resgate do valor da história, face a espiritualização medieval, não foi feliz em seu intento. Depois dos fracassos totalitários das ideologias, chegamos à pós-modernidade que carrega o futuro como incógnita inquietante. A verificação de que não há respostas prontas, que a realidade não se enquadra em sistemas acabados, resta ao ser humano a obscuridade do futuro. Tal obscuridade gera a *perda de sentido* pós-moderno. Como a antropologia cristã poderia afirmar algo diante deste cenário? Faz-se necessário um resgate da história, sem transferir a salvação para a realidade além morte, ou seja, uma escatologia equilibrada.

O Concílio Vaticano II faz um resgate da importância da história no âmbito cristão. A reflexão conciliar elimina a dicotomia entre cidade terrestre e cidade celeste, entre história humana e história da salvação. “O cristianismo não é uma grandeza histórica. É a história que é uma grandeza cristã”.<sup>1019</sup> A expressão de Henri de Lubac está em forte consonância com o pensamento do Concílio ao propor a história como um sentido teleológico, afirmando que seu aprimoramento mira a sua destinação final.<sup>1020</sup> Neste caminho, o Cristo é o sentido da história, seu centro e fim<sup>1021</sup>, sendo assim a história definida pelo sentido crístico, como lugar de revelação e atuação divina, manifestando a sua vontade e santificando o mundo.<sup>1022</sup> Portanto, este resgate antropológico da história está dentro de uma perspectiva encarnatória, segundo Moingt:<sup>1023</sup> há uma relação profunda entre o Reino e o mundo, levando-nos a não pensar somente a união do Verbo com a humanidade, mas o ser de Cristo com o mundo.

Com os ares novos do Concílio, houve a reconciliação com a modernidade, reconhecendo-se a autonomia da pessoa: os direitos humanos, a liberdade religiosa, o valor da ciência... A história é uma complexidade que envolve todos os seres humanos<sup>1024</sup>, sendo a missão da Igreja transformar o mundo pelo amor, o mandamento fundamental.<sup>1025</sup> A Igreja se insere na história, não vive alheia a ela.<sup>1026</sup>

---

<sup>1019</sup> Henri de Lubac apud SANCHEZ, W. L. “História”, p. 438.

<sup>1020</sup> Cf. GS 9b.

<sup>1021</sup> Cf. GS 10b.

<sup>1022</sup> Cf. LG 9a.

<sup>1023</sup> Cf. MOINGT, J. “Humanitas Christi”, p. 43.

<sup>1024</sup> Cf. GS 4b, 5c.

<sup>1025</sup> Cf. GS 38.

<sup>1026</sup> Cf. LG 9c.

Uma coisa é certa para os crentes: a atividade humana individual e coletiva, aquele imenso esforço com que os homens, no decurso dos séculos, tentaram melhorar as condições de vida, corresponde à vontade de Deus.<sup>1027</sup>

Afastam-se da verdade os que, sabendo que não temos aqui na terra uma cidade permanente, mas que vamos em demanda da futura, pensam que podem por isso descuidar os seus deveres terrenos, sem atenderem a que a própria fé ainda os obriga mais a cumpri-los, segundo a vocação própria de cada um. Mas não menos erram os que, pelo contrário, opinam poder entregar-se às ocupações terrenas, como se estas fossem inteiramente alheias à vida religiosa, a qual pensam consistir apenas no cumprimento dos atos de culto e de certos deveres morais. Este divórcio entre a fé que professam e o comportamento cotidiano de muitos deve ser contado entre os mais graves erros do nosso tempo.<sup>1028</sup>

O concílio se afina com as tradições bíblicas. A revelação cristã afirma que a história não se inicia com o pecado original, e nem termina com a destruição do mundo. Ela começa com a bênção primitiva e conclui com a bem-aventurança da eterna criação. A última palavra divina não é uma sentença julgadora, mas uma palavra criadora: “Eis que faço novas todas as coisas” (Ap 21,5).<sup>1029</sup> A *Gaudium et Spes* afirma que o mundo é uma prefiguração do reino futuro, que cresce até a sua consumação:

Nós ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade e desconhecemos a maneira da transformação do universo. (...) a esperança de uma nova terra, longe de atenuar, antes deve impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra. Nela cresce o Corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século. (...) O Reino já está presente em mistério aqui na terra. Chegando o Senhor, ele se consumará.<sup>1030</sup>

A história é mais do que um olhar para o passado em sua atualidade no presente. O cristianismo entende a temporalidade em sua abertura para o futuro. Na visão de Moltmann, vivemos da promessa, da história que tem o seu curso para adiante, deixando as coisas para trás, na abertura para o futuro que nos conduz a coisas novas, *horizontes ainda não vistos*.<sup>1031</sup> Não somente o passado, mas a revelação do futuro é força que muda o presente.<sup>1032</sup> É nesta perspectiva que se resgata a esperança cristã, substituindo o discurso espiritualista que negava o valor do mundo e da história terrena. A mesma esperança é um contraponto ao pessimismo histórico gerado pelo pensamento que adveio depois da modernidade. A fé unida à esperança nos faz

<sup>1027</sup> GS 34.

<sup>1028</sup> GS 43.

<sup>1029</sup> Cf. MOLTSMANN, J. “No fim – está Deus”, p. 139.

<sup>1030</sup> GS 38.

<sup>1031</sup> Cf. KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 135.

<sup>1032</sup> Cf. SS 7.

acreditar que o mal não será a última palavra, que há sentido para a história, pois a ação divina não abandona sua criação.

Se temos fé na eficácia do Espírito, se acreditamos que Deus é mais poderoso do que o Mal, se admitimos que a graça de Cristo é maior que o pecado de Adão, podemos pensar que o peso do *bem* realizado no mundo por obra do Espírito aumentará continuamente, levando o conjunto dos homens em direção a união orgânica maior, a universalismo [sic] maior, a uma paz maior, a liberdade maior e a santidade maior.  
1033

Embora a ação humana em busca da paz, do amor e da liberdade não seja anulada, é Deus que presenteia a humanidade com seu reino, sem desprezar os progressos humanos. Pensar o contrário é abandonar a *reserva escatológica*, que coloca o futuro como imprevisível e indizível, além de proclamar o caráter provisório da atual situação histórica.<sup>1034</sup> Nessa linha, convém destacar o pensamento de Gustavo Gutiérrez:

A esperança cristã abre-nos, em atitude de infância espiritual, ao Dom do futuro prometido por Deus, evitando-nos toda confusão do reino com uma etapa histórica determinada, toda idolatria ante um êxito humano inevitavelmente ambíguo, toda absolutização da revolução. (...) Esperar em Cristo é, ao mesmo tempo, crer na aventura histórica, o que abre um campo infinito de possibilidades ao amor e à ação do cristão.<sup>1035</sup>

O cristão, portanto, tem os olhos voltados para o futuro, esperando o Senhor com alegria, sem pensar que qualquer projeto humano possa ser portador de uma palavra escatológica. Clemente Romano chama os cristãos de *paroichoi* – paroquianos, estrangeiros. Os *paroquianos* eram aqueles que viviam em um território estranho por algum tempo e, depois, iam embora, ou seja, eram peregrinos. O cristão é peregrino deste mundo, porque experimenta a alegria da pátria verdadeira que ainda está por vir (cf. Hb 6,5), como nos afirma a Carta a Diogneto: “a alma imortal habita numa tenda mortal; também os cristãos habitam como estrangeiros [*paroichoi*] em moradas que se corrompem, esperando a incorruptibilidade nos céus”.<sup>1036</sup>

<sup>1033</sup> THILS, G. “Teologia della storia”, p. 354.

<sup>1034</sup> Cf. FORTE, B. *Teologia da história*, p. 356.

<sup>1035</sup> GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*, p. 205-206.

<sup>1036</sup> Diog. 6,8-10.

Cristo é a luz que ilumina todo ser humano, e deseja por isso que a Igreja faça resplandecer a sua luz, agindo como sacramento de salvação.<sup>1037</sup> Cristo deseja salvar o ser humano. Seria simplório em demasia para o hodierno que anseia pela completude no aqui e agora, receber apenas a oferta da glória futura depois da morte. Parte de nossos contemporâneos nem se acham necessitados de salvação alguma. As indagações do tempo exigem que o tema da salvação seja revisitado pela teologia.<sup>1038</sup>

Uma salvação que promettesse ao homem uma vida inteiramente nova, em que nada do que ele faz nem do que se torna na história fosse salvo, não seria moral, pois tiraria do homem a responsabilidade da história e não lhe permitiria assumir seu próprio destino de sujeito histórico.<sup>1039</sup>

É preciso, portanto, resgatar a importância da liberdade: Deus respeita a liberdade dos seres humanos, até mesmo se fracassarem no seu projeto. Ser fiel ao anúncio evangélico da vinda iminente do Reino coaduna com o engajamento humano, de modo que o Reino de Deus seja manifestado pelos sinais, as obras realizadas pelos crentes.<sup>1040</sup>

A *humanização de Deus* nos traz um conceito ressignificado de salvação, pois proclama que a salvação se define como humanização do ser humano: quando trabalhamos em prol da humanização estaremos trabalhando em prol da própria salvação da humanidade.<sup>1041</sup> A Salvação tem duplo valor: é a negação de tudo aquilo que desumaniza o homem<sup>1042</sup> e a afirmação de tudo o que é positivamente humano, a defesa da pessoa em todas as suas potencialidades, sem castrar seu poder de realização. Assim desaparece o mal-entendido da história, no qual, para muitos, Deus é inimigo do ser humano.<sup>1043</sup> Deus quer a realização humana, mas respeita o tempo e os condicionamentos criaturais. Deus conta com a colaboração humana para que sua obra chegue ao seu tempo, espera com paciência, mas jamais fica alheio à história.

<sup>1037</sup> Cf. LG 1.

<sup>1038</sup> Entre os autores que trabalham tal ressignificação, cf: TORRES QUEIRUGA, A. *Recuperar a Salvação*; MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo*.

<sup>1039</sup> HVD, p. 273.

<sup>1040</sup> Cf. DVH-IIa, p. 366.

<sup>1041</sup> Cf. MOINGT, J. *Faire bouger l'Eglise catholique*, p. 131.

<sup>1042</sup> Cf. EG 8.

<sup>1043</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *A revelação de Deus na realização humana*, p. 38-39.

## 7.2 Alteridade

Concluimos a seção anterior abordando a condição histórica como dado antropológico. Relembramos, a partir de nossa exposição sobre a humanização de Deus, que a alteridade divina é de antemão uma abertura para a história, conseqüentemente. Vimos que Deus não é solidão, mas pluripessoalidade trinitária, convidando o ser humano a participar desta existência pluripessoal. Tal condição divina é reveladora da ek-sistência cristológica, uma proexistência que se dirige ao ser humano, em último termo. É a partir desta existência doada, oblativa, que entendemos toda as ações reveladoras do Deus humanizado: sua ética de bondade, sua atitude de servo, seu convite a viver o amor, a importância que dá ao alimento como lugar de encontro fraterno, sua atenção às pessoas, sua oferta na cruz.

Tais premissas nos revelam que Deus é alteridade gratuita e convida o ser humano a viver a mesma gratuidade no Espírito. Portanto, é um anúncio que denuncia o egoísmo, como veremos logo abaixo. Do *não* ao egoísmo, abordaremos o *sim* a cada alteridade antropológica: ao outro (irmão), a Deus e ao mundo. Iniciaremos com a alteridade mais concreta, ou seja, a alteridade do outro, que se entende a partir da saída do *eu* - *antropologia ipseilógica e adelfológica*. Depois, trataremos da *antropologia teológica* e da *antropologia cosmológica*.

### 7.2.1 Não ao egoísmo

O personagem Narciso, da mitologia grega, é um importante arquétipo do egoísmo. O personagem, ao ter a primeira oportunidade de contemplar a sua própria imagem, fica extasiado, apaixonado pela sua figura refletida na água. Eco, a personagem que se apaixonou à primeira vista por Narciso, ressoava palavras de amor a ele, porém não se fez ouvir e sua voz ficou indiferente. Narciso, por sua vez, morreu paralisado.<sup>1044</sup> O narcísico é aquele que se fecha em si mesmo, que não se abre para o outro, porque o próprio *eu* o paralisa. Comumente, afirmamos que a pessoa fechada em si mesma vive em seu ego, vive *narcisicamente*.

---

<sup>1044</sup> Cf. SALVADOR, N. *Superinteressante coleções*, p. 225-227.

A psicologia se dedicou abundantemente sobre o estudo do ego. Freud o entendia a partir da libido, considerando o egocentrismo narcísico como consequência causal das pulsões sexuais. Já Jung (e outros) ampliaram a teoria de Freud sobre a sexualidade e consideram a libido como uma energia psíquica mais abrangente, podendo ser sexualizada ou dessexualizada.<sup>1045</sup> A partir da psicanálise e psicologia analítica, portanto, o narcisismo é próprio da imaturidade do sujeito autocentrado, erotizado (o que não significa mais sexualizado), centrado em si mesmo. Por outro lado, o narcisismo favorece a composição de uma imagem de si unificada, que faz o sujeito ir além do autoerotismo primitivo, promovendo a integração da imagem positiva e diferenciada do outro.<sup>1046</sup>

Deste modo, vemos que há no ego um componente positivo. O narcisismo é comumente definido com um apeço exacerbado sobre si mesmo, ou seja, a atitude intensamente egocêntrica. Contudo, a psicanálise defende a importância do narcisismo no desenvolvimento infantil. Para que a criança se firme como sujeito, em sua autoestima primordial, é necessária a ilusão de que o mundo gira ao seu redor. Obviamente, com o transcorrer do tempo, a pessoa deve se libertar das correntes da infância. Se permanecer lá, ficará identificado em sua vida infantil e não amadurecerá.<sup>1047</sup> Nas palavras de Jung:

Portanto, em minha concepção, o ego é uma espécie de complexo, o mais próximo e valorizado que conhecemos. É sempre o centro de nossas atenções e de nossos desejos, sendo o cerne indispensável da consciência.<sup>1048</sup>

A função do ego não é somente se deixar levar pelo egocentrismo, mas realiza sua força por sua capacidade de decidir, de escolher, de equilibrar nossos desejos e o que nos convêm. Na visão Junguiana, tal afirmação do ego, realização arquetípica do Self (si-mesmo), concretiza-se pela força da vontade. Se por um lado, não há desenvolvimento do ego sem o impulso do poder, também é verdade que o seu inflacionamento pode levar a pessoa à pretensão ou à ilusão de que ela pode controlar tudo. Aqui está o inflacionamento do ego moderno, caracterizado pela pressuposição de

<sup>1045</sup> Cf. MOURA, J. *O conceito de narcisismo na construção psicanalítica*.

<sup>1046</sup> Cf. HOUSER, M. "Aspecto genético".

<sup>1047</sup> Cf. RIBEIRO DE SOUZA, M. L. *O que é narcisismo?*.

<sup>1048</sup> JUNG, C. G. *Fundamentos de psicologia analítica*, p. 7.

que é senhor da natureza, sem o reconhecimento de nenhuma força acima dele.<sup>1049</sup> Portanto, o caminho de amadurecimento da pessoa é o descentramento do próprio ego.

O centramento do ego narcísico se traduz no individualismo, marca da sociedade pós-moderna. O individualismo é gerado pela ausência e afastamento dos lugares da tradição, pois as legislações e costumes de vida pré-estabelecidos não se aceitam mais. Vivemos numa sociedade sem referências fortes, ou talvez seria melhor dizer, uma sociedade em que os indivíduos se afirmam de tal modo em sua autonomia, que não mais se sujeitam ao seguimento de padrões trazidos pelos lugares protetores e sólidos que, por sua vez, perderam a sua força e tornaram-se líquidos. As identidades são agora transitórias, aos moldes dos bens de consumo: tudo é descartável após não ter mais a utilidade da satisfação.<sup>1050</sup>

A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-se por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecido em ambientes mais tradicionais.<sup>1051</sup>

Segundo Giddens, este cenário clama por um contexto que promova o desenvolvimento da segurança ontológica de modo que as pessoas realizem a continuidade de sua autoidentidade no ambiente que o circunda.<sup>1052</sup> Sem os referenciais de segurança ontológica de identidade, surgem os dilemas da sociedade pós-moderna.<sup>1053</sup>

- a) unificação e fragmentação: os contextos da sociedade são muito plurais, não favorecendo uma unidade;
- b) Impotência e apropriação: podemos adquirir muitas coisas, mas nos advém o sentimento de impotência, pois sempre há mais para consumir, sem as reais possibilidades para tanto; as identidades são construídas a partir de posse de bens que trazem estilos de vida anunciados pela mídia, ou seja, o consumismo dita o modo de vida e cria uma ilusão de bem estar que não se atinge;
- c) Existem pluralidades de autoridades, múltiplos referenciais, como as igrejas, os governos, a ciência. As várias opções criam incertezas, não havendo uma única linha de pensamento como na sociedade tradicional.

<sup>1049</sup> Cf. WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo*, p. 219–221.

<sup>1050</sup> Cf. BAUMANN, Z. *Modernidade líquida*, p. 98.

<sup>1051</sup> GIDDENS, A. *Modernidade e Identidade*, p. 38.

<sup>1052</sup> Cf. *Ibid.*, p. 95.

<sup>1053</sup> Cf. *Ibid.*, p. 175-186.

Antes da modernidade, a moral era regida pela religião. Todos viviam em função de Deus, não da humanidade. A vida era pautada pelo dever religioso. O surgimento da modernidade requisita a autonomia da pessoa e, com ela, a valorização da subjetividade e o seguimento dos direitos individuais, ou seja, o indivíduo é o grande protagonista, o centro da moral laica. Sem o dever, a pessoa não reconhece mais com facilidade as dependências de suas ações com o que é extrínseco a ela. Surge, assim, uma moral individual, marcada pela luta dos direitos de cada pessoa. Não se trata de uma autonomia sem restrições, mas sempre pautada por uma ética individualista. Na sociedade pós-moralista, na *era do vazio*, o sentido se encontra no bem estar, sem a exigência de sacrifícios altruístas, a renúncia de si mesmo.<sup>1054</sup> Se antes era *proibido proibir*, hoje algumas bandeiras como sexo seguro, castidade e fidelidade são presentes. Convive-se com o hedonismo extremo e com o seu reverso.<sup>1055</sup> Defende-se agora um hedonismo com qualidade de vida, chamado de *hedonismo normatizado*.<sup>1056</sup>

Diante deste contexto, reafirmamos a antropologia cristã, que se realiza sempre na relação. A alteridade tem como pressuposto fundamental a luta contra qualquer tipo de egoísmo individualista. Como já mencionamos, ao tratar da humanização de Deus, para seguir Jesus é preciso renunciar, deixar as amarras, desfazer-se das falsas seguranças carregar a cruz (cf. Mc 8,34; Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23; 14,27). O Evangelho é um convite de radical despojamento, uma opção pelo Reino com todas as suas consequências. O discipulado se faz em atitude de gratuidade e renúncia. Sair de si é encontrar o outro, é encontrar o próprio Deus. Por isso, a ética cristã é essencialmente alterial. Vimos também que um descuido interpretativo poderia nos levar a uma espiritualidade privatizada e até egocêntrica. Seguir Jesus não é um ato moralizante, ou seja, uma atitude intimista, privatizada, traduzida numa moral de pureza. Quando a perfeição da pessoa é o centro da espiritualidade, o indivíduo centra-se na busca da própria satisfação, não no crescimento de horizontes de alteridade. O risco é a postura intolerante.

A escatologia nos ajuda a entender o sentido existencial da alteridade. O ser humano é chamado a ser em-comunhão, foi criado por Deus com as condições de associar a sua existência com outros seres. Deste modo, a essência relacional do ser

<sup>1054</sup> Cf. LIPOVETSKY, G. *A sociedade Pós-moralista*.

<sup>1055</sup> Cf. Id. *A era do vazio*, p. 190.

<sup>1056</sup> Cf. *Ibid.*, p. 193.

humano não se vincula apenas ao passado, como origem, mas numa perspectiva de futuro: sua realização se faz na comunhão plena. Seremos felizes em plenitude, na consumação da comunhão dos santos.<sup>1057</sup>

O pecado original, assim, é o primeiro passo da quebra desta comunhão almejada. Quando surge o primeiro ser que podemos chamar de humano, aquele primeiro que manuseou utensílios e fez o fogo, este ser que pode ser chamado de transcendente e dotado de consciência, já temos um ser livre, capaz de dizer o seu sim e o seu não a Deus. Quando responde negativamente a Deus, surge o pecado. A partir deste momento, toda a existência humana é marcada, de modo que as alteridades humanas ficam comprometidas. O pecado, em sua gênese, rompe com a alteridade, comprometendo as suas relações sociais, seu contato com o meio ambiente e sua relação com Deus.<sup>1058</sup> O relato do pecado das origens (cf. Gn 3) quer deixar claro que o ser humano não é apenas humanidade paradisíaca, mas a *humanidade contaminada de desumanização*. E esta desumanização irá se manifestar na incapacidade do mútuo entendimento: a comunicação, o entendimento e a tolerância se tornam impossíveis.<sup>1059</sup>

O inferno, do mesmo modo, está intimamente relacionado com a liberdade humana. Sendo o ser humano livre, pode optar pela rejeição de Deus. A raiz do pecado está na recusa de Deus e na experiência do orgulho autossuficiente. Portanto, o pecado rompe a amizade com Deus, fere a alteridade com o próximo. O inferno é a absolutização eterna do pecado e, portanto, é marcado pela ruptura de comunhão, a definitiva incomunicabilidade com o Criador, a ausência da comunicação com os irmãos. Optar pelo inferno seria criar para si uma situação de isolamento total. O ser humano aprisionado na recusa de amar, separado do amor de Deus e dos irmãos.<sup>1060</sup>

Portanto, a escatologia, como lugar último e igualmente como sentido último, aponta para a comunhão, protesta contra o egoísmo. Diante de uma história de rupturas contra a comunhão desde as origens e de uma sociedade narcísica, o cristianismo profere uma palavra que convida ao sacrifício de si mesmo em prol do enfrentamento contra os esquemas deste mundo, sem conformidades (cf. Rm 12,1-2). Para tanto, é necessário as afirmações das alteridades, como veremos na sequência: um sim à

<sup>1057</sup> Cf. GOZZELINO, G. *Nell'attesa della beata speranza*, p. 217-220.

<sup>1058</sup> Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 143-144.

<sup>1059</sup> Cf. JHD, p. 288-290.

<sup>1060</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *A outra dimensão*; BLANK, R. J. *Escatologia da pessoa*, p. 536.

antropologia ipseilógica e adelfológica, à antropologia teológica e à antropologia cosmológica.

### 7.2.2 Sim à antropologia ipseilógica e adelfológica

A Carta de João nos ensina que, na prática, o amor ao próximo precede o amor a Deus: “Se alguém diz: Eu amo a Deus, e odeia a seu irmão, é mentiroso. Pois quem não ama a seu irmão, ao qual viu, não pode amar a Deus, a quem não viu” (1Jo 4,20). Trataremos, portanto, da alteridade em relação ao irmão e, por isso, resgatamos o termo *adelphos*, do grego. Nossa *antropologia adelfológica*, no entanto, constrói-se a partir do *eu*, ou seja, a partir da *ipseidade*, pela simples razão de que o *eu* é o referencial de onde partem todas as alteridades. O convite de Jesus é claro: “amar ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22,39). Deste modo se entende a terminologia empregada: veremos que a *antropologia ipseilógica* é o referencial para se construir a alteridade mais elementar da pessoa: *antropologia adelfológica*.

Partimos da negativa ao egoísmo, por isso, obviamente não trataremos de um amor narcísico, o que seria um falso amor a si mesmo. O egoísmo e a agressividade são mecanismos de fuga da realidade, fuga do autoenfrentamento, fuga do necessário trabalho de cultivo de si mesmo. Não pode haver o fechamento narcísico, o que demandaria relações dominadoras, instrumentalizadoras. Nosso ponto de partida é bem expresso por Juan Luis Segundo: “É necessário amar o próximo como a si mesmo. Não em lugar de si mesmo”.<sup>1061</sup>

Paul Ricoeur corrobora tal linha de pensamento no seu livro *O si-mesmo como outro*:

*Soi-même comme un autre* sugere, imediatamente, que a ipseidade de si mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que, de preferência, uma passa na outra, como se diria em linguagem hegeliana.<sup>1062</sup>

<sup>1061</sup> SEGUNDO, J. L. *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, p. 211. Outros autores desenvolvem o mesmo tema: FROMM, E. *A arte de amar*, p. 73-80; GARCÍA RUBIO, A. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*, p. 72-76.

<sup>1062</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como outro*, p. 14.

Somente existe verdadeira alteridade a partir da ipseidade, de modo que tanto *o si-mesmo* como *o outro* podem ser reconhecidos, sem que haja conflito, sem que se gere violência. “Este é um desdobramento que não divide, mas antes, estabelece uma relação de continuidade, de modo que estima de si (ipseidade) e a solicitude (alteridade) não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra”.<sup>1063</sup> Seria dissimétrica a afirmação do outro sem a afirmação de eu ou a afirmação do eu sem a afirmação do outro. O elemento que equilibra a balança é a solicitude, que é de modo fundamental *marcada pela troca entre dar e receber*.<sup>1064</sup> Para Ricoeur, “quando eu digo ‘tu’ a um outro este entende como ‘eu’ por si mesmo. E quando ele se dirige a mim na segunda pessoa eu me compreendo preocupado na primeira pessoa”.<sup>1065</sup> A alteridade garante a afirmação do indivíduo, portanto Ricoeur recusa o *amor próprio*, sendo este a perversão da estima de si mesmo: o eu se perde no outro amado<sup>1066</sup>, mas não faz de suas inclinações o imperativo de vida moral.<sup>1067</sup>

Seguindo a linha da psicologia analítica, afirma Albert Nolan:

(...) uma das formas de ultrapassar o meu egoísmo, de minar meu ego, é aprender a amar-me a mim próprio tal como sou. Antes de podermos chegar a amar outras pessoas tal como elas são, temos de aprender a amar-nos a nós mesmos tal como somos de forma incondicional.<sup>1068</sup>

Jung nos ajuda na compreensão do que significa o autêntico amor a si mesmo, traduzido em termos de autoaceitação ou perdão de si mesmo, em termos cristãos. A autoaceitação é um processo de integração da própria sombra, de individuação. Quem se aceita, quem integra as suas sombras, quem não foge de si mesmo, terá mais possibilidades de se abrir aos outros. Por isso, amar a si mesmo significa eliminar as fugas e os disfarces, pois somente poderemos integrar o que estiver no horizonte da autocompreensão. Tais premissas são importantes para que não se confunda o vencimento do egoísmo como coletivismo. O que se propõe como base do amor é o cultivo do próprio eu, de modo que este esteja apto a abrir-se, a viver a alteridade. Além

---

<sup>1063</sup> Ibid., p. 212.

<sup>1064</sup> Cf. Ibid., p. 221.

<sup>1065</sup> Ibid., p. 226.

<sup>1066</sup> Cf. Idem.

<sup>1067</sup> Cf. Ibid., p. 252.

<sup>1068</sup> NOLAN, A. *Jesus hoje*, p. 213-214.

das sombras, é preciso integrar o corpo em seus limites, aceitar e ser capaz de lidar com a doença e com a própria morte.<sup>1069</sup>

Há um consenso na teologia da espiritualidade sobre a necessidade do cultivo de si mesmo para uma frutuosa vida cristã, expressa como *contemplação para a ação*. Entre eles, destacamos Thomas Merton<sup>1070</sup>, um dos grandes nomes que deixou a marca da relação entre oração e alteridade, traduzida como contemplação para o amor e a compaixão. Outro autor recente que trata do assunto de um modo profundamente existencial é Henri Nouwen<sup>1071</sup>, que nos convida a vencer o individualismo pós-moderno, carente de solidão, de modo que saíamos do isolamento em direção à solidude, ou seja, aquele momento de solidão edificante que constrói a nossa interioridade:

(...) a verdadeira abertura para o outro significa também um verdadeiro fechamento, pois apenas quem mantém um segredo pode em segurança partilhar seu conhecimento. Quando não nos protegemos com grandes cuidados nosso mistério interior, não somos capazes de formar uma comunidade. É esse mistério interior que nos atrai uns para os outros e nos permite criar amizades e relações amorosas duradoras.<sup>1072</sup>

Quando se converte isolamento em solidão-solitude, se cria espaço de liberdade, espaço de pacificação. Somente no silêncio, o ser humano pode escutar a voz que o direciona para a sua autêntica vocação. Do contrário, corre o risco de permanecer na ansiedade da vida, dominado pela agressividade e pelas lutas que tentam impor a opinião, nas discussões intelectuais e práticas que procuram ocupar um vazio interior, na busca do imediatismo, que emerge pela falta de um treino pessoal para a espera.<sup>1073</sup>

Do silêncio criativo, do tempo dedicado a si mesmo para acolher as vozes interiores, cria-se espaço de hospitalidade. Segundo Nouwen, vivemos num mundo de hostilidade, quando o outro, muitas vezes, é visto como um inimigo ou simplesmente como um estranho, fazendo-se necessário o resgate da consciência da solidariedade, sobretudo, nossa solidariedade na dor. A atitude hospitaleira oferece um espaço tranquilo para que o outro seja ele mesmo sem máscaras.<sup>1074</sup> Somente pode ser um bom

<sup>1069</sup> Cf. *Ibid.*, p. 213–222.

<sup>1070</sup> Entre suas obras: MERTON, T. *A montanha dos sete patamares.*; Um estudo completo sobre sua obra: PEREIRA, S. C. *Thomas Merton – contemplação no tempo e na história*, p. 384–411.

<sup>1071</sup> Cf. NOUWEN, H. J. M. *Crescer*.

<sup>1072</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1073</sup> Cf. *Ibid.*, p. 38–40.

<sup>1074</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63–74.

anfitrião aquele que está vazio. Quem está cheio de ideias e convicções não tem espaço interior para que o encontro com o outro seja uma oportunidade de aprendizado. A pobreza de coração, portanto, é o exercício de despojamento de amarras, de muletas, de concepções que não nos deixam ser livres e nem permitem que os outros se aproximem de uma forma natural e livre. Segundo o autor, certezas absolutas, convicções pré-formuladas criam uma evangelização pouco receptiva. O que melhor podemos oferecer de nós mesmos não são as nossas certezas, mas a nossa fraqueza. É por ela que somos solidários aos irmãos que se apresentam diante de nós.<sup>1075</sup>

A hospitalidade exige um encontro com a face do outro, como afirma Lévinas, ao defender o rosto como mediação da alteridade. Para ele, mais do que uma imagem esteticamente percebida, a face é o modo que o outro se apresenta. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto”.<sup>1076</sup> O autor prefere não falar de um fenômeno, mas de uma epifania, pois esta última dá o sentido de uma linguagem ética, traduzindo a verdadeira essência da pessoa que interpela o sujeito. Ou seja, a manifestação epifânica da face convida o Outro a uma atitude ética na relação alterial.

Não sei se podemos falar de ‘fenomenologia’ do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético.<sup>1077</sup>

O rosto suscita o desejo, porém não o desejo egocêntrico, um desejo de apropriação, mas o desejo da própria infinitude. Assim, o outro, este ser interpelante não surge como um *outro-ego*, ou seja, como um indivíduo que aparece para dominar, mas como um diferente, um ser assimétrico que me convida à compaixão, à bondade.<sup>1078</sup> A relação face a face é uma relação interpelante. O sujeito não se fecha no seu eu, nem se apropria do outro, mas no confronto com o rosto, o sujeito coloca-se em atitude de acolhimento, torna-se tocado pelo diferente, sem perder o seu eu ou se desfazer na outra pessoa. A relação de alteridade suscitada pela face é um convite ético<sup>1079</sup> que acontece por meio da responsabilidade, mesmo que não se perceba a

<sup>1075</sup> Cf. NOUWEN, H. J. M. *Crescer*, p. 97–105.

<sup>1076</sup> LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*, p. 37.

<sup>1077</sup> Id. *Ética e infinito*, p. 77.

<sup>1078</sup> Cf. Id. *Totalidade e infinito*, p. 37.

<sup>1079</sup> Cf. Id. *Ética e infinito*, p. 90; GILBERT, P.; LENNON, K. *O mundo, a carne e o sujeito*, p. 219.

reciprocidade da outra pessoa. A alteridade se realiza por uma responsabilidade desinteressada. A face do outro é interpelante.

Os rostos dos sofridos são um convite à compaixão. Sem proximidade com eles, há menos chance de solidariedade, por isso, a face do irmão, seu olhar, é uma chave para a ética: “se nos distanciamos do outro, ao viver unicamente no meio de caras iguais, que ostentam a mesma riqueza, a nossa sensibilidade e responsabilidade pelos necessitados dilui”.<sup>1080</sup> Diante de nós há sempre uma presença interpeladora: “o Evangelho nos convida sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com o seus sofrimentos e reivindicações, com sua alegria contagiosa, permanecendo lado a lado”.<sup>1081</sup> O rosto do outro é um convite para a compaixão e uma certificação da atitude de bondade: “Quando este rosto expressa paz, esperança, alegria e felicidade, porque é minha conduta que gera tudo isso, então é evidente que meu comportamento é eticamente correto”.<sup>1082</sup>

A face do outro é a oportunidade do encontro com Deus. Como afirma Merleau-Ponty “não se chega ao verdadeiro sem os outros”.<sup>1083</sup> Mesmo que Henri de Lubac o tenha acusado de ateísmo por tal afirmação, na linha da humanização de Deus, entendemos que o caminho do encontro com Deus é o ser humano, que na prática se realiza no encontro com o outro.<sup>1084</sup> Por isso, estarão na ilusão aqueles que buscam a Deus nos oráculos, nos espetáculos, nas grandes manifestações de poder, pois o Deus de Jesus é a loucura, escândalo para o mundo (cf. 1Cor 1,25). É preciso se despojar de qualquer imagem e deixar Jesus revelar Deus, mesmo que seja uma revelação escandalosa. O caminho é admitir que o Deus absoluto e infinito se fez finito, condicionado e transitório. Aceitando esta revelação kenótica, descobriremos que cada ser humano é espaço de sua presença: “Onde dois ou mais estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18,20).

O Reino de Deus, realidade inaugurada por Jesus, é um espaço de novas relações entre as pessoas, criando uma nova família, a família de Deus (cf. Mt 12,48-50). Jesus desloca o sagrado do templo para a vida cotidiana: não importam os ritos, as obrigações sacerdotais, mas o irmão estrangeiro caído no chão (cf. Lc 10,25-37). No juízo final,

<sup>1080</sup> LIBANIO, J. B. *A ética do cotidiano*, p. 117–118.

<sup>1081</sup> EG 88.

<sup>1082</sup> CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 53.

<sup>1083</sup> No texto original citado por Moingt: “on ne va pas vrai sans les autres” (MOINGT, J. “Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent”, p. 586).

<sup>1084</sup> Cf. MOINGT, J. “Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent”, p. 586.

Deus revela que ele está em cada irmão, especialmente naquele que se encontra em alguma situação de sofrimento (cf. Mt 25,34-46). Portanto, o lugar privilegiado para encontrar a Deus é no irmão que sofre, com quem Jesus se identifica de um modo misterioso. Se Deus se revela na fraqueza, cada pessoa encontra Deus na medida em que é solidário com quem é fraco. O caminho para encontrar Deus é unir-se com a dor, com o sofrimento e com a pobreza.<sup>1085</sup> Razão esta que levou o magistério católico declarar a *opção pelos pobres*, pois sem esta opção, caímos no risco de transformar o cristianismo em um amontoado de palavras.<sup>1086</sup>

Diante da presença divina no irmão, especialmente no sofrido, urge a necessidade de ir ao encontro do outro. A parábola do Bom Samaritano nos ensina que o próximo não é aquele que necessita de ajuda, mas aquele que ajuda o necessitado. Portanto, o convite da ética cristã é se fazer próximo, é ir ao encontro.<sup>1087</sup> Segundo Moingt, se houve a audácia do Cristianismo para se comunicar com o mundo grego, a ponto de pagarmos o preço alto de uma desfiguração de linguagem e de pensamento, como é o caso dos problemas com o dualismo e com a eternidade do Verbo, agora se faz necessária uma nova ousadia. Há novos rostos de alteridade que necessitam da proximidade irrestrita dos cristãos, pois o grego continua batendo à nossa porta:

O grego bate às nossas portas: é o imigrado sem pátria, o pobre sem esperança, o desencanto das antigas terras santas. Os apocalipses gnósticos tornara-se realidade e obscurecem nossos horizontes. É preciso converter-se continuamente ao outro, ao outro que sofre.<sup>1088</sup>

Esta alteridade que se concretiza no encontro e na compaixão se realiza na bondade e no amor. Este binômio ético se traduz em princípios simples: nunca odiar ninguém, ter simpatia, ser complacente para com o próximo, respeitar, tolerar, agir sempre com transparência, ajudar o outro naquilo que está ao alcance, agir de modo que o outro tenha segurança de que nunca lhe causaremos dano.<sup>1089</sup>

Como já vimos, não se trata de um mandamento, de mais uma lei, mas de uma ação gratuita que brota da abertura à ação do Espírito. É deixar-se seduzir pelo Deus que morre perdando, movendo-nos a amar até mesmo os inimigos. O cristianismo não

<sup>1085</sup> Cf. Ibid., p. 38-42; HURTADO, M. “Novas cristologias”, p. 340.

<sup>1086</sup> Cf. EG 199. As conferências latino-americanas foram constantes ao tratar do assunto, cf: Med 10; DPI I, 134; SD 178-179; DAp 391.

<sup>1087</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La religión de Jesús*, p. 548.

<sup>1088</sup> MOINGT, J. “A Cristologia da Igreja Primitiva”, p. 85.

<sup>1089</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La religión de Jesús*, p. 250-251.

propõe uma prática de ordem religiosa como fazia o Antigo Testamento com suas leis de pureza ritual, mas é uma proposta ética: chama todos os seres humanos à reconciliação pela via da humanização.<sup>1090</sup> Por isso, a bondade da ética cristã, segundo Castillo, é vivida a partir do contágio da felicidade. Segundo o autor, não se trata de uma visão simplista, laxista ou da apologia da vida do bonachão. “Bondade é viver de maneira tal que se caracteriza por *contagiar felicidade*. A felicidade não se prega, não se ensina. Não se manda nem se impõe. Apenas uma pessoa feliz pode fazer felizes os outros. Porque a felicidade é contagiante”.<sup>1091</sup>

Quando nos colocamos na mesma situação, na mesma condição, no mesmo plano de direito e de deveres, então poderemos viver a ética da bondade. Não é relativismo e nem perda dos valores, mas uma radicalidade da vivência do Evangelho, que exige descentrar o próprio ego, ter uma autoestima que seja capaz de ir ao encontro do outro, de servi-lo e ajudá-lo a ser feliz, o que acarreta na construção da própria felicidade.<sup>1092</sup> Se a alteridade é caminho de felicidade, concluímos que o verdadeiro caminho de humanização do ser humano é encontrar a Deus tornando-se próximo do humano, deixando-se humanizar.<sup>1093</sup> A humanização consiste em viver a plenitude do amor de Deus, revelado em Cristo. Assim, viver como Cristo, cristificar-se é humanizar-se, atingir a plenitude humana.<sup>1094</sup>

A alteridade, por fim, provém de uma vocação à comunhão, intrínseca à criação e ao projeto divino. Alguns estudiosos acreditam que todos os seres humanos são frutos de um único casal. Independente desta veracidade, é preciso ter presente que podemos nos identificar como seres de uma mesma origem, pois somos da mesma raça, da mesma carne, da mesma natureza (cf. Gn 2,23). Este fato tem uma implicação: a partir dele, deveríamos ter uma empatia com todos os seres humano.<sup>1095</sup> A fé exige, pois, uma convergência: o encontro dos diferentes, que na verdade participam da mesma carne:

Onde há pessoas que se consideram crentes em Jesus, porém vivem sua crença de forma que a fé não se traduz em convergência, em aproximação e união entre os seres humanos, pode-se afirmar com segurança que essa fé não existe. Fé e

---

<sup>1090</sup> Cf. DVH-IIb, p. 151.

<sup>1091</sup> JHD, p. 377.

<sup>1092</sup> Cf. JHD, p. 376–378.

<sup>1093</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Deus de nossa felicidade*, p. 64.

<sup>1094</sup> Cf. DVH-IIb, p. 151.

<sup>1095</sup> Cf. NOLAN, A. *Jesus hoje*, p. 229–230.

convergência são como humanidade e carnalidade. Onde não existe convergência, não existe fé em Jesus. Exatamente da mesma maneira que onde não há carne e osso, não há ser humano.<sup>1096</sup>

A ressurreição fez Cristo entrar numa dimensão humana universal, tornando-o irmão de todos, o Primogênito de uma nova raça. Tal revelação nos pede a conversão ao outro, reconhecendo-o como irmão, numa fraternidade universal na qual há um único Pai e todos predestinados a se unificar ao Cristo na plenitude dos tempos. Trata-se de um humanismo que se caracteriza pela superação das fronteiras e das desigualdades entre sexos e classes sociais.<sup>1097</sup>

Toda a natureza aspira a sua perfeição na comunhão intersubjetiva, por isso precisamos superar todo egoísmo, precisamos dos outros. Ainda nos prendemos ao egoísmo, mas o Cristo, pelo contrário, é total desprendimento, total abertura, aspira a comunhão. O Cristo Jesus é comunicação do seu ser, total alteridade.<sup>1098</sup> Há uma ação divina que impele para que os seres criados se atraiam, se reúnam, sinal da grande unidade que acontecerá quando tudo for recapitulado em Cristo Jesus, o Primogênito de toda a criação:

O Espírito lança no universo o apelo à liberdade do amor, que se infiltra através da separação das espécies e da atração mútua dos corpos diferentemente sexuais e que terminará um dia por exprimir-se na tomada de consciência de que o outro é outro, desejável, mas inviolável, digno de ser amado por si mesmo.<sup>1099</sup>

Almeja-se que todos formem como que um único ser no qual todos vivem uma única relação, na ligação de uns com os outros, e todos unidos a Cristo. A ligação que já se visualiza no tempo não é destruída com a morte, mas potencializada, plenificada. Permanece nossa corporeidade, mas agora transformada em um *nó de relações articuladas*, um corpo coletivo que o credo chama de comunhão dos santos. A humanização plena é a solidariedade dos seres humanos unidos em um só corpo.<sup>1100</sup>

Se a realização plena da alteridade e da realização humana se dá na comunhão, a luta humana é contra toda espécie de egoísmo em prol da reconciliação, do estabelecimento de laços, de proximidades. O amor ao próximo que se realiza na

---

<sup>1096</sup> JHD, p. 420.

<sup>1097</sup> Cf. DVH-I, p. 339–340.

<sup>1098</sup> Cf. MOINGT, J. “Universalité de Jésus-Christ”, p. 217.

<sup>1099</sup> DVH-IIa, p. 171.

<sup>1100</sup> Cf. DVH-IIb, p. 521.

comunhão é condição de uma vida fora da alienação destrutiva que marcha contra o sentido da vida humana:

O isolamento de cada um em si mesmo, a recusa de existir para os outros, impede-nos mutuamente de realizar nossa humanidade e não deixa aos homens nenhuma possibilidade de saírem, por si mesmos, do estado de alienação no qual põem e vivem, uns em relação aos outros. É essa a experiência que permite compreender em que sentido sofremos uma ‘lei de pecado’ da qual somos incapazes de nos libertar, e que nos leva a nos voltarmos para Cristo, perfeito revelador do amor devido ao próximo, para lhe pedir que nos ponha no caminho da reconciliação dos homens entre si, reconciliando-nos com seu Pai.<sup>1101</sup>

É preciso não se contentar com uma existência que reproduz o passado ou que vive no egoísmo de si mesmo, mas no dinamismo de uma vida aberta às surpresas do Espírito, reinventando a vida a cada instante, na disposição de perder a própria vida em proveito dos outros. Humanizar-se é doar a vida.<sup>1102</sup>

### 7.2.3 Sim à antropologia teológica

Depois de tratarmos da alteridade do irmão, podemos falar da consequente alteridade divina: quem ama o irmão pode ousar afirmar que ama a Deus. Já afirmamos a importância da comunhão que se orienta para a comunhão escatológica dos santos. Também este dado da revelação é base para tratar da alteridade divina, de uma antropologia teológica, aqui entendida como relação com Deus. Com Joseph Moingt, vimos que a Trindade tem a sua realização processualmente: apenas no fim dos tempos haverá a realização plena da Trindade econômica, cumprida em sua imanência. O processo de encarnação termina com a plenitude de tudo o que existe, a plenitude da humanidade em Cristo, a plenitude da obra da criação, a plenitude da economia da salvação, na comunhão.

É dentro de Cristo, de quem somos inseparáveis, e com seu próprio olhar que reconheceremos Deus como nosso Pai, da mesma maneira que ele nos reconhecerá como filhos porque ele nos verá tão estreitamente unidos a seu Único. Da mesma maneira que o Pai é ao mesmo tempo em si mesmo e no Verbo encarnado, em sua humanidade tanto em sua divindade, que são indivisíveis, e que o Verbo é reciprocamente por inteiro do Pai pela comunhão no Espírito Santo e por inteiro na humanidade unificada pelo Espírito. Da mesma maneira Deus-Trindade será

<sup>1101</sup> HVD, p. 460.

<sup>1102</sup> Cf. HVD, p. 333; DVH-IIb, p. 485.

completamente em cada um dos bem-aventurados e na totalidade deles unificada como corpo de Cristo, e reciprocamente cada eleito terá Deus inteiramente para si e estará em Deus pela mediação do corpo inteiro, indivisível da humanidade do Verbo.<sup>1103</sup>

Esta comunhão já acontece de modo antecipado ao longo da história. A comunhão do ser humano com Deus, chamada de união mística, segundo Sudbrack<sup>1104</sup> é um encontro, não um perder-se no outro. A relação *eu-tu* não dissolve as individualidades dos dois parceiros, mas fortalece cada um deles. A identidade de cada sujeito é aprofundada no confronto com o outro, como afirma Buber.<sup>1105</sup> Deus jamais despersonaliza aquele que se relaciona com ele, mas potencializa as características próprias do indivíduo. A conversão o aprimora, mas não o anula. Assim se caracteriza a união mística cristã: não é um dissolver-se no Absoluto, nem tampouco trazer uma mera passividade da alma, em níveis de concentração profunda como seria característico da espiritualidade oriental, embora as técnicas orientais podem ajudar o cristão a reunir suas forças de sua individualidade para se abrir mais intensamente a Deus.

Moltmann<sup>1106</sup> reforça este distanciamento da passividade ao colocar a mística no âmbito do erótico, no sentido de que o coração humano é sedento por encontrar repouso em Deus. O homem é um ser de paixão: “o que é descrito pelas místicas e místicos antigos e modernos é no fundo a história da libertação da paixão humana das formas infelizes e melancólicas de sua satisfação”.<sup>1107</sup> O mundo ocidental é muito pragmático e atrapalha a experiência mística. Entender o saber como dominação, não oferece espaços de silêncio, por isso é preciso sair do barulho e do ativismo. Quem pretende fazer o bem aos outros, antes deverá aprofundar a compreensão de si mesmo.

O fundamento de Deus como alteridade está na relação entre o Filho e o Pai. Jesus, por assim dizer, também tinha uma mística: destaca-se sua vida de oração, realizada no silêncio, no deserto, antes de decisões importantes, na alegria e nos momentos de angústia. Sua oração era um diálogo com o Pai – Abbá. Trata-se de uma experiência inefável, que encontrou a melhor aproximação para descrever esta experiência no termo *Abbá*, que significa *papaizinho*. De fato, podemos resumir a

<sup>1103</sup> DVH-IIb, p. 556–557.

<sup>1104</sup> Cf. SUDBRACK, J. *Mística*, p. 25-43.

<sup>1105</sup> Cf. BUBER, M. *Eu e Tu*.

<sup>1106</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da Vida*, p. 190-203.

<sup>1107</sup> *Ibid.*, p. 190.

mística de Jesus em sua experiência de um Pai amoroso que lhe revelava o seu projeto – o Reino de Deus. Jesus fez esta experiência: o proclamou aos seus discípulos que todos poderiam também viver como filhos de Deus Pai, na mesma intimidade.<sup>1108</sup>

Deus é um mistério, porém o Novo Testamento não entende mistério como algo inacessível. Deus se revela, revela-nos quem ele é, não apenas para que o conheçamos, mas para que nos relacionemos com ele. Por isso, num primeiro momento temos a experiência do assombro como nos diz a fenomenologia religiosa. Ao revelar Deus como Abba, Jesus exprimiu a proximidade divina, um Deus *ao alcance da mão*.<sup>1109</sup> Deus está próximo de nós, porém não é um objeto como qualquer outro, não é uma realidade no conjunto de tantas outras realidades, as quais podem ser manipuladas por um sujeito. Mais do que proximidade, o Deus de Jesus é um Deus que ama e deixa-se ser amado. Um Deus pessoal que revela sua vontade, seu projeto, que nos insere em seus desígnios, que se importa com a história, com a vida de cada um de seus filhos.<sup>1110</sup>

Falar sobre quem é Deus é um risco. O seu nome tem sido utilizado para justificar guerras, explorações, opressões. Deus é ainda visto como juiz arbitrário e manipulador da história. Por isso, a teologia negativa, que remonta ao autor Pseudo-Dionísio, prefere afirmar o que Deus não é, diante da incapacidade de definí-lo, pois Deus é um mistério inefável. A teologia negativa nos faz abandonar as nossas imagens de Deus.

Deus está mais próximo de mim do que eu próprio: o meu ser depende de Deus estar perto de mim e presente a mim... Deus está perto de nós, mas nós estamos longe de Deus. Deus está dentro, nós estamos fora. Deus está em casa, nós estamos no estrangeiro.<sup>1111</sup>

É recorrente a imagem do Pai como projeção infantil. Sua integração depende do poder simbólico da imagem divina. A projeção escraviza, mas o símbolo liberta. O caráter simbólico da imagem de Deus expressa sua apofaticidade, ou seja, procura exprimir quem é Deus na consciência de seu limite, pois Deus ultrapassa qualquer linguagem humana. Por outro lado, o símbolo é carregado de imagens integradoras: amor, bondade, cuidado, abertura à autonomia. A projeção fecha, o símbolo abre ao futuro. A imagem divina revelada por Jesus não é uma imposição radical de um ídolo opressor, mas uma imagem do Abbá, um Deus que é bom, que respeita a liberdade

<sup>1108</sup> Cf. NOLAN, A. *Jesus Hoje*, p. 101-117.

<sup>1109</sup> Cf. *Ibid.*, p. 205.

<sup>1110</sup> Cf. *Ibid.*, p. 200–210.

<sup>1111</sup> *Ibid.*, p. 206.

humana, que deixa espaço para que se crie autonomia, não dependência. Uma autêntica relação com Deus nasce do reconhecimento de sua total transcendência, pois Ele não é manipulável, está acima de nossas imaginações e definições, sem perder o horizonte de sua imanência.<sup>1112</sup>

Por isso, é fundamental que a relação alterial com Deus seja amadurecida. O amadurecimento da afetividade e o autoconhecimento são fundamentais para que Deus não seja uma mera projeção. Neste sentido, é importante considerar a crítica freudiana sobre a religião.<sup>1113</sup> Quem vive numa atividade religiosa pode projetar em Deus o ódio e o amor advindos de seu conflito edipiano. Ao aceitar a onipotência de Deus, pode, ao mesmo tempo, continuar preso ao desejo de onipotência. Quando isso acontece, há uma religião alienante, infantil. Deus existiria para dar o que o religioso deseja. Este, por sua vez, não integra facilmente a realidade que o rodeia, sobretudo, o mal. Os estudos da psicologia nos previnem contra uma imagem de Deus *quebra-galhos* e *tapa-buracos*, gerador de medo, escravidão religiosa e sentimentos de culpa.<sup>1114</sup>

A maturidade na relação alterial com Deus necessita do abandono das ilusões e projeções alienantes, quando a religião está embriagada pela ideologia.<sup>1115</sup> Trata-se de um tema amplamente abordado por autores, como Hegel e Marx. A alienação,<sup>1116</sup> em seu sentido negativo em relação à religião, nas linhas desses autores é um processo de objetivação ou coisificação. Ou seja, o cristão de fé alienada tem um cristianismo coisificado. A alienação se evidencia nas relações das pessoas religiosas com objetos religiosos: práticas religiosas (rezas, devoções, celebrações) ou projetos (salvação, santificação e até mudar a sociedade). Muitas pessoas se consideram religiosas porque possuem uma forte relação com os objetos religiosos, enquanto vivem, em muitos casos, uma fé alienada. Isso porque não se evidencia o encontro com Cristo - pessoa,

<sup>1112</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*, p. 84–88.

<sup>1113</sup> Sobre as questões relacionadas a Freud e a religião: MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 35-99; GARCÍA RUBIO, A. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*, p. 66–67.

<sup>1114</sup> Cf. MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 140-169.

<sup>1115</sup> As ideias sobre ideologia e alienação religiosa estão fundamentas em: CASTILLO, J.M. *El seguimiento de Jesús*, p. 71–90.

<sup>1116</sup> *Alienação* é abordado do ponto de vista da filosofia por Hegel e, posteriormente, por Feuerbach e por Marx – o autor que traz a formulação mais conhecida. No século XX, autores como Luckács, Marcuse e Sartre têm a tendência de dar um sentido hegeliano ao termo, traduzindo-o conceitualmente por *objetivação*. Segundo Wood, a concordância destes autores sobre o termo *alienação* é que se refere, fundamentalmente, a uma atividade cuja a essência da pessoa é afirmada como algo externo ou estranho a ela, tomando a forma de uma submissão hostil sobre a pessoa (SERRA, J. M. P. *Alienação.*; WOOD, W. A. “Alienation”, p. 178-181).

mas o encontro com objetos que são, na verdade, projeções de suas aspirações, necessidades não satisfeitas.

Mesmo que seja necessário crer em verdades, o que é constitutivo de qualquer religião, o fundamental no cristianismo é crer em uma pessoa – Jesus Cristo, que se traduz em uma adesão incondicional, uma confiança absoluta. Há uma diferença radical em se encontrar com objetos e se encontrar com uma pessoa. Os objetos são manipuláveis ao nosso gosto pessoal, pois temos posse deles, enquanto que a pessoa é um sujeito livre, que fala e escuta.

Deste modo fica mais claro em que consiste a experiência cristã: não se trata de uma religião manipulável, controlável. Exige-se encontro pessoal para a sua autenticidade. Um encontro é a aceitação do outro em sua liberdade, em sua singularidade. Portanto, a pessoa não é manipulável. Quando aceito uma outra pessoa, aceito os seus limites, aceito-a como ela é. Se minha relação é de amor, acabo então permitindo que o outro me influencie, ou seja, traga mudanças em mim. A experiência de Deus preenche o coração, mas sem desvincular-se do Reino e da proposta de Jesus. A verdadeira experiência religiosa não apenas provoca a pacificação tranquilizadora do espírito, como foi a experiência de Elias no Horeb (cf. 1Rs 19,12), mas também causa ferida, deixa a sua marca, como aconteceu com Jacó na sua luta com o anjo (cf. Gn 32, 25ss.). Uma luta é sempre necessária, sem desprezar a graça, até que afirmemos nossa entrega, como Jeremias: “Tu me seduziste, Senhor, e eu me deixei seduzir. Foste mais forte do que eu e me venceste” (Jr 20,7).<sup>1117</sup>

Neste sentido, o ser humano somente encontra sua realização no *encontro eu-tu*, não numa relação objetual. Dois aspectos são importantes: *co-execução* e *co-efusão*.<sup>1118</sup> A *co-execução* significa viver a vida do outro, enquanto que *co-efusão* significa viver uma experiência afetiva, uma presença mútua, um diálogo de intimidade. Não somente ser para o outro, mas estar com o outro. Aplicando à relação com Cristo, o encontro pessoal com Jesus é uma relação de intimidade, de comunhão, uma relação afetiva, que aceita o seu ser, seu convite, seu projeto. Encontrar-se com o Senhor significa colocar-se na esteira do seguimento, relativizando todo o resto.

A maturidade espiritual, portanto, não busca as consolações da alma, do afeto. Os místicos costumam falar da noite escura, como caminho de provação que purifica

<sup>1117</sup> Cf. NENTWIG, R. “A catequese em tempos de nova evangelização”, p. 28.

<sup>1118</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El seguimiento de Jesús*, p. 83-85.

o espírito. Ao comentar a jornada espiritual e acadêmica de Michel de Certeau, Moingt expressa que seu caminho foi tão sombrio quanto iluminado. Tratava-se de um homem que caminhou como um *andarilho ferido*<sup>1119</sup>: um caminhante que faz a sua trilha para aliviar a sua dor e para se distrair da sua própria enfermidade. Ao fim de seu comentário, Moingt afirma que o ferimento de Certeau é místico. Mas aqui, não se trata da imagem clássica do místico, aquele homem recolhido na solidão e no silêncio. Inspirado em Heidegger, o autor, este andarilho ferido, teria dito que a oração e a própria busca mística se exprime na fórmula *não sem ti*.<sup>1120</sup> Deus é tão fundamental que, se de algum modo, pudéssemos nos apartar dele, pereceríamos, mas ao mesmo diante de sua proximidade, não o alcançamos. Por isso, caminhamos um *itinerário indefinido*, na tentativa de encontrar aquele que também não vive sem nós, como Jesus não viveu sem seus discípulos; a busca de uma união existencial com aquele que *não cessa de faltar*.<sup>1121</sup> A jornada espiritual, de fato, é um caminho errante, por vezes sombrio, realizada por pessoas feridas que caminham na persistência de uma meta que não se alcança; por isso, buscar a Deus é inquietante: de um modo paradoxal traz alegria e paz, não angústia. Por fim, irá concluir Moingt, que a questão da verdade, a questão de Deus e a questão do outro se fundem, como afirmam os místicos. A humanização de Deus nos remete a esta fusão: encontrar Deus no outro, jamais sem ele, como afirma Barth: “Deus não existe sem o homem”.<sup>1122</sup>

Esta jornada na escuridão da noite é um necessário caminho de integração e reconciliação com o mal. À primeira vista, não sabemos como decifrá-lo, pois é um mistério, um enigma, algo que vem de fora, como um *acidente*, algo que assusta e que não faz parte dos planos divinos: “E viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom” (Gn 1,31). O mal não pertence ao destino do ser humano, por isso, precisa ser vencido. A primeira tendência seria condenar a Deus por esta desgraça, puni-lo ou até negar a sua existência. Mas a revelação, embora mantenha o enigma do mal, apresenta Deus como alguém que se sujeita ao mundo e segue na história, com paciência e não intervém de modo arbitrário no processo criador. Por um lado, Deus é solidário e participa do drama humano, de outro, é o adversário do mal, coloca-se ao lado do ser

<sup>1119</sup> No original: *le marcheur blessé*. Todas as referências sobre o itinerário de Michel de Certeau: MOINGT, J. "Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent", p. 577–587, 2004.

<sup>1120</sup> No original, *pas sans toi ; nicht ohne*, para Heidegger.

<sup>1121</sup> No original: *qui ne cesse de manquer* (MOINGT, J. "Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent" p. 586).

<sup>1122</sup> BARTH, K. *Genèse et réception de sa théologie*, p. 59.

humano na luta contra o mal e o vencerá definitivamente no fim dos tempos.<sup>1123</sup> Baseado no filósofo judeu Hans Jonas, Moingt defende que Deus não intervém de forma abrupta contra o mal, como não o fez em Auschwitz. Assim, em casos como este, Deus não age porque não pode, mas porque renunciou à sua soberania absoluta para que o mundo siga de forma autônoma. Isso explica o silêncio de Deus diante de nossa angústia: Ele sim precisa de nossas consolações.<sup>1124</sup>

O drama de Jesus, em sua solidariedade ao nosso drama humano, coloca-nos com mais serenidade diante de nossos conflitos. Todos nós temos que construir nossa liberdade ao longo de nossa existência, em meio aos confrontos e relações que se apresentam. Por vezes, sentimo-nos abandonados como Jesus, diante da noite escura. Aqui reside uma fonte de encontro e entrega mais profunda, até de protesto e lamúria que nos fazem crescer em liberdade, como diz Péguy: Mas tu, noite, filha minha, tu às vezes consegues isto do homem rebelde: que este bom senhor queria entregar-se um pouco a mim. Que descanse um pouco os seus pobres membros cansados, num leito... Eu não quero, diz Deus, o homem que não dorme, o homem que arde em seu leito de impaciência e febre.<sup>1125</sup>

A noite escura nos convida a uma relação alterial desinteressada, quando existe reconciliação com o mal e com as nossas situações de conflito. Como vimos na jornada de Certeau, ilustração da jornada espiritual de qualquer pessoa, não viveremos sempre no momento de Tabor, mas também momentos de Getsêmani. As dores dos hortos da existência são facilmente convertidas em grito de protesto. Quando tomamos consciência de nossa finitude, de nossos limites diante da vida e da efemeridade da existência neste mundo, podemos nos relacionar com Deus de um modo mais autêntico. Então elevamos nossos braços a Deus “que transcende todas as nossas expectativas, sonhos e desejos”.<sup>1126</sup> O próprio sofrimento pode ser um caminho de liberdade. “Nesses momentos cruciais, somos novamente lembrados de nossas ilusões e chamados a converter nosso protesto em prece”.<sup>1127</sup> Esta prece confiante foi o grito do Filho do Homem no limiar da morte ao clamar ao seu Abbá, que aparentemente o abandonara. O sentimento de total abandono e vazio gera um último grito de liberdade, o ápice da alteridade gratuita entre o Filho e seu Pai.

<sup>1123</sup> Cf. GESCHÈ, A. *O Mal*, p. 65.

<sup>1124</sup> Cf. DVH-IIa, p. 259–260.

<sup>1125</sup> SEGUNDO, J. L. *Graça e condição humana*, p. 82.

<sup>1126</sup> NOUWEN, H. J. M. *Crescer*, p. 125.

<sup>1127</sup> *Ibid.*, p. 126.

#### 7.2.4 Sim à antropologia da criação

Os gregos chamam o mundo de *cosmos*, para designar a ordem do universo. Hoje comumente se fala de *natureza*, sem assim conceber a sua origem divina. Aliados à Laudato Si, preferimos aqui falar da *antropologia da criação* ao tratar do mundo como alteridade, pois desse modo estamos resguardando o seu sentido teológico.

Na tradição judaico-cristã, dizer ‘criação’ é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada criatura tem um valor e um significado. A natureza entende-se habitualmente como um sistema que se analisa, compreende e gera, mas a criação só se pode conceber como um dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal.<sup>1128</sup>

A criação como dom está, pois, inserida em uma dinâmica dialogal, a partir de uma lógica trinitária. Tal linha de pensamento, no entanto, precisa ser resgatada.<sup>1129</sup> A tradição patrística entende a criação como obra do Verbo, que faz passar da potência ao ato, como um projeto eterno que foi concebido pelo Pai e é construído pela ação do Espírito vivificante. Já a teologia medieval concebe a natureza atuante como causa. Nesta relação, o homem e as outras criaturas não se diferenciam, havendo um vínculo despersonalizado entre Deus e o ser humano. Atualmente, esta visão traz como consequência o descuido do ser humano e até mesmo a sua revolta contra Deus.

O oriente foi mais feliz em sua teologia da criação, enfatizando a visão contemplativa, entendendo o mundo como um sinal divino, lugar da revelação. O ocidente, deficitário de uma relação negativa com o mundo criado, conta ainda com as consequências negativas da sociedade industrial. Ressalva seja feita para algumas figuras que se destacam em sua *teologia ecológica*: Francisco de Assis, os padres do deserto, os monges de Cluny e os irmãozinhos de Foucalt, entre outros.<sup>1130</sup>

O resgate de uma antropologia da criação depende do cuidado com a interpretação do texto bíblico do Gênesis que ordena o homem a *dominar* todas as criaturas (cf. Gn 1,26.28).<sup>1131</sup> Se consideramos Deus como um sujeito absoluto e o universo como objeto, então nos colocamos dentro daquela visão dualista de desprezo

<sup>1128</sup> LS 76.

<sup>1129</sup> Cf. DVH-IIa, p. 237.

<sup>1130</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*, p. 545-546.

<sup>1131</sup> Cf. DVH-IIa, p. 172.

do mundo, objetado e passível de domínio, sujeição. Certamente Deus é distinto de sua criatura, mas confere-lhe dignidade, não deseja o domínio arbitrário da criação por parte do ser humano. Segundo Remmeert, o texto do Gênesis, por vezes traduzido por *submetei a terra* (cf. Gn 1,28), poderia ser traduzido por *tomai posse da terra*, revelando apenas o direito do povo se instalar no território.<sup>1132</sup>

Se retomarmos outros textos do mesmo livro do Gênesis, veremos que Deus atribui grandeza ao mundo criado: “Deus viu que tudo era bom” (Gn 1,31). Deus não deseja que o ser humano domine o mundo de modo destrutivo pelo uso da técnica, mas o convida a *cultivar e guardar o jardim* (cf. Gn 2,15). O ser humano é responsável por *guardar*, ou seja, por *cuidar* da obra da criação.<sup>1133</sup> É também sugestiva a palavra dirigida a Moisés: “Tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde está é uma terra santa” (Ex 3,5). Assim, deve o homem se despojar de todo poder abusivo, tirar o calçado da técnica, para contemplar a sacralidade da criação, o solo sagrado, dom de Deus.<sup>1134</sup>

O meio ambiente não é uma propriedade privada. A criação com seus recursos são destinados a toda a humanidade, sendo a crise ecológica fruto do pecado. Por isso a Igreja se ergue com a voz profética contra as questões sociais inerentes ao abuso dos recursos, provindos do egoísmo. A ordem *não matarás* também aqui encontra sentido, pois quando privamos os irmãos dos recursos vitais, destruimos a sua vida.<sup>1135</sup> A crise ecológica é fruto do modelo de desenvolvimento da civilização industrial. O homem em seu egoísmo, a produção e o consumo ficaram no centro, sem perceber as consequências sociais, sobretudo, a exclusão e a destruição do meio ambiente.<sup>1136</sup>

O contraponto à crise ecológica ocidental somente poderá ser realizado pelo resgate da dimensão crística da criação, enfatizando a unidade entre salvação, encarnação, páscoa e criação, de modo que vejamos o mundo como um desígnio salvífico divino, um desígnio que pretende encaminhar o universo todo para uma restauração. Nesta linha, cabe resgatar as ideias desenvolvidas por Teilhard de Chardin, um ícone para a teologia da criação ao conciliar as ideias evolutivas com a teologia cristã. Chardin tem uma visão unitária que propõe que o mundo e o ser humano estão

<sup>1132</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. op.cit., p. 548-549.

<sup>1133</sup> Cf. LS 65-67.

<sup>1134</sup> Cf. LIBANIO, J. B. *A ética do cotidiano*, p. 87.

<sup>1135</sup> Cf. LS 95.

<sup>1136</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*, p. 551.

em caminho de amadurecimento até atingir uma etapa de concentração e conscientização, um ponto crítico. Sem panteísmo<sup>1137</sup> algum, Teilhard de Chardin concebe um Deus que atua como presença criadora em todo o processo evolutivo. Deus é um ser no mundo: “Mediante todas as criaturas, sem exceção alguma, o Divino assedia-nos, penetra-nos, modela-nos. Imaginávamos-lo distante, inacessível, mas vivemos mergulhados nas suas camadas ardentes...”.<sup>1138</sup>

A evolução seguiu seu curso unificando os elementos, e continuará utilizando-se da mesma lógica, sendo a vez dos homens se unirem. Depois de sua expansão pela face da Terra, espalhando-se por todo planeta, a humanidade tende a se unir cada vez mais. Depois dos átomos, das moléculas, das células, dos seres vivos, agora os homens ascendem pela unificação:

A reunião em bloco de uma Humanidade cujos fragmentos se soldam e se penetram aos nossos olhos, a despeito a mesma proporção dos esforços que fazem para se separarem, - tudo isso toma até o fundo uma forma inteligível desde que aí divisamos a culminação natural de um processo cósmico de organização que nunca variou desde as eras longínquas em que nosso planeta era juvenil.<sup>1139</sup>

Para Chardin, a história está grávida de Cristo, de modo que o mundo deixa gradativamente emergir o que está crescendo dentro dele, até a manifestação final – a parusia, a epifania de Cristo. O acabamento do mundo já se realizou em Cristo, na sua glorificação. No fim dos tempos, o Cristo glorioso será manifestado e a sua glória se estenderá sobre tudo o que foi criado. Quando o mundo e a humanidade estiverem em seu grau máximo de evolução, então alcançará o ponto Ômega – a manifestação final do Cristo Cósmico. No caminho de plenificação do Universo, o Verbo e o Espírito trabalham no mundo em gestação. Não é uma presença panteísta, mas vem continuamente ao mundo, já desde a origem, para plasmar o Universo segundo os desígnios de Deus, para que se realize plenamente a imagem de Deus, respondendo ao ato criador: “Façamos a nossa imagem e semelhança”.<sup>1140</sup>

Segundo Moingt, Teilhard de Chardin tem dupla contribuição à escatologia: primeiramente, pensa a ressurreição dentro de projeto divino integrador, no qual o

---

<sup>1137</sup> Está claro na revelação cristã que a criação não é Deus, o que seria um *panteísmo*, mas há um *panenteísmo*, ou seja, a criação transpõe a ação divina. Esta é a visão de Chardin.

<sup>1138</sup> TEILHARD DE CHARDIN, P. *O meio divino*, p. 127.

<sup>1139</sup> Id. *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 277.

<sup>1140</sup> DVH-IIa, p. 170–171.

indivíduo terá sua plenitude na plena comunhão de todos os seres humanos em Deus; além disso, ajuda na associação de todo o cosmos à ressurreição da humanidade, afirmando que não somente haverá uma comunhão dos indivíduos, mas de toda a criação. Cristo é considerado em sua radicalidade como “primogênito de toda a criação, em quem tudo se mantém” (Cl 1,17).<sup>1141</sup>

Na visão telhardiana, compartilhada por Moingt, a criação é vista a partir da redenção. Deus teria criado o mundo para ser pleno, a criação se faz no tempo até a sua plenitude. Mais do que um retorno às origens, a consumação universal será a elevação da criação à plenitude desejada por Deus. A criação não depende do trabalho das mãos humanas, em última instância, a criação destina-se para o Shabbat (cf. *Gn* 2, 2-3; *Ex* 16, 23; 20, 10; *Lv* 25, 1-4), quando haverá a festa da criação, a plenitude do mundo. Assim, quando Deus criou todas as coisas, viu que tudo era *muito bom*, não expressou um sentido de acabamento, não descansou por ver sua obra terminada, mas declarou que o *shabbat* é santo, como apontamento para a glória futura da criação: “o *shabbat* semanal e anual é a *shechina* sem pátria de Deus no período da habitação longe de Jerusalém e na terra estrangeira, que é este mundo alheio a Deus. A *shechina* escatológica é o *shabbat* plenificado nos espaços do mundo”.<sup>1142</sup> O repouso de Deus está relacionado com a sua morada. Por isso, o descanso sabático é a figura da presença de Deus – sinal escatológico (cf. Sl 132,13). Na plenitude dos tempos haverá a plena presença de Deus na criação: o *shabbat* é a realização plena da *shechina*.<sup>1143</sup> A plenitude é a habitação na Jerusalém Celeste (cf. Ap 21-22). Trata-se da habitação de Deus em glória não mais mediada por sacerdotes – a *shechina cósmica*. O que foi experimentado de modo limitado pelas *presenças divinas* ao longo da história se cumpre quando Deus impregna todas as coisas.<sup>1144</sup> Acontecerá, pois, a *palingênese*, literalmente a *nova gênese*, ou *regeneração* de toda criação<sup>1145</sup>, como nos afirma São Paulo:

Também a própria criação espera ser libertada da escravidão da corrupção, em vista da liberdade que é a glória dos filhos de Deus. Com efeito, sabemos que toda a criação, até o presente, está gemendo como que em dores de parto, e não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos em nosso íntimo, esperando a condição filial, a redenção de nosso corpo (Rm 8,22-23).

<sup>1141</sup> Cf. DVH-IIb, p. 550.

<sup>1142</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 286.

<sup>1143</sup> Cf. *Ibid.*, p. 284-286.

<sup>1144</sup> Cf. *Ibid.*, p. 340.

<sup>1145</sup> Cf. GOZZELINO, G. *Pontos básicos da escatologia*, p. 51.

Nesta visão de libertação-restauração integral do cosmos, não caminhamos apenas para a humanidade ressuscitada, mas o universo inteiro, o mundo físico, também caminha para a sua plenificação – *um céu novo e uma nova terra* (cf. Ap 21,1). O fim último é a unificação de todas as criaturas humanas, animais e materiais em Deus, na unidade de seu princípio. A expressão *Deus tudo em todos* (cf. 1Cor 15,28) quer manifestar esta ideia, em detrimento de uma concepção ultrapassada que previa o desaparecimento do universo numa catástrofe final.<sup>1146</sup> Há, pois, uma visão otimista na origem da teologia cristã que anuncia que, mesmo diante do pecado, dos abusos humanos, Deus acaba tirando o bem dos males. Há uma ação do Espírito que sabe desfazer os entraves humanos e direciona tudo para um bem maior.<sup>1147</sup>

A criação em processo de consumação não despreza a ação humana. Segundo Gesché, *o ser humano é criado criador*.<sup>1148</sup> O termo *bara* (criar) tem conotações interessantes do ponto de vista teológico: significa criar algo distinto e separado de Deus *ex nihilo*; denota também um princípio de ordenação, um ordenamento do caos, grávido de sua plenitude. Isto não anula a liberdade, mas é um convite para que o ser humano livremente abrace a missão de colaborar para que o seu telos se confirme. É neste sentido que o homem é criado criador.<sup>1149</sup> O ser humano é *criado criador* porque é dotado desta liberdade, advinda de um Deus que não é ciumento de sua obra. Não se trata de uma possibilidade de fazer o que bem entende, pois foi-lhe entregue a missão de responsabilidade que o homem assume por uma *liberdade de obediência*: a liberdade é o consentimento à vontade de Deus.<sup>1150</sup> Deus chama o ser humano a construir sua *liberdade em excesso*<sup>1151</sup>, enfrentando os limites que se impõem por sua presença no mundo. O pecado é resistir contra o projeto de Deus, ser contra ao que está predestinado a ser, ser contrário ao trabalho de parto da criação para que o mundo e o ser humano atinjam a sua plenitude. Ser para si mesmo ao invés de ser-para-o-outro.

Afirmamos a consonância da visão processual com a teologia cristã. Outro olhar importante se dirige aos avanços científicos que nos revelam o universo como uma teia de relações, uma unidade: não somos parte do mundo, mas somos mundo, unimo-nos

<sup>1146</sup> Cf. DVH-IIa, p. 552; 562; MOINGT, J. "S'éveiller à la Résurrection", p. 777.

<sup>1147</sup> Cf. LS 80; JOÃO PAULO II. *Udienza Generale*.

<sup>1148</sup> Cf. GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 71-89.

<sup>1149</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68-71.

<sup>1150</sup> Cf. *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>1151</sup> Cf. DVH-IIa, p. 175.

como seres humanos a todos os seres vivos, a todo o cosmos. No século XX, segundo Capra:

O Universo deixa de ser visto como uma máquina, composta de uma infinidade de objetos, para ser descrito como um todo dinâmico, indivisível, cujas partes estão essencialmente inter-relacionadas e só podem ser entendidas como modelos de um processo cósmico.<sup>1152</sup>

Assim, emerge um novo paradigma que derruba a concepção estática de Newton, destacando-se, dentre os vários novos conceitos, uma *visão holística*, ou seja, o cosmos é visto agora como um *todo*, no qual as partes estão todas interrelacionadas.

Nesta linha, Lovelock elaborou uma importante teoria batizada de Gaia em honra à deusa grega da Terra. O tom místico do título colaborou para que a teoria encontrasse resistências no meio científico. Lovelock apenas conseguiu comprovar Gaia pela utilização de um modelo de computador, chamado de *Mundo das Margaridas*, simulando a variação da temperatura do sol e a conseqüente autorregulação da temperatura de um planeta, concluindo que a regulação é uma propriedade do sistema, sendo fruto de laços de realimentação entre os organismos do planeta e o meio ambiente onde eles vivem. As críticas contra Gaia acusavam-na de teleológica, finalista. Segundo Capra, as oposições contra Gaia vêm da parte do mecanicismo que concebe o mundo como um relógio, sem finalidade alguma. Contudo, a “teoria dos sistemas vivos que está emergindo nos dias atuais finalmente superou a discussão entre mecanicismo e teleologia. (...) ela concebe a natureza viva como consciente (mindful) e inteligente sem a necessidade de supor qualquer plano ou propósito global”.<sup>1153</sup>

As teorias holísticas que emergem da ciência estão mais próximas de um sentido de inteligibilidade do universo, deixam uma abertura significativa que indica uma presença espiritual no cosmos. O mundo entendido como *holos* se aproxima da espiritualidade de comunhão, própria da revelação cristã. Voltando os olhos para o Evangelho, vemos que Jesus tem comunhão com a natureza. Em seus discursos, fala de plantações, dos pássaros, das árvores frutíferas, do ritmo do tempo. Jesus tem uma experiência de comunhão total com Deus – Abba, com as pessoas e com o universo. Quando nos convida a confiar na providência, insistindo na paz que brota da fé, pedenos que olhemos para os pássaros do céu e para os lírios do campo. “A serenidade e

<sup>1152</sup> CAPRA, F. *O ponto de mutação*, p. 72.

<sup>1153</sup> Id. *A teia da vida*, p. 95.

segurança transmitidas por Jesus aos seus discípulos não deriva do seu conhecimento dos mistérios ocultos do passado ou do presente, mas da observação dos ritmos da natureza em cada momento presente”.<sup>1154</sup> A criação tem o seu valor como lugar da ação de Deus, como expressão de seu amor. Deus cuida dos pássaros, das plantas e muito mais ainda de seus filhos, pois todos estão na mesma obra, no mesmo conjunto da obra divina.

Há uma comunhão, ainda que marcada pelo mal físico e pelo pecado. Como vimos acima, esta condição é transitória, pois o mundo deve se encaminhar para a sua unificação, o desejo de Deus é a comunhão do universo, deseja *reconciliar todas as coisas* (cf. Cl 1,19-20). Estamos unidos a Deus, aos seres humanos, ao cosmos. Há uma unidade universal que aguarda sua plena comunhão, por isso não se pode falar de libertação humana sem considerar a libertação de todo o cosmos. É esta comunhão relacional que percebeu São Francisco, ao chamar os elementos criados de irmãos e irmãs.<sup>1155</sup>

Deste modo, não é correto afirmar que estamos no mundo, que simplesmente cuidamos dele, mas *fazemos parte* do mundo, estamos integrados a ele, de modo que sua degradação afeta nossa vida diretamente. O excessivo antropocentrismo trouxe uma visão unilateral: cuida-se do homem, deixa-se o mundo. É preciso uma antropologia que considere o ser humano em sua integração cósmica, o ser humano como ser livre que tem a missão de cuidar da criação na qual ele se insere, colaborando com o projeto de Deus.<sup>1156</sup>

Todas as alteridades, em relação à criação, a Deus e ao irmão, são estabelecidas a partir do referencial de comunhão. A antropologia da alteridade é, pois, a afirmação da interrelação de todas as relações humanas, iniciando pelo cultivo de si, mas sem permanecer em si mesmo. Do si mesmo, cada pessoa se coloca em atitude de saída e de abertura para encontrar-se e realizar-se em uma comunhão universal, já pronunciada e experimentada neste tempo que antecede o sentido último escatológico.

<sup>1154</sup> CROSSAN, J. D. “The histórica, Jesus the life os a Moediterranean Jewish peasant”, p. 238.

<sup>1155</sup> Cf. FRANCISCO DE ASSIS. “O Cântico do irmão sol”, p. 70-71.

<sup>1156</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*, p. 545-547.

### 7.3 Liberdade

O pressuposto cristológico para a liberdade é o paradigma processual. Vimos que Jesus construiu sua personalidade, identificou-se com o Verbo e se reconheceu em sua messianidade ao longo de sua história, como qualquer ser humano. Portanto, a liberdade de Jesus é um caminho que identificamos como caminho de morte, entrega de sua vida ao Pai, oferta de seu Espírito.

Se Moingt nos ajuda a compreender Jesus dentro de concepções da antropologia, Castillo evidencia o posicionamento livre de Jesus diante das instituições de seu tempo. Há um confronto constante em sua vida pública, pois não se rende às acomodações do poder, do dinheiro, de uma religião que se opõe à vida e à liberdade. Ao convidar todos ao discipulado, proclama a liberdade como grande bandeira característica.

Se Jesus caminha para a liberdade e não se deixa aprisionar, é verdade que a imposição que tem o medo como consequência não se integra ao seu projeto. Assim iniciaremos nossa seção sobre a antropologia da liberdade proclamando um *não ao medo*. O estudo afirmativo à liberdade segue com um *sim à antropologia do crescimento*, como decorrência da processualidade mencionada acima. Por fim, veremos que a liberdade depende da superação da frieza da lei, o que acontece somente com um *sim à antropologia de discernimento*.

#### 7.3.1 Não ao medo

A modernidade é um grito de liberdade. Kant escreve um artigo tentando responder a pergunta *O que é esclarecimento?* Segundo Kant, esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, ou seja, a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem que uma outra pessoa tenha alguma influência sobre suas decisões. O ser humano seria o principal culpado, sobretudo, quando a causa da minoridade não está em sua ignorância, mas na falta de decisão de agir por si mesmo. Por isso, Kant proclama a necessidade da coragem de buscar o entendimento, de sair desta condição de rebaixamento, de escravidão. A luta pelo esclarecimento é, pois, uma luta pela

liberdade.<sup>1157</sup> Kant questiona as autoridades, principalmente as religiosas, que mantêm seus sujeitos em menoridade através do medo ou do constrangimento, quando já teriam condições intelectuais de serem livres, ironizando a postura dos que se deixam sujeitar. Afirma Kant:

Ouçó, agora, porém, exclamar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista diz: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede. Eis aqui, por toda a parte a limitação da liberdade.<sup>1158</sup>

Este esclarecimento libertador não está coadunado com o medo. O refúgio no medo é um infantilismo de fuga. Eric Fromm faz uma importante análise, neste sentido, distinguindo três mecanismos sociais de fuga: a) o autoritarismo: busca de reconquista da segurança mediante o sadismo e o masoquismo; b) destrutividade: tentativa de eliminar a pessoa ou a instituição que o ameaça; c) conformidade autônoma: o indivíduo se anula e se submete ao outro ou à instituição, adota os padrões culturais e regras preestabelecidas, sem questionamento. Em todos os casos, percebe-se o medo da liberdade, medo de construir a autonomia, a individuação. Nos dois primeiros casos há o isolamento, no terceiro a supressão total da liberdade. Entre os espaços que podem contribuir para anular a liberdade está a religião, quando utilizada como imposição de uma verdade ou lei ou exercida como um espaço onde os indivíduos se massificam e anulam a própria individualidade.<sup>1159</sup>

Segundo Castillo,<sup>1160</sup> não é difícil perceber a relação entre a religião e o medo. As religiões em geral exigem a obediência irrestrita aos superiores e carregam ritos de submissão: inclinar-se, ajoelhar-se, baixar a voz e a cabeça. Por vezes, este contexto de medo protege um grupo que vive acomodado em seu status. Como já vimos, Jesus é contrário a esta configuração religiosa. Nesta seção nos interessa abordar em que medida o cristianismo, ao longo de sua história, deixou-se influenciar por esta postura de medo. Não é possível isentar o cristianismo de perder a originalidade libertadora de Jesus, ao adotar os mesmos mecanismos nas religiões pagãs. O principal elemento utilizado como instrumento de medo foi o pecado e sua elaboração doutrinal.

<sup>1157</sup> Cf. KANT, I. “Resposta à pergunta”, p. 63-64.

<sup>1158</sup> Ibid., p. 65.

<sup>1159</sup> Cf. FROMM, E. *O medo à liberdade*, p. 114-165.

<sup>1160</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La religión de Jesús*, p. 174-175.

Embora as ideias sobre o pecado tenham como fonte a revelação bíblica, o modo como foram transmitidas pelos séculos está mais próximo de produções humanas culturalmente contextualizadas. Uma abordagem histórica nos mostra que tais ideias desfiguram a originalidade cristã. Um grande expoente que determinou em muito o pensamento cristão sobre o assunto foi Santo Agostinho.<sup>1161</sup> Segundo o bispo de Hipona, ninguém merece ser salvo, o ser humano nasce para pecar, sua vontade é livre para o pecado. “A humanidade inteira é uma *massa perditionis*, uma massa condenada (...). O resultado é que ninguém pode escapar deste castigo justamente merecido, a não ser pela graça misericordiosa e imerecida”.<sup>1162</sup>

As ideias de Agostinho não ficariam restritas ao seu tempo, sendo reforçadas por outras instâncias de influência. Jean Delumeau<sup>1163</sup> apresenta um importante estudo sobre os mecanismos religiosos de dominação das consciências do cristianismo, exercido a partir do medo dogmatizado. O livro, em dois volumes, faz uma abordagem histórica do significado do medo na vida dos indivíduos e na sociedade, classificando os diversos meios de culpabilização da consciência que o cristianismo utilizou ao longo da história.

Delumeau dedica um dos capítulos de sua obra ao modelo ascético, que segundo o autor, foi responsável pela culpabilização do Ocidente, sobretudo entre os séculos XIII e XVIII. O ascetismo pregava o desprezo do corpo, das coisas terrenas e do prazer. Trata-se de uma luta, por meio de mortificações, para deixar o mundo sensível e alcançar o céu. Já nas monarquias da Idade Média, ligadas à Igreja, do Renascimento até parte do século XVIII, o medo era usado como instrumento para gerar a obediência. O medo do inferno, do fogo abrasador, era usado para criar nos fiéis a obediência ao Rei, sustentando a monarquia. O surgimento da Reforma Protestante traz uma conotação diferente para o medo, surge o *medo reformado*: um exame de consciência que atormenta o fiel ao perscrutar a sua consciência, que o faz constatar a possibilidade de não estar entre os eleitos. A sexualidade e sua relação com o pecado, por sua vez, são preocupações que rondam a doutrina do pecado a partir do Concílio de Trento (1545-1563).

---

<sup>1161</sup> Cf. FREDRIKSEN, P. *Pecado*.

<sup>1162</sup> Civ. Dei 21.12.

<sup>1163</sup> DELUMEAU, J. *O pecado e o medo*.

No segundo volume, Delumeau trata do medo do *Deus Juiz*. Católicos e protestantes são devedores de uma visão negativa de Deus que realiza a manipulação do sentimento humano. O catolicismo insiste na preparação para a morte: unção (extrema), última confissão. A confissão sacramental é abordada pelo autor como instrumento de medo, não somente pela sua participação, mas a ausência dos fiéis ao sacramento, pois constrangimentos impediam os camponeses de se aproximar dos confessores. Uma saída católica foi a proclamação da clemência de Deus: o Senhor não hesita em perdoar todos aqueles que estiverem dispostos a fazer penitências. O medo do Deus Juiz, unido à ideia de pecado original, lançava todos a uma condição de submissão.

As ideias medievais e modernas sobre o medo do pecado e da condenação deixaram suas marcas no discurso cristão, sentidas até hoje. Moingt reconhece que a insistência da transmissão do pecado original e sua redenção tem sido um dos pilares do Cristianismo desde Agostinho. O pecado não pode ser explicado por uma desobediência expressa ao mandamento divino, nem mesmo como um recusar do dom divino ou pela ruptura da comunicação com Deus. Também se recorre à soma dos pecados do mundo, dos quais todos seriam culpados ou se invoca uma potência maléfica que teria poder sobre a humanidade. Segundo Moingt, é preciso retirar toda explicação historicizante sobre o pecado original. A narrativa da Bíblia explica como a história do pecado se repete em cada ser humano em sua história. O pecado original é entendido como estado de um mundo inclinado ao pecado, que orienta para o mal as relações humanas entre si e com Deus - nascemos em um mundo historicamente pecador.<sup>1164</sup>

Neste sentido, Moingt ainda verifica que a atualidade teológica tem a tendência de reduzir as ameaças do inferno, levando a cabo a revelação do amor divino.<sup>1165</sup> Quanto mais se dramatiza a crença no demônio, em Satanás e nos espíritos maléficos como rivais de Deus, mais se aumenta a angústia dos homens. Além de possibilitar que o escândalo do mal se volte contra Deus: por que ele não destrói o autor do mal? Por isso, não convém hipostasiar a figura de Satã. Não reforçar as imagens amedrontadoras dos espíritos demoníacos não elimina a constatação da existência do mal com toda a sua potência.<sup>1166</sup>

---

<sup>1164</sup> Cf. DVH-IIa, p. 173–195.

<sup>1165</sup> Cf. DVH-IIb, p. 534.

<sup>1166</sup> Cf. DVH-IIa, p. 252.

O medo presente na prática e no discurso dos cristãos ao longo dos seus séculos deixou consequências. Destacamos três delas: sentimento de culpa, moralismo e violência.

- a) *Sentimento de culpa*. Face ao Deus misericordioso de Jesus, prevaleceu a visão de João Batista que entendia o pecado como um peso, uma mancha, uma impureza que precisa ser limpa, purificada (cf. Mc 1,14), uma ofensa que irrita a Deus e provoca castigos. Tornamos-nos herdeiros de uma *culpabilização ocidental*,<sup>1167</sup> que neutralizou o humano, tirou suas forças ao inculcar uma moralização que foca mais a culpa do que a graça e a salvação. Gera-se o sentimento de culpa pelas declarações das listas de pecado e pelo discurso do dever. Tal sentimento deve ser superado, pois nos destroem e imobilizam. Segundo Castillo,<sup>1168</sup> há um problema em se pensar o perdão dos pecados a partir desta visão, pois o perdão se torna, na verdade, apenas alívio da consciência, por parte da instituição mediadora do perdão. Nesta linha, facilmente, a pessoa se torna escrava, vive o sofrimento constante de suas culpas. O sistema pode ser facilmente manipulado em favor dos detentores do poder religioso (sacerdotes). É preciso se perguntar: quando nos sentimos pecadores, fazemos referência a nossa fé em Jesus? Ou seja, trata-se de uma experiência que me faz avaliar a minha vida diante das opções do Evangelho ou é meramente um sentimento de culpa? Se se traduz por um sentimento mágico, um medo inconfessável que o sujeito não sabe dar explicação, trata-se de um sentimento. Não é deste sentimento que Jesus quer nos libertar. A inflação da culpa e da insistência no pecado torna a Igreja vítima do pecado.<sup>1169</sup> Há uma preocupação contraditória, pois a Igreja é exigente com determinados pecados e permissiva em outros. O pecado é um instrumento de poder e de controle, instrumento capaz de fazer as pessoas infelizes.
- b) *Moralismo*. Aqui o sufixo *ismo* é entendido como uma qualidade ou uma adesão radical a um partido ou doutrina (como no caso do liberalismo e do fanatismo). O moralismo é “uma adesão e uma atitude que, em todo tempo e por qualquer coisa, está se tentando reduzir ao bem ou ao mal a conduta de

<sup>1167</sup> Cf. GESCHÈ, A. *O Mal*, p. 71-89.

<sup>1168</sup> CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 40-46.

<sup>1169</sup> Cf. *Ibid.*, p. 155-160.

qualquer pessoa”.<sup>1170</sup> A obrigação moral, o moralismo, gera pessoas infantis no exercício religioso. Ao invés de refletir e agir por si mesmo, as pessoas acabam fazendo o que lhe ordenam, seguem de modo cego a lei já estabelecida, um seguimento a-reflexivo. Viver ao lado de uma pessoa moralista é insuportável, pois vive-se sob a suspeita, sob o julgamento a todo momento. O moralismo concede uma falsa tranquilidade da consciência, pois parece que se está vivendo de acordo com o bem, com o que é reto. Vive-se na verdade sob a aparência do bem, sobretudo, quando se procura a retidão das coisas pequenas, as minúcias. Filtra-se o mosquito e se deixa passar o camelo, nas palavras de Jesus (cf. Mt 23,24). Aqui está a atitude ritualista do clérigo que se preocupa com a exata execução dos ritos, a observância das rubricas, até mesmo obrigando aos outros de modo agressivo, mas não reage do mesmo modo incômodo ao se defrontar com uma pessoa que sofre. O moralismo é diferente da moral, ou seja, é salutar que nos dediquemos a discernir a partir de referências de valor, ou seja, viver a partir da moral.<sup>1171</sup>

c) *Violência*. Desde os primórdios, as desgraças levavam a um ritual religioso. E entre os dois havia sempre um sentimento de culpa. A falta de explicações para o mal levou os povos a tentar caminhos para restaurar a situação de normalidade. Realizavam isso por práticas rituais, pela necessidade de aplacar o mal. Assim, houve a imposição da prática religiosa na história da humanidade.<sup>1172</sup> A religião legitimou isso pelos sacrifícios rituais, sacrifícios sagrados. Quando se sacrifica uma vida há um proveito próprio para o sacrificador. Tal base antropológica ainda está presente de algum modo na nossa religião, levando à conseqüente religião desumanizadora.<sup>1173</sup> Nesta religião, o Deus é autoritário, justiceiro ou sedento pelo sacrifício, um Deus por vezes vingativo que necessita de lágrimas, sangue, morte para perdoar. Também um Deus que impõe o sacrifício e a privação dos instintos naturais, fazendo o ser humano abandonar a própria humanidade para ser perdoado, para alcançar a salvação.<sup>1174</sup>

<sup>1170</sup> Ibid., p. 94-95.

<sup>1171</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El seguimiento de Jesús*, p. 197-200; Id. *Víctimas del pecado*, p. 83-104.

<sup>1172</sup> Cf. BURKERT, W. *La creación de lo sagrado*, p. 223; CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 21-25.

<sup>1173</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La laicidad del Evangelio*, p. 27-30.

<sup>1174</sup> Cf. Ibid., p. 86.

Diante desta forte crítica contra a religião aliada ao medo, novamente levantamos a pergunta sobre o cristianismo: em que medida é uma religião do medo? Já refletimos anteriormente sobre a novidade do cristianismo em relação ao judaísmo do século I. Os judeus procuram se valer de sua descendência Abraâmica (cf. Jo 8,31-32), enquanto Jesus insiste em sua filiação, em sua relação com o Pai (cf. Jo 8,31-42). A liberdade brota desta filiação divina de Jesus, e também nós que somos filhos somos, portanto, livres. Os filhos de Abraão no texto de João são escravos de uma religião sacrificial que os oprime.<sup>1175</sup> Diferente de João Batista e de outros pregadores, Jesus não prega o castigo divino, mas o perdão. Sua missão é definida como missão de salvação e não como uma missão de julgamento (cf. Lc 5,31-32). As parábolas de tônica escatológica falam de castigos e do juízo final, mas a intenção não é inspirar medo, mas sim exortar à vigilância. As parábolas do julgamento anunciam uma inversão no fim dos tempos: os presunçosos que se vangloriam de serem eleitos correm o risco de serem excluídos em detrimento dos que eram considerados os últimos de todos (cf. Lc 13,23-30).<sup>1176</sup>

A base cristológica da qual partimos nos dá subsídios para anunciar um *não* ao medo e um *sim* à liberdade. Por um lado, a pessoa constrói a sua liberdade em processo de crescimento em sua existência histórica, como veremos na seção a seguir – *sim à antropologia do crescimento*. Depois veremos que a liberdade tem como chave o discernimento, como condição da maturidade moral – *sim à antropologia do discernimento*.

### **7.3.2 Sim à antropologia do crescimento**

A história da salvação é um caminho peregrinante, a começar por Abraão e Sara que saem de Ur, na Caldéia, movendo-se para a terra prometida por Deus (cf. Gn 12,1-3). Os descendentes de Abraão teriam nova jornada, marcada pela libertação, para voltar à Terra Prometida, o que durou 40 anos desde o êxodo do Egito (cf. Ex 3,18). No Novo Testamento, Jesus é um exemplo de homem peregrino. Está sempre se deslocando, caminhando entre as aldeias e povoados, não tem residência fixa enquanto realiza sua vida pública (cf. Jo 1,38), até o seu destino em Jerusalém. Jesus toma firme

<sup>1175</sup> Cf. Id. *La religión de Jesús*, p. 172.

<sup>1176</sup> Cf. HVD, p. 270.

decisão de ir a Jerusalém, trata-se do norte de sua missão (cf. Lc 9,51). Mesmo depois de sua ressurreição, caminha com os peregrinos que se dirigem desalentados para Emaús, caminho este que se tornou modelo do itinerário cristão, pois ao longo da estrada acontece o diálogo, a escuta da Palavra, a fração do Pão, o ardente desejo do testemunho da parte dos discípulos - elementos indispensáveis da experiência do discipulado. Diante de tal abundância de testemunhos, não é sem razão que os cristãos fossem chamados de participantes do *Caminho*: Apolo era “instruído no *caminho* do Senhor e, sendo fervoroso de espírito; (...) Quando Priscila e Áqüila o ouviram, levaram-no consigo e lhe expuseram com mais precisão o *caminho* de Deus” (At 18,25-26, grifo nosso).<sup>1177</sup> Concluimos que o cristianismo se entende a partir de um paradigma de processualidade. É a partir deste paradigma que trataremos da liberdade, desenvolvendo-a no horizonte da *antropologia do crescimento*.

Partimos do pressuposto de que, se existe caminho, há de haver crescimento. Entre avanços e retrocessos, o caminho é sempre para frente. Assim é a existência do ser humano, como dado antropológico. As ciências humanas nos evidenciam que a criança não recebe uma humanidade pronta e imutável. A identidade é algo que se constrói na história, quando o indivíduo se torna sujeito consciente e responsável por si. No âmbito da fé, o ser humano criado à imagem de Deus, está inserido dentro do processo da graça que eleva o ser humano para um plano mais elevado: “tornar-se isso pela livre cooperação da graça de Deus; ele tem de construir sua verdade de homem feito para Deus”.<sup>1178</sup> O Deus humanizado também foi integrado à mesma condição de desenvolvimento: “Jesus crescia em sabedoria, estatura e graça” (Lc 2,52).

O crescimento humano à luz da fé se realiza mediante um chamado divino, que o adota desde antes da criação do mundo para a sua realização: “Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos abençoou com toda bênção espiritual nos céus, em Cristo. Nele, Deus nos escolheu, antes da fundação do mundo, para sermos santos e íntegros diante dele, no amor” (Ef 1,3-4). Como já mencionamos, a antropologia cristã não tem como ponto de partida uma falta cometida, um pecado. A glória de Deus é comunicar a sua graça, a sua salvação ao ser humano, em nos dar dele mesmo, recebendo-nos como filhos, dentro de um desígnio de total gratuidade.<sup>1179</sup> O

<sup>1177</sup> Cf. CNBB. *Catequese, Caminho para o Discipulado e a Missão*, p. 14-19.

<sup>1178</sup> DVH-IIa, p. 335.

<sup>1179</sup> Cf. DVH-IIa, p. 64.

ser humano, impelido pela graça, cresce até que chegue “ao estado de homem feito, à medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13).

O ser humano é esculpido como uma estátua inacabada. A patrística segue a linha processual do Novo Testamento ao afirmar que o termo *criado à imagem* indica um aperfeiçoamento que se realiza na semelhança Crística. O ser humano realiza-se, constrói-se na história, seguindo o germen inscrito na lógica da criação.<sup>1180</sup> Na perspectiva soteriológica de Santo Irineu de Lião, a natureza humana se transforma em sua união com Deus. Todo homem verifica a sua perfeita *humanização* na encarnação do Filho, e sua divinização se cumpre no ato da encarnação do Verbo. O ser humano é regenerado pela participação sacramental *no Homem perfeito e total*.<sup>1181</sup> A preexistência de Cristo está em função de tal predestinação e, por isso, precisa do curso histórico que culmina com sua ressurreição, quando se revela a plenitude de Cristo e, ao mesmo tempo, a plenitude humana: o ser humano pleno viverá à estatura do Ressuscitado.<sup>1182</sup>

O crescimento humano que mira à estatura crística é um caminho de liberdade. Ao longo da história pessoal de vida, cada pessoa vai se tonando livre:

A liberdade do homem é essencialmente temporal: não consiste simplesmente em fazer escolhas instantâneas, mas em tornar-se livre, mesmo em relação a suas escolhas futuras, a ficar senhor de si, e nunca é acabado; o homem nunca termina de ser livre enquanto vive, enquanto conserva possibilidade de voltar atrás em suas escolhas contrárias de seus antigos apegos; pode sempre preferir a imobilidade de ser-coisa.<sup>1183</sup>

Nesta linha, o Papa Francisco fala da gradualidade da pastoral e da vida cristã, retomando as palavras do Papa João Paulo II. Afirmam os pontífices que a vida de cada pessoa segue um caminho de crescimento gradual e, por isso, deve-se respeitar aqueles que não têm condições de viver uma lei promulgada:

Não é uma gradualidade da lei, mas uma gradualidade no exercício prudencial dos atos livres em sujeitos que não estão em condições de compreender, apreciar ou praticar plenamente as exigências objetivas da lei. Com efeito, também a lei é dom de Deus, que indica o caminho; um dom para todos sem exceção, que se pode viver com a força da graça, embora cada ser humano avance gradualmente com a

<sup>1180</sup> Cf. GESCHÉ, A. *O Mal*, p. 72.

<sup>1181</sup> Cf. HVD, p. 97.

<sup>1182</sup> Cf. DVH-IIa, p. 64.

<sup>1183</sup> DVH-IIa, p. 335–336.

progressiva integração dos dons de Deus e das exigências do seu amor definitivo e absoluto em toda a vida pessoal e social.<sup>1184</sup>

A doutrina tradicional encoraja o cristão a viver *em estado de graça*. Contudo, dentro de uma visão processual, tal linguagem não é adequada, pois a vida cristã não é a busca de um estado estático, mas é uma aventura. O cristão vive sua experiência de fé em um contínuo devir, consciente de que sua plenitude em Cristo ainda não foi alcançada. Por isso, o desejo de instalar-se é um fechamento, uma atitude egoísta. A graça de Deus age em nós movendo-nos para o amadurecimento constante no caminho de discipulado.<sup>1185</sup>

Este processo de contínuo crescimento é realizado a partir de um empenho humano. Muitas provações surgem no caminho na tentativa de derrotar o peregrino, à exemplo de Cristo que foi tentado (cf. Hb 12,1-3). A vida cristã é uma luta constante, uma corrida como a dos atletas que se aprimoram constantemente para melhorar a sua performance, como afirma São Paulo:

Não sabeis vós que os que correm no estádio, todos, na verdade, correm, mas um só é que recebe o prêmio? Correi de tal maneira que o alcanceis. E todo aquele que luta, exerce domínio próprio em todas as coisas; ora, eles o fazem para alcançar uma coroa corruptível, nós, porém, uma incorruptível. Pois eu assim corro, não como indeciso; assim combato, não como batendo no ar. Antes subjugo o meu corpo, e o reduzo à submissão, para que, depois de pregar a outros, eu mesmo não venha a ficar reprovado (1Cor 9,24-27).

A luta cristã tem como finalidade a conversão. São Paulo afirma de um modo decisivo que o cristão precisa se posicionar diante do mundo (cf. Rm 12,2). Utiliza os imperativos *susjematísze* e *metamorfoúsze*, que denotam que não podemos nos *amoldar*, mas que devemos nos *transformar* por uma nova mentalidade. De que se trata esta mentalidade? A mentalidade do egoísmo, da ambição, do dinheiro, do poder, do prestígio, de tudo aquilo que escraviza o ser humano. A luta não é empreendida uma única vez, mas dentro de um processo contínuo de conversão, pois se, por vezes, consideramo-nos livres, estamos igualmente repletos de condicionamentos que nos oprimem. A história existencial de cada pessoa é um desafio. Isto porque, embora realize sua humanidade em liberdade, a mesma se encontra limitada, condicionada por vários fatores internos e externos. Somos marcados pelo pecado seja em âmbito

<sup>1184</sup> AL 295.

<sup>1185</sup> Cf. MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 215-216.

peçoal, institucional ou social. Assim, a vida cristã é uma constante luta, um confronto para vencer os desafios que limitam a liberdade.<sup>1186</sup> Não é mera luta interior, pois a mudança implica em um ato de rebeldia, de intransigência, ou seja, uma oposição ao estabelecido. Assim, segundo Castillo e Estrada, é preciso considerar não somente os condicionamentos internos, mas os condicionamentos externos, sobretudo, advindos das instituições criadoras de pecados estruturais e sociais, culturas de injustiça. As novas gerações surgem e entram dentro de um sistema que já está estabelecido, repetem padrões, corrompem-se, aprisionam-se. Por vezes, parece que mudar o sistema é praticamente inviável. É preciso, pois, uma luta contra os poderes opressores da sociedade e da própria religião, uma coragem de lutar pela libertação e de se colocar como sujeito livre, à exemplo de Jesus.<sup>1187</sup>

Não basta a luta empenhativa sem o auxílio da graça. Assim, os termos *mérito* e *recompensa* não parecem expressar bem a grandeza da salvação em Cristo.<sup>1188</sup> De fato, não herdamos a salvação de um modo privatizado, fruto de nossas boas ações. A vida é vista em seu conjunto, a história constitui o livro da vida da pessoa, ou seja, o livro que revela sua vida ao longo da história é ela mesma. Toda a existência vai sendo considerada para explicar o instante presente: somos o que nos tornamos em nossa construção de liberdade, em nosso processo de crescimento e amadurecimento. A nossa identidade é histórica e marcada pela liberdade. O que realizamos de bom nesta vida é uma ação da força gratuita do Espírito em nós. E se fazemos boas ações, não são elas obras meritórias, mas na relação dialogal de amor entre nós e Deus, uma relação de aliança. Abrimo-nos de modo gratuito para a sua ação.<sup>1189</sup> O Espírito age em nós para que não vivamos no egoísmo, mas capacita-nos para viver no Espírito, uma vida nova

<sup>1186</sup> Cf. MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 219.

<sup>1187</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El seguimiento de Jesús*, p. 170-171; Id.; ESTRADA, J. A. *El proyecto de Jesús*, p. 28-31.

<sup>1188</sup> O tema da justificação é amplamente abordado por São Paulo. O apóstolo parte de nossa realidade de pecadores, de filhos do pecado. A libertação é realizada mediante a graça de Cristo. Uma vez justificados, somos filhos de Deus, nova criatura, renovados e animados pelo Espírito Santo, mediante o Batismo: somos sepultados com Cristo na morte. Justificados, tornamo-nos capazes de fazer o bem, vencendo o pecado pela ação do Espírito que nos transformou. Os que têm fé em Cristo são herdeiros da promessa: em Cristo são cumpridas as promessas de Abraão. A herança não vem pela lei, mas pela fé em Cristo, como Abraão foi homem de fé. Cristo é a descendência de Abraão (cf. Gl 3,16) (SHMELLE, U. *A evolução do pensamento Paulino*, p. 60-68; MOESCH, O. "Reflexões sobre a doutrina da justificação", p. 180-182). A questão da salvação meritória é um assunto de longas discussões, que teve sua conciliação entre católicos e luteranos realizado no início deste milênio em uma declaração conjunta (cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, 1999. Sobre o caráter meritório das obras, n. 38-39.).

<sup>1189</sup> MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 226.

(cf. Rm 8,1-17), de modo que expressemos em nossa carne a vida do próprio Cristo: “Não sou eu que vivo, Cristo vive em mim” (Gl 2,22).

Em síntese, a liberdade é um processo de crescimento que exige a luta, o empenho, auxiliado pela graça. A maturidade humana e espiritual acontece por iniciativa do Espírito que concede espaço para uma adequada conversão. O próximo passo de nossa reflexão será elencar aspectos importantes desta luta por liberdade, de modo a edificar um itinerário de crescimento. Quatro elementos, com uma certa lógica sucessiva, parecem-nos referenciais importantes: a) mergulho para dentro de si mesmo; b) autenticidade como decorrência da autodescoberta; c) integração dos limites; d) descentramento do ego.

a) O *mergulho para dentro de si-mesmo* é um exercício clássico referenciado pelos místicos e autores da espiritualidade. Cabe aqui entendê-lo a partir do movimento paradoxal do cristianismo, no qual a altura que se almeja é também profundidade, porque a subida é kenótica, como é no processo encarnatório (cf. Fl 2,6-11): quanto mais se desce, ou seja, quanto mais se vai para dentro de si, mais se eleva pela graça. O crescimento se dá pelo olhar acurado que mira o Senhor em sua humildade e no conhecimento de si mesmo, de modo que a vida da pessoa seja configurada a Cristo.<sup>1190</sup> A atitude autenticamente cristã não é o afastamento das paixões, mas colocar as paixões a serviço da construção humana em suas potencialidades: “a graça não só *cura*, mas também *eleva*. O dom que nos faz não só nos *humaniza*, mas também nos *diviniza*”.<sup>1191</sup>

A psicologia analítica corrobora com o itinerário cristão, ao desenvolver o conceito de *individuação*. “Individuar-se significa tornar-se um ser único, à medida que por ‘individualidade’ entendermos nossa singularidade mais íntima e incomparável, significando que nos tornamos o nosso próprio Si-mesmo”.<sup>1192</sup> A individuação acontece quando o eu se diferencia da persona, da máscara, do papel que interpretamos na sociedade. Deste modo, liberta-se o self (Si-mesmo), ou seja, a imagem arquetípica da plenitude humana, a imagem de Deus que cada um carrega em si. A persona confere ao Si-mesmo falsos invólucros que impedem a pessoa de ser ela mesma, um indivíduo singular. Portanto, a individuação é um processo de mergulho para dentro de si mesmo,

<sup>1190</sup> Cf. PEDROSA-PÁDUA, L. *Santa Teresa de Jesus*, p. 254–257.

<sup>1191</sup> SEGUNDO, J. L. *Graça e condição humana*, p. 68.

<sup>1192</sup> JUNG, K. G. “O Eu e o inconsciente” p. 259.

um caminho de conhecimento e integração da sua originalidade. A viagem mais demorada e árdua que todos realizamos é a viagem que fazemos para dentro de nós mesmos.<sup>1193</sup>

b) A *autenticidade como decorrência da autodescoberta* expressa que o mergulho para dentro de si é via de autodescoberta. Esta jornada espiritual, segundo Santa Teresa em sua obra *Castelo Interior*, é um processo de conhecimento de Deus e de encontro e transformação em Cristo Jesus. Interessante observar que o primeiro estágio da jornada, explicitado por Santa Teresa, é a entrada em si mesmo. Os passos dados, da primeira à sétima morada, realizam-se pela entrada em si mesmo e na descoberta de Cristo, como um processo de Cristificação.<sup>1194</sup> Santa Teresa descreve a sétima morada como lugar da luz, da claridade. Podemos dizer que o processo de crescimento em Deus se dá no aprofundamento da autenticidade, da descoberta da própria verdade, clarificada pela luz: “(...) assim também se entende com clareza que há no interior da alma. Alguém que lança essas setas e dá a vida a essa vida. Um sol de onde provém uma grande luz, enviada do interior da alma às faculdades”.<sup>1195</sup>

Tal crescimento não é contabilizado pelas virtudes adquiridas ou obras realizadas, como se fossem aparatos de uma segunda natureza que acompanha a nossa natureza decaída pelo pecado. Nosso caminho de liberdade é construído na tensão, no conflito com nossas forças instintivas, inclinações provindas do inconsciente, forças ocultas advindas de nossa história, de nossa infância e gestação. Um olhar rápido em um único instante do tempo não pode avaliar a atitude moral de uma pessoa com toda a clarividência, porque o bem e o mau os acompanham e as atitudes são carregadas de ambiguidades. Diante disso, o crescimento exige o autoconhecimento, exige a luta pela verdade que traga à tona os condicionamentos que agem em nós. A construção da liberdade acontece mediante a autenticidade. Seria simplório reduzir a conduta moral a atos, nem mesmo simplificar tudo na chamada reta intenção de tais atos. Não se trata de um mero treino psicológico. A liberdade é uma ação do Espírito que nos auxilia no crescimento humano, ajudando-nos a descobrir nossas sombras e condicionamentos bem como nossas potencialidades. Quanto maior for a clareza de nosso estado, sem

<sup>1193</sup> Cf. PIERI, P. F. *Dicionário Junguiano*, p. 258–260.

<sup>1194</sup> Cf. PEDROSA-PÁDUA, L. *Santa Teresa de Jesus*, p. 251–252.

<sup>1195</sup> 7M 2,6.

desconsiderar o que nos marca negativamente, e quanto maior for evidente a exigência ética que pauta nossas ações, mais teremos capacidade de sermos livres. Uma liberdade limitada, condicionada, mas que pode ser gradativamente amadurecida pelo autoconhecimento e discernimento (cf. Gl 5,25).<sup>1196</sup> O crescimento em liberdade tem como exigência a luz sobre nossa interioridade, de modo que tenhamos uma existência autêntica. Assim, poderemos retirar as máscaras das pseudo-virtudes:

É nossa fé autêntica ou mera busca de segurança? É nossa castidade autêntica ou instintos adormecidos ou reprimidos? É nossa mansidão autêntica ou fraqueza covarde? É nosso compromisso com o irmão autêntico ou busca disfarçada de gratificação afetiva? É nossa luta pela justiça autêntica ou fuga dos nossos problemas cotidianos? É nossa prudência autêntica ou medo camuflado? É nossa obediência autêntica ou submissão infantil de imaturo? É nossa atividade apostólica autêntica ou expressão de autoafirmação? É nossa denúncia profética autêntica ou inconformismo psicopatológico? É nosso amor à cruz autêntico ou punição sacralizada?<sup>1197</sup>

c) *A integração dos limites* é consequente da autodescoberta, ou seja, do crescimento em autenticidade. Mais uma vez lançaremos mão da psicologia junguiana, nomeando as incongruências interiores de *sombra*. É consenso que a sombra do indivíduo não pode ser negada e nem reprimida, reforçando o argumento contrário à repressão disciplinar. É preciso reconhecer a sombra e se colocar em um caminho de humildade. Este, segundo Jung, não se pauta por grandes idealismos que conferem ao indivíduo o desejo de perfeição, mas na aceitação da própria condição frágil, indefesa e carente de auxílio. O reconhecimento da sombra nos coloca na trilha da modéstia, necessária para o reconhecimento (aceitação) da própria imperfeição e integração da sombra.<sup>1198</sup>

[...] a aceitação de si mesmo é a essência do problema moral e a prova dos nove de toda a perspectiva de vida da pessoa. (...) e se eu descobrir que o menor dentre todos, o mais pobre dos mendigos, o mais imprudente dos ofensores, sim, o próprio demônio, que eles estão dentro de mim e que eu mesmo estou necessitado da esmola de minha própria benevolência, de que eu próprio sou o inimigo que deve ser amado - e então? Então, via de regra, toda a verdade do Cristianismo é invertida: então não há mais nenhuma conversa de amor e sofrimento; dizemos ao irmão dentro de nós: 'Raça', e o condenamos, e temos raiva de nós mesmos.<sup>1199</sup>

<sup>1196</sup> Cf. MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 228–229.

<sup>1197</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>1198</sup> Cf. JUNG, C. G. "Civilization in Transition", p. 579.

<sup>1199</sup> *Id.* "Psychology and Religion: West and East", p. 520.

d) O *descentramento do ego* está intimamente ligado ao reconhecimento dos limites inerentes à criaturidade: não podemos saber de todas as coisas e não temos o controle absoluto sobre as pessoas e sobre os fatos históricos. Isso pode causar revolta contra os outros e contra Deus, porque a irritação seria a consequência mais comum quando a vida não se rende aos nossos caprichos. Por outro lado, a pessoa pode simplesmente não se importar, viver a vida na gratuidade, acolhendo os bens, não se importando tanto com as coisas que saem do controle, tendo a grandeza de saber que nenhuma falta pode lhe tirar a realização, se está garantido o horizonte de transcendência que faz a pessoa reconhecer que vive na perenidade da vida (cf. Ecle 11,9-12,8). Por isso, deve haver um processo gradual de desprendimento e de aceitação, que leva o sujeito a amar de modo livre o mundo e as pessoas. Liberdade, neste contexto, é fazer a obra de Deus, é colocar-se à disposição de contribuir com esta obra, mesmo que pareça tão sutil a ação do bem, mesmo que pareça tão lento o processo que encaminha a criação para o seu Ômega.<sup>1200</sup>

Nós aprendemos gradualmente a desprendermo-nos, a libertar-nos daquilo a que estamos apegados, a abandonar as nossas ‘muletas’, a ignorar a nossa necessidade de êxito e a libertar-nos das preocupações com a nossa reputação. Os medos, as preocupações, as obsessões e o comportamento compulsivo começam a dissipar-se à medida que vamos aprendendo a rir dos nossos egos. Para alguns, o maior alívio de todos é a experiência de libertação do sentimento de culpa. Deus nunca usará os nossos erros para atacar-nos. Nós estamos perdoados. Nós somos livres.<sup>1201</sup>

A autêntica liberdade inicia quando cessa a ambição de grandes avanços no caminho de crescimento interpessoal, ou seja, quando o ego é descentrado. Não importam as comparações que fazem o sujeito se considerar menos afortunado nas condições de se tornar livre, nem a morte. A liberdade depende da pessoa que não almeja subir tão alto, mas ao mesmo tempo não se conforma. Depende de um espaço interior amplo que integre os fracassos e as sombras que jamais são apagadas.<sup>1202</sup> Sentir-se salvo significa se autocompreender em uma existência que implica um chamado divino à liberdade e à vida que é oferecida a nós de modo gratuito. O verdadeiro culto é de ação de graças, que brota de um coração que se sente amado por Deus e que acolhe na gratuidade as sortes das bênçãos e os infortúnios inesperados,

<sup>1200</sup> Cf. NOLAN, A. *Jesus hoje*, p. 254–255.

<sup>1201</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>1202</sup> Cf. *Ibid.*, p. 261.

sem a lamúria triste que esgota energias, potencialidades necessárias para empreender o caminho laborioso em busca da liberdade.

### 7.3.3

#### Sim à antropologia do discernimento

O novo espírito de nossa época é interpretado a partir do referencial ético. Os temas que giram nos noticiários, os temas discutidos em vários âmbitos, também no âmbito religioso, são temas éticos.<sup>1203</sup> Por outro lado, isso não significa uma época da lei, pois vivemos no tempo do *pós-dever*,<sup>1204</sup> ou seja, a lei imposta não mais mostra a sua força na sociedade pós-moderna, como afirma Castillo:<sup>1205</sup>

A experiência histórica nos ensina que os mandatos e as proibições têm cada vez menos força para modificar a vida do povo, principalmente em se tratando de proibições baseadas em sanções transcendentais que ninguém pode verificar e que, portanto, ninguém tem a garantia de que tenham consequências reais e concretas na existência cotidiana. Para citar um exemplo, as autoridades eclesiais repetiram até a saciedade as proibições (e suas conseqüentes ameaças) sobre os pecados contra o sexto mandamento. O que se conseguiram com tudo isso? Certamente, sabemos que há pessoas reprimidas nesses assuntos. E também pessoas angustiadas por escrúpulos e transtornos psíquicos, que tentam resolver com ajuda de psicólogos e psiquiatras. No entanto, ninguém pode pôr em dúvida que a revolução sexual e a crescente liberdade que se vive hoje, como fenômeno cultural, é algo que nem os documentos papais, nem as censuras canônicas, nem as diatribes dos pregadores e confessores podem frear. É certo que este assunto continuará em pauta, seja qual for o ponto de vista que se tenha a respeito.<sup>1206</sup>

Como propor uma ética numa sociedade que rejeita a imposição de uma lei? Certamente, neste contexto, é muito importante uma resposta que caminhe muito além das imposições farisaicas que havia no tempo de Jesus. O cristianismo se distancia do legalismo, na medida que é uma negação do medo, como já vimos. O Novo Testamento, sobretudo o pensamento paulino, propõe a superação do regime da lei.<sup>1207</sup> As observâncias da lei são do regime antigo, pois em Cristo há uma nova situação. Se antes todos estavam submetidos à lei, agora receberam a condição de filhos (cf. Gl 4,4-6). Trata-se de uma *experiência de relação amorosa*<sup>1208</sup>, ou seja, uma relação afetiva,

<sup>1203</sup> Cf. LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber*, p. 9.

<sup>1204</sup> Cf. *Ibid.*, p. 12.

<sup>1205</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 9–14.

<sup>1206</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>1207</sup> Cf. *Id.* *El discernimiento Cristiano*, p. 15-40.

<sup>1208</sup> Cf. *Ibid.*, p. 26.

sem à submissão cega, ao seguimento pesado, ao cumprimento legal do regime. A condição de filhos de Deus está conectado à dimensão carismática da vida cristã, o que são Paulo chama de vida *segundo o Espírito*. O Espírito libertou da lei do pecado e da morte (cf. Rm 8,1-2) e, portanto, não se vive mais as normas do código do passado, mas em virtude de um espírito novo (cf. Rm 7,6).

Assim, a teologia de Paulo fala de uma *lei do Espírito* (cf. Rm 8,2) e previne os cristãos que se entregaram às obras da carne (cf. Gl 5,1.16;6,2). Porém, dá-lhe um sentido superior, pois quando trata ou utiliza o termo *lei*, Paulo está falando da lei do amor (cf. Gl 5,13-14). Paulo fala da lei como pedagogo, afirmação referente à lei mosaica, que serve para qualquer lei: o cristianismo tem suas leis, que são boas em si, mas se tornam prejudiciais na medida em que inibem a liberdade do cristão e sua responsabilidade que se efetiva pelo livre julgamento de suas ações, quando deixa de ser uma pedagogia e torna-se um fim, uma garantia de salvação em detrimento da fé. Os mandamentos do decálogo não ficaram para trás, o próprio Jesus pediu sua observância (cf. Mc 12,28-31; Mt 19,17-19; Lc 10,26-27). Contudo, o que muda é o modo de se observar (seguir): não se trata de uma mera observância exterior, senão de uma exigência que brota do interior da pessoa, de seu coração, de uma vida de liberdade. A lei de Deus é uma lei inscrita nos corações, não em tábuas de pedra, como já fora anunciado no Antigo Testamento (cf. Jr 31,33).<sup>1209</sup>

[...] Jesus não escreveu um livro, ditou aos seus apenas o memorial de seu corpo entregue, não gravou, pois, sua revelação de Deus em traços definitivos e indelévels como Moisés tinha gravado e fixado na pedra para a perpetuidade dos séculos a vir as leis que recebera de Deus. É no coração daqueles que creem nele que ele grava o conhecimento de seu Pai com traços sempre novos e renováveis, e é descobrindo a novidade inesgotável de Deus, que resplandece no rosto de Cristo que os cristãos, gerados novamente filhos de Deus à sua imagem o reconhecem como revelador definitivo da imensidão de Deus.<sup>1210</sup>

O critério da moralidade é o íntimo da consciência de cada ser humano, como afirma o Concílio Vaticano II ao tratar do tema da *consciência*:

No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faz isto, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua

<sup>1209</sup> Cf. DVH-IIb, p. 149.

<sup>1210</sup> DVH-I, p. 295.

dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser.<sup>1211</sup>

Castillo faz uma crítica à ética baseada na *lei da consciência*<sup>1212</sup>, afirmando o risco do *subjetivismo ético*.<sup>1213</sup> Segundo ele, se o correto comportamento cristão é o que vem ditado pela própria consciência, ou seja, pela própria subjetividade, por mais que esta consciência deva estar orientada pela *verdade e o bem*<sup>1214</sup>, é óbvio pensar que o que define a ação moral é subjetivo de cada indivíduo. Foi assim que os criadores da doutrina moral clássica a perceberam, como percebemos na controvérsia entre São Bernardo de Claraval e Abelardo, no século XII, que Tomás de Aquino resolveu no século XIII. Trata-se da mesma doutrina que o papa João Paulo II acolhe e repete na *Encíclica Veritatis Splendor*.<sup>1215</sup> Ou seja, trata-se de um ensinamento que, com ligeiras variantes, basicamente se manteve invariável, em sua formulação a partir da subjetividade, até os nossos dias.

Ao compreender o critério da boa conduta a partir da subjetividade da própria consciência, poderemos incorrer num perigo de consequências imprevisíveis. Basta pensar na frequência em que ocorre o fato de pessoas abandonarem um cargo público, depois de um escândalo, um delito, um crime talvez, e afirmarem tranquilamente que saem *com a consciência tranquila*. De fato, sabemos que é interminável a lista de inquisidores, ditadores, torturadores, algozes e genocidas que, após vitimarem incontáveis pessoas, afirmam que cometeram todas as suas atrocidades em *boa consciência*. É o enorme perigo da *ética da subjetividade*.

Diante da crítica de Castillo, é preciso ter em conta que a ética cristã fala também da formação da consciência. O mesmo número da *Gaudium et Spes* que citamos acima afirma que o descuido da busca pela verdade cega a consciência: “Outro tanto não se

<sup>1211</sup> GS 16.

<sup>1212</sup> A *consciência* como fundamento da moral cristã é um tema da teologia paulina, não dos Evangelhos. Segundo CASTILLO, J.M. é significativo que a palavra *consciência* (syneidesis) não esteja presente nos Evangelhos. Somente em Jo 8, 9 (no relato da adúltera) há uma variante apócrifa aplicada aos acusadores da mulher. Obviamente, este dado estatístico quer dizer que a ética da boa ou *má consciência* não teve nenhum papel na conduta e nem nos ensinamentos de Jesus. Em contraste com os Evangelhos, nos escritos do Corpus Paulino, encontra-se o termo *syneidesis* (consciência) 14 vezes (cf. Rom 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1Cor 4, 4; 8, 7. 10. 12; 10, 25. 27. 28. 29; 2Cor 1, 12; 4, 2; 6, 11), num total de 31 casos em todo o Novo Testamento. Portanto, quase metade dos textos, que recorrem à *consciência* para explicar a conduta humana ou sua qualificação moral, está nas cartas autênticas de Paulo. (CASTILLO, J.M. “A desobediência civil”).

<sup>1213</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “A desobediência civil”.

<sup>1214</sup> GS 16.

<sup>1215</sup> Cf. VS 57-64.

pode dizer quando o homem se descuida de procurar a verdade e o bem e quando a consciência se vai progressivamente cegando, com o hábito do pecado”.<sup>1216</sup> O que fica, pois, evidente na reafirmação da lei da consciência pelo Concílio é uma ética distante do legalismo, mas certamente também não deseja apontar para o relativismo ético ou para o subjetivismo. A reflexão de Castillo nos parece um tanto radical, mas tem o seu valor como um alerta, de modo que os limites da consciência subjetiva fiquem bem estabelecidos.

Neste sentido, o Papa Francisco reafirma a importância de uma ética que mantenha um equilibrado diálogo com a lei, refutando o oposto do subjetivismo – a ética casuística. Segundo o Papa, as leis gerais são importantes, mas elas não têm a capacidade de reger as situações particulares. E se as particularidades se transformarem em leis, caíremos em uma *casuística insuportável*.<sup>1217</sup> Deste modo, não se pode avaliar a pessoa friamente diante de uma lei geral, conforme já demonstrara Santo Tomás de Aquino, argumento retomado por Francisco no mesmo texto:

Embora nos princípios gerais tenhamos o carácter necessário, todavia à medida que se abordam os casos particulares, aumenta a indeterminação (...). No âmbito da ação, a verdade ou a retidão prática não são iguais em todas as aplicações particulares, mas apenas nos princípios gerais; e, naqueles onde a retidão é idêntica nas próprias ações, esta não é igualmente conhecida por todos (...). Quanto mais se desce ao particular, tanto mais aumenta a indeterminação.<sup>1218</sup>

O Papa recomenda que ninguém se sente na *cátedra de Moisés* como juiz que julga com *superioridade e superficialidade*. Ao se ter em conta os condicionamentos e fatores que podem atenuar a responsabilidade, mesmo diante de uma situação de pecado, a pessoa pode não ser culpada de modo pleno, podendo ainda, mesmo vivendo em uma situação comumente chamada de *situação de pecado*, crescer na vida da graça e na caridade. Por isso, é fundamental o discernimento como busca de caminhos que levem a pessoa a crescer diante de seus limites, como auxílio em sua resposta a Deus.<sup>1219</sup>

Na linha da *Amoris Laetitia*, portanto, destaca-se a importância do *discernimento na ética cristã*. Se a lei fria conduz ao legalismo, o ditame da consciência leva ao subjetivismo. Por outro lado, a consciência formada pelos *critérios de discernimento*

---

<sup>1216</sup> GS 16.

<sup>1217</sup> AL 304.

<sup>1218</sup> STh. I-II, q. 94, art. 4.

<sup>1219</sup> Cf. AL 305.

provindos da revelação pode ajudar a construir referenciais para uma ética autenticamente cristã, eis a posição que nos parece mais coerente.

Apontaremos a seguir, alguns critérios fundamentais para que tal ética seja edificada: a) ética consequencialista; b) ética de humanização que supere a omissão e a insensibilidade; c) ética da bondade que considera o primado da caridade; d) ética da desobediência civil.

a) *Ética consequencialista*. A ética que se baseia apenas na lei, na regra imposta é a ética deontológica. O legalismo surge quando adotamos esta forma de entender a vida moral. Um caminho seria adicionar à vivência da lei (portanto, sem ignorá-la), a ética consequencialista, na qual o critério para distinguir o bem e o mal são as consequências que advém do ato.<sup>1220</sup> Há também um critério de discernimento subjacente, pois as consequências devem ser consideradas a partir de um referencial ético. O grande critério humano da ética, de acordo com a proposta do Deus humanizado, é a felicidade: sem cair em uma atitude permissiva, sem que este bem estar seja somente ofertado a uma minoria, é preciso superar a ética do dever partindo-se para a ética da felicidade.<sup>1221</sup> Exatamente por isso, podemos definir a ética de Cristo como consequencialista, pois antevê a consequência sobre a felicidade humana.<sup>1222</sup>

Neste critério fundamentado na felicidade, a finalidade da moral é labutar para que o sofrimento seja evitado, aliviado. A finalidade da moral é promover a felicidade dos seres humanos. Mas o que é felicidade? Não se trata de mera diversão, de uma busca egocêntrica pelo prazer, pois este é o caminho de fuga de quem não encontrou um sentido para a vida. A felicidade brota do sentido da existência. Depende, pois, das necessidades básicas da vida asseguradas: aquilo que é básico para uma existência humana viver. Mas não somente o material, a saúde, a alimentação, o lazer, sobretudo, o *calor humano* que se obtém quando se vive ao redor das pessoas que nos amam. Portanto, a felicidade depende das relações humanas e, por isso, a moral orienta para que se busque a própria felicidade e também a felicidade dos outros. É neste sentido que se resgata o valor do sacrifício, pois tal moral exigirá renúncias e lutas. Haverá sempre o sacrifício para que as vidas sejam menos sacrificadas: para que haja mais

<sup>1220</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 54–55.

<sup>1221</sup> Cf. *Ibid.*, p. 9–14.

<sup>1222</sup> Cf. *Ibid.*, p. 58.

carinho entre as pessoas, bondade no coração de todos, menos violência, exclusão e preconceito; para que possamos gozar das coisas da vida, mais sensibilidade e menos dor no mundo. A moral será verdadeira quando nos levar a ter atenção para aquilo que faz feliz as pessoas que nos rodeiam.<sup>1223</sup>

b) *Ética de humanização que supere a omissão e a insensibilidade.* Mais importante do que evitar o mal é não ser indiferente diante do sofrimento alheio.<sup>1224</sup> Interessante observar como Jesus, em alguns relatos do Evangelho, não condena o mal realizado, mas o bem que não foi feito. Isso acontece no relato do rico e Lázaro (cf. Lc 16,19-31): o rico não fez nada de mal ao pobre, mas omitiu ajudá-lo. Também na parábola do Bom Samaritano (cf. Lc 10,25-37): os malfeitores não foram criticados por Jesus, mas sim os homens observantes que deixaram o pobre caído no chão para cumprir deveres religiosos.<sup>1225</sup> Deste modo, segundo Castillo, Jesus foi mais moderno do que os modernos, pois está de acordo com uma ética de humanização que, por sua vez, não depende do seguimento das prescrições religiosas.<sup>1226</sup> Conclui-se que o Evangelho nos indica a necessidade da passagem de uma ética do dever para uma ética da necessidade, ou seja, o que importam não são os deveres religiosos, mas sim as necessidades humanas das pessoas que nos cercam. Se desqualificamos o Deus humanizado, qualificamos o desumano. Se afirmamos sua humanização, então teremos que humanizar o ser humano, trazer uma ética de humanidade, que favoreça o ser humano vivo e feliz.<sup>1227</sup> Aqui, a superação da omissão se estabelece como critério de discernimento, sobretudo a omissão que brota da insensibilidade em relação ao sofrimento alheio, causa da desumanização. Retomando as palavras de Martin Luther King: “O que me preocupa não é o grito dos maus, mas o silêncio dos bons”.<sup>1228</sup>

c) *Ética da bondade que considera o primado da caridade.* A bondade é sempre uma forma de alguém se relacionar com os demais. Como já afirmamos,

<sup>1223</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 177–184.

<sup>1224</sup> Cf. Id. *A ética de Cristo*, p. 95–96.

<sup>1225</sup> Cf. *Ibid.*, p. 96–99.

<sup>1226</sup> Cf. *Ibid.*, p. 60.

<sup>1227</sup> Cf. *Ibid.*, p. 87.

<sup>1228</sup> Martin Luther King apud AZEVEDO, R. “*O que me preocupa não é o grito dos maus, mas o silêncio dos bons*”.

citando Castillo, existe uma prova muito simples para verificar a bondade – considerar o rosto como mediação ética.

O espelho do comportamento ético não é a própria consciência, mas o rosto daqueles que vivem comigo. Quando este rosto expressa paz, esperança, alegria e felicidade, porque meu comportamento gera tudo isto, então é evidente que minha conduta é eticamente correta.<sup>1229</sup>

A bondade na ética cristã tem sua culminância na caridade, a primeira lei dos cristãos, como afirma a Escritura. Ela é o grande critério de discernimento (cf. Jo 15,12; Gl 5,14).<sup>1230</sup> A Igreja não deve negligenciar a sua tarefa de anunciar os valores mais altos do Evangelho, sobretudo o *primado da caridade*.<sup>1231</sup>

d) *Ética da desobediência civil*. Jesus lutou contra o sofrimento, mesmo sendo desobediente: desobedeceu ao poder constituído, praticou ao mesmo tempo a desobediência religiosa e civil, pois os dois âmbitos estavam fundidos em seu tempo. Sua luta contra as desigualdades, sua acolhida aos pecadores, sua luta contra as instituições religiosas da época tornaram-no desobediente. Jesus enfrentou a dor, a exclusão, a opressão, lutou pelos direitos humanos, lutou a favor daqueles que eram desprotegidos. Assim, há um critério para tal conduta livre: não basta desobedecer a lei e buscar o próprio interesse, mas se deve desobedecer a lei para obedecer ao critério do bem, o que implica em proporcionar a felicidade dos demais. Para salvar aqueles que sofrem por causa da lei, é justificável não seguí-la, pois ela não leva à vida.<sup>1232</sup> Atesta Moingt que pode acontecer que o cristão veja no descumprimento de uma norma religiosa sua fidelidade a Deus:

Pode acontecer agora que o cristão, tendo atingido a maturidade de um sujeito ético, julgue por sua vez a lei religiosa sob a qual ele se colocou e marque suas distâncias com relação a ela; que ele a julgue presa a um passado ultrapassado e inadaptado à figura presente do mundo; que ele a recrimine por violar a vida privada, aterrorizar as consciências, inspirar mais medo que confiança em Deus; que recorde a ele sua vocação evangélica de suscitar e respeitar a liberdade de filhos de Deus. Quando tal conflito se manifesta em sua consciência comum do povo de Deus com relação à lei penitencial, é o sinal para a Igreja de que ela entra numa nova fase de sua história,

<sup>1229</sup> CASTILLO, J.M. “Elogio da bondade”.

<sup>1230</sup> Cf. AL 306.

<sup>1231</sup> Cf. AL 311.

<sup>1232</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La fe en tiempos de crisis*, p. 40-44.

mais aberta sobre a moralidade que sobre a ritualidade, convite a deixar a santidade batismal se propagar no campo de uma ética secular que ela abriu a si mesma.<sup>1233</sup>

Uma conduta adversa da lei religiosa pode, por vezes, estar mais consonante com a prática de Jesus. De fato, Ele não reforçou as leis religiosas, mas foi extremamente descumpridor dos preceitos judaicos, quando estes não tinham sentido ou não favoreciam a promoção da vida. A liberdade é o caminho de acesso a Deus e um princípio inegociável para a vivência da ética:

Cada um deve assumir diante de Deus a responsabilidade por seus julgamentos e por seus atos, deve decidir se um dever ético não o leva a superar um preceito religioso, deve suavizar sua obediência a Deus do peso insuportável que a tradição dos homens a ela acrescenta. Ele coloca o princípio da liberdade do acesso a Deus sem passar pelos constrangimentos das mediações religiosas. (...) Porque ele torna relativa a obediência à lei religiosa, dá toda força à lei ética, abre o campo ético, completamente profano que é, como lugar onde Deus se dá a encontrar, *incógnito*, e onde a caridade fraterna assume a seus olhos valor de fé para com sua paternidade universal (Mt 25).<sup>1234</sup>

O cristianismo, portanto, carrega em si germens de emancipação. Cristo veio para liberdade dos que estavam sobre a escravidão da lei (cf. Gl 4,1-5), veio para tirar os fardos pesados que sobrecarregavam os discípulos (cf. Mt 11,30). Neste sentido, é correto, bem como ousado, afirmar que o cristianismo traz em si um fermento de emancipação religiosa.<sup>1235</sup> Esta ideia, muito referenciada por Moingt, é de Bonhoeffer. O autor propõe que Deus prefere *que o homem se torne livre, mesmo que o seu esforço para o tornar livre o liberte das tutelas da religião*, prefere sua liberdade da própria religião do que uma submissão infantil.<sup>1236</sup> “A vontade de Deus é que o homem é libertado de suas correntes, incluindo aqueles criados em nome de Deus”.<sup>1237</sup>

Nesta seção, começamos pela negação do medo e terminamos afirmando a liberdade incondicional. Deus quer o ser humano livre, este é o grande critério de sua ética. Contudo, percebe-se que a liberdade pode causar medo.<sup>1238</sup> Aqui há um paradoxo, pois a liberdade moral é contrária ao medo. Aqui se trata de um medo diferente, não aquele proveniente da imposição com todos os meios coercitivos, mas do medo que faz o sujeito se apegar às falsas seguranças. A liberdade, no sentido

<sup>1233</sup> DVH-IIb, p. 153.

<sup>1234</sup> DVH-I, p. 314.

<sup>1235</sup> Cf. DVH-I, p. 99.

<sup>1236</sup> Cf. DVH-IIb, p. 283.

<sup>1237</sup> LESEGRETAIN, C. *Joseph Moingt, l'appel pressant d'un théologien*.

<sup>1238</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El discernimiento Cristiano*, p. 18-22.

evangélico, é a ruptura com as amarras, dependências e seguranças. Ou seja, a liberdade cristã é a vivência de uma total independência das coisas, situações e pessoas. Trata-se de uma tarefa difícil, pois muitos não querem deixar o que lhes armazena em um estado cômodo ou substituem antigas amarras por novos jugos. A liberdade é uma viagem trabalhosa e irrenunciável para aqueles que desejam caminhar na estrada da humanização.

#### 7.4 Conclusões do capítulo 7

Partimos, neste capítulo, da premissa que afirma que a antropologia teológica é uma antropologia cristológica, assim como a cristologia autêntica não trata apenas do mistério do Verbo divino e humano em si mesmo, mas é a revelação do ser humano autêntico: “Só Deus, que criou o homem à sua imagem e o remiu, dá plena resposta a estas perguntas, pela revelação em Cristo seu Filho feito homem. Aquele que segue Cristo, o homem perfeito, torna-se mais homem”.<sup>1239</sup> Não há, pois, dois caminhos: a divinização do homem, acentuada na patrística é, ao mesmo tempo, humanização humana, pois Jesus Cristo é revelador de Deus e do homem, bem como caminho para a salvação integral do ser humano: “Jesus Cristo é o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem”.<sup>1240</sup>

A aparente redundância da expressão *humanização humana* denota uma questão importante. O ser humano pode seguir caminhos de desumanização, negando o projeto salvífico de Deus. Por isso, a própria religião pode seguir pelos trilhos da desumanização, quando torna Deus um ídolo.

Trabalhamos as mesmas três dimensões humanas que nortearam nosso estudo sobre a humanização de Deus: carnalidade, alteridade e liberdade.

Ao tratar da *carnalidade*, enfatizamos que a autenticidade cristã não se afina com dualismo, por isso, o ser humano é entendido em sua historicidade. A história é lugar de salvação, lugar de ação divina e humana, sem dicotomias. Na história, o ser humano se manifesta em seu corpo. Afirmamos as duas dimensões intrínsecas ao corpo (carne), a sensibilidade e a debilidade, como caminhos de sentido para uma antropologia da

---

<sup>1239</sup> GS 41.

<sup>1240</sup> EAm 67.

corporeidade e evocadoras de uma ética. A sensibilidade escapa do mero desejo egocêntrico ao ser entendida como energia vital e construtora, como via de prazer autorizado e edificador da existência. A debilidade, por sua vez, é caminho de sentido enquanto estabelece a finitude do corpo, dizendo ao ser humano que o prazer não é absoluto e que, portanto, não escapa de um sentido de transcendência. Sensibilidade e debilidade se unem quando o desejo é orientado para uma morte repleta de espiritualidade, a morte oblativa e desejosa de se encontrar com o seu sentido último, o próprio Deus.

Quanto à *alteridade*, partimos da negação do egoísmo, enfatizando o quanto a sociedade pós-moderna vive a partir de uma bandeira egocêntrica, individualista. A antropologia cristã aparece como uma palavra contrária, pois o ser humano é essencialmente alteridade, seguindo uma dinâmica trinitária:

O homem é pois o único ente que tem capacidade de não permanecer tal como foi feito e lançado no mundo, o único cuja identidade sempre em devir é secretamente trabalhada por uma alteridade que o atrai para além de si mesmo, por uma transcendência que o convida a ultrapassar-se além dos limites em que os outros seres estão encerrados.<sup>1241</sup>

A alteridade é um trabalho do ser humano em sua luta contra o egoísmo narcisista, a partir de sua própria ipseidade. É preciso que o mesmo se liberte de seus desejos egoístas e apegos que condicionam e limitam a sua liberdade, suas escolhas. Precisa amar na gratuidade, até perder-se de si em proveito do outro, de ampliar sua capacidade relacional de modo a incluir todos os que estão colocados diante dele, de engajar-se para construir o mundo. Este processo se realiza mediante uma vocação à comunhão escatológica: o ser humano se realiza na comunhão-integração. Por isso, ao longo da história, realiza-se em sua comunhão com o irmão, com Deus e com o mundo, como reza Jesus antes de partir ao Pai (cf. Jo 17,21-23).

Quanto à *liberdade*, partimos da negação do medo. Qualquer tipo de coerção não pode gerar pessoas livres. Trabalhamos a liberdade como um processo de crescimento, uma luta laboriosa e progressiva realizada na ação do Espírito, um trabalho de humanização:

O humano é resultado de um processo de evolução, incrivelmente prolongado e grande, de milhares de séculos. Um processo que segue adiante na história. Consiste na superação constante e crescente do inumano que levamos inscrito no sangue de

---

<sup>1241</sup> DVH-I, p. 165.

nosso ser. Pois bem, esta superação, esta libertação, do inumano, é a tarefa mais dura e mais custosa que todos temos que enfrentar. Por isso, é a tarefa que mais resistimos. E tanto resistimos a esta tarefa – de constante e crescente humanização – que lançamos mão do divino, do sagrado e do religioso para justificar critérios e comportamentos criminalmente inumanos.<sup>1242</sup>

A pessoa não é livre plenamente porque está condicionada ao exterior e à sua vida interior. O ser humano se encadeia a situações, pessoas e coisas que geram impulsos, dinamismos, medos e desejos. O sujeito, preso em sua própria necessidade, é escravo, acaba se perdendo dentro do seu egoísmo, perde sua capacidade de amar. É necessário um trabalho de liberdade. Este trabalho de liberdade é um exercício de autoconhecimento em prol da autenticidade humana, quando a pessoa tem a chance de descobrir seus limites e integrá-los. Este exercício é realizado sem que ele se prenda a uma lei exterior, mas que forme sua personalidade e sua consciência a partir de critérios de discernimento que pautem sua conduta ética, sendo o principal deles, o primado do amor. Será livre na medida em que tiver segurança de si mesmo, maturidade humana e condições de discernir sobre seus atos, levando em consideração todas as suas consequências, sem ignorar a ação do Espírito.

---

<sup>1242</sup> CASTILLO, J.M. “Dios y lo humano”.

## 8

### Deslocamentos pastorais consonantes com uma Antropologia decorrente da Humanização de Deus

Há uma relação entre a cristologia, a antropologia teológica e a pastoral. Como abordamos ao longo deste trabalho, a cristologia da humanização de Deus é uma saída para a significância da comunicação do discurso cristão, uma exigência de nosso século. Entendemos que tal significância está pautada exatamente na força antropológica: o Deus que se fez humano é referência, fala do humano ao humano.

Neste sentido, pudemos, no capítulo anterior, indicar algumas implicações antropológicas da humanização de Deus fundamentadas em Castillo e Moingt. Neste último capítulo, o nosso objetivo é apresentar indicativos pastorais que tenham consonância com a antropologia aqui desenhada, certos de que qualquer apontamento sobre os caminhos da evangelização hodierna deve ser delineado a partir do dado antropológico.

Sim, como já fundamentamos e é nossa linha de pensamento, qualquer abstração longe da realidade concreta não comunica, não tem ressonância nas mentes e corações dos sujeitos herdeiros da sociedade que começou depois da modernidade. Os teólogos e pastoralistas cada vez mais percebem tal constatação, o que causa movimentos importantes. Nesta linha, o papa Francisco, ao responder sobre o preparo de suas homilias, diz se inspirar no autor russo Dostoiévski, pois este escritor narra a vida humana em seu realismo, simplicidade e dramaticidade.<sup>1243</sup> Não se trata de um dado irrelevante. A intuição do papa nos revela uma consonância com o espírito do tempo, revelando-nos que é esta narratividade da existência que interessa, é nela que se descortina a ação de Deus.

Portanto, nossos indicativos pastorais, como nos revela o título do capítulo, serão consonantes com a antropologia que decorre da humanização de Deus. Para tanto,

---

<sup>1243</sup> Afirma o Papa Francisco: “Dostoiévski me ajudou muito na pregação. Por exemplo, quando, nos *Irmãos Karamazov*, ele conta sobre um menino de apenas oito anos, filho de uma serva. Ele joga uma pedra e atinge a pata de um dos cães do patrão. Por essa razão, o patrão ataca todos os cães contra ele. O menino foge e tenta se salvar da fúria do bando, mas acaba sendo dilacerado diante dos olhos satisfeitos do general e dos olhos desesperados da mãe” (CORRIERE DELLA SERA. “Papa Francisco: ‘Eu escrevo as minhas homilias inspirando-me em Dostoiévski’”).

usaremos o *deslocamento* como princípio metodológico. Por *deslocamento*, aqui, entendemos uma mudança qualitativa de uma situação inferior a uma situação superior. Com isso não queremos dizer que o passado é ruim, geografia do defeito, e que o presente possui as fórmulas prontas, mas que o contexto em que vivemos exige novas posturas que certamente já estão em processo, em maior ou menor grau, sendo necessário pautá-las como horizontes referenciais.

Os desafios que se apresentam são perguntas ainda sem respostas definitivas. Aliás, o definitivo não tem afinidade com a contemporaneidade. Entre eles, enumeramos alguns:<sup>1244</sup> a emergência de uma nova racionalidade, não mais pautada na universalidade metafísica de tonalidade grega, o que nos faz repensar os paradigmas instrumentais para a elaboração de uma linguagem comunicativa; a emergência de um novo rosto de pobreza, incluindo além dos explorados, aqueles que são descartáveis e os que perderam o horizonte de sentido frente as demandas da sociedade pós-moderna; o pluralismo cultural e religioso: as diferenças se afirmam, exigindo a habilidade de conviver com os diferentes, inclusive, deixando-nos enriquecer com os novos rostos que emergem.

Diante de tais desafios e tendo como ponto referencial os dados antropológicos e cristológicos já elucidados, apresentaremos seis pistas de ação pastoral e eclesiológica, com a humildade da certeza de que são apenas luminares indicativos: do estático ao processo, da tristeza à felicidade, do templo ao mundo, do poder hierárquico à comunhão-serviço, da massificação à personalização, da doutrina à mensagem.

## 8.1 Do estático ao processo

O primeiro deslocamento aqui abordado é a base para os posteriores – o paradigma processual. Isso porque, neste capítulo, trataremos de mudanças no âmbito pastoral, e toda mudança é um processo. De fato, já vimos que o paradigma medieval estático ficou obsoleto, pois novas concepções filosóficas, antropológicas, biológicas e cosmológicas nos colocaram obrigatoriamente dentro de uma visão processual da natureza. Diante desta premissa, abordamos a humanização de Deus dentro deste horizonte, sobretudo, ao tratarmos da teologia de Moingt. Vimos que a revelação divina

---

<sup>1244</sup> Cf. BRIGHENTI, A. *Congresso Latino-Americano de Teologia*.

acontece em *projeto de ser*, desde a promessa feita a Abraão, alicerçada na esperança do futuro: terra prometida, descendência... Deus não realiza tudo de uma vez, mas seu projeto criador e salvífico se conecta às paciências históricas, passo a passo, manifestando o *kairós* ao longo do *chronos*. Assim é a ação trinitária ao longo da história:

Ora, a meditação sobre a economia trinitária (...) mostra Deus não desestabilizando a história pelo brilho do seu poder e de seus raios, mas abrindo seu caminho na história dos homens, suportando com toda a paciência as lentidões, os sofrimentos, os ultrajes do tempo, não para impor seu jugo, mas para levá-los à felicidade da vida eterna junto dele, prometendo seu perdão aos que o rejeitam ‘sem saber o que fazem’. Tentaremos apresentar essa revelação da Trindade com o cuidado que Deus tem de se velar na paciência do tempo, entregando-se às vicissitudes do tempo do mundo, mas segundo uma economia que leva em conta a dignidade dos homens, sua liberdade, sua mundanidade, sua temporalidade sem fazer-lhes violência, nem mesmo em nome do seu amor.<sup>1245</sup>

Como vimos, também o Deus humanizado em Jesus está sujeito às condições históricas do desenvolvimento pessoal. A partir deste dado, também desenvolvemos uma antropologia processual: o ser humano, impelido pela graça, cresce até que chegue “ao estado de homem feito, à medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13), até que atinja à imagem de Cristo – o homem perfeito, o Ômega referencial para o humano e para toda a criação. Neste caminho de plenificação, vimos que cada pessoa fará um trabalho sem desconsiderar seus limites, numa luta pelo seu próprio amadurecimento em busca da liberdade. Assim, não partimos de um referencial de perfeição, mas de crescimento, pois “não é pedido para que sejamos imaculados, mas que não cessemos de melhorar, vivamos o desejo profundo de progredir no caminho do Evangelho”.<sup>1246</sup>

Este preâmbulo nos dá um referencial importante para o âmbito eclesiológico e pastoral, pois a Igreja também deve ser entendida a partir do paradigma processual. Em geral, associamos a religião ao estático, à uma instituição conservadora e, de fato, a instituição carrega esta força. No entanto, é preciso entender o cristianismo como religião do Espírito. Neste sentido, não é possível prender a vida cristã a nenhuma amarra estrutural, pois o Espírito move, impulsiona, é vida, é fogo, é vento: “O vento sopra onde quer e ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai. Assim é também todo aquele que nasceu do Espírito” (Jo 3,8). É preciso que se reconheça uma lacuna pneumatológica no Ocidente que deve ser superada, pois sem a

<sup>1245</sup> DVH-IIa, p. 15.

<sup>1246</sup> EG 151.

valorização da ação do Espírito, a Igreja pode cair no enrijecimento de suas estruturas históricas. A mudança de época em que vivemos nos coloca diante de uma crise das instituições, o que propicia a consideração da essência carismática da Igreja, bem como desconsiderar o que já está pronto e o que está determinado. Vivemos no tempo da mudança, da decisão, do discernimento, ações típicas do Espírito Santo. Certamente, uma Igreja do Espírito não se opõe à Igreja institucional, mas impregna todas as suas partes e estruturas com a força de Deus, com sua suavidade e imprevisibilidade, sem o peso da imposição, do rigorismo, da intransigência.

Certamente, a ação autenticamente do Espírito tira a Igreja de sua zona de conforto, exigindo dos seus membros mais ousadia. O Espírito se opõe ao estático, mas a mudança traz os seus desafios. Interessante, neste sentido, observar a poesia de Lothar Zenetti:

Pergunte a cem católicos: o que é mais importante na Igreja? E eles responderão: a missa. Pergunte a cem católicos: o que é mais importante na missa? E eles responderão a mutação do pão e do vinho no corpo e sangue do Senhor! Diga então aos cem católicos que o mais importante da Igreja é a mutação. Eles se enfurecerão: Não, tudo deve ficar como está!<sup>1247</sup>

A força da tradição, com toda a sua beleza e graça, não pode impedir uma mentalidade de mudança, tão necessária na Igreja. Conjugando o valor das riquezas do passado com as novidades sopradas pelo Espírito, no sentido de atualizar uma instituição milenar, parece ser o grande desafio. Para tanto, é preciso que a Igreja se entenda em processo, que tenha consciência de que está em constante devir, como já entendiam os padres da Patrística: a Igreja é *sempre reformanda*, ou seja, está em contínua reforma, aprendizado, está em permanente purificação: “A Igreja peregrina é chamada por Cristo a esta reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma”.<sup>1248</sup> A Igreja avança, apesar das resistências do pecado, pela graça, até sua plenitude. Ter medo das mudanças significa não entender a proposta de Jesus, pois os discípulos, no Evangelho, estão sempre mergulhados na mudança, entendida como *kairós*: o tempo em que Deus nos oferece uma oportunidade para mantermos a comunhão com seu projeto libertador, com suas surpresas e graças. A mudança de época é certamente um *kairós* do Espírito, de modo que a postura rígida,

<sup>1247</sup> BOFF, L. *Igreja, carisma e poder*, p. 109.

<sup>1248</sup> UR 6.

a falta de abertura para o Espírito em sua força de mudança seria uma traição à própria vocação eclesial.<sup>1249</sup>

O *kairós* que Deus concede nestes tempos reforça a consciência de que a Igreja começa a sua missão evangelizando a si mesma.<sup>1250</sup> A autoevangelização parte da constatação da “necessidade de uma renovação eclesial que implica reformas espirituais, pastorais e também institucionais”.<sup>1251</sup> Para isso, será necessária uma evangelização renovada que abandone a pastoral de conservação baseada na sacramentalização.<sup>1252</sup> É urgente uma *conversão pastoral*<sup>1253</sup>, de modo que a prática evangelizadora não seja reduzida a devoções fragmentadas, participação ocasional em alguns sacramentos, repetição de princípios doutrinários e morais.<sup>1254</sup> Existem certamente muitas estruturas que já não favorecem a Evangelização autêntica, a experiência genuína do encontro com Cristo. O magistério reconhece a existência de obstáculos dentro da própria estrutura eclesial e ainda que tais estruturas arcaicas devam ser abandonadas com decisão.<sup>1255</sup>

Percebemos que existem bons indicativos, o que não significa que os avanços caminhem à mesma altura da autocrítica ou mesmo que já se tenha todas as respostas. O tempo de incertezas exige respostas criativas, mas também gera o medo, a insegurança. Por vezes, propostas surgidas dentro do cristianismo se rendem à cultura, sem discernir as suas incongruências com a vida cristã, como é o caso da experiência religiosa sentimentalista e a teologia da prosperidade ou ainda a propagação de um misticismo transcendental, uma fuga da realidade, caracterizado pela acriticidade. Há, por outro lado, atitudes de fechamento e de agressividade como é o caso dos fundamentalismos e proselitismos, alicerçados na crítica comum de que este tempo é mau e inimigo da religião. Existe forte dificuldade de se encontrar o equilíbrio satisfatório, como se pode perceber no pêndulo das últimas décadas entre o catolicismo militante e o crescimento dos movimentos transnacionais, ambos passíveis de críticas.<sup>1256</sup>

---

<sup>1249</sup> Cf. EG 26.

<sup>1250</sup> Cf. EN 15.

<sup>1251</sup> DAp 367.

<sup>1252</sup> Cf. Med I,1.

<sup>1253</sup> Cf. DAp 366-368.

<sup>1254</sup> Cf. DAp 12.

<sup>1255</sup> Cf. DAp 365.

<sup>1256</sup> Cf. LIBANIO, J. B. *A Religião no início do milênio*, p. 152; AMADO, J. P. “Catequese num mundo em transformação”, p. 09-14.

Assim, os extremos de uma adesão irrefletida ou ainda a adesão retrospectiva que busca a segurança no saudosismo do passado não parecem responder aos novos desafios. Somos herdeiros de um sólido catolicismo com uma história de dois mil anos. Não basta mais afirmar sua validade na sucessão apostólica desde Jesus Cristo, no seu governo fundamentado no sumo pontífice ou na afirmação da verdade dos concílios e encíclicas. Agora será preciso se colocar dentro do *pântano moderno*<sup>1257</sup>: o mundo que desconfia das instituições e faz emergir novos valores; o mundo do devocional, da filiação sentimental, do maravilhoso, do fluído, do individualismo. Diante deste pântano, não existe espaço para se criar pseudo-seguranças. Neste contexto, a melhor atitude é a adesão à visão prospectiva da realidade, ou seja, quando se conserva a serenidade e a capacidade de discernimento. É necessário manter a virtude de uma esperança ativa, na fidelidade ao presente, sem o desprezo da experiência do passado. A confiança leva-nos a ver o tempo presente como uma oportunidade para se enfrentar os riscos, lançando-nos para a construção de um futuro melhor.<sup>1258</sup>

Diante da problemática que se descortina, existe a tentação do desânimo. A Igreja viveu por séculos sem concorrência com a cultura, sem enfrentar os desafios que experimenta nestes tempos. Se ainda tiver a tentação de ser dona das estatísticas e dos espaços, não seguirá o caminho com esperança. Neste sentido, convém retomar a reflexão oferecida pela *Evangelium Gaudium*: “o tempo é superior ao espaço”.<sup>1259</sup> Tal intuição nos coloca diante do horizonte escatológico, no qual o tempo não é apenas um limitador, pois considerando no seu sentido amplo, como plenitude, é “expressão do horizonte que se abre diante de nós”.<sup>1260</sup> Assim, não olhamos apenas para o momento presente, o tempo fechado, cronológico, mas vemos o tempo como oportunidade de esperança escatológica, que nos faz pensar sempre em dimensão de futuro, aguardando-se o que virá.

A espiritualidade que prioriza o tempo faz-nos mais pacientes, faz-nos fugir do imediatismo. Certamente a realidade nos oferece tensões, situações hostis. Diante delas, é preciso se abrir e “ocupar-se mais com iniciar processos do que possuir espaços”<sup>1261</sup>, ou seja, incentivar ações que gerem dinamismos, sem que tenhamos a pretensão do controle do processo, sem que tenhamos a obrigação de ver os resultados.

<sup>1257</sup> VILHENA, M. A. “Temporalidades religiosas na metrópole paulistana”, p. 91.

<sup>1258</sup> Cf. BRIGHENTI, A. *Congresso Latino-Americano de Teologia*.

<sup>1259</sup> EG 222.

<sup>1260</sup> Idem.

<sup>1261</sup> EG 223.

Jesus nos ensinou a lançar a semente, a semear a palavra, não a colher. A parábola do joio e do trigo nos conduz à mesma perspectiva (cf. Mt 13,24-30): parece que o joio é mais forte, mas no final da colheita, pode-se separar o joio do trigo, e perceber que valeu a pena o labor em meio às adversidades e tentações do mal. A vida é marcada pela ambiguidade, portanto, podemos sempre observar os sinais do Reino em meio ao mistério da iniquidade e, deste modo, apoiar-se na certeza de que a sementeira tem o seu valor, pois o Reino surge pequenino, e depois se torna grandioso (cf. Mc 4,26-34).

A Igreja, portanto, insere-se nesta marcha, nem sempre progressiva e regular, a caminho do Reino. Ao se deparar com os desafios do tempo, coloca-se em atitude de humildade, pois não pode se reinventar da noite para o dia e nem é portadora de todas as soluções evangelizadoras. Trata-se de um tempo de discernimento e de espera humilde. Não importa o que nos aguarda, mas interessa continuar caminhando. Estamos na penumbra, na escuridão da vigília. Porém, pode-se afirmar que já se passa da meia noite, pois os sinais do presente nos ajudam a perceber que não estamos absolutamente distantes do amanhecer. Além de tudo, carregamos as lâmpadas da esperança. Que não as deixemos sem óleo.

## **8.2** **Da tristeza à felicidade**

Tendo como ponto de partida o paradigma da mudança, o segundo deslocamento que se descortina é a passagem da tristeza à felicidade. Nosso estudo sobre a humanização de Deus deixou evidente o quanto Deus deseja a felicidade, sobretudo, ao tratarmos da dimensão da carnalidade. Jesus vive de modo livre, reconciliado com o mundo, com o prazer, com a festa, não foge da realidade sensível, mesmo diante das críticas em relação a sua conduta. O Evangelho nos mostra um *homem visceral*, sensível à dor humana e, por isso, luta contra toda dor, contra todo o sofrimento. Vimos que a encarnação é um assumir radical de toda a humanidade em seus limites, mas é também realizada em projeto de ser, ou seja, considerada dentro de um desígnio salvífico que nos faz mirar a realização plena do ser humano e do mundo, sua felicidade. Assim, chegamos à implicação antropológica de que o cristianismo é uma religião da realização humana, não limitada para um projeto espiritual do além, mas situada e corporeificada. Trata-se de uma questão base para falar do encontro com Deus: “Na felicidade ou no sofrimento dos seres humanos é de onde avaliamos o

problema da transcendência, quer dizer, o problema de nosso encontro ou afastamento de Deus”.<sup>1262</sup>

Assim, seria leviano e projectivamente alienante a proposta de um Deus que não nos quer felizes ou que nos incute medo ou culpa. O papa Francisco chamou a atenção para esta questão logo no início do seu pontificado, ao publicar a *Exortação Apostólica Evangelium Gaudium*: “A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus (...). Com Jesus Cristo, renasce sem cessar a alegria”.<sup>1263</sup> Sim, o Novo Testamento é anunciado como uma notícia alegre, vemos isso na saudação do Anjo: “Alegra-te, Maria...” (Lc 1,28). Também o anjo proclama aos pastores: “Não tenhais medo! Eu vos anuncio uma grande alegria, que será também a de todo o povo: hoje, na cidade de Davi, nasceu para vós o Salvador, que é o Cristo Senhor!” (Lc 2,10-11). Muitas são as passagens bíblicas que nos falam do dom da alegria, da felicidade.<sup>1264</sup>

Embora sua autenticidade esteja intimamente ligada ao anúncio alegre da salvação, o cristianismo muitas vezes é reduzido a uma ascética ou às práticas religiosas que conduzem as pessoas a uma religião intimista. Observam-se ainda sinais de uma pregação moral reduzida a uma ética estóica, ou a *um catálogo de pecados e erros*.<sup>1265</sup> O Evangelho é um convite para uma resposta de amor, para que a partir deste valor supremo possamos sair de nós mesmos para fazer o bem aos outros. Não podemos perder *o perfume do Evangelho*.<sup>1266</sup>

Sobretudo, em nosso estudo sobre a carnalidade no âmbito da cristologia e da antropologia, vimos que há um problema histórico de irreconciliação com o prazer e com o material, o que cria problemas com o anúncio da felicidade. Propaga-se ainda hoje a ideia de que ser cristão é sofrer, e que as alegrias da vida são pecaminosas. É preciso superar o cristianismo do divino afastado do humano. O sofrimento faz parte da existência, é verdade que ele advém também das escolhas que fazemos em prol do Reino, mas o sofrimento foi transformado em resignação cristã, considerado como uma prática piedosa. A religião, não raras vezes, tornou-se fonte de infortúnios, não de paz

<sup>1262</sup> CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 217.

<sup>1263</sup> EG 1.

<sup>1264</sup> Cf. EG 4-6.

<sup>1265</sup> Cf. EG 39.

<sup>1266</sup> Cf. EG 39.

e de bem estar. Para superar tal limite é preciso uma nova imagem de Deus – o Deus da felicidade que é a razão da alegria dos seres humanos.<sup>1267</sup>

Castillo chama a atenção para uma tríade extremamente negativa que não deixou de assediar o cristianismo ao longo da história: a união entre religião, pecado e salvação. Interessante observar que o problema da teodicéia e o problema do mal surgem no século XVIII. A teologia tradicional diz que Deus salvou o mundo pelo sofrimento, caindo-se num círculo diabólico, pois Deus se torna culpado, autor do mal. Tal associação não conduz o cristão a nenhum outro caminho senão deixar de lado a alegria, as satisfações prazerosas, para levar uma vida de renúncias, mesmo que desmedidas, colocando-se no vale de lágrimas para alcançar a sua salvação.<sup>1268</sup> A cristologia está diretamente ligada à soteriologia, porém, a salvação ao longo da tradição foi associada à teologia da cruz e da dor. Teologias evidenciaram a figura de um *Deus sádico e cruel*, que fala muitas vezes movido por ressentimento e demagogia. A figura de um Deus que quer o derramamento do sangue de seu filho para que aconteça a salvação dos pecados.

Se Deus é realmente Deus, não pode suscitar em nós desejos tão fortes que ele próprio, depois, se encarrega de nos obrigar e renunciar a eles. Se isso assim fosse, de que ‘deus’ estaríamos falando? De um sádico? De um tirano? De um monstro? (...) A partir do momento em que Deus é infinitamente mais do que o homem, Deus é *anteposto a todo humano*, de tal forma que, pela causa de Deus, pode-se chegar a matar ou matar-se, a sacrificar ou sacrificar-se, sem que disso advenha felicidade e vida, mas, absolutamente o contrário, sofrimento e morte.<sup>1269</sup>

O tema da felicidade não anula o tema do pecado, como se tudo fosse permitido. Paulo nos diz que o pecado é uma força que domina o ser humano (cf. Rm 3,22; Gl 3,9). Há, assim, uma espécie de luta interior que revela uma *força singular* (cf. Rm 5,8. 12.13; 6.1.2,6-7), uma força que deixa o ser humano submetido à escravidão (cf. Rm 6,6-7.14.16.20). Dos indicativos paulinos deduzimos que “o pecado é o princípio e a força que desumaniza os seres humanos”.<sup>1270</sup> A partir desta definição, a religião, mesmo quando pautada pela boa consciência dos seus seguidores, quando se associa ao pecado ligando-o com a salvação, deve ser repensada, pois se cria uma autocontradição: a maneira como é apresentada a salvação é na verdade um caminho

<sup>1267</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 61.

<sup>1268</sup> Cf. JHD, p. 519–520.

<sup>1269</sup> CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 33.

<sup>1270</sup> JHD, p. 538.

de desumanização. O pecado não pode ser entendido como mancha, culpa ou ofensa, como se fala tantas vezes nos discursos cristãos. Nesta linha, o pecado seria sanado pelos sofrimentos ou por condutas aparentemente éticas, até por atos religiosos desumanizadores.

O pecado é o que livremente fazemos para atentar contra a felicidade. A genialidade do Evangelho consiste em seu plano de alegria, deleite. Trata-se de uma boa notícia de felicidade. O Evangelho é o ensinamento de como ser feliz, não trata da condenação eterna, não quer gerar pessoas que vivem se culpando pelo pecado, amargurados, ressentidos, cheios de sentimento de culpa, pessoas sem esperança.<sup>1271</sup> Deus é *gratuidade absoluta*<sup>1272</sup>, por isso Ele vem com seu amor e nos oferece a salvação de modo gratuito. Ele não tem necessidade de nossos louvores, de bajulações, ou mesmo de sacrifícios. Não acha digno nenhum tipo de violência que seja exercido contra suas criaturas, pois é um abuso de poder.

A religião quando *amartiocêntrica*, ou seja, quando tem *o pecado no seu centro*, acaba por ser uma religião desumanizadora. Como já vimos, Deus quer nos salvar de uma religião que desumaniza:

Jesus nos salva do pecado salvando-nos da religião. Pois, com demasiada frequência, o que realmente faz a religião de meras observâncias é colocar o critério da boa consciência não na ‘humanização’ da vida, mas sim na ‘divinização’ dos indivíduos.<sup>1273</sup>

A missão da religião é tornar as pessoas felizes, eliminando os bodes expiatórios, as vítimas do sacrifício, as práticas rituais que se distanciam da normalidade humana, leis que geram sofrimento.<sup>1274</sup> O cristianismo, a partir da referência da humanização de Deus, jamais deve perder de vista a sua autenticidade que, por sua vez, depende de uma espiritualidade que leva o cristão a ir em direção ao outro ser humano, para humanizá-lo, o que é o mesmo que procurar a sua felicidade.<sup>1275</sup> Afirmar que Deus se humanizou significa o mesmo que dizer que Deus se tornou secular, assumiu o que radicalmente e simplesmente faz parte do humano. E se Deus está na vida concreta, Deus está também

<sup>1271</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 209-210.

<sup>1272</sup> DVH-I, p. 413.

<sup>1273</sup> JHD, p. 538.

<sup>1274</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 107.

<sup>1275</sup> Cf. Id. *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 27-30.

no deleite, no fruir da vida, nas experiências da existência que concorrem para a nossa felicidade:

A espiritualidade da alegria é com certeza a expressão mais clara e mais forte daquilo que a ‘humanização de Deus’ significa. Acontece que, com excessiva frequência, antepomos nossa desumanização à incompreensível humanidade que em Jesus, o Senhor, nos foi revelada.<sup>1276</sup>

As instituições religiosas deveriam dar resposta às reais preocupações do povo, o que implica em não deixar a felicidade à margem da experiência religiosa: “O futuro do cristianismo está associado à sua mensagem de felicidade e bem-aventurança”.<sup>1277</sup> Promover uma verdadeira espiritualidade da alegria, ou seja, promover o bem aos outros. Não se trata de uma felicidade egocêntrica ou falsa, mas aquela que provém do empenho em proporcionar alegria aos outros, a alegria que advém da luta contra toda dor, injustiça, angústia e tristeza, uma tarefa certamente empenhativa: “viver para tornar felizes os outros é mais duro e exigente do que ser praticante e cumpridor”.<sup>1278</sup>

Por isso, a missão da Igreja é proporcionar felicidade e anunciar uma *ética de felicidade* que se traduz pela luta. Assim, acontece a ressignificação da cruz, pois o verdadeiro sacrifício que se espera dos cristãos não é a autoflagelação como um ato referencial a Deus ou ao próprio ego, mas sim oferecer-se como sacrifício vivo (cf. Rm 12,1), fazendo o bem (cf. Hb 13,16). Abraçar a cruz é lutar contra o sofrimento, mesmo com o preço da perseguição, da incompreensão, dos infortúnios, até mesmo diante das situações limite como a doação da própria vida em nome da justiça, combatendo em favor da vida, sobretudo, aquelas que são mais ameaçadas e desprotegidas, como fez Jesus. Deste modo, “a religião deixa então de ser um rito inumano e se converte na mais apaixonada defesa do humano”.<sup>1279</sup>

Por isso, a ética de felicidade é também de protesto, mas não um protesto lamuriante afeito ao critiquismo. Em nossa sociedade, invadidos pelas bandeiras do consumo e bem estar, percebe-se cada vez menos a vontade de protestar contra as injustiças, contra os lucros desmedidos da sociedade capitalista. Parece haver somente uma busca infeliz pela sobrevivência, o que se distancia do Reino da Vida desejado por Jesus.<sup>1280</sup>

<sup>1276</sup> Ibid., p. 71.

<sup>1277</sup> Ibid., p. 91.

<sup>1278</sup> Ibid., p. 70.

<sup>1279</sup> JHD, p. 438.

<sup>1280</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 44.

A ética cristã de felicidade, resumindo, é contrária ao hedonismo que reduziu a carne ao prazer, mas também contrária à ênfase da dor, do sacrifício. O anúncio da Boa Nova implica em proclamar que nós, seres humanos, somos felizes por termos nascido e, por isso, nossa vida deve ser fonte de felicidade, de bem estar. A ética de felicidade prega a saída do egoísmo, pois precisamos proporcionar felicidade aos que estão ao nosso redor, sobretudo diante da dor, do sofrimento alheio. As éticas baseadas na metafísica antiga causaram horror, enquanto que a ética de felicidade procura antever as consequências das ações referentes ao critério da felicidade humana.<sup>1281</sup> Cada seguidor de Jesus carrega a missão da felicidade historicamente situada.

Cria toda a felicidade que poderes, suprime toda a infelicidade que poderes. Cada dia te dará oportunidade de acrescentar algo ao bem-estar do demais ou de mitigar em algo suas dores. E cada grão de felicidade que semeares no peito alheio germinará em teu próprio peito, ao passo que cada dor que arrancares dos pensamentos e dos sentimentos de teus semelhantes ficará substituído pela paz e pela alegria mais famosas no santuário de tua alma.<sup>1282</sup>

### 8.3 Do templo ao mundo

Insistimos em nosso trabalho que Deus se revela por sua kenosis, sujeita-se ao tempo, não se distancia da realidade que Ele mesmo criou. Assim, para encontrarmos os espaços divinos, devemos olhar para o nosso cotidiano, para as situações mais singelas, para o belo que se descortina a cada instante. Na linguagem de Mateus, Jesus é anunciador do *Reino dos Céus*, contudo, esta expressão não se refere a uma realidade puramente espiritual e supra temporal. O Reino, que coincide com a presença do próprio Deus, realiza-se na concretude da vida. O Reino é proclamado quando as pessoas são salvas, ou seja, quando suas carências são consideradas, sobretudo quando recuperam a saúde ao se aproximarem de Jesus. A presença do Reino e da salvação em meio ao contexto onde as pessoas vivem, sem apelar para um contexto da religião instituída é uma atitude de Jesus que provoca um deslocamento do espaço sagrado para o laico: não mais o templo será o lugar privilegiado de Deus, mas o profano da existência.

<sup>1281</sup> Cf. *Ibid.*, p. 58.

<sup>1282</sup> PAREKH, B. *Jeremy Bentham, Critical Assessments*, p. XVII apud CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 140.

O deslocamento para o âmbito do mundo protesta contra uma espiritualidade de fuga, entendida como cultivo da vida longe da sociedade e das coisas sensíveis. É preciso recuperar o significado genuíno do termo *espiritualidade*, sem fazer oposição à carnalidade, uma *espiritualidade aceitável e autêntica*.<sup>1283</sup> Nas palavras de Estrada, espiritualidade é “*viver sob a ação do Espírito*”<sup>1284</sup>, ou seja, segundo o *espírito do Evangelho*, segundo o *espírito de Jesus*, segundo os critérios adotados por Jesus. Quando se limita o Reino a uma experiência íntima, então basta acolher a sua novidade no coração, sem compromissos com a transformação da história. Como decorrência, pratica-se uma piedade individualista, a vida cristã é reduzida a uma piedade íntima, alimentada pela recepção dos sacramentos. Do contrário, viver no *espírito de Jesus* é conceber a experiência do encontro com Deus como dado fundante, como alimento que impulsiona cada discípulo a viver inserido em todas as realidades como sinal transformador.

A espiritualidade intimista tem aparência de santidade. O que ainda hoje, em alguns contextos, é exaltado como *vida de piedade* é na verdade contrário à autêntica vida no espírito. Quanto a este perigo, alerta-nos Emmanuel Mounier que a espiritualidade não pode ser resumida na atenção sobre si próprio, mas na abertura disponível e transparente a si mesmo e aos outros. Nisto se constitui o personalismo, por ele defendido: “Tudo se passa como se nos tornássemos então, quando já não estamos mais ‘ocupados conosco’, ‘cheio de nós’, então, e então somente, prontos para os outros, entrados em graça”.<sup>1285</sup> O falso asceta tem a finalidade de se tornar santo, mas acaba se tornando a pessoa mais insuportável do mundo, vaidosa por sua própria perfeição que, na verdade, vive na ilusão de santidade. Só existe autêntica espiritualidade cristã se a pessoa se abre ao irmão e a sociedade. Ainda nas palavras de Mounier, a grande tragédia da Igreja é que “os místicos não são revolucionários, nem os revolucionários são místicos”.<sup>1286</sup>

No estudo de Castillo já abordamos a questão do discipulado autêntico. O ser cristão se define a partir do seguimento de Jesus, mas este jamais pode ser confundido com elitismo. Por isso, é preciso reinterpretar os termos tão frequentemente associados ao discipulado: escolhidos, prediletos, seletos... Estas

<sup>1283</sup> CASTILLO, J.M. *Espiritualidade para insatisfeitos*; CASTILLO, J.M. et. al. *De la ambigüidade al compromiso*, p. 23-25, p. 14. Também cf.

<sup>1284</sup> ESTRADA, J. A. *La espiritualidad de los laicos*, p. 14.

<sup>1285</sup> MOUNIER, E. *O personalismo*, p. 45.

<sup>1286</sup> Id. apud CASTILLO, J.M. *Víctimas del pecado*, p. 202.

qualificações, associadas ao discipulado, podem facilmente levar a distorções perigosas, pois se estes escolhidos são entendidos como homens da Igreja, a consequência é imediata: ser discípulo é ser seleta e homem da Igreja, ser homem da Igreja é viver uma espiritualidade ascética que o torna mais qualificado que os demais mortais, pessoa heróica e carregada de virtudes. Assim, gera-se uma casta de separados, de pessoas superiores, mas não necessariamente discípulos. Voltamos, assim, ao princípio de nossa reflexão a partir da humanização de Deus - o Evangelho não é vivido apenas dentro dos domínios eclesiais, mas no mundo, na história. Por outro lado, seguir Jesus é abraçar o Reino e abraçar o Reino se traduz em ser identificado com os últimos, em aderir à renúncia das amarras. Não se trata de refinadíssima piedade que, não raras vezes, legitima a exclusão dos pequenos, perdidos, pecadores, pobres, sofredores... Estes eram acolhidos por Jesus e colocados na primeira linha entre seus preferidos, enquanto a casta religiosa piedosa era confrontada exatamente por tentar obstaculizar o Reino de Deus a partir de seu esquema de pseudo-santidade.<sup>1287</sup> A religião, por vezes, criou pessoas preocupadas com o culto, de modo a tranquilizar suas consciências pela prática de ritos piedosos, mas não conduziu a uma ética humanizadora, trazendo insensibilidade diante do sofrimento e da pobreza.<sup>1288</sup>

A humanização de Deus nos conduz, portanto, a uma verdadeira espiritualidade que purifica o significado do encontro com Deus, como revelam os místicos. Mestre Eckart, no seu sermão *Beati pauperes spiritu*, afirma que devemos pedir a Deus para que nos livre de Deus, pois o lugar do encontro com o divino é no profundo do ser humano. João da Cruz, de modo semelhante, ao escrever sobre Deus, faz um poema sem mencionar o seu nome. Parece algo contraditório, mas o próprio místico explica, afirmando que o sujeito encontra Deus em sua própria intimidade, no amor que ele vive. Dietrich Bonhoeffer, por sua vez, propõe um processo de humanização da teologia e do Deus da teologia. A consequência ousada destas premissas é afirmar que Deus está no centro da vida e, por isso, o cristianismo deve ser entendido como saída da própria religião, ou seja, a relação com Deus não é uma relação estritamente religiosa, mas viver a vida de um modo autenticamente humano.<sup>1289</sup>

<sup>1287</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios*, p. 238-241.

<sup>1288</sup> Cf. Id. *La humanidad de Jesús*, p. 83; 134.

<sup>1289</sup> Cf. *Ibid.*, p. 95-97.

São Paulo adverte para o risco de uma espiritualidade que faz lista de coisas impuras que não podem ser tocadas. De fato, se morrermos com Cristo, não podemos viver considerando proibições como: “não pegues, não proves, não toques” (Cl 2,21). Aqui está uma aparência de sabedoria, diz Paulo, uma religiosidade afetada, algo que somente satisfaz a carne (cf. Cl 2,23). A advertência paulina é oportuna quando vemos uma volta insistente à preocupação com a correta execução dos ritos e com as pompas das cerimônias. Diante do desafio de se viver a proposta cristã no meio secular, parece, para alguns, que é mais fácil se refugiar numa atmosfera sacra de aparente santidade. Os ritos e a oração continuam sendo caminhos privilegiados de mediação ao divino, mas devem sempre passar pelo crivo de uma reflexão crítica que desmascara possíveis projeções alienantes. Assim é a atitude de Jesus nos Evangelhos: ora ao Pai em segredo, na montanha, mostra grande intimidade com Deus, mas denuncia a religião ritual que oprime os pobres e garantiria a salvação dos fariseus, mestres e saduceus. De fato, Jesus dá novo sentido ao rito religioso e desmascara a própria religião, como afirma Moingt:

Eis para mim a Boa Nova: Deus sai do recinto sagrado, onde Ele estava preso; não está mais confinado a lugares (a montanha, o templo); não nos relacionamos mais com Ele por sacrifícios ou pela obediência a suas leis. Deus nos liberta do peso da religião e do sagrado, com todos os terrores que daí decorrem.<sup>1290</sup>

Existe o risco da instituição se fechar na idolatria da autoadoração, quando a Igreja se converte em um fim em si mesma. Há o risco de se permanecer fechada até mesmo no edifício, no templo. Por isso, é emblemático o encontro de Jesus com a Samaritana, quando o Senhor relativiza o templo:

Nossos pais adoraram nesta montanha, mas vós dizeis: é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar. Jesus lhe disse: Acredita-me mulher, vem a hora em que nem nesta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai. [...] Vem a hora - e é agora - em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura (Jo 4,20-21.23).

O desejo alienante de ficar no templo é uma fuga que em geral legitima uma religião desumanizadora. Isso acontece quando os preceitos estão acima da vida, quando Deus é um motivo para a intolerância, a divisão, o sectarismo. O caminho de cada ser humano não é a busca da *perfeição* ou *santificação*, não é um caminho de *espiritualização*, mas sim um caminho de *humanização*. Por isso, Jesus se encontra

<sup>1290</sup> BOTTÉRO, J. et al. *A mais bela história de Deus*, p. 133.

antes de tudo no laical, no cotidiano da vida, promovendo uma relação com Deus que constrói a vida, a humanidade.

É fato que muitos defendem um cristianismo sem transcendência, sem necessidade de mediações religiosas.<sup>1291</sup> Sem acolhermos toda a força destrutiva desta premissa e sem negar a legitimidade da instituição, podemos seguir o caminho do questionamento sobre o modo como o cristianismo se configurou e como as posturas de rigidez institucional e doutrinal criaram bloqueios de diálogo com o mundo, desde o advento da modernidade. Os desafios nos estimulam a uma autocrítica, um olhar para trás, procurando superar os desvios do passado, voltando-nos às fontes do Evangelho. Assim será possível superar a tentação do cristianismo se apresentar como uma verdade, como uma ideia, tornando-se de fato uma proposta de vida. Isso por que os argumentos racionais não são capazes de tocar as pessoas, não são capazes de mobilizar as pessoas presas ao consumismo e ao individualismo para que militem em prol do humanismo.<sup>1292</sup>

A significância do cristianismo depende do resgate da novidade do Cristo que, por vezes, foi ocultada por debaixo de normas, preceitos, instituições, doutrinas ao longo dos séculos. Nossos contemporâneos não são afeitos à excessiva institucionalização da Igreja. Os que se mantêm presos a isto estão em busca de uma falsa segurança e se manterão na subserviência de uma *pseudo-religião* que não liberta, que não cria pessoas construtoras do próprio destino. Também não basta ficar reclamando que o mundo moderno se voltou contra a religião. Sua tentativa de se libertar da tutela religiosa foi o caminho para emancipar o homem. É preciso ter a humildade para declarar com honestidade que a distância entre o mundo e a Igreja foi o resultado da própria Igreja em sua incapacidade de anunciar a singularidade, a novidade da Boa Nova, de apresentar o Evangelho de modo compreensível e tocar os novos interlocutores que surgiram depois da Ilustração.<sup>1293</sup>

Voltar para dentro de si faria da Igreja refém de si mesma e infiel à sua vocação primeira. É neste sentido que o Papa Francisco conclama *uma Igreja em saída*.<sup>1294</sup> Trata-se de uma fidelidade à revelação do Deus que sempre enviou, convidou ao deslocamento: Abraão, Moisés, Jeremias, os discípulos... O Deus humanizado, que

<sup>1291</sup> Entre os autores que defendem este caminho, destaca-se o filósofo Luc Ferry, com grande repercussão. Cf. FERRY, L. *O Homem-Deus ou sentido da vida*.

<sup>1292</sup> Cf. MIRANDA, M. F. “Evangelizar ou humanizar?”, p. 536-537.

<sup>1293</sup> Cf. *Ibid.*, p. 540.

<sup>1294</sup> EG 20-23.

andava pelas cercanias da Galiléia, da Samaria e da Judéia, sem preconceitos com os territórios pagãos, é o mesmo que continua enviando seus discípulos para a estrada (cf. Mt 28,19-20; Mc 16,15), de modo que a Igreja seja peregrina em sua autoconversão e peregrina nos caminhos da missão. É preciso ter bem presente que a Igreja não realiza a missão para dentro de si mesma, não absorve o mundo para dentro de seus limites, mas realiza a sua missão no mundo em primeiro lugar, como sinal visível do Reino de Deus. Sendo assim, sua missão não é fazer proselitismo, não pretende converter adeptos, salvar almas, nem tampouco conseguir lugares no céu. Aumentar o número de católicos pelo uso do marketing não se concilia com a gratuidade da missão. O que importa é ter a *fé de Jesus*, mais do que a *fé em Jesus*, ou seja, importa ter a prática singular do Senhor, que se concretiza na vivência do amor: “tive fome e me destes de comer...” (Mt 25,35).

A Igreja percebe que não pode mais ser representante de um cristianismo identificado com a tradição ocidental. Percebe, diante dos desafios da pluralidade, dos novos questionamentos da pós-modernidade e da redução do número de fiéis, que sua missão não é transmitir uma carga de verdades, nem fazer crescer o culto cristão ou necessariamente o número de seus membros. Sua missão é um serviço de educação, de libertação dos espíritos. No mundo globalizado, tem a oportunidade de esperar que a mesma seja aliada da comunicação e da compreensão entre os povos, da edificação de uma consciência comum. Há caminho aberto para que a Igreja tenha força de penetração e voz relevante capaz de dizer, desinteressadamente, uma autêntica palavra de humanização. Deste modo, segue o caminho que já ficou evidente com o advento da modernidade: embora a instituição Igreja perca a sua força, o cristianismo se secularizou, as ideias cristãs se infiltraram na sociedade. Caminhamos para uma realidade em que a diminuição de católicos pode significar o aumento de pessoas cristãs.<sup>1295</sup>

Concluimos, afirmando que o deslocamento do templo para o mundo coincide com o deslocamento da pessoa autorreferenciada para uma atitude de saída, possibilitando uma ressignificação da espiritualidade cristã, de modo que as tradicionais bandeiras da vida cristã, a oração, a mortificação e o compromisso, ganhem sentido autêntico. Assim, a oração é itinerário de intimidade e de escuta da vontade de Deus; a mortificação, por vezes entendida como exercício de piedade pessoal, é

---

<sup>1295</sup> Cf. MOINGT, J. *Un Dieu à la merci des hommes*.

sacrificar-se para que haja menos sofrimento. Por fim, o compromisso verdadeiro é com a felicidade das pessoas. Oratórios, capelas e templos são símbolos da presença divina, mas jamais espaços que tentam aprisionar Deus. Ele é livre, o Espírito age e sopra onde quer e, portanto, não se furta de habitar toda realidade humana, nos espaços mundandos – lugares de espiritualidade, missão e da verdadeira religião da humanização de Deus.

#### 8.4 Do poder hierárquico à comunhão-serviço

Já tratamos da postura de Jesus diante do poder. Ele não se relaciona com as pessoas em níveis hierárquicos, não trata ninguém como inferior ou como superior. Sua relação com as pessoas é construída de um modo livre. Com os discípulos, estabelece uma relação de discipulado que não se caracteriza pela submissão, mas nasce da exemplaridade do Mestre, que convida os seus interlocutores a seguirem os seus passos. Jesus deu autoridade (*exousía*) aos discípulos (cf. Mt 10,1), mas não se trata de poder sobre as pessoas, nem de posições de privilégio. Ele concedeu uma autoridade para expulsar demônios e curar enfermos. Jesus, contrário a toda pretensão de se parecer com os que exerciam o poder religioso e político, adverte os seus discípulos que os chefes das nações estão na linha de um poder-autoridade, mas isso não deveria ser a regra na comunidade fraterna convocada por Ele (cf. Mc 10, 42-45). Em nossa pesquisa, tal referencial nos levou a implicações antropológicas na linha de uma alteridade igualitária, fraternal, baseada na bondade e no amor.

A relação entre Deus e o poder traz dificuldades. Em última análise, a única pessoa que tem a atribuição de *poder* é o próprio Deus, pois Ele tem o domínio sobre todas as coisas, embora oculte sua onipotência em sua kenosis. Hoje vemos a expressão *Deus todo-poderoso* em muitas das orações da liturgia. Trata-se de uma expressão que gera grande discussão teológica, como já acenamos: um Deus que pode fazer tudo parece parcial diante do sofrimento; um Deus com toda a onipotência pode legitimar os poderes de uns sobre os outros, uma legitimação divina do poder secular. Ao tratarmos da humanização de Deus, percebemos que mais do que um *Deus todo-poderoso*, precisamos de um *Deus todo-misericordioso*. Deste modo, não estamos negando os atributos divinos, sua potestade, mas reconhecemos seu despojamento na

história e sua pedagogia que dá preferência às relações de liberdade, pois sabe que o ser humano não precisa de poderes que o domine.

Este preâmbulo tem repercussões eclesiais primordiais, tendo em vista que a questão do poder persegue a Igreja ao longo da história. Antes do Concílio Vaticano II, a Igreja era entendida como uma sociedade perfeita e autossuficiente (*societas perfecta*), explicitada em linguagem jurídica e proclamada em seu poder. Nela a multidão dos fiéis era totalmente subordinada e dependente da hierarquia, enquanto os leigos eram relegados a um plano inferior.<sup>1296</sup> São visíveis os problemas históricos aliados à demasia potestade dado à hierarquia e à carência de uma eclesiologia que atribuísse ao leigo um valor advindo da igualdade de todos diante de Deus.

Mesmo com todos os avanços eclesiológicos modernos, ainda existem obstáculos a serem superados. Um deles, verdadeiramente emblemático, refere-se à questão do poder pontifício. De fato, a Igreja Católica tem suas bases governamentais na monarquia medieval, atribuindo poderes ilimitados ao bispo de Roma. Voltando os olhos para o *Código de Direito Canônico*, percebemos que o papa tem um poder *supremo, pleno, imediato e universal*<sup>1297</sup>, contra o qual *não há apelação, nem recurso*.<sup>1298</sup> Além disso, o Pontífice *não é julgado por ninguém*<sup>1299</sup>, não precisa prestar contas de suas decisões e tem o direito de ser juiz sobre qualquer decisão que se tome em assuntos espirituais ou afins.<sup>1300</sup> Também o Concílio Vaticano II afirma que “o Romano Pontífice, em virtude do seu cargo de vigário de Cristo e pastor de toda a Igreja, tem nela pleno, supremo e universal poder que pode sempre exercer livremente”.<sup>1301</sup>

Na base do poder papal está a interpretação do Evangelho de Mateus (cf. Mt 16,19), que versa sobre as palavras ditas a Pedro, consideradas ao longo da história a fundação da Igreja sobre a pedra fundamental (o primeiro papa) e seus sucessores. Congar, grande estudioso autorizado sobre as questões eclesiológicas, ao lamentar os abusos cometidos por Pio XII, escreveu em seu diário a este respeito:

Vejo cada vez com mais clareza que o fundo de tudo é uma questão de eclesiologia, e me dou conta de quais são as posições eclesiológicas que estão em causa. Meu estudo da história das doutrinas eclesiológicas me ajuda a ver as coisas com toda

<sup>1296</sup> Cf. FORTE, B. *A Igreja Ícone da Trindade*, p. 29-30.

<sup>1297</sup> CIC 331.

<sup>1298</sup> CIC 333.

<sup>1299</sup> CIC 1404.

<sup>1300</sup> CIC 1401; 1404.

<sup>1301</sup> LG 22. Cf. também CASTILLO, J.M. “O problema da autoridade na Igreja Católica”.

clareza. Tudo parte disto: em Mt 16, 19 os Padres da Igreja viram a instituição do sacerdócio ou do episcopado. Para eles, o que se funda em Pedro é a ecclesia, a primazia canônica do bispo de Roma. No entanto, a própria Roma, e isto a partir, talvez, do século II, monta as coisas de outra maneira. Ela vê em Mt 16, 19 sua própria instituição. Para ela, os poderes não passam de Pedro à ecclesia, mas de Pedro à sé romana. De sorte que a ecclesia não se forma a partir de Cristo, via Pedro, mas a partir do papa. Para a Igreja, estar construída sobre Pedro significa, aos olhos dos papas, receber consistência e vida do papa, no qual, como na cabeça, reside a plenitude potestatis.<sup>1302</sup>

Assim, de acordo com Congar, não há uma fundamentação bíblica para fundamentar teologicamente o governo papal. O grande erro, de acordo com o autor, é defender a autoridade divina ao poder de jurisdição, ou seja, elevar à categoria teológica uma questão que é de âmbito jurídico.<sup>1303</sup> A origem divina é o grande argumento para legitimar o poder papal absoluto, bem como, em grau inferior, o poder da hierarquia da Igreja: magistério e bispos. No entanto, mesmo os avanços recentes do Concílio e dos últimos pontificados não foram suficientes para dar os passos necessários em busca da superação dos problemas relacionados ao poder na Igreja.

Algumas questões ficam candentes a partir deste quadro. Primeiramente, há um complicador em relação aos direitos humanos, na opinião de Castillo. O papa concentra os três poderes montesquianos - executivo, legislativo e judiciário, mesmo sendo a distinção dos poderes a base do estado de Direito. A Cidade do Estado do Vaticano é, portanto, a última monarquia absoluta ainda existente na Europa. Há aqui uma consequência séria: os direitos humanos dependem de estados democráticos, no entanto, a Igreja é uma monarquia absoluta que se constrói a partir da hierarquia. Deste modo, há uma incoerência da parte da Igreja em exigir dos estados a aplicação dos direitos humanos.<sup>1304</sup>

Outro dado que se deve ter em conta é a concentração de poder ministerial. Na religião de Israel, o sacerdote não era a única figura que mediava o sagrado. Havia também os profetas e os sábios. O cristianismo caminhou a ponto de colocar os sacerdotes como únicos mediadores. Segundo Castillo, não existe nenhuma outra religião com uma concentração do *poder mediador* a um grupo tão pequeno de pessoas em relação ao número de fiéis, como acontece na Igreja Católica. Quanto mais se

<sup>1302</sup> CONGAR, Y. citado em: CASTILLO, J.M. “O problema da autoridade na Igreja Católica”.

<sup>1303</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “O problema da autoridade na Igreja Católica”.

<sup>1304</sup> Cf. Id. *La Iglesia y los derechos humanos*, p. 80-82; 189.

concentra o poder religioso, de acordo com o autor, maior é a submissão por parte dos crentes.<sup>1305</sup>

Por outro lado, existem avanços, sobretudo depois que o movimento bíblico, patrístico e litúrgico trouxeram novamente a ideia de *Igreja comunhão*, valorizando mais a unidade dos fiéis do que a sua distinção.<sup>1306</sup> Nesta perspectiva, restituindo-se o primado da graça, recolocou-se a ação pneumatológica no interior da vida eclesial e se redescobriu o sacerdócio universal do Povo de Deus: qualquer batizado, independente de seu carisma específico, é um *homo christianus*, ou seja, aquele que é incorporado ao mistério de Cristo. Por consequência, toda a Igreja é carismática e ministerial nas suas diferentes formas de serviço pessoal e comunitárias (movimentos, associações, etc). Um novo binômio se instaura, mais adequado que o clérigo-leigos – o binômio comunidade-ministérios: no interior da comunidade batismal surge uma diversidade de serviços e ministérios que se complementam para edificação do corpo eclesial, sem que haja relações de superioridade de uns em relação a outros.<sup>1307</sup> Há ainda uma concentração de atribuições sobre o ministro ordenado da Igreja. É impossível que um único indivíduo tenha todos os carismas para desempenhar todas as funções que dele se exige. Certamente, a distribuição dos ministérios, a descentração do que se confere e do que se exige dos clérigos, é um desafio a ser enfrentado. Por outro lado, constata-se um engajamento crescente do laicato e uma compreensão do seu papel na Igreja. Também se evidencia mais participação da parte dos leigos nas tomadas de decisões, uma progressiva democratização.<sup>1308</sup>

Sem a ambição de uma resposta abrangente, algumas questões pautam a agenda futura da Igreja como indicativos para qualificar sua relação com o poder em seu âmbito interno – *ad intra*:

- a) *Valorizar o governo sinodal*. Em primeiro lugar, que o papa assuma sua posição fundamentalmente como Bispo de Roma. Então, sim, pode-se valorizar um governo sinodal, com a participação dos leigos, como já foi a prática da Igreja no primeiro milênio. É preciso dar mais liberdade e força às conferências

<sup>1305</sup> Cf. Id. *La humanidad de Dios*, p. 48-49.

<sup>1306</sup> Cf. LG 10.

<sup>1307</sup> Cf. FORTE, B. *A Igreja Ícone da Trindade*, p. 31; 35.

<sup>1308</sup> Cf. CASTILLO, J.M. *La Iglesia y los derechos humanos*, p. 186-187.

episcopais, além de aprimorar as relações entre o *primado petrino* e a *colegialidade episcopal*. Para tanto, as relações entre a Santa Sé, a Cúria Romana, e as conferências episcopais devem ser pautadas na confiança.<sup>1309</sup> *Democracia e hierarquia* não são termos incongruentes, de modo que a Igreja pode avançar democraticamente sem deixar de lado a importância de seu governo. No Novo Testamento e nos primeiros séculos existem relatos sobre a escolha dos ministros por parte da comunidade, mesmo a escolha de bispos, por outro lado, hoje a escolha dos párocos compete aos bispos titulares e dos bispos às nunciaturas, ainda que se considerem as devidas consultas.<sup>1310</sup>

b) *Valorizar o respeito e o direito das pessoas*. A Igreja deve insistir não apenas nos deveres dos fiéis, mas também nos direitos de todos os cidadãos. Na opinião de Castillo, a maior falta que podemos cometer é privar a pessoa de seus direitos. Dentro do contexto religioso há a incidência do desprezo aos ateus, homossexuais e divorciados. É preciso repensar a religião a partir dos critérios de Jesus, que revela a vivência humana da alteridade no respeito às pessoas, mas sobretudo o respeito aos direitos de cada pessoa. Exige-se da Igreja, ainda mais atualmente, a misericórdia e a acolhida, deixando de lado a antiga prática da excomunhão daqueles que não vivem os seus preceitos e de sua declaração como pecadores.<sup>1311</sup>

c) *Substituir o poder institucional pelo poder carismático*. As instituições se encontram em declínio, perdem sua força, sendo substituídas pela relação pessoal. O que importa ao mundo pós-moderno é a *comunicação emocional*, ou seja, aquela que firma as relações nas recompensas que derivam dela.<sup>1312</sup> Segundo Weber, a *dominação carismática* não se baseia no poder constituído, ou seja, em uma carreira, diferenciando-se da dominação imposta: a liderança *se impõe* pela capacidade de influenciar os outros.<sup>1313</sup> Aqui está a base do conceito moderno de liderança que pode valer muito para a Igreja hodierna: a Igreja deveria se valer mais do carisma, da força do testemunho e do Espírito que impele os fiéis ao discipulado, do que o apelo à obediência e a sua

<sup>1309</sup> Cf. BARROS, P. C. “Colegialidade Episcopal no Vaticano II”, p. 199-224, 2005; Id. “A Francisco interessa mais o Evangelho do que a religião”, diz José María Castillo.

<sup>1310</sup> GONZÁLES FAUS, J. I. *Nenhum Bispo Imposto.*; CASTILO, J. M. *Para compreender los ministerios de la Iglesia*, p. 61-66

<sup>1311</sup> Cf. JHD, p. 362-366.

<sup>1312</sup> Cf. GIDDENS, A. *Un mundo desbocado*, p. 74

<sup>1313</sup> Cf. WEBER, M. *Economia e sociedade*, p. 323-355.

constituição hierárquica. A autoridade na Igreja não é de natureza jurídica ou política, a verdadeira autoridade é autoridade evangélica.

Por fim, cabe uma palavra sobre a relação entre o exercício do poder da Igreja e o mundo – indicativos para a implementação do seu exercício no âmbito *ad extra*. Neste horizonte importa à Igreja a atitude de humildade, distanciando-se de qualquer postura impositora. Cabe a ela reconhecer os seus erros, como fizeram os últimos papas, além de viver da consciência de sua perda numérica, o que tira qualquer pretensão de sonhar um mundo católico. O que realmente importa é sua autoconsciência de servidora do mundo, como nos afirma de modo brilhante o Concílio:

A Igreja não ignora as dimensões formidáveis da sua missão; conhece a desproporção estatística dos seus membros com a totalidade dos habitantes da terra; conhece o limite das suas forças; conhece até as suas fraquezas humanas, os seus erros; sabe também que a aceitação do Evangelho não depende, em última análise, de algum esforço apostólico seu, de alguma circunstância favorável de ordem temporal. A fé é dom de Deus, e só Deus marca no mundo os caminhos e as horas da salvação. Mas ela sabe, por outro lado, que é semente, fermento, sal e luz do mundo.<sup>1314</sup>

A Igreja como humilde servidora do mundo precisa estar aberta para o diálogo. A Igreja foi contrária à modernidade, pronunciando *syllabos de condenação* e ainda tem posturas de condenação contra a atual cultura na crise da modernidade. Cabe destacar que os grandes avanços da humanidade depois do renascimento foram realizados à margem ou contrários à Igreja. Porém, grande parte destes progressos tem raízes cristãs: o avanço democrático, a liberdade de expressão, o pluralismo político, a tolerância religiosa, entre outros.<sup>1315</sup> Enquanto a Igreja, cada vez que fala ou intervém publicamente, não rompe com o terrível malefício de defender – ou de parecer defender – conveniências próprias, sua palavra será sempre compreendida como a máscara de seus interesses, o afã de sua autoconservação ou a estratégia de sua vontade de poder.<sup>1316</sup>

Tal postura considera a verdade em sua provisoriedade. A fé é uma atitude peregrina, de êxodo: um lançar-se ao Deus que é imprevisível e novo. A Igreja não tem as respostas para todas as situações, é possuída pela Verdade, não possui toda a Verdade. É neste espírito que Paulo VI se apresentou na Assembleia Geral das Nações Unidas: “Nós nada temos a pedir, nenhuma exigência a fazer, mas apenas um desejo a

<sup>1314</sup> GS 53.

<sup>1315</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O cristianismo no mundo de hoje*, p. 33-39.

<sup>1316</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57-58.

formular, uma permissão a solicitar: a de vos poder servir naquilo que cabe no âmbito de nossa competência, com desinteresse, com humildade e amor”.<sup>1317</sup>

Segundo Moingt<sup>1318</sup>, estamos num momento de mudanças importantes em relação ao poder eclesial. Não haverá uma retomada do poder perdido pela Igreja. Seguirá com uma presença de menor visibilidade, pois a mesma atualmente está relacionada à sua estrutura hierárquica e clerical que, por sua vez, perdeu muito da sua credibilidade diante dos seus excessos de poder e escândalos. O clero em crise numérica logo não poderá mais ocupar sozinho todas as posições de responsabilidade de outrora. Deste modo, a visibilidade da Igreja passará a depender dos leigos e leigas. A Igreja terá menos visibilidade por causa da diminuição do número dos seus fiéis. Tal fato provocará uma mudança de apresentação da Igreja, no sentido de que a massa leiga dominante não tem um rosto especificamente religioso, cultural e ritual para mostrar à sociedade. A diminuição do poder da Igreja na sociedade retira a evidência explícita da Igreja, mas lhe dá oportunidade de fazer revisões importantes, calcadas na humildade. Se a humanização de Deus foi o despojamento kenótico do poder, a Igreja tem, nestes tempos, uma oportunidade de crescer em humanidade.

## 8.5 Da massificação à personalização

É certo que Jesus anunciou o Reino às multidões, mas vimos na companhia dos estudos de Castillo que as multidões no Evangelho se referem ao povo marginalizado. Com claras evidências, no meio da massa, Jesus se interessou por pessoas em sua individualidade, sobretudo, aqueles que tinham alguma necessidade ou debilidade. Os relatos evangélicos nos trazem grandes encontros com o Senhor, momentos de uma experiência pessoal singular. Assim acontece quando Jesus pede água à Samaritana, quando ergue do chão uma mulher adúltera, quando vai à casa de Zaqueu, quando perdoa o ladrão na cruz, quando fita os discípulos, convidando-os ao seguimento.

Com Moingt, vimos que Jesus constrói sua identidade processualmente. Ao mesmo tempo que é um homem do povo, Jesus segue no cuidado de si mesmo, no caminho de construção de sua personalidade que coincide com um trabalho de

<sup>1317</sup> PAULO VI. *Discurso na Sede da ONU*.

<sup>1318</sup> Cf. MOINGT, J. *Croire quand même*, p. 147-149.

liberdade: o aprofundamento de Jesus em si mesmo coincide com uma saída dele aos outros e ao Pai, uma *negação* de si mesmo que afirma o *sim* do projeto de Deus.

A partir destes dados cristológicos, pudemos inferir uma antropologia que tem como uma de suas dimensões importantes o *descentrar-se de si mesmo*. A exemplo de Cristo, cada pessoa deve mergulhar para dentro de si, descobrir-se, crescer em autonomia e, como consequência, sair de si mesmo para ir ao encontro do outro, seu irmão. Aliás, não fará o encontro consigo mesmo, a não ser em exercício de alteridade, pois é no confronto com este *alter* que o ser humano se constitui. O centramento do ego narcísico se traduz no individualismo, enquanto o verdadeiro movimento alterial faz a pessoa reconhecer no outro um interpelante, verdadeiro convite à compaixão, oportunidade do encontro com Deus e caminho de autorrealização.

Este preâmbulo já é suficiente para justificar a importância da pessoa na cristologia e na antropologia cristã. Cada ser carrega consigo a grandeza de sua subjetividade, sua singularidade que o faz semelhante a Deus. Trata-se de um dado que vem ao encontro com a exigência da pós-modernidade. Se a modernidade já marca a ascendência do indivíduo, na pós-modernidade há ainda maior ênfase nesta posição: cada vez mais emergem as subjetividades, a importância do *eu livre e consciente*, o valor da decisão pessoal. A pós-modernidade carrega a ambiguidade do subjetivo: se é salutar que o indivíduo não seja engolido pela massa para a construção de sua autonomia, é preciso também reconhecer as sombras de uma sociedade egocêntrica.

A emergência da subjetividade exige da pastoral o caminho da personalização, superando a massificação. É certo que nossas opções pastorais, por vezes, criaram uma elite de católicos, a classe de lideranças que está mais perto do clero, o que faz necessária a pastoral de massas, com a finalidade de atingir maior número de pessoas.<sup>1319</sup> Se Jesus trabalhou com as massas, como atesta o Evangelho, não podemos desprezar este dado. As ações evangelizadoras de massa não esperam grandes e imediatas transformações na pessoa, mas a penetração do Evangelho na vida e na mente do povo. Está incluso no seu roteiro eventos como as procissões, as novenas, as bênçãos, as devoções marianas, as peregrinações aos santuários, as desobrigas, as campanhas de fraternidade... Os eventos de multidão como as visitas papais trabalham com massas anônimas, sendo oportunidades para o despertar ou redespertar da fé, mas carecem do contato pessoal.<sup>1320</sup> É preciso ter presente que Jesus, embora tenha sido um

<sup>1319</sup> Cf. LEUSBAUPIN, I. *Igreja*, p. 10.

<sup>1320</sup> Cf. *Ibid.*, p. 46.

pregador popular para as multidões, criou um grupo menor de discípulos que o seguia pelas estradas da Palestina. É preciso ter em conta a prática do Mestre diante do risco de que nossas paróquias sejam compostas de massa, quando facilmente as pessoas fogem de suas responsabilidades, refugiando-se no anonimato.

Urge o cuidado para não se render à tendência da *cultura da massificação*, tão presente neste contexto de mudança de época. Nesta cultura, a principal característica é dispersar os símbolos com profusão, transformados em mercadoria e em notícia. A vida se torna um colorido de propagandas e marcas, todos usam os mesmos produtos da moda: tomar determinado refrigerante, usar tal marca de celular são apregoadas como atitudes de quem tem personalidade, mas na verdade é um mergulho na massificação, pois há uma multidão inserida no mesmo mar do consumo. Assim, paradoxalmente, a sociedade de tantos pluralismos se torna absorvida por único padrão ditado pelo capitalismo instrumentalizador dos meios de comunicação. Nesta sociedade, os valores fundantes e as relações interpessoais são mais débeis.<sup>1321</sup>

Diante deste quadro, é imprescindível um discernimento sério sobre nossas opções pastorais, para que nos mantenhamos próximos ao Evangelho. Assim, embora o trabalho com as massas tenha a sua validade, é necessário evitar o risco da massificação. Deus vê o que está em segredo (cf. Mt 6,5-6). O Evangelho não parece estar em consonância com as grandes manifestações religiosas, nem com as pompas clericais. Hoje há o risco de que tais práticas criem a ilusão de que a Igreja está presente na sociedade e na vida das pessoas: “se fizermos a religião um espetáculo de massa, estaremos satisfeitos e até mesmo orgulhosos, mas não confunda: o Evangelho não é para concentrar as pessoas, mas para viver o espírito e a letra do Sermão da Montanha”.<sup>1322</sup>

Sendo assim, um dos caminhos pastorais mais eficazes é a personalização. Os interlocutores de nosso tempo têm a necessidade de encontrar identidade e o sentido de suas vidas a partir de uma experiência que afete o seu interior. Deste modo, não é suficiente a evangelização das multidões, mas sim personalizar, ou seja, considerar cada um, acolher cada pessoa em seu dom e em seu limite.<sup>1323</sup>

<sup>1321</sup> Cf. LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 126-127.

<sup>1322</sup> “Si hacemos de la religión un espectáculo de masas, nos quedaremos satisfechos y hasta orgullosos, pero ¡no nos engañemos!, el Evangelio no consiste en concentrar gente, sino en vivir el espíritu y la letra del Sermón del Monte” (CASTILLO. J. M. “La actual manía episcopal de exhibir lo que debe estar oculto”).

<sup>1323</sup> NENTWIG, R. “A catequese em tempos de nova evangelização”, p. 29.

Importa valorizar o encontro pessoal, como caminho de evangelização. Nele se aprofundam laços de confiança e experiências de vida são partilhadas (...). Através da visitação, do contato pessoal, contínuo e organizado, manifesta-se a iniciativa do discípulo missionário, que não espera a chegada do irmão ou irmã, mas vai ao encontro de cada um, de cada uma e de todos.<sup>1324</sup>

Para que a personalização seja efetiva, é preciso repensar o *tamanho da comunidade*. Aqui é importante o resgate da experiência dos primeiros séculos, quando o lugar de reuniões das comunidades cristãs era a casa-moradia (*oikia*) e seu núcleo era a casa-família (*oikia*). As igrejas domésticas fundadas por Paulo eram pequenas comunidades, compostas de algumas dezenas de pessoas e eram comunidades domésticas.<sup>1325</sup> Este modelo de comunidades domésticas do Novo Testamento é inspirador para os tempos atuais, pois a globalização impõe um horizonte de individualismo. A pastoral de pequenas comunidades é uma tarefa indispensável para criar a personalização, permitindo a experiência de Jesus Cristo vivo e na comunhão fraterna num espaço onde todos são reconhecidos. Urge a necessidade de espaços que propiciem o cultivo da vida de fé:

Reconheço que precisamos criar espaços apropriados para motivar e sanar os agentes pastorais, lugares onde regenerar a sua fé em Jesus crucificado e ressuscitado, onde compartilhar as próprias questões mais profundas e as preocupações quotidianas, onde discernir em profundidade e com critérios evangélicos sobre a própria existência e experiência, com o objetivo de orientar para o bem e a beleza as próprias opções individuais e sociais.<sup>1326</sup>

A Igreja da América Latina já defende este modelo desde a *Conferência de Medellín*, inspirado na pastoral produzida pela Teologia da Libertação:

A vivência da comunhão a que foi chamado, o cristão deve encontrá-la na 'comunidade de base': ou seja, em uma comunidade local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal fraterna entre os seus membros. Por conseguinte, o esforço pastoral da Igreja, deve estar orientado à transformação dessas comunidades em 'família de Deus', começando por tornar-se presentes nelas, como fermento por meio de um núcleo, mesmo pequeno, que constitua uma comunidade de fé, esperança

<sup>1324</sup> DGAE 117.

<sup>1325</sup> Cf. CODINA, V. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*, p. 72. O Concílio de Laodicéia (360-370) proibiu que as celebrações fossem realizadas nas casas. Tal proibição é contraditória se levarmos em conta a mentalidade do Novo Testamento, que remonta ao espírito de Jesus. Entre as últimas palavras de Estevão, está uma crítica a igreja de pedras: "o Altíssimo não habita em edifícios construído por homens" (At 7,48) (cf. CASTILLO, J.M. "De las casas llenas a los templos vacíos".).

<sup>1326</sup> EG 77.

e caridade (...). Ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização...<sup>1327</sup>

O mais importante é que as comunidades tenham *tamanho humano*<sup>1328</sup>: devem ser comunidades pequenas, afetivas e acolhedoras, concretizadas em espaços de resgate da identidade, da dignidade e de autoestima, aberta a todos. É preciso descentralizar e articular as grandes massas impessoais. O elemento fundamental deve ser o grau de pertença de seus indivíduos. “A comunidade deve ser tão grande que caibam nela todos os diferentes; por outro lado, deve ser tão aconchegante que ninguém e nenhuma realidade nela existente se sintam excluída”.<sup>1329</sup>

Assim, não é necessário que seja um grupo onde todos sejam praticantes. Todos devem estar ali por vontade própria, reunidos pela força da atração, ao redor de Cristo. Alguns já estão inseridos em uma comunidade maior e já têm caminhada de fé, mas outros podem estar a caminho, em busca. Sentem-se atraídos por Jesus e ali podem encontrar um lugar de resposta, não importa se não são *cristãos* ou *católicos* no sentido sacramental ou burocrático.<sup>1330</sup> É preciso ter cuidado, pois, às vezes, podemos confundir adesão a Jesus com a correção de aspectos que visivelmente são contrários às normas eclesiais, caindo em atitudes excludentes. A conversão é um processo de transformação que se centra na adesão a Cristo.<sup>1331</sup> Primeiramente, a pessoa se deixa tocar por Jesus e é inflamada pelo Espírito, então vai entrando gradativamente em processo de mudança de vida, sem que seja interpelada de um modo frio pelos membros da comunidade, sem que seja impelida às *regularizações sacramentais*.

As comunidades de tamanho humano não são fechadas em si mesmas. Além de criar uma comunhão afetiva de seus membros, ser lugar de partilha, oração e escuta da Palavra, é preciso que se empenhem na missão. Sua tarefa é cuidar da vida, aproximar-se dos pobres na luta pela justiça e trabalhar por uma sociedade mais acolhedora, vencendo as exclusões, os preconceitos.<sup>1332</sup>

<sup>1327</sup> Med. 15, IIIa, 1a. Por décadas tais experiências são chamadas de *CEB*’s na América Latina. Hoje se fala de *pequenas comunidades*, que assumem características diversas e levam outros títulos: células de oração, pequenos grupos, grupos de família, grupos de Jesus (Espanha).

<sup>1328</sup> Cf. BRIGHENTI, A. “Igreja comunidade e Igreja local”, p. 157; NENTWIG, R. *Iniciação à comunidade cristã*, p. 65-70.

<sup>1329</sup> BASSINI, P. F. “Comunidade: ministérios e serviços”, p. 107.

<sup>1330</sup> Cf. PAGOLA, J. A. *Voltar a Jesus*, p. 95.

<sup>1331</sup> Cf. *Ibid.*, p. 96.

<sup>1332</sup> *Ibid.*, p. 98.

Tais comunidades são fortemente indicadas para a renovação das posturas eclesiais diante do desafio da pastoral urbana, configurando a paróquia como uma *rede de comunidades*.<sup>1333</sup> As pequenas comunidades em rede não devem perder de vista a comunhão com a comunidade maior, caso contrário se transformariam em guetos. As comunidades se ligam à paróquia, e esta à Igreja particular. Mesmo pertencendo a uma delimitação espacial, não é necessário que a vizinhança seja o único critério de sua composição, pois a proximidade geográfica nem sempre significa o surgimento de vínculos afetivos.

A grande comunidade, praticamente impossibilitada de manter os vínculos humanos e sociais entre todos, pode ser setORIZADA em grupos menores. A paróquia descentraliza seu atendimento e favorece o aumento de líderes e ministros leigos e vai ao encontro dos afastados. Não se deixa a referência territorial das comunidades maiores, mas se criam novas unidades sem tanta estrutura administrativa.<sup>1334</sup>

A paróquia não foi abandonada, pois é a grande instituição que garante a presença eclesial, grande polo articulador da pastoral. No entanto, muitos debates surgem em torno dela. Teria ainda ela lugar no mundo pós-moderno? Certamente, será necessária a mudança de suas estruturas, de modo que não se continue apenas com as mesmas preocupações do tempo colonial: construções materiais que asseguram o espaço simbólico e representativo, organização de igrejas, residência do pároco e obras assistenciais. É preciso resgatar o espírito de comunidade, como testemunha um pároco que optou por novos caminhos de renovação na década de 70 na Arquidiocese de São Paulo:

[...] a paróquia não é apenas uma entidade já instituída, com seu pároco nomeado, sua construção material, seus livros de registro de batismo e seus bens espirituais e econômicos. Torna-se espaço de articulação de uma rede de CEBs e de grupos de pastoral específica, e uma área de forças vivas e bens a serviço de todos, para a evangelização libertadora e transformadora em todos os ambientes.<sup>1335</sup>

As estruturas e as grandes massas impõem grandes limites à vida pastoral no atual contexto. Renovação de estruturas institucionais de modo que a Igreja se torne mais humana, opção pela consideração da pessoa em sua individualidade e criação de

<sup>1333</sup> O termo *rede de comunidades* é próprio das conferências episcopais latino-americanas (SD 58; DAp 309; 517e). Sobre esta temática, conferir também: CNBB. *Comunidade de comunidades*; NENTWIG, R. *Iniciação à comunidade cristã*, p. 70-75; DOMEZI, M. C. “A paróquia desafiada a ser comunidade de comunidades”, p. 209-247.

<sup>1334</sup> CNBB. *Comunidade de comunidades*, n. 244.

<sup>1335</sup> DOMEZI, M. C. “A paróquia desafiada a ser comunidade de comunidades”, p. 236.

comunidades de tamanho humano, preferencialmente em rede são alguns indicativos importantes para que a pastoral efetive o seu deslocamento da massificação para a personalização. Personalizar é uma palavra chave da ação evangelizadora diante dos desafios da mudança de época.

## 8.6 Da doutrina à mensagem

Nosso último deslocamento retoma o ponto de início de nossa tese: partimos de um problema de comunicação, afirmando que há lacunas na linguagem eclesial, pois a Igreja se vê presa aos conteúdos de fé elaborados pela tradição, reconhecendo que tais expressões não deixam de ter validade. Hodiernamente, a forma tem mais valor do que o conteúdo, o que acarreta em um grande desafio para a Igreja que traz uma tradição que prioriza a elucidação exata dos conteúdos da doutrina. Porém, se o receptor não capta a mensagem, esta de nada adianta. Dizer a mesma verdade com novo material linguístico, para que a ação de Deus seja captada pelo ser humano é o grande desafio assumido desde a *Nouvelle Theologie* e o Concílio Vaticano II.

Diante deste desafio, é preciso uma revisão nas homilias, catequeses, evangelização na internet, rádio e TV, redação de subsídios, bem como na produção artística e no ensino da teologia. Não cabe mais a velha apologética enunciada como saída frente a modernidade e a reforma protestante. Os teólogos são desafiados pelo mundo surgido depois da modernidade, segundo Moingt.<sup>1336</sup> Agora os professores se encontram diante de um público diversificado, não apenas clérigos ou seminaristas como outrora, por isso se veem encorajados a usar novos métodos científicos e acadêmicos e a aprender novas maneiras de pensar. O público engajado nas paróquias está mais preocupado com questões pastorais, havendo menor interesse dogmático e erudito. Parece que os dois caminhos se descortinam: ou os teólogos irão evitar os debates dogmáticos, popularizando os seus pontos fundamentais ou enfrentarão o desafio de traduzir em linguagem hodierna os conteúdos dogmáticos, sem infidelidade às fontes. Ou seja, a questão que se enfrenta é a fidelidade à tradição sem deixar a fidelidade ao espírito do tempo, ou vice-versa. Serão necessários modéstia e coragem.

---

<sup>1336</sup> Cf. MOINGT, J. *Un Dieu à la merci des hommes*.

Nosso intuito é apontar algumas luzes sobre a comunicação da fé. Como enunciamos, há um deslocamento já em processo, que precisa ser ainda mais consolidado: da doutrina à mensagem. Sobre este deslocamento afirmou o papa João Paulo II em sua primeira visita ao Brasil:

Quem diz mensagem diz algo a mais que doutrina. Quantas doutrinas de fato jamais chegaram a ser mensagem. A mensagem não se limita a propor ideias: ela exige uma resposta, pois é interpelação entre pessoas, entre aquele que propõe e aquele que responde. A mensagem é vida. Cristo anunciou a Boa Nova, a salvação e a felicidade: ‘Bem-aventurados os pobres em espírito, bem-aventurados os mansos, bem-aventurados os perseguidos...’ (cf. Sb 2, 2; Sl 34, 4; Sl 37, 11; Mt 5, 3-11; Lc 1, 53); e ainda: ‘Deixo-vos a minha paz, dou-vos minha alegria’ (cf. Jo 14, 27; 15,11; 1Jo 1, 4; 2Ts 3, 16; Ef 2, 17-18). As multidões escutavam-no, porque viam nele a esperança e a plenitude da vida (cf. Jo 10, 10).<sup>1337</sup>

Já que a vida cristã consiste em segui-lo, fica evidente que a principal finalidade da catequese é a de fazer com que alguém se ponha, não apenas em contato, mas em comunhão, em intimidade com Jesus Cristo: somente ele pode levar ao amor do Pai no Espírito e fazer-nos participar na vida da Santíssima Trindade.<sup>1338</sup>

Este aspecto cristocêntrico, que não deixa de lado a dimensão trinitária, é a base da proclamação da mensagem cristã, não sendo um princípio exclusivo da catequese, mas de toda a ação evangelizadora. Porém, seguindo a linha de nosso estudo sobre a humanização de Deus, reafirmamos que não basta proclamar o Cristo da fé dissociado do Jesus da história, o que traria riscos propensos a uma evangelização descomprometida com a história. Nesta linha, cabe igualmente um resgate da linguagem narrativa, pois é nela que encontra a história divina entrelaçada com a história humana, mesmo diante de todas as ressalvas que não nos deixam cair no historicismo dos textos bíblicos. O que importa aqui não é a verdade do ponto de vista da história moderna ao sabor especulativo, mas a capacidade dos textos narrativos afetarem o interlocutor hodierno, ávido por dar sentido à sua própria história. Para garantir o sentido das narrativas, é preciso interpretá-los a partir da via simbólica como destaca Paul Ricoeur:

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é ‘que pensar’, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso

<sup>1337</sup> JOÃO PAULO II. *Homilias - João Paulo II.*

<sup>1338</sup> CT 5.

tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento oponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender.<sup>1339</sup>

b) *Evangelização mistagógica*.<sup>1340</sup> Este aspecto está ligado ao resgate do catecumenato, instituição da Igreja da Antiguidade, como modo ordinário para a catequese de iniciação cristã de adultos. Esta retomada foi mais além, sugerindo que toda a evangelização tenha no catecumenato a sua inspiração. “Dado que a missão ad gentes é o paradigma de toda a missão evangelizadora da Igreja, o Catecumenato batismal, que lhe é inerente, é o modelo inspirador da sua ação catequizadora”.<sup>1341</sup> O que importa, neste pedido do magistério, é conhecer e aplicar a pedagogia catecumenal nos itinerários de formação na fé. Algumas características se destacam: a progressividade marcada por etapas bem definidas, o acompanhamento pessoal, a centralidade na Palavra de Deus, a multiplicidade de agentes envolvidos. Se na catequese tradicional, há a ênfase no conhecimento racional orientada por um instrutor, o catecumenato propõe um itinerário amplo com a finalidade de iniciar gradativamente o interlocutor na vida de fé e na comunidade de fé. A dimensão comunitária é fundamental, pois é a comunidade que acolhe seus novos filhos em seu seio para cuidá-los, nela criam-se processos catecumenais que conferem aos seus membros a consciência desta maternidade espiritual.

Uma das características mais evidentes é a dimensão *mistagógica*, ou seja, uma evangelização inspirada no catecumenato procura conduzir o interlocutor à experiência do mistério, introduzindo o cristão na riqueza litúrgica.<sup>1342</sup> A relação entre catequese e liturgia, com toda a sua riqueza simbólica é fundamental, além da centralidade do Mistério Pascal. Interessante observar que, na dinâmica mistagógica, a clássica ordem entre compreensão e experiência é invertida. As catequese mistagógicas na Igreja antiga eram explicitações da riqueza litúrgica, posteriores à vivência dos ritos, pois primeiro vinha a experiência da graça sacramental, depois a explanação sobre ela.

<sup>1339</sup> RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*, p. 283.

<sup>1340</sup> Cf. BOROBIÓ, D. *Catecumenado e Iniciação Cristiana*, p. 56-72; MORÁS, F. *As correntes contemporâneas da catequese*, p. 45-71; NENTWIG, R. “A catequese em tempos de nova evangelização”, p. 30-34; NENTWIG, R.; MENON, R. F. M. “A Catequese Mistagógica”, p. 43-47.

<sup>1341</sup> DGC 90; também o Diretório Brasileiro reafirma: “é a inspiração catecumenal que deve iluminar qualquer processo catequético” (DNC 45).

<sup>1342</sup> Cf. DAp 290.

Destaca-se, neste sentido, o testemunho de Cirilo de Jerusalém, ao afirmar que retardou sua catequese, esperando que os catecúmenos antes participassem dos sacramentos iniciáticos:

Mas como sei bem que a vista é mais fiel que o ouvido, esperei a ocasião presente, para encontrar-vos, depois desta grande noite, mais preparados para compreender o que vos fala e levar-vos pelas mãos ao prado luminoso e fragrante do paraíso.<sup>1343</sup>

A grande questão de uma catequese mistagógica, catecumenal, é contribuir para que os candidatos aos sacramentos não cumpram uma obrigação legal da Igreja, bem como dar novo sentido à experiência de iniciática a quem já recebeu os sacramentos.<sup>1344</sup> É fundamental que o batismo seja assumido mediante a fé. Existem muitos cristãos que ressignificam sua experiência de fé, participando de um batismo no espírito em comunidades pentecostais. Tal evidência aponta para a necessidade de novos caminhos na evangelização, de modo que os adultos alcancem um nível de maturidade de fé.<sup>1345</sup>

Por fim, cabe afirmar que a passagem da doutrina para a mensagem implica o *abandono de uma posição legalista e moralizante*, pela reafirmação do sentido do discipulado. Para tanto, é necessário considerar a fidelidade da evangelização ao ser humano, pois a significância da mensagem cristã se sustenta no resgate da força humanizadora do Evangelho.<sup>1346</sup> Na hierarquia das verdades está no topo a realização humana. Não há outra verdade de fé mais importante do que o sentido da existência humana, o que torna o homem mais humano. Houve um esforço demasiado do magistério católico em se defender a ortodoxia, nem sempre acompanhada da mesma força em se defender a ortopraxis. Há grande preocupação em não se cair em erros doutrinários, mas nem sempre se proclama com veemência o compromisso na luta contra as injustiças e regimes políticos que mantêm estas situações.<sup>1347</sup>

A ortopraxis não será jamais uma imposição, sobretudo porque na atualidade, não se aceita mais qualquer sentença por autoridade, por tradição. No universo da autonomia da razão, uma atitude de recepção passiva é considerada uma infantilidade.

<sup>1343</sup> Cat. Mistag. I,1.

<sup>1344</sup> Muitos participantes do catecumenato, em geral, já foram batizados, mas necessitam completar a sua iniciação. Há também grande consenso de que qualquer cristão que deseje ressignificar a sua fé possa frequentar o catecumenato.

<sup>1345</sup> Cf. MOINGT, J. “Sacraments et peuple de Dieu”, p. 573–582.

<sup>1346</sup> Cf. EG 35.

<sup>1347</sup> Cf. EG 194; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*.

Assim, o caminho que traz uma razoável interação entre o crer e o compreender é necessário. Por isso, hoje, por demais importante é primar mais pelo seguimento do que pela inteligibilidade da fé, pois a revelação não tem o objetivo de fazer com que o ser humano saiba, conheça uma verdade, mas cresça em humanização. Uma mensagem que provoque seguimento será inteligível.<sup>1348</sup> O conhecimento de Deus depende de uma vida que se molda à vida do Cristo (cf. 1Jo 4,8). O chamado à conversão ao Reino (cf. Mc 1,15) depende da atitude existencial de cada pessoa, que assume um reorientar da própria vida, libertando-se dos pesos e dos costumes, das paixões escravizantes, do egoísmo. O cristianismo, mais do que conceder uma doutrina, é a oferta do dom do Espírito: a pessoa que deixa se conduzir pelo Espírito, torna-se livre. Assume, como consequência, uma ética de fraternidade que consiste em lutar contra as opressões, contra a dominação que escraviza, vivendo a compaixão fraterna pelos pequenos e fracos e o perdão como dom e como oferta. Tudo isso não é um *código de preceitos morais*<sup>1349</sup>, mas de uma pedagogia existencial. Não depende de um dogma, de uma verdade concebida, mas de uma ética existencial, de uma antropologia. Isso se faz pela aproximação histórica com Jesus em atitude de confiança e de engajamento.

Para anunciar a Boa Nova ao mundo deste modo humanizante é preciso que se tenha *rosto de redimidos*, como disse Nietzsche, ou seja, um rosto que transpareça a alegria de quem encontrou um tesouro, que dê prazer para o anúncio de uma mensagem gratuita, sem angústias e sem imposições.<sup>1350</sup> A bondade não se prega, nem se ensina, nem se impõe, a bondade se contagia.<sup>1351</sup> Nas palavras de Moingt: “a melhor prova da verdade de uma religião é sua capacidade de mudar o coração e a vida dos homens”.<sup>1352</sup> Animado pelo Espírito de Cristo, o cristão se torna um outro Cristo: “Já não sou eu que vivo, Cristo vive em mim” (Gl 2,20). Os que assim são tocados, de um modo radical, tornam-se discursos vivos, os quais não podem ser calados. A fé é profundamente testemunhal: ninguém ousaria silenciar Francisco de Assis e Teresa de Calcutá.<sup>1353</sup> O testemunho não se improvisa, por isso, a integridade do Evangelho depende da experiência mística autêntica: “é evidente, sobretudo, que o ‘Evangelho íntegro’, ou

<sup>1348</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*, p. 413.

<sup>1349</sup> DVH-I, p. 395.

<sup>1350</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *O cristianismo no mundo de hoje*, p.54.

<sup>1351</sup> Cf. CASTILLO, J.M. “Elogio da bondade”.

<sup>1352</sup> DVH-II-b, p. 266.

<sup>1353</sup> Cf. EG 183.

seja, o Evangelho sem recortes nem mutilações, só pode ser entendido e vivido pelos místicos, tanto mais quanto mais simples forem esses místicos”.<sup>1354</sup>

No deslocamento da doutrina à mensagem, a humanização de Deus é compreendida como humanização do ser humano, na medida em que cada pessoa, tocada pela mensagem salvífica e habitada pelo Espírito de Cristo, encarna a vida de Jesus em sua própria vida. Nas palavras de Kiekegaard, podemos nos tornar *contemporâneos de Jesus*.<sup>1355</sup> Na jornada da vida, cada cristão descobrirá no seu processo de seguimento quem é Jesus:

Ele nos achega como Um desconhecido, sem um nome, como antes, ao lado do lago, quando Ele chegou junto aqueles homens que não O conheciam. Ele nos fala a mesma palavra: ‘Siga-me!’ e nos estabelece as tarefas que Ele tem de cumprir para o nosso tempo. Ele ordena. E para aqueles que O obedecem, quer sejamos sábios ou simples, Ele revelará a si mesmo nas obras, nos conflitos, nos sofrimentos que eles passarão em sua companhia, e, como um mistério inefável, eles aprenderão em suas próprias experiências Quem ele é.<sup>1356</sup>

Finalizando as palavras supra-citadas, o aprendizado não será uma lição acadêmica gritada por magistrados, pois não basta a lógica ou a retórica do discurso, muito menos a forte intensidade da voz do pregador. A verdadeira lição é existencial, quando a carne que se fez Palavra agora se encarna na concretude da vida humana.

## 8.7 Conclusões do Capítulo 8

Ao final deste capítulo, por uma fidelidade metodológica, optamos em retomar os três referenciais humanos que nortearam os capítulos anteriores – carnalidade, alteridade e liberdade – mostrando a conexão do que propomos acima com os dados cristológicos e antropológicos já elucidados.

No âmbito da *carnalidade*, vimos que o cristianismo é uma religião da realização humana, sem restringir a proposta de felicidade para o *além morte*. A partir do Jesus inserido nas realidades terrenas e sensíveis, inferimos uma antropologia que anseia pela felicidade situada e corporeificada. Destas premissas, propomos que é agenda da Igreja ser uma proposta religiosa da felicidade, superando a destrutiva ligação entre religião,

<sup>1354</sup> CASTILLO, J.M. *A ética de Cristo*, p. 212.

<sup>1355</sup> Cf. DVH-I, p. 392.

<sup>1356</sup> SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus Histórico*, p. 477.

pecado, culpa e sacrifício irracional: Deus nos quer realizados como seres humanos, bem aventurados, eis a mensagem do Evangelho. Também vimos que o termo *espiritualidade* não se opõe à *carnalidade*. A correta aplicação de uma *vivência espiritual* é ter o *espírito de Jesus*, portanto o cristianismo não apregoa a permanência no *eu autosatisfeito* em sua piedade, nem no templo de pedras, mas anuncia a saída do *si mesmo* em busca do irmão, a saída da Igreja que se faz sinal do Reino no mundo.

No âmbito da *alteridade*, retomamos a relação de Jesus com o poder, em sua contrariedade com a pretensão de superioridade dos discípulos e da automanifestação exibicionista. Do contrário, manifesta o poder na misericórdia e no serviço humilde, convoca uma comunidade fraterna. Desta premissa, enfatizamos a necessidade da Igreja deixar cada vez mais a valorização do poder hierárquico em busca da comunhão serviço. É preciso menos hierarquia e mais democracia, menos instituição e mais diálogo. Da antropologia da alteridade, que valoriza cada pessoa como rosto único, inferimos a necessidade da personalização. A Igreja não será uma massa anônima e governada, mas um conjunto de pessoas engajadas e livres, pessoas que decidem e constroem o edifício eclesial e o testemunho na sociedade, não somente os clérigos, mas sobretudo os leigos.

No âmbito da *liberdade*, retomamos o caminho de crescimento de cada pessoa rumo à sua plenitude, a luta pela sua liberdade, alicerçada numa cristologia processual. Desta premissa, trabalhamos a evangelização e a Igreja em processo. A Igreja é *sempre reformanda*, está em constante movimento, não está pronta e acabada, estática, esperando que todos venham até ela para serem absorvidos para um *espaço-gueto*. Sua transformação se realiza quando a mesma sai de seu autorreferencialismo.

O processo de mudança é a esperança que sustenta o lugar da religião depois da crise da modernidade. Contra os agouros catastróficos que previam o eclipse total das instituições religiosas depois da autonomia da razão, hoje se afirma a volta da religião. Rendendo-se irrefletidamente aos gostos pós-modernos, o cristianismo encontra o seu lugar, mas sem autenticidade, pois neste caso se transforma na religião de subjetividade vazia e egoísta. Por outro lado, na linha da afirmação de Vattimo<sup>1357</sup>, se a religião cristã deixar de lado as suas pretensões de universalidade e as legitimações de soluções políticas, poderá encontrar rumos. O caminho é sanar a solidão pelo amor, única relação que tem a capacidade de aceitar a condição fragmentada do ser humano nesta

---

<sup>1357</sup> Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, p. 157.

sociedade, propagando a tolerância. As religiões que proporcionam a fraternidade universal são capazes de contribuir para o progresso ético e para a organização social. Como vimos ao longo de nossa exposição, a correta relação com Deus não é ter uma ideia exata sobre Ele, mas uma correta atitude. A relação com Deus se verifica no âmbito da ética.

A ética humanizadora pauta todos os deslocamentos eclesiológico-pastorais necessários neste tempo, exigindo um discurso religioso longe da abstração, como vimos no findar deste capítulo. As transformações da sociedade exigem um novo modo de apresentar a mensagem cristã, de modo a superar a distância entre fé e vida, entre o sagrado e o humano. Urge apresentar e repensar o cristianismo a partir do Evangelho, recuperando o que lhe é genuíno e simples. Urge falar do humano a partir da humanização de Deus.

## 9 Conclusão

Ao final de cada capítulo já esboçamos as conclusões parciais. Cabe-nos agora reuni-las, mostrando a conexão lógica de nosso estudo. Reafirmamos que trilhamos um caminho em busca de uma resposta à questão da significância do discurso cristão. Optamos, neste intuito, por traçar os desdobramentos do conceito de humanização de Deus, realizando uma relação conseqüente entre a cristologia, a antropologia teológica e a pastoral, ou seja, evidenciando as implicações antropológico-pastorais a partir do dado cristológico.

Ao levantar a questão da significância do discurso cristão, seja no âmbito teológico ou evangelizador, afirmamos a anacronicidade do discurso puramente dogmático. O Deus humanizado surge como uma possibilidade eficaz de resposta, pois como vimos, importa atualmente proferir palavras sobre o ser humano, sobretudo, uma palavra de sentido. Ora, o discurso religioso é por excelência uma palavra de sentido, mas contraditoriamente preferiu, por vezes, instalar-se nos recônditos do idealismo, na metafísica fria, nos preceitos, nas sentenças dogmáticas. Na linha de Paul Ricouer, reafirmamos que o espírito moderno é afeito à narratividade, não ao sabor especulativo de um olhar investigador, mas da narrativa como portadora de sentido, que provém de sua força simbólica. Nesta linha, falar de Deus em seu mistério de humanização implica trazer à tona as narrativas de Jesus de Nazaré em seu processo de *existência kenótica*, percurso de significância à medida em que tais narrativas e construções, afinadas com o espírito da compreensão antropológica hodierna, revelam quem é o ser humano e qual é o seu horizonte de sentido. O que procuramos neste trabalho não foi explicitar como Deus se fez homem, mas quem é *este homem* e como ele nos revela o próprio homem.

Neste intento, escolhemos os teólogos José María Castillo e Joseph Moingt para nos orientar. Tal escolha se justificou não somente por alguns pontos de aproximação como a preocupação por uma cristologia ascendente e a insistência na atualidade do discurso teológico, face aos desafios do horizonte de compreensão da pós-modernidade mas, sobretudo, pela complementariedade de ambos. O primeiro, um europeu que se aproxima em muito da teologia latino-americana ao ressaltar o

aspecto da práxis do Evangelho. O segundo, um europeu que pretende responder ao mundo intelectual da pós-ilustração que decretou a morte de Deus. O espanhol é crítico a um discurso e uma prática eclesial que se tornou obsoleta, devendo agora se refundar a partir do Evangelho. O francês é crítico a uma teologia dogmática que necessita agora ser reelaborada no diálogo com a filosofia contemporânea, para que Jesus seja apresentado no horizonte antropológico corrente. A soma das duas abordagens nos conferiu uma abrangência significativa.

Por outro lado, tal abrangência não nos eximiu das lacunas. Certamente, ao abordar o tema da humanização de Deus, deixamos de lado muitos aspectos atuais da cristologia. Entre eles, destacamos a lacuna da discussão sobre o lugar de Jesus no diálogo com as outras religiões e o real significado de sua universalidade. Embora tenhamos ressaltado a importância de Jesus enquanto judeu, insistindo na necessidade de despir a roupagem grega que lhe foi imposta e os coloridos dogmáticos que o adornaram ao longo da história, caberia um maior aprofundamento sobre uma cristologia a partir do contexto semita. Muitos são os âmbitos da teologia que olham ao seu modo para a pessoa de Jesus, tais como a teologia da cultura, da história, da libertação, a teologia política, feminista, negra, oriental, entre outras. Diante da abrangência da questão e dos limites de nosso trabalho, muitas abordagens ficaram ausentes. Nosso horizonte de análise situou a cristologia em seu diálogo com a cultura secular que surge depois da modernidade, apresentado o Deus humanizado no âmbito de sentido, a partir da intrínseca relação entre cristologia e antropologia teológica.

Nosso estudo sobre a humanização de Deus foi delineado a partir das três dimensões humanas fundamentais: carnalidade, alteridade e liberdade. Nossa opção não somente permitiu uma delimitação metodológica, mas igualmente nos deu espaço para mostrar como Deus se humanizou naquilo que é indiscutivelmente humano. Cabe aqui, de modo conclusivo, reafirmar cada uma das dimensões, unindo o mistério do Deus que se humanizou às implicações antropológico-pastorais.

Quanto a *carnalidade*, vimos que Jesus é o Deus verdadeiramente *quenotizado*, sem qualquer restrição que pudesse impedir a integralidade de sua humanidade. Deste modo, assumiu Deus a fragilidade da carne, com todas as limitações criaturais inerentes. Ao tratar da fragilidade carnal, não nos referimos à realidade corpórea em sentido negativo, ao tom do dualismo, mas do contrário, ressaltamos o seu aspecto

positivo: pela condição carnal, o Deus humanizado foi homem dos sentidos, não negou o prazer, a felicidade. Tal deleite não foi usufruído de modo egocêntrico: Jesus é homem que promove a partilha da felicidade e é tocado visceralmente quando alguém sofre alguma dor em sua carne. Pudemos perceber que o Deus humanizado, para viver inserido em tal realidade da fruição da vida e da partilha das alegrias saudáveis da carne, assumiu um projeto de laicidade, ou seja, Jesus é homem leigo que se insere nas realidades seculares. Jesus não se identificou com as práticas ascéticas, nem pregou o Deus aterrador para reprimir a desobediência.

Como implicação da *carnalidade*, decorre uma antropologia que nega o dualismo. A matéria e a história são lugares da salvação. Na história está o ser humano inserido, ator criativo da própria história sem fugir dela. Na história está cada pessoa de carne fraca e sensível, características que não são sinais absolutos de dor e pecado, mas são caminhos de sentido para uma antropologia da corporeidade e evocadoras de uma ética: a sensibilidade é energia vital, via de prazer não egocêntrico; a debilidade revela sentido quando a pessoa se reconcilia com sua condição criatural e vê o envelhecimento e a morte como caminhos para Deus. Se a carne é boa, se o prazer não é condenável, convém à Igreja uma evangelização que se distancie do negativismo do dualismo infiltrado, distante do puritanismo, sendo fiel anunciadora da felicidade, motivando os fiéis a não se refugiarem em guetos ou no templo, propondo a existência cristã em sua inserção nas realidades seculares. No mundo, a alegria da Boa Nova deve ser sinal de vida em abundância.

Quanto à *alteridade*, explicitamos que a Trindade não é uma solidão, mas uma dinâmica pluripessoal de gratuidade que tem sua grande expressão na proexistência do Deus humanizado, traduzida em vida humanizante e ética de bondade que se resume no amor. Em seu caminho alterial, Jesus privilegiou os lugares de partilha e comunhão, por isso valorizou a comensalidade como ponto de encontro entre iguais e quebrou todas as barreiras de separação: o que deve prevalecer não é o apego aos ritos religiosos, mas uma visão livre que considera o ser humano como lugar de encontro com Deus. Para tanto, entre os discípulos, o poder dominador deve ser vencido, sendo substituído pelo serviço fraternal. A alteridade divina se manifesta no Filho que se doa aos seres humanos e ao Pai, que se expressa em sua máxima gratuidade na cruz, de onde brota a força do seu Espírito.

Como implicação da alteridade, explicitamos que a antropologia se realiza por um trabalho de luta contra o egoísmo narcisista. Seguindo os passos do Deus

humanizado, cada pessoa entra em processo de libertação de seus desejos egoístas e apegos para que crie capacidade de perder de si mesmo em proveito do outro, criando capacidade relacional. Tal caminho parte da própria ipseidade: quando o ser humano se aceita, abre capacidade de amor-próprio e, a partir daí, reforça seus laços de comunhão alterial com o outro, com Deus e com a criação. Nesta linha, a pastoral deverá privilegiar a pessoa humana em sua individualidade, pois o amor alterial se expressa menos em relação à massa e mais em relação à pessoa, a um rosto que convida ao encontro. Por isso, a Igreja deverá criar espaços de personalização a partir de comunidades menores, deverá criar mais esforços para relações comunitárias mais autênticas, superando as relações hierárquicas regidas pelo poder.

Quanto à *liberdade*, evidenciamos que o Deus humanizado é pessoa livre, não se deixa prender a ataduras imobilizantes. Jesus é homem livre diante das instituições de seu tempo, livre dos esquemas estabelecidos, mesmo religiosos. O que impede a realização do Reino é vencido, sem que os formalismos ou concordâncias sociais tenham prevaletimento. A partir de uma consonância com os paradigmas antropológicos hodiernos, vimos que a humanização de Deus é uma construção de liberdade: quanto mais se confronta com o que lhe advém da cultura, mais se desenvolve como pessoa, mais constrói sua personalidade, mais se revela livre, sem que tal afirmação signifique que no ventre de Maria não esteja já o filho de Deus. O ápice de sua liberdade se revela em sua morte de cruz e ressurreição, quando o Verbo se identifica totalmente com Jesus que, por sua vez, descobre-se Filho, *justificado pelo Espírito*, como expressa São Paulo. Este caminho de liberdade do Deus humanizado teve como consequência a perseguição e a morte, por isso tem caráter de entrega, de abandono, de afirmação positiva de seu *sim* ao Pai. Deste modo, vence o pecado, vence a violência que nega a liberdade, realizando um ato que vai muito além da equivocada e negativa interpretação sacrificial de uma morte premeditada para sanar uma culpa metafísica.

Como implicação da *liberdade*, reafirmamos que o discipulado é um caminho de liberdade. A antropologia cristã é a antropologia da liberdade, pois é alicerçada na práxis. Jesus que, por sua vez, nega o medo e qualquer tipo de coerção, anuncia o rompimento com todas as amarras que impedem a pessoa de ser livre. Cada pessoa tem a possibilidade de realizar uma jornada de crescimento, uma luta laboriosa e progressiva sob a ação do Espírito, tomando consciência dos condicionamentos que entravam seu processo de libertação. Por isso, explicitamos que o trabalho de liberdade

é um exercício de autoconhecimento que anseia por autenticidade. Não se trata de se amarrar às tutelas da religião, ao legalismo ou a qualquer estrutura rígida de dever. No *crepúsculo do dever*, usando as palavras de Lipovetski, a humanização se constrói a partir do discernimento: consciente de seus limites, cada pessoa, seguindo o primado do amor, deverá discernir sobre sua conduta, renunciando ao estado de coisa. Se a pessoa não nasce pronta, assim como também o Filho de Deus não nasceu pronto, também as instituições devem ser entendidas em seu processo, não como estruturas monolíticas, estáticas. A Igreja que era considerada outrora sociedade perfeita, deve agora estar aberta às supresas do Espírito, sendo capaz de se reformar e de reconhecer seus limites. O caminho da evangelização é iniciar processos e considerar cada pessoa em seu caminho de busca, independentemente do nível em que se encontre.

Carnalidade, alteridade e liberdade não são dimensões simplesmente dadas, mas caminhos. Se o ser humano nasce carnal, ao mesmo tempo se integra ao longo do tempo com sua condição corpórea. Se nasce dependente das relações para ser pessoa, será na medida de sua construção alguém aberto às relações sadias. Se nasce impelido à liberdade, esta só advém na medida em que a pessoa fizer um caminho de libertação, via de construção de sua identidade. A humanização de Deus é a revelação de que este processo de *humanização humana* é a salvação: *fora do humano não há salvação*. Por isso, a grande obra entregue a Jesus pelo Pai é “a humanização do homem pelo homem”<sup>1358</sup> – tarefa contínua que se realiza no tempo pela ação do Espírito, quando há abertura verdadeira de cada pessoa que se engaja neste projeto. Somente este é o verdadeiro caminho para que se encontre a Deus: “encontrarás a Deus em cada ser humano que te encontrares na vida”.<sup>1359</sup>

<sup>1358</sup> Afirma Moingt no texto em francês: “l’ensemencement de l’Evangile sera oeuvre d’humanisation de l’homme par l’homme, l’oeuvre’ du Père confiée à Jesus” (MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*, p. 513).

<sup>1359</sup> CASTILLO, J.M. *La humanidad de Jesús*, p. 135.

## 10 Referências Bibliográficas

### 10.1 Obras de Castillo

- CASTILLO, J. M. **A ética de Cristo**. São Paulo: Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Deus de nossa felicidade**. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. **El discernimiento Cristiano: por una conciencia critica**. Salamanca: Sigueme, 1989.
- \_\_\_\_\_. **El final de Jesús y nuestro futuro**. Teología popular III. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2013.
- \_\_\_\_\_. **El reinado de Dios**. Teología popular II. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2013.
- \_\_\_\_\_. **El Reino de Dios**. Por la vida y la dignidad de los seres humanos. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2010.
- \_\_\_\_\_. **El seguimiento de Jesús**. Salamanca: Sigueme, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Espiritualidad para comunidades**. Madrid: San Pablo, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Espiritualidade para insatisfeitos**. São Paulo: Paulus, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Hacia donde va el clero?** Madrid: PPC, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Jesus: a humanização de Deus**. Ensaio de cristologia. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. “El gran viraje de las teologías protestante y católica: el concilio Vaticano II”. In: CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. **Historia del cristianismo IV: El mundo contemporáneo**. Madrid: Trotta, 2010.
- \_\_\_\_\_. **La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez**. Granada: Archivo Teológico Granadino, 1965.
- \_\_\_\_\_. **La buena noticia de Jesús**. Teología popular I. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2012.
- \_\_\_\_\_. **La ética de Cristo**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2005.

- \_\_\_\_\_. **La fe en tiempos de crisis**. Barcelona: Claret, 2014.
- \_\_\_\_\_. **La humanidad de Dios**. Madrid: Trotta, 2012.
- \_\_\_\_\_. **La humanidad de Jesús**. Madrid: Trotta, 2016.
- \_\_\_\_\_. **La humanización de Dios**. Ensayo de Cristología. Madrid: Trotta, 2009.
- \_\_\_\_\_. **La Iglesia que quiso el Concilio**. Ciudad del Mexico: PPC, 2002.
- \_\_\_\_\_. **La laicidad del Evangelio**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2015.
- \_\_\_\_\_. **La religión de Jesús**. Comentario al Evangelio diario - Ciclo C (2015-2016). Bilbao: Desclée De Brouwer, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Oracion y existência cristiana**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Para comprender los ministérios de la Iglesia**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Simbolos de Libertad**. Teologia de los sacramentos. Salamanca: Sigueme, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Teología para comunidades**. Madrid: Paulinas, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Víctimas del pecado**. Madrid: Trotta, 2004.
- \_\_\_\_\_. “La humanidad de Dios”. **Revista Latinoamericana de Teología**. San Salvador: Centro de Reflexión Teológica, n. 83, ano 28, p. 185-2009, 2011.
- \_\_\_\_\_. “A fe cristiá nunha teoloxía de fronteira”. **Encrucillada**: revista galega de pensamento cristián, n. 125. Vol. 25, p. 27-41, 2001.
- \_\_\_\_\_.; ESTRADA, J. A. **El proyecto de Jesus**. Salamanca: Sigueme, 1987.
- \_\_\_\_\_. et. al. **De la ambiguidade al compromiso**. Madrid: Instituto Teologico de Vida Religiosa, 1977
- \_\_\_\_\_. “De la victoria sobre el pecado a la victoria sobre el sufrimiento”. **Religión Digital**, mar. 2016, Seção Opinion. Disponível em: <<http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/03/21/jose-maria-castillo-no-es-facil-entender-la-pasion-iglesia-religion-dios-jesus-papa-evangelios.shtml>>. Acesso em: 22 de maio de 2016.
- \_\_\_\_\_. “De las casas llenas a los templos vacíos”. **Redes Cristianas**, mai. 2010, seção espiritualidade. Disponível em: <<http://www.redescristianas.net/de-las-casas-llenas-a-los-templos-vaciosjose-maria-castillo-teologo/>>. Acesso em: 22 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. “Dios al limite”. **Redes Cristianas**, abr. 2014, seção espiritualidade. 2014. Disponível em: <<http://www.redescristianas.net/dios-al-limitejose-m-castillo-teologo/>>. Acesso em: 22 de maio 2016.

\_\_\_\_\_. “Dios y lo humano”. **Redes Cristianas**. feb. 2016, seção espiritualidade. 2014. Disponível em: <<http://www.redescristianas.net/dios-y-lo-humanojose-m-castillo-teologo/>>. Acesso em: 22 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. “Elogio da bondade”. Artigo de José María Castilho. **Ihu**, seção notícias, ago. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/522733-elogio-da-bondade-artigo-de-jose-m-castillo>>. Acesso em: 23 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. “A desobediência civil”. Artigo de José María Castilho. **Ihu**, seção notícias, nov. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/515479-a-desobediencia-civil-reflexoes-teologicas-de-jose-maria-castillo>>. Acesso em: 23 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. “Jesus foi um leigo morto pelos sumos sacerdotes”. Entrevista com José Maria Castillo. **Ihu**, seção notícias, fev. 2012. Entrevista concedida a Matias Vallés. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/506355-jesus-foi-um-leigo-morto-pelos-sumos-sacerdotes-entrevista-com-jose-maria-castillo>>. Acesso em: 06 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. “Jesús no suspendió en Religión a nadie”. **Religión Digital**, mai. 2013, seção opinión. Disponível em: <<http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2013/05/19/jesus-no-suspendio-en-religion-a-nadie-iglesia-religion-papa-obispos-espana.shtml>>. Acesso em: 22 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. “La actual manía episcopal de exhibir lo que debe estar oculto”. **Redes Cristianas**, jun. 2010, seção iglesia catolica. Disponível em: <<http://www.redescristianas.net/la-actual-mania-episcopal-de-exhibir-lo-que-debe-estar-ocultojose-maria-castillo-teologo/>>. Acesso em: 22 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. “Las tres preocupaciones de Jesús”. **Blog Teología Sin Censura**, abr. 2015, seção, Iglesia española. Disponível em: <<http://blogs.periodistadigital.com/teologia-sin-censura.php/2015/04/21/las-tres-preocupaciones-de-jesus>>. Acesso em: 22 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. **Los pobres y la teología**: qué queda de la teología de la liberación?. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997.

\_\_\_\_\_. “Num papado para o povo, uma ‘Teologia popular’”. Artigo de José María Castillo”, **Ihu**, seção notícias, mar. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518833-num-papado-para-o-povo-uma-teologia-popular-artigo-de-jose-maria-castillo>>. Acesso em: 30 de junho de 2015.

\_\_\_\_\_. “O novo papa, novo modelo de sacerdote. Artigo de José María Castillo”. **Ihu**, seção notícias, abr. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519310-o-novo-papa-novo-modelo-de-sacerdote-artigo-de-jose-maria-castillo>>. Acesso em: 23 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. “O problema da autoridade na Igreja Católica. Artigo de José María Castillo”. **Ihu**, seção notícias, jun. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/521153-o-problema-da-autoridade-na-igreja-catolica-artigo-de-jose-maria-castillo>>. Acesso em: 23 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. “Resurrección de Cristo, ¿un hecho histórico?”. **Teología Sin Censura**, abr. 2015. Disponível em: <<http://blogs.periodistadigital.com/teologia-sin-censura.php/2015/04/08/resurreccion-de-cristo-iun-hecho-histori>>. Acesso em: 06 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. “Se a teologia se dedica a repetir o que já está dito, nunca avançará’, escreve José María Castillo”. **Ihu**, seção notícias, abr. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/%20508160-jose-maria-castillo-se-a-teologia-se-dedica-a-repetir-o-que-ja-esta-dito-nunca-avancara>>. Acesso em: 06 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_; VIDAL, J. M. “José María Castillo en Religión Digital”. **Religion digital**, dez. 2009. Vídeo 47min. Editado por Periodistas Digital. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=olHcNcrjKZ4>>. Acesso em: 15 de novembro de 2016.

\_\_\_\_\_. “A Francisco interessa mais o Evangelho do que a religião’, diz José María Castillo”. Entrevista. **Ihu**, seção notícias, set. 2014. Entrevista concedida a Jesús Bastante, Tradução de André Langer. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/535022-a-francisco-interessa-mais-o-evangelho-do-que-a-religiao-diz-jose-maria-castillo>>. Acesso em: 23 de maio de 2016.

## 10.2 Obras de Moingt

MOINGT, J. **Croire au Dieu qui vient**. Tome I – de la croyance à la foi critique. Paris: Gallimard, 2014.

\_\_\_\_\_. **Croire au Dieu qui vient**. Tome II – Esprit, Eglise et monde : de la foi critique à la foi qui agit. Paris: Gallimard, 2016.

\_\_\_\_\_. **Croire quand même**: libre entretien sur le présent et le futur du catholicisme. Flammarion: Paris, 2013.

\_\_\_\_\_. **Deus que vem ao homem.** Do luto à revelação de Deus. Vol I. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. **Deus que vem ao homem.** Da aparição ao nascimento de Deus. vol. II - Aparição. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. **Deus que vem ao homem.** Da aparição ao nascimento de Deus. Vol II - Nascimento. São Paulo: Loyola 2012.

\_\_\_\_\_. **Faire bouger l’Eglise catholique.** Paris: Desclée de Brouwer, 2012.

\_\_\_\_\_. **La transmission de la foi.** Paris: Fayard, 1976.

\_\_\_\_\_. **Le devenir chrétien:** initiation chrétienne de jeunes. Paris: Desclée De Brouwer, 1973.

\_\_\_\_\_. **L’Évangile de la résurrection:** Méditations spirituelles. Paris: Bayard, 2008.

\_\_\_\_\_. **Les Trois Visiteurs:** entretiens sur la Trinité. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

\_\_\_\_\_. **O homem que vinha de Deus.** São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. **Théologie trinitaire de Tertullien.** Paris: Aubier, 1966-1969. (Théologogic n. 68-70; 75).

\_\_\_\_\_. **Un Dieu à la merci des hommes.** Edited by Jean-Marie Kohler. Disponível em: <http://www.recherche-plurielle.net/cccsundgau/archives-ccc/interview-joseph-moingt.htm>. Acesso em: 01 de julho de 2016.

\_\_\_\_\_. “Le “sacrifice” de la Croix”. In: LÉON-DUFOUR, X. **Mort pour nos péchés:** recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1979.

\_\_\_\_\_. “Jesus, aujourd’hui, pour quoi faire?” In: Id. **L’Évangile sauvera l’Eglise.** Paris: Salvator, 2013.

\_\_\_\_\_. “La imagen de Jesús”. **Selecciones de Teología**, v. 47, n. 185, 2008.

\_\_\_\_\_. “Le livre et l’événement”. **Études**, Tome 401, 2004.

\_\_\_\_\_. “A Cristologia da Igreja Primitiva. O custo de uma mediação cultural”. **Revista Concilium.** Petrópolis: Vozes, n. 269, 1997.

\_\_\_\_\_. “Certitude historique et foi”. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 58, p. 561–574, 1970.

\_\_\_\_\_. “Diálogo de religiones”. **Selecciones de Teología**, v. 27, n. 106, p. 151–157, 1988.

\_\_\_\_\_. “Éditorial Sur un débat clos”. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 82/3, p. 321-323, jul./set., 1994.

\_\_\_\_\_. “El Espíritu Santo: el tercero”. **Selecciones de Teología**, v. 42, n. 168, 2003.

\_\_\_\_\_. “Henri de Lubac au Concile”. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 97, p. 237–244, 2009.

\_\_\_\_\_. “Humanitas Christi”. **Revista Concilium**. Petrópolis: Vozes, n. 279, 1999.

\_\_\_\_\_. “Imagens, ícones e ídolos de Deus: a questão da verdade da teologia cristã”. **Revista Concilium**. Petrópolis: Vozes, n. 289, 2001.

\_\_\_\_\_. “L’avenir des Ministères dans l’Eglise Catholique”. **Études**, tomo 10, n. 339, p. 129-141; 441-456, 1973.

\_\_\_\_\_. “Intervention du Père Joseph Moingt lors de la journée des Anciens du Centre Sèvres sur le thème de “L’Incarnation”. **Centre Sèvres**, 1997. Disponível em: <[http://www.centresevres.com/fichiers\\_texte/Intervention\\_Joseph\\_Moingt.pdf](http://www.centresevres.com/fichiers_texte/Intervention_Joseph_Moingt.pdf)>. Acesso em: 04 julho de 2016.

\_\_\_\_\_. “Les approches de l’Incarnation”. **Centre Sèvres**, 2007. Disponível em: <[http://www.centresevres.com/fichiers\\_texte/Intervention\\_Joseph\\_Moingt.pdf](http://www.centresevres.com/fichiers_texte/Intervention_Joseph_Moingt.pdf)>. Acesso em: 03 de julho de 2016.

\_\_\_\_\_. “L’intérêt de la théologie pour le Jesus de l’histoire”. **Recherches de Science Religieuse**, 2000/4. Tome 88, 2000.

\_\_\_\_\_. “Questions à l’issue de la conférence”. In: Id. **L’Évangile sauvera l’Eglise**. Paris: Salvator, 2013.

\_\_\_\_\_. “Note à l’issue du colloque RSR – ‘Christologie et Histoire de Jésus’”. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 99, p. 31–35, 2011.

\_\_\_\_\_. “Pour un humanisme évangélique”. **Études**, v. 10, tomo 407, p. 343-353, 2007.

\_\_\_\_\_. “Réenchantement ou crépuscule du christianisme? ”. **Esprit**, n. 250, p. 116-133, fev. 1999.

\_\_\_\_\_. “Respecter les zones d’ombre qui décidément résistent”. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 91, p. 577–587, 2004.

\_\_\_\_\_. “Sacraments et peuple de Dieu”. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 97, p. 563-582, 2009.

\_\_\_\_\_. “S’éveiller à la Résurrection”. **Études**, 2005/6. Tome 402, 2005.

\_\_\_\_\_. “Universalité de Jésus-Christ”. **Revue de théologie et de philosophie**. Tome 4, 1967.

### 10.3

#### Documentos magisteriais e obras da tradição da Igreja

BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**; do Sumo Pontífice aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão. São Paulo: Paulus/Loyola; Cité del Vaticano: Vaticana, 2006.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica Spes Salvi**: sobre a esperança cristã. São Paulo: Loyola, 2007.

CELAM. **Documento de Aparecida**; texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. **Documentos do CELAM**: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

CARTA A DIOGNETO. In: **PADRES APOLOGISTAS**. Tradução: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. Coleção Patrística v. 2. São Paulo: Paulus, 1995.

CIRILO DE JERUSALÉM. **Catequeses Mistagógicas**. Tradução: F. Vier. Petrópolis: Vozes, 1977.

CNBB. **Catequese, Caminho para o Discipulado e a Missão**: texto base. Brasília: Edições CNBB, 2008.

CNBB. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia - a conversão pastoral da paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014. (Documento da CNBB n. 100).

\_\_\_\_\_. **Diretório Nacional de Catequese**. Brasília: Edições CNBB, 2006. (Publicações da CNBB: Documento 1).

\_\_\_\_\_. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil**: 2008-2010. São Paulo: Paulinas, 2008. (Documentos da CNBB, n. 87).

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Fé e inculturação**, 1988. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fede-inculturazione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html)>. Acesso em: 22 de junho de 2015.

\_\_\_\_\_. **Unidade da fé e pluralismo teológico**, 1972. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1972\\_fede-pluralismo\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_sp.html)>. Acesso em: 22 de junho de 2015.

CONCÍLIO DO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina**, 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_ouncils/vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbun\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_ouncils/vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbun_po.html)>. Acesso em: 22 de julho de 2015.

\_\_\_\_\_. **Decreto Unitatis redintegratio**, sobre o Ecumenismo, 1964. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_decree\\_1964121\\_unitatis-redintegrati\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_1964121_unitatis-redintegrati_po.html)>. Acesso em: 24 de outubro de 2015.

\_\_\_\_\_. **Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja no mundo actual**, 1964. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html)>. Acesso em: 22 de julho de 2015.

\_\_\_\_\_. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo actual**, 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)>. Acesso em: 22 de julho de 2015.

\_\_\_\_\_. **Constituição Sacrosanctum Concilium**, 1984. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html)>. Acesso em: 24 de outubro de 2015.

\_\_\_\_\_. **Decreto Optatam Totius**; sobre a formação sacerdotal, 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html)>. Acesso em: 24 de outubro de 2015.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação**, 1984. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html)>. Acesso em: 24 de outubro de 2015.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Diretório Geral para a Catequese**. São Paulo: Loyola, 1998.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Traduzido com base da 40ª edição alemã (2005) aos cuidados de Peter Hünermann, por José Mario Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2007.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução: Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. Coleção Patrística v. 15. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2000.

FRANCISCO. **Amoris Laetitia**. Exortação Apostólica pós-sinodal sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.

\_\_\_\_\_. **Carta encíclica Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

\_\_\_\_\_. **Evangelii Gaudium**: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2013.

HORTAL, J. S. (Ed.). **Código de Direito Canônico**. (Título original: Codex Iuris Canonici). São Paulo: Loyola, 1983.

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. **The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission**, 1985. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1985\\_coscienza-gezu\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gezu_en.html)>. Acesso em: 11 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. **The interpretation of dogma**, 1989. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1989\\_in\\_terpretazione-dogmi\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_in_terpretazione-dogmi_en.html)>. Acesso em: 22 de junho de 2015.

JOÃO PAULO II. **A catequese hoje**: Exortação Apostólica Catechesi Tradendae. São Paulo: Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_. **Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis sobre a ordenação sacerdotal reservada somente aos homens**, 1993. Disponível em: <[w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html)>. Acesso em: 13 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica Fides et Ratio**, 1998. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14\\_091998\\_fides-et-ratio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14_091998_fides-et-ratio.html)>. Acesso em: 13 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica Ecclesia in América**, 1999. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortation/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_22011999\\_ecclesia-in-america.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortation/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html)>. Acesso em: 24 de outubro de 2015.

\_\_\_\_\_. **Homilias João Paulo II**: para os catequistas em Porto Alegre, 1980. Disponível em: <<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/irv.htm>>. Acesso em: 14 de novembro de 2016.

\_\_\_\_\_. **O Esplendor da Verdade**: Carta Encíclica de João Paulo II Veritatis Splendor. São Paulo: Paulinas, 1993.

\_\_\_\_\_. **Udienza Generale**, 1991. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1991/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19910424.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1991/documents/hf_jp-ii_aud_19910424.html)>. Acesso em: 07 de novembro de 2016.

JOÃO XXIII. **Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do Ss. Concílio**. Disponível em: <[w2.vatican.va/content/John-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/John-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)>. Acesso em: 28 out. 2015.

PAULO VI. **Discurso na última sessão do Concílio**. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651207\\_epilogo-concilio.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html)>. Acesso em: 10 de abril de 2015.

\_\_\_\_\_. **Discurso na Sede da ONU**: 4 de outubro de 1965. Disponível em: <<http://www.vatican.va>>. Acesso em: 12 de novembro de 2016.

\_\_\_\_\_. **Evangelii Nuntiandi**. Exortação Apostólica do Sumo Pontífice Paulo VI sobre a evangelização do mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 1976.

PIO XII. **Carta encíclica Humani Generis**: sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica, 1950. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html)>. Acesso em 22 de outubro de 2016.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Mysterium Ecclesiae**: acerca da doutrina católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19730705\\_mysterium-ecclesiae\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html)>. Acesso em: 20 de julho de 2015.

\_\_\_\_\_. **Declaração para salvaguardar de alguns erros recentes a fé nos mistérios da Encarnação e da Santíssima Trindade**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19720221\\_mysterium-filii-dei\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19720221_mysterium-filii-dei_po.html)>. Acesso em: 22 de junho de 2015.

\_\_\_\_\_. **Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”**. Disponível em: <[www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaithdoc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaithdoc_19840806_theology-liberation_po.html)>. Acesso em: 23 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. **Orientações educativas sobre o amor humano**. Linhas gerais para uma educação sexual, 1983. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19831101\\_sexualeducation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexualeducation_po.html)>. Acesso em: 17 de setembro de 2016.

SANTA TERESA DE JESUS. **Castelo interior ou Moradas**. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. Vivo sin vivir en mí. In: **Poemas de Santa Teresa de Jesús**. Disponível em: <<http://www.los-poetas.com/g/tere1.htm>>. Acesso em: 26 de outubro de 2016.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus** (Contra os Pagãos). São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SANTO IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. O Cântico do irmão sol. In: **Escritos e biografias de São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1991.

SÃO JUSTINO DE ROMA. **I Apologia**. São Paulo: Paulus, 1995.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, v. 2, parte II. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

#### 10.4

#### Outras referências

ABBAGNANO, N. Complementaridade. In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia**, v. 12. Lisboa: Presença, 2001.

AZEVEDO, R. “O que me preocupa não é o grito dos maus, mas o silêncio dos bons”. **Notícias Agrícolas**, dez. 2011, seção Blog. Disponível em: <<https://www.noticiasagricolas.com.br/noticias/blogs/100148-materia-da-veja---como-o-gangsterismo-petista-se-organizou-para-incriminar-inocentes.html#.Wbg4YMiGOUk>>. Acesso em: 02 de novembro de 2016.

ALFARO, J. **Revelación Cristiana, fe y teologia**. Salamanca: Sígueme, 1985.

\_\_\_\_\_. **Cristologia y Antropologia**. Madrid: Cristiandad, 1973.

AMADO, J. P. “Catequese num mundo em transformação: Desafios do contexto sociocultural, religioso e eclesial para a iniciação cristã”. **Revista de Catequese**, São Paulo: Instituto Teológico Pio XI, v. 32, n. 128, p. 09-14, 2009.

\_\_\_\_\_. “Entre Deus e Darwin: contenda ou envolvimento? A respeito dos desafios que o pensamento evolucionista apresenta para a compreensão de Deus e vice-versa”. In: GARCIA RUBIO, A.; AMADO, J. P. (org.). **Fé**

**cristã e pensamento evolucionista:** atualizações teológico-pastorais a um tema desafiador. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 83-106.

\_\_\_\_\_. “Igreja e comunidade: aspectos pastorais”. In: CNBB. **Igreja, Comunidade de Comunidades:** experiências e avanços. Agenor Brighenti e Brenda Carranza (org.). Projeto Nacional de Evangelização O Brasil na Missão Continental. Brasília: Edições CNBB, 2009.

AMATO, A. **Gesú il Signore.** Bologna: EDB, 1999.

ANDRADE, P. F. C.; BINGEMER, M. C. L. (org.). **Secularização:** novos desafios. 1. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

BARROS, P. C. “Colegialidade Episcopal no Vaticano II: o concílio convida-nos a resgatar um dado fundamental da tradição eclesial”. **Perspectiva Teológica.** Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v. 37, p. 199-224, 2005.

BARTH, K. **Genèse et réception de sa théologie.** Genève: Labor et Fides, 1987.

\_\_\_\_\_. **L’humanité de Dieu.** Genève: Labor et Fides, 1956.

BASSINI, P. F. “Comunidade: ministérios e serviços”. In: CNBB. **Igreja, Comunidade de Comunidades:** experiências e avanços. Agenor Brighenti e Brenda Carranza (org.). Projeto Nacional de Evangelização O Brasil na Missão Continental. Brasília: Edições CNBB, 2009.

BASTANTE, J. “José María Castillo, um homem livre, que escreve com liberdade”. **Ihu,** dez. 2014, seção notícias. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/%20537983-jose-maria-castillo-um-homem-livre-que-escreve-com-liberdade>>. Acesso em: 20 de maio 2016.

BAUMANN, Z. **Postmodernity and discontents.** London : Polity Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BEDOYA, J.G. “Em defesa da alegria. Um comentário sobre o último livro de José M. Castillo”. **Ihu,** seção notícias. Disponível em:<[http://www.ihu.unisinos.br/noticias /noticias-arquivadas/8120-em-defesa-da-alegria-um-comentario-sobre-o-ultimo-livro-de-jose-m-castillo](http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/8120-em-defesa-da-alegria-um-comentario-sobre-o-ultimo-livro-de-jose-m-castillo)>. Acesso em: 06 de agosto de 2016.

BEGASSE DE DHAEM, A. “De Dieu qui vient à l’homme: l’oeuvre de Joseph Moingt”. **Nouvelle Revue Théologique.** Bruxelles: Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus, v. 132, p. 24-44, 2010.

BERGER, P. **Uma gloria lejana:** la búsqueda de la fe em época de credulidade. Barcelona: Herder, 1994.

BÉTHUNE, P. F. “Vejo sua fé em seu modo de respirar”. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O Corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

BINGEMER, M. C. L. **O Mistério e o Mundo**. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BLANK, R. J. **Escatologia da pessoa**: vida, morte e ressurreição. Escatologia 1. São Paulo: Paulus, 2000.

BOFF, C. **O livro do sentido**: crise e busca do sentido hoje (parte crítico-analítica). vol.1. São Paulo: Paulus, 2014.

\_\_\_\_\_. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, L. **Igreja, carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. **Jesus Cristo Libertador**. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOROBIO, D. **Catecumenado e Iniciación Cristiana**: un desafio para la Iglesia hoy. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2007. (Biblioteca Litúrgica, 30).

BOTTÉRO, J.; QUAKNIN, M.; MOINGT, J. **A mais bela história de Deus**. Quem é o Deus da Bíblia? vol. 1. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

BRIGHENTI, A. **A Igreja perplexa**: a novas perguntas, novas respostas. São Paulo: Paulinas, 2004.

\_\_\_\_\_. **Congresso Latino-Americano de Teologia**: uma análise da situação sociorreligiosa-ecclesial atual. Entrevista [26 de agosto, 2010]. Instituto Humanitas Unisinos. Entrevista concedida a Jose Manuel Vidal. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/35691-congresso-latino-americano-de-teologia-uma-analise-da-situacao-sociorreligiosa-ecclesial-atual-entrevista-especial-com-agenor-brighenti>>. Acesso em: 11 de novembro de 2016.

\_\_\_\_\_. Igreja comunidade e Igreja local. In: CNBB. **Igreja, Comunidade de Comunidades**: experiências e avanços. Projeto Nacional de Evangelização O Brasil na Missão Continental. Brasília: Edições CNBB, 2009, p. 150-161.

\_\_\_\_\_. **Por uma evangelização inculturada**: princípios pedagógicos e passos metodológicos. São Paulo: Paulinas, 1998. (Coleção: atualidade em diálogo).

BRUSTOLIN, L. A. **Quando Cristo vem...**: a parusia na escatologia cristã. São Paulo: Paulus, 2001.

BUBER, M. **Eu e Tu**. Tradução do alemão, introdução e notas: Newton Aquiles Von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

BULTMANN, R. **Creer y comprender**. Madrid: Studium, 1974.

\_\_\_\_\_. **Jesus**. São Paulo: Teológica, 2005.

\_\_\_\_\_. **Jesus Cristo e Mitologia**. São Paulo: Novo Século, 2000.

BURKERT, W. **La creación de lo sagrado**: la huella de la biología en las religiones antiguas. Barcelona: Acontilado, 2009.

BUSTAMANTE, L. F. P. “José María Castillo no es católico pero tiene razón”. **Infocatolica**, jun. 2011. Disponível em: <<http://infocatolica.com/blog/coradcor.php/1107090735-jose-maria-castillo-no-es-cat>>. Acesso em: 06 de agosto de 2016.

CADORÉ, B. O corpo da pessoa quando o espírito desaparece. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O Corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

CANTALAMESSA, R. **Dal Cristo de Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa**: tentativo di interpretazione della cristologia patristica. Assis: Cittadella, 1973.

\_\_\_\_\_. “Sant’Atanasio e la fede nella divinità di Cristo”. **Zenit**, mar. 2012. Disponível em: <<http://www.zenit.org/it/articles/sant-atanasio-e-la-fede-nella-divinita-di-cristo>>. Acesso em: 22 de outubro de 2015.

CAPRA, F. **A teia da vida** – uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução: Newton R. Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

\_\_\_\_\_. **O ponto de mutação** – a Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1995.

CHAUVET, L. M. “Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus”. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O Corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

CEIA, C. “Círculo hermenêutico”. In: **E- Dicionário de termos literários (EDTL)**. Disponível em: <[http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com\\_mtree&link\\_d=624:circulo-hermeneutico&task=viewlink](http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&link_d=624:circulo-hermeneutico&task=viewlink)>. Acesso em: 29 de junho de 2015.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado**: versículo por versículo. vol.5: Filipenses, Colossenses, 1Tessalonicenses, 2Tessalonicenses, 1Timóteo, 2Timóteo, Tito, Filemon, Hebreus. São Paulo: Hagnos, 2014.

CODA, P. “Encarnação”. In: PIKAZA, X.; SILANES, N. **Dicionário Teológico**: o Deus Cristão. São Paulo: Paulus, 1988.

CODINA, V. “Desocidentalizar o cristianismo”. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v. 40, n. 110, 2008.

\_\_\_\_\_. **Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1993.

COELHO NETO, D. **A concepção de história na obra “O homem que vinha de Deus” de Joseph Moingt**. 144f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

COLOMER, E. “Ateísmo”. In: VILLA, M. M. (dir.). **Dicionário do Pensamento Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2000.

COMBLIN, J. **O Espírito Santo e a Tradição de Jesus**. Obra póstuma. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

CONGAR, Y. **Le Christ, Marie et l’Église**. Bruges: Desclée de Brouer, 1952.

CORRIERE DELLA SERA. “Papa Francisco: ‘Eu escrevo as minhas homilias inspirando-me em Dostoiévski’”. **IHU**, nov. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/562291-papa-francisco-eu-escrevo-as-minhas-homilias-inspirando-me-em-dostoiievski>>. Acesso em: 15 de novembro de 2016.

CROSSAN, J. D. “The histórica, Jesus the life os a Moediterranean Jewish peasant”. EDINBURGH, T.; CLARK, T. In: NOLAN, A. **Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical**. São Paulo: Paulinas (Coleção Teologia no Espírito), 2013.

CURRAN, C. E. “Condenação de teólogos e teólogas. Nenhuma surpresa nestes tempos”. **IHU**, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/510231-condenacao-de-teologos-e-teologas-nenhuma-surpresa-nestes-tempos-artigo-de-charles-curran>>. Acesso em: 18 de junho de 2015.

DALEY, B. E. **Origens da escatologia cristã: a esperança da igreja primitiva**. São Paulo: Paulus, 1994.

DELUMEAU, J. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**, v. 2, Bauru: EDUSC, 2003.

DOMÉZI, M. C. “A paróquia desafiada a ser comunidade de comunidades”. In: TORRES-LONDOÑO, F. **Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica**. São Paulo: Paulus, 1997.

DORÉ, J; THEOBALD, C (dir.). **Mélanges offerts à Joseph Moingt**. Paris: Éditions du Cerf/ Assas Éditions, 1993.

DICIO. **Dicionário online de Português**. Disponível em: <[www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br)>. Acesso em: 01 de agosto de 2016.

DUPUIS, J. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Loyola, 2011.

ELIADE, M. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLACURÍA, I. Historicidad de la salvacion Cristiana. In: \_\_\_\_.; SOBRINO, J. **Mysterium liberationis**: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, 2 ed. Madrid: Editora Trotta, tomo I, 1994.

ESTRADA, J. A. **La espiritualidad de los laicos**. Madri: Crisandad, 1992.

FABRIS, R. **Jesus de Nazaré**: história e interpretação. São Paulo: Loyola, 1988.

FAMERÉE, J. “O corpo, caminho de Deus. A problemática”. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

FÉDOU, M. “Calcedônia”. In: LACOSTE, J. Y. (dir.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. “Post-Scriptum”. **Recherches de Science Religieuse**. Tomo 99, p. 37–42, 2011.

FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis**: Fundamentos de Dogmática Histórico-Salvífica. vol. III/5. Petrópolis: Vozes, 1978.

FERRY, L. **O Homem-Deus ou sentido da vida**. Rio de Janeiro: Diefel, 2012.

FORTE, B. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Igreja Ícone da Trindade**. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. **Cristologie del novecento**: contributi di storia della cristologia ad una cristologia come storia. Brescia: Editrice Queriniana, 1983.

\_\_\_\_\_. **Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história**. Ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. **Teologia da História**. Ensaio sobre a revelação, início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

FREDRIKSEN, P. **Pecado**: a história primitiva de uma ideia. Petrópolis: Vozes, 2014.

FROMM, E. **A arte de amar**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

\_\_\_\_\_. **O medo à liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

GADAMER, H. G. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GALOT, J. “Cristologia: de cima ou de baixo?”. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.5, n. 9, p. 137–155, mai./ago. 1973.

GARCIA RUBIO, A. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas (Coleção Teologia no Espírito), 2008.

\_\_\_\_\_. **O encontro com Jesus Cristo vivo**: um ensaio de Cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus (Coleção Teologia Sistemática), 2001.

\_\_\_\_\_. "A teologia da criação desafiada pela visão evolucionista da vida e do cosmo". In: GARCIA RUBIO, A. G.; AMADO, J. P (org.). **Fé cristã e pensamento evolucionista**: atualizações teológico-pastorais a um tema desafiador. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 15-54.

\_\_\_\_\_.; AMADO, J. P. (org.). **Fé cristã e pensamento evolucionista**: atualizações teológico-pastorais a um tema desafiador. São Paulo; Paulinas, 2012.

GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar**. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Como fazer teologia hoje**: Hermenêutica Teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. **Le christianisme au risque de l'interprétation**. Paris: Cerf, 1983.

\_\_\_\_\_. "Le corps comme icône de la passion de Dieu et de l'homme". In: BOSS, M.; PICON, R. (dir.). **Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle**. Paris: Van Dieren, 2003.

GESCHÉ, A. "A invenção cristã do corpo". In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O Corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. **Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Mal**. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. **O ser humano**. São Paulo: Paulinas, 2003.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. "Rahner: o primeiro teólogo moderno". Entrevista. [16 de junho de 2014]. **IHU**. Entrevista concedida por email à IHU. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5543&secao=446](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5543&secao=446)>. Acesso em: 15 de outubro de 2015.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. **Un mundo desbocado**: los efectos de la globalización en nuestras vidas. Madrid: Taurus, 2000

GILBERT, P.; LENNON, K. **O mundo, a carne e o sujeito**. Temas europeus na filosofia da mente e do corpo. Tradução: Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2009.

GIRARD, R. **Veo Satán caer como el relámpago**. Granada: Facultad de Teología, 2005.

GOMES, C. “Linguística”. **InfoEscola**: navegando e aprendendo. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/portugues/linguistica/>>. Acesso em: 26 de agosto de 2016.

GOMES DOS SANTOS, L. “O homem na filosofia de Martin Heidegger”. **Revista filosofia**, jun. 2016, Portal ciência & vida. Disponível em: <<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/22/artigo87364-1.asp>>. Acesso em: 18 de julho de 2016.

GONZALEZ DE CARDEDAL. O. **Cristologia**. Madrid: Biblioteca dos Autores Cristianos, 2005.

GONZALEZ FAUS, J. I. **Acesso a Jesus**. Ensaio de teologia narrativa. São Paulo: Loyola, 1981.

\_\_\_\_\_. **La humanidad nueva**. Ensayo de cristología. Santander: Sal Terrae, 1984.

\_\_\_\_\_. **Nenhum Bispo Imposto**: S. Celestino, Papa. São Paulo: Paulus, 1996.

\_\_\_\_\_. “O que mudou na cristologia católica”. In \_\_\_\_\_. **Acesso a Jesus, ensaio de teologia narrativa**. São Paulo: Loyola, 1981.

GOOME, T. H. “Inculturación: como proceder em um contexto pastoral”. **Revista Concilium**, Petrópolis: Vozes, n.251, p. 157-174, 1994.

GOPEGUI, J. A. R. **Experiência de Deus e catequese narrativa**. São Paulo: Loyola, 2010.

GOZZELINO, G. **Pontos básicos da escatologia**. Tradução: Luis Artigas. Torino: Elle Di Ci, 1992.

\_\_\_\_\_. **Nell'attesa della beata speranza**: saggio di escatologia Cristiana. Torino: Elle Di Ci, 1993.

GRILLMEIER, A. **Cristo en la tradicion cristiana**. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia . Salamanca: Sigueme, 1997.

GUITTON, J. **Deus e a ciência, em direção ao metarrealismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

Haight, R. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2005.

\_\_\_\_\_. **O futuro da cristologia**. Paulinas: São Paulo, 2008. (coleção repensar).

HALLEUX, A. “Comptes rendus”. **Revue Théologique de Louvain**, v. 25, n. 1-2, p. 227-228. 1994.

HAMILTON, W. **The new essence of Christianity**. Tradução: Pier Cezare Bori. New York: Association Press, 1996.

HANS, K. **El Cristianismo**: Essencia e historia. Madrid: Trotta, 2006.

HARNACK, A. **Essência do Cristianismo**, [S.l.: s.n.], 1900.

HOLTON, G. “As raízes da complementaridade”. **Revista Humanidades**, vol 2, n. 9, Brasília: Universidade de Brasília, 1984.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

HORKHEIMER, M. “La actualidad de Schopenhauer”. In: HORKHEIMER, M. **Sociologica**. Madrid: Taurus, 1966.

\_\_\_\_\_. “Sociedad en transición estudios de filosofía social” In: CASTILLO, J. M. **El seguimiento de Jesús**. Salamanca: Singueme, 2005.

HOUSER, M. “Aspecto genético”. In: BERGERET, J., BECACHE, A., BOULANGER, J., CHARTIER, J. P., HOUSER, M., LUSTIN, J. **Psicopatologia**: teoria e clínica. Porto Alegre: Artmed, 2006.

HURTADO, M. **A Encarnação**: debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. “Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea”. **Perspectiva Teológica**, São Paulo, n. 40, p. 315–341, 2008.

IHU. **Roma e a Teologia da Libertação**: fim da guerra, 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/521277-roma-e-a-teologia-da-libertacao-fim-da-guerra>>. Acesso em: 06 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. **José María Castillo, teólogo espanhol deixa a Companhia de Jesus**, 2007. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/7264-jose-maria-castillo-teologo-espanhol-deixa-a-companhia-de-jesus>>. Acesso em: 06 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. **Suárez, um dos fundadores do direito internacional**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/448-suarez>>.

um-dos-fundadores-do-direito-internacional>. Acesso em: 11 de junho de 2016.

INFOPÉDIA. **Dicionário infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico** [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003- 2016. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa>>. Acesso em: 04 de novembro de 2016.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Disponível em: <[http://dutracarlito.com/dicionario\\_de\\_filosofia\\_japiassu.pdf](http://dutracarlito.com/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf)>. Acesso em: 8 novembro de 2015.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

JUNG, C. G. "Civilization in Transition", vol. 10. In: **The Collected Works of C. G. Jung**. London: Princeton University Press (Bollingen Series XX), 1964.

\_\_\_\_\_. **Memories, Dreams, Reflections**. New York: Pantheon Books, 1962.

\_\_\_\_\_. "Psychology and Religion: West and East". Vol. 11. In: **The Collected Works of C. G. Jung**. London: Princeton University Press (Bollingen Series XX), 1958.

\_\_\_\_\_. "The Structure and Dynamics of the Psyche". Vol. 8. In: **The Collected Works of C. G. Jung**. London: Princeton University Press (Bollingen Series XX), 1960.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos de psicologia analítica**. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. "O Eu e o inconsciente". In: PIERI, P. F. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Vozes, 2002.

JUNIOR, V. S. J. **Calcedônia ontem e hoje**. 104p. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

KANT, I. "Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?" In: Id. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005.

KASPER, W. "Dogma/Evolução do dogma". In: EICHER, P. **Dicionário de conceitos fundamentais**. São Paulo: Paulus, 1993.

\_\_\_\_\_. **Igreja Católica**. Essência, realidade e missão. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

KOHLER, J-M.; MOINGT, J. "Un Dieu à la merci des hommes". **Recherche Purielle**. Disponível em:<<http://www.recherche-purielle.net/cccsundgau/archives-ccc/interview-joseph-moingt.htm>>. Acesso em: 13 de agosto de 2016.

KRÓLIKOWSKI, J. "Il prodogma cristiano: la dottrina di Calcedonia come fonte del nexus mysteriorum". In: DUCAY, A. (org.). **Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.

KUZMA, C. **O futuro de Deus na missão da esperança**: uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014. (coleção interfaces).

LACROIX, X. O corpo de carne. As dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009.

LADARIA, L. F. **Introdução à antropologia teológica**. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. "O que é um dogma? O problema do dogma na teologia atual". In: NEUFELD, K. H. **Problemas e perspectivas de teologia dogmática**. São Paulo: Loyola, 1993.

LEBEAU, P. "Joseph Moingt: "Dieu qui vient à l'homme": à propos d'un ouvrage récent". **Nouvelle Revue Théologique**. Bruxelles: Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus, v. 130/1, p. 101-111, 2008.

LEDURE, Y. **Si Dieu s'efface**: la corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu. Paris: Desclée (Collection Théorème), 1975.

LENAERS, R. **Outro cristianismo possível**. A fé em linguagem moderna. São Paulo: Paulinas, 2010.

LESEGRETAIN, C. "Joseph Moingt, l'appel pressant d'un théologien". **La Croix**, jan. 2012. Disponível em: <<http://www.la-croix.com/Religion/Joseph-Moingt-l-appel-pressant-d-un-theologien-2012-01-13-757523>>. Acesso em: 05 de julho de 2016.

LEUBA, J. C. "Karl Barth". **ERF**. Disponível em: <[http://www.erfhainaut.net/protestants/Portaits/Theologien\\_Barth.html](http://www.erfhainaut.net/protestants/Portaits/Theologien_Barth.html)>. Acesso em: 16 de julho de 2015.

LEUSBAUPIN, I. (org). **Igreja**: comunidade e massa. São Paulo: Paulinas, 1996.

LÉVINAS, E. **Ética e infinito**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa, 1980.

LIBANIO, J. B. **A ética do cotidiano**. Obra póstuma do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas (Coleção nuvem de testemunhas), 2015.

\_\_\_\_\_. **A Religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. São Paulo: Paulinas, 2010.

\_\_\_\_\_. **Linguagens sobre Jesus:** linguagens narrativa e exegética moderna. vol. 2. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Temas bíblicos).

\_\_\_\_\_. **Teologia da Revelação a partir da modernidade.** São Paulo: Loyola, 2005, p. 126-127.

LIMA VAZ, H. C. **Antropologia Filosófica**, vol. 2. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Fé e linguagem.** Escritos de Filosofia I. Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. **Ontologia e história.** São Paulo: Duas Cidades, 1968.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio.** Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio d'Água; Barueri: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. **A sociedade pós-moralista.** O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Barueri: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. **El crepúsculo del deber:** la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Barcelona: Anagrama, 2005.

MAGGI, M. R. P. **Il Processo a Calcedonia.** Storia e interpretazione. Milano: Glossa Dissertatio. Series Mediolanensis, vol. 14, 2006.

MALDONADO, L.; FERNÁNDEZ, P. A celebração litúrgica: fenomenologia e tecnologia da celebração. In: BORÓBIO, D. **A celebração na Igreja.** Liturgia e sacramentologia fundamental. São Paulo: Loyola, 1990.

MARDONES, J. M. **Para compreender as novas formas de religião:** a reconfiguração pós cristã da religião. Coimbra: Coimbra, 1996.

\_\_\_\_\_. **Postmodernidad y cristianismo.** El desafío del fragmento. Santander: Sal Terrae, 1988.

MEIER, J. P. **Um judeu marginal.** Repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MERLEAU-PONTY, M. “Em toda e em nenhuma parte”. In: **Os Pensadores.** Textos escolhidos. Marilena de Souza Chauí Berlinck (seleção). Vol 16. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. La querelle de l'existencialisme. In: **Sens et non-sens.** Paris: Nagel, 1948.

MERTON, T. **A montanha dos sete patamares.** Petrópolis: Vozes, 2005.

METZ, J. B. **La fe, en la historia y en la sociedad.** Madrid: Cristiandad, 1979.

\_\_\_\_\_. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção amantes do mistério).

MIRANDA, M. F. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. “Evangelizar ou humanizar?”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.74, n. 295, jul./set, 29p. 2014.

\_\_\_\_\_. **Igreja e Sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

\_\_\_\_\_. **Inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 2001.

MOCELLIM, A. “A questão da identidade em Giddens e Bauman”. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, Florianópolis, v. 5, n. 1, ago/dez, p. 01-31, 2008.

MOESCH, O. “Reflexões sobre a doutrina da justificação”. In: MOESCH, O. **Teocomunicação**. Porto Alegre: Epicurus, 2000.

MOLTMANN, J. **A vinda de Deus**: Escatologia cristã. Tradução: Nélio Shneider. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. **El Dios crucificado**: la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia cristiana. Salamanca: Sígueme, 1977.

\_\_\_\_\_. “Fim da Utopia – Fim da História?” **Revista Concilium**, Petrópolis: Vozes, v. 252, 1994.

\_\_\_\_\_. “No fim – está Deus”. **Revista Concilium**, Petrópolis: Vozes, v. 277, n. 4, p.130-140, 1998.

\_\_\_\_\_. **O caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. Santo André: Academia Cristã, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2014.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da Vida**: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 2010.

MORA, J. F. Historicismo In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998

MORANO, C. D. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2003.

MORÁS, F. **As correntes contemporâneas da catequese**. Petrópolis: Vozes, 2004.

MORUJÃO, A. F. “Intersubjetividade”. In: **Logos**. Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia, vol 2. Lisboa: Verbo, 1989.

MOUNIER, E. **O personalismo**. São Paulo: Centauro, 2004.

MOURA, J. "O conceito de narcisismo na construção psicanalítica". **Psicologado**, abr. 2009, seção abordagens. Disponível em: <<https://psicologado.com/abordagens/psicanalise/o-conceito-de-narcisismo-na-construcao-teorica-da-psicanalise>>. Acesso em: 26 de outubro de 2016.

MOUROUX, J. **Léxpérience chrétienne**. Paris: Aubier, 1954.

MÜLLER, G. "A Teologia da Libertação sadia nunca foi condenada". Entrevista com o cardeal Müller. **IHU**, out, 2013, seção notícias. Entrevista concedida a Jose Manuel Vidal. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/524459-a-teologia-da-libertacao-sadia-nunca-foi-condenada-entrevista-com-o-cardeal-mueller>>. Acesso em: 06 de agosto de 2016.

NENTWIG, R. "A catequese em tempos de nova evangelização". **Revista de Catequese**, ano 37, n. 143, jan/jun. São Paulo: Unisal, 2014.

\_\_\_\_\_. "Espiritualidade humanizadora na Cristologia de Joseph Moingt". **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro: Departamento de Teologia da PUC-RIO, Ano 20. Fascículo 52, 2016.

\_\_\_\_\_. **Iniciação à comunidade cristã**: a relação entre a comunidade evangelizadora e o catecumenato de adultos. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção Catequética).

\_\_\_\_\_.; MENON, R. F. M. "A Catequese Mistagógica". **Revista de Catequese**, ano 34, n. 135. São Paulo: UNISAL, jul./ set., p. 43-47, 2011.

NICOLAS, J-H. "La foi et le questionnement: À propos de L'ouvrage de Joseph Joseph Moingt: L'homme qui venait de Dieu". **Revue Thomiste**, v. 94, p. 639-650, 1994.

NOCKE, F. J. "Escatologia". In: SCHNEIDER, T. **Manual de Dogmática**, vol 2. Petrópolis: Vozes, 2000.

NOLAN, A. **Jesus hoje**: uma espiritualidade de liberdade radical. São Paulo: Paulinas (Coleção Teologia no Espírito), 2013.

NOUWEN, H. J. M. **Crescer**: os três movimentos da vida espiritual. São Paulo: Paulinas, 2000.

\_\_\_\_\_. **Making All Things New**. An invitation to the Spiritual Life. San Francisco: Harper & Row, 1981.

OLIVARES, R. S. "Graça". In: SILANES, N.; PIKAZA, X. **Dicionário do Deus Cristão**. São Paulo: Paulus, 1998. p. 380-390.

OTTO, R. **Lo Santo**. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

PAGOLA, J. A. **Jesus**: aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Voltar a Jesus**. Para a renovação das paróquias e comunidades. Petrópolis: Vozes, 2015.

PANNENBERG, W. **Antropologia in perspectiva teológica**. Brescia: Editrice Queriniana, 1987.

\_\_\_\_\_. **Esquisse d'une christologie**. Paris: Editions du Cerf, 1971.

\_\_\_\_\_. **Fé e realidade**. São Paulo: Novo Século, 2004.

\_\_\_\_\_. "Fundamentação cristológica da antropologia". **Revista Concilium**, Petrópolis: Vozes, n. X, 1973.

\_\_\_\_\_. **Teologia Sistemática**. vol. II. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

PAREKH, B. **Jeremy Bentham, Critical Assessments**. v. 1. Londres: Fransk Cass, 1974.

PEDROSA DE PÁDUA, L. "Espaços de Deus: pistas teológicas para a busca e o encontro de Deus na sociedade plural". In: OLIVEIRA, P. A. R.; MORI, G. **Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas**. São Paulo: Soter/Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. **Santa Teresa de Jesus**. Mística e humanização. São Paulo: Paulinas, 2015.

PEREIRA, S. C. **Thomas Merton – contemplação no tempo e na história**. São Paulo: Paulus (Coleção amantes do mistério), 2014.

PEREYRA, R. "Eu acredito no 'Jesus histórico'". **Revista Teológica**, Curitiba: Studium Theologicum, ano 4, n. 7/8, p. 69-83, 2010.

PÉREZ, F. J. R. "Antropologia Teológica". In: TAMAYO, J. J. **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2005.

PIERI, P. F. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Vozes, 2002.

PLATÃO. "Fédon". In: PLATÃO, **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RAHNER, K. **Corso fondamentale sulla fede**. Introduzione al concetto di cristianesimo. Roma: Paoline, 1977.

\_\_\_\_\_. **Curso fundamental da fé**. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus (Coleção Teologia Sistemática), 1989.

\_\_\_\_\_. **O dogma repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970.

\_\_\_\_\_. "Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia". In: MYSTERIUM SALUTIS. **Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica**. vol. II/2. Petrópolis: Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. **Teologia e antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969.

\_\_\_\_\_.; WEGER, K. H. **Qué debemos creer todavía?** Propuestas pra una nueva generación. Barcelona: Santander, 1980.

RAMOS, F. C. “Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário”. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n.12, p.99-113, 2008 Disponível em: <<http://ficem.fflch.usp.br/sites/ficem.fflch.usp.br/files/HorkheimerleitordeSchopenhauer.pdf>>. Acesso em: de abril de 2016.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. Preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. **Teologia e historia**. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe. Salamanca: Sígueme, 1972.

REALE, G. **História da filosofia grega e romana**: Plotino e o Neoplatonismo, vol. 8. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia 6**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006.

RIBEIRO, E. V. “Uma interpretação das relações entre filosofia e teologia a partir da hermenêutica”. **Revista Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro: PUC Rio, ano XV, fasc. 38, p. 273–296, 2011.

RIBEIRO DE SOUZA, M. L. “O que é narcisismo?”. **UOL**, seção vivermente. Disponível em:<[http://www2.uol.com.br/vivermente/artigos/o\\_que\\_e\\_narcisismo\\_.html](http://www2.uol.com.br/vivermente/artigos/o_que_e_narcisismo_.html)>. Acesso em: 27 de outubro de 2016.

RIBEIRO e SILVA, G. “Henri de Lubac”. **Blog Teologia Contemporanea**, jun 2008. Disponível em: <<http://teologia-contemporanea.blogspot.com.br/search?q=henri+de+lubac>>. Acesso em: 10 de julho de 2016.

RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Porto- Portugal: Rés, 1990.

\_\_\_\_\_. **O si- mesmo como outro**. Campinas: Papirus, 1991.

RIESTRA, J. A. “Il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente”. In: DUCAY, A. (org.). **Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.

ROCHA, J. C. C. “René Girard e o desejo mimético: as raízes da violência humana”. **IHU online**, edição 382, nov. 2011. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4238&secao=382](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4238&secao=382)>. Acesso em: 20 de maio de 2016.

ROLHEISER, R. **The Holy Longing**: the search for a Christian Spirituality. New York: Doubleday, 1998.

RUINI, C. “Deus, referência absoluta na mudança da cultura: como apresentar Deus hoje”. **Revista Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro: PUC Rio, ano XV, fasc. 38, p. 211–242, 2011.

RUIZ DE LA PEÑA, J. **A outra dimensão**: escatologia cristã. Tradução: Luis Artigas. Coleção Presença Teológica, vol. 29. 3ª ed. Santander: Sal Terrae, 1986.

\_\_\_\_\_. **Crisis y apología de la fe**: Evangelio y nuevo milenio. Santander: Sal Terrae, 1995.

SALVADOR, N. **Superinteressante coleções**: mitologia: lendas, deuses, heróis. São Paulo: Abril, 2012.

SANCHEZ, W. L. “A multiplicidade religiosa no espaço urbano”. In: SOARES, A. M. L. et al. **A fé na metrópole**: desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas/EDUC, 2009.

SANCHEZ, W. L. “História”. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

SARTRE, J-P. **L'êtr e le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Collection Tel. Édition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2001.

SAVIAN FILHO, J. “Fé e linguagem”. In: PERINE, M. **Diálogos com a cultura contemporânea**: Homenagem ao Pe. Henrique de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003.

SCHILLEBEECKX, E. **Cinco problemas que desafiam a Igreja de hoje**. São Paulo: Herder, 1970.

\_\_\_\_\_. **História humana, revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1989.

\_\_\_\_\_. **Jesus**: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Teologia Sistemática).

SCHILSON, A.; KASPER, W. **Cristologia**. Abordagens contemporâneas. São Paulo: Loyola, 1990.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica**: arte e técnica de interpretação. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

SCHÖNBORN, C. “Ciência racional, fé racional”. **Communio Revista Internacional de Teologia e Cultura**, Lisboa, v. XXVI, n. 95, p. 317–328, 2007.

SCHOONENBERG, P. **Il est Le Dieu dès hommes**. Paris: Editions du Cerf, 1973.

SCHOPENHAUER, A. “Dores do Mundo”. In: REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**, vol. 3, São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHREITER, R. “A Teologia pós-moderna e posterior numa igreja mundial”. In: GIBELLINI, R. (Ed.). **Perspectivas Teológicas para o século XXI**. Aparecida: Santuário, 2005.

SCHWEITZER, A. **A busca do Jesus Histórico**. Um estudo crítico de seu progresso. São Paulo: Novo Século, 2003.

\_\_\_\_\_. “A cosmologia atual e a fé judeu-cristã”. **Perspectiva Teológica**, São Paulo, n. 42, p. 397–411, 2010.

SEGUNDO, J. L. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré**. Dos sinóticos a Paulo. São Paulo: Paulus, 1997. (Teologia Sistemática).

\_\_\_\_\_. **Graça e condição humana**. São Paulo: Loyola, 1977.

\_\_\_\_\_. **O dogma que liberta**. Fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulinas, 2000. (Pensamento Teológico).

\_\_\_\_\_. **O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré**. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. **Que mundo? Que homem? Que Deus?**. São Paulo: Paulinas, 1995.

SERRA, J. M. P. **Alienação**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

SESBOÛE, B. “Cristo/ Cristologia”. In: LACOSTE, J. Y. (dir.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **História dos dogmas**: o homem e a sua salvação (séculos V-XVII). Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. **Karl Rahner**: Itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Les “trente glorieuses” de la cristologie (1968-2000)**. Bruxelles: Éditions Lessius, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Deus da salvação**. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do Cristo**. Elementos de Cristologia Fundamental. São Paulo: Paulinas, 1997.

\_\_\_\_\_.; WOLINSKI, J. **O Deus da salvação (séculos I-VIII)**. Tomo 1. São Paulo: Loyola, 2002.

SHMELLE, U. **A evolução do pensamento Paulino**. São Paulo: Loyola, 1999.

SOARES, A. M. L. et al. **A fé na metrópole**: desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas/EDUC, 2009.

SOBRINO, J. **Extra pauper nulla salus**. Madrid: Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. **Jesus, o libertador**. A história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996. (Coleção Teologia e Libertação).

\_\_\_\_\_. **O princípio Misericórdia**: descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.

STOEGER, A. “Carne”. In: BAUER, J. B. **Dicionário de Teologia Bíblica**. (Abraão – Jesus Cristo). São Paulo: Loyola, 1988.

SUDBRACK, J. **Mística**: a busca do sentido e a experiência do absoluto. São Paulo: Loyola, 2007.

SUESS, P. “A disputa pela enculturação”. In: ANJOS, M. F. (org.). **Teologia da inculturação e inculturação da teologia**. Petrópolis: Vozes/Soter, p. 113-132, 1995.

\_\_\_\_\_. “Evangelización inculturada. Raíces, herencias, desafios, perspectivas”. **Testimonio**, Santiago de Chile, n. 144, p. 27-37, 1994.

\_\_\_\_\_. “Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas”. **REB**, vol. 52, fasc. 206, Petrópolis: Vozes, p. 364-386, 1992.

TANNER, N. “Repensando a ortodoxia em Niceia-Constantinopla e Calcedônia”. **Revista Concilium**, Petrópolis: Vozes, n.355, p. 44–53, 2014.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

TAYLOR, V. **The person of Christ**: New Testament Teaching. London: Macmillan, 1966.

TEILHARD DE CHARDIN, P. **O fenômeno humano**. São Paulo: Cultrix, 1995.

\_\_\_\_\_. **O meio divino**. Tradução: Manuel Versos de Figueiredo. Lisboa: Presença, s.d.

TEIXEIRA, F. “Crer e interpretar: Claude Geffré”. **REB**, vol. 64, fasc. 254. Petrópolis: Vozes, p. 473-481, 2004.

THEISSEN, G. **El movimiento de Jesús**. Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_.; MERZ, A. **O Jesus histórico**: um manual. São Paulo: Loyola, 2002.

THEOBALD, C. « Dieu qui vient à l’homme: à propos de la “theologie systématique” de Joseph Moingt ». **Recherches de Science Religieuse**, tomo 92/2, p. 177-211, 2004.

\_\_\_\_\_. **Présences d'Évangile**. Paris: L'Atelier, 2003.

THILS, G. "Teologia della storia". In: FORTE, B. **Teologia da História**. Ensaio sobre a revelação, início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

TOLSTÓI, L. **A morte de Ivan Ilitch**. Texto em apêndice de Paul Rónai. São Paulo: Editora 34, 2006.

TORRES QUEIRUGA, A. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 1990.

\_\_\_\_\_. **Autocompreensão cristã**: diálogo das religiões. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Creio em Deus Pai**. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano. São Paulo: Paulus, 1993.

\_\_\_\_\_. **O cristianismo no mundo de hoje**. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. **O fim do cristianismo pré-moderno**. Desafios para um novo horizonte. São Paulo: Paulus, 2003. (Coleção temas de atualidade).

\_\_\_\_\_. **Recuperar a Salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. **Repensar a cristologia**. Sondagens para um novo paradigma. São Paulo: Paulinas, 1998.

TOURAINÉ, A. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

VALLS, F. "La jerarquía eclesiástica destituye a dos profesores progresistas de la facultad de Teología de Granada". **El País**, Barcelona, 10 mai. 1988, Sociedad. Disponível em: <[http://elpais.com/diario/1988/05/10/sociedad/579218401\\_850215.htm](http://elpais.com/diario/1988/05/10/sociedad/579218401_850215.htm)>. Acesso em: 03 agosto de 2016.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002

VIDAL, M. **Ética da sexualidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

VILHENA, M. A. "Temporalidades religiosas na metrópole paulistana: ensaio sobre sincretismos temporais". In: SOARES, A. M. L. et al. **A fé na metrópole**: desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas/EDUC, 2009.

WALTER, N. "Splanjidsomai". In H. BALZ; G. SCHNEIDER. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme. 2005.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília/ São Paulo: Universidade de Brasília/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Três tipos puros de poder legítimo.** Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/weber\\_3\\_tipos\\_poder\\_morao.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/weber_3_tipos_poder_morao.pdf)>. Acesso em: 30 de abril de 2016.

WERBICK, J. “História/ Agir de Deus”. In: EICHER, P. **Dicionário de Conceitos fundamentais de teologia.** São Paulo: Paulinas, 1993.

WHITMONT, E. C. **A busca do símbolo.** Conceitos básicos de psicologia analítica. São Paulo: Cultrix, 1995.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas.** São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. **Tractatus Logico-Philosophicus.** São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

WOOD, W. A. Alienation. In: CRAIG, E. **Routledge Encyclopedia of Philosophy,** Vol. 1, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1998.

## Apêndice A

### Entrevista com José María Castillo<sup>1360</sup>

**J. M. Castillo:** Lendo nos Evangelhos, se compreende que as três grandes preocupações de Jesus foram: em primeiro lugar - a saúde das pessoas, portanto a vida, uma vida que vence o sofrimento, a saúde; a segunda - a alimentação, a comensalidade; e a terceira – as relações interpessoais. São os três pilares, fundamentos, colunas, sobre o que mais preocupa todo o mundo. Ter saúde, ter segurança econômica e ter boas relações pessoais. Assegurar que me amem, que os outros sentem (por mim) carinho e amor e eu dar carinho e amor aos outros. Então, essas três coisas não são especificamente religiosas, são humanas. E as três preocupações de Jesus foram relacionadas com Deus, na medida em que se não é com a força do Pai- a força de Deus- não é possível que tenhamos saúde para todos, alimentação para todos, amor bondade e proximidade humana para todos.

**Roberto Nentwig:** Poderia falar das três dimensões da vida humana: carnalidade, alteridade e liberdade?

**J. M. Castillo:** Sim, seguramente, isto é o que explica a relação que Jesus estabelece entre- como já é mostrado e você indicou muito bem - crer em Jesus e seguir a Jesus. Porque, ‘siga-me em tudo’, é o mesmo que a fê em Jesus. É identificar-se com Jesus, fidelizar-se com Ele e, portanto, perder toda a segurança e assumir como projeto de vida o projeto de vida de Jesus. E o projeto de vida de Jesus é o projeto de vida de um homem livre, de um ser profundamente humano e de um ser humano que se preocupa com o que nos preocupa e interessa a todos os seres humanos. É daí que Jesus planta diretamente a libertação de tudo o que pode representar uma atadura. Uma atadura é a família. Jesus teve uma relação problemática com a família. Ele não deixou de lado a instituição familiar, mas Jesus não ficou vinculado a nenhuma família e nem quis depender de nenhuma família. Por outra parte, Jesus

---

<sup>1360</sup> Entrevista realizada na casa de José María CASTILLO, J.M. em Granada, no dia 01 de fevereiro de 2017.

na liberação da família e, em segundo lugar, Jesus na liberação do dinheiro. Nem para Ele e nem para os apóstolos- não é que eles não precisavam de dinheiro - é que o dinheiro é um estorvo, um impedimento, uma dificuldade para anunciar a mensagem. Em terceiro lugar - o problema do poder. Um problema que os apóstolos nunca tiveram resolvido até o final, tampouco com o dinheiro. Judas não foi traidor de Jesus por ambição de dinheiro. Pedro negou Jesus, não por covardia, não por medo, mas porque não estava de acordo com um Messias que se entrega à morte. E por outra parte, a grande preocupação de Jesus sempre com os que carecem de liberdade, os que carecem de saúde, que carecem de segurança econômica. Mas, há algo mais que é muito importante: O acontecimento-ápice de Jesus é sua morte. A morte de Jesus se vê de duas maneiras ou tem duas leituras, duas interpretações, no Novo Testamento. Uma, a que se dá nos evangelhos, a interpretação histórica. O que de fato aconteceu e é que um homem, que toma como critério determinante de sua vida este projeto que acabamos de indicar nesses três pontos, esse homem é incompatível com a instituição religiosa e a instituição religiosa o mata. A outra grande interpretação ou leitura da morte de Jesus é uma interpretação sublime, grandiosa, genial, mas inventada por Paulo. Porque Paulo diz que Cristo crucificado é quem morre por decisão do Pai, derramando seu sangue para redimir ao mundo. Dá-lhe uma interpretação ritual, sacrificial, estritamente religiosa. Há uma realidade, naquela cultura não poderia ser um ato religioso. Uma crucificação, uma morte em cruz, não poderia ser um ritual. Era a execução de um delinquente, de um subversivo. Mas Flávio Josefo, explica muito bem como a palavra que utiliza os evangelhos para falar dos dois homens que crucificaram com Jesus. Não diz que eram dois ladrões, não. Em grego se diz que eram dois *ληστας*. E *ληστας*, em grego, eram subversivos contra a ordem constituída pelo império. E é importante se dar conta, que no império, a ortodoxia doutrinal sobre Deus não lhes importava. Paulo chegou em Atenas e haviam estátuas e imagens de todos os deuses, e se deixavam (de lado) algum que eles não conheciam, faziam uma para um Deus desconhecido, para que não faltasse nenhum. Acreditavam em todos, o tema de Deus não lhes importava. O que lhes importava eram os rituais que se exerciam na família domesticamente que os templos não tinham, mas quando tinham, era um ato religioso público em determinados momentos ou acontecimentos. Paulo lhes disse: “Eu não acredito em nada disso, creio no Crucificado e no Ressuscitado”. Então eles disseram: “Bom, veja bem, outro dia falaremos disso”. Não lhes interessava.

Por que isso não interessa ao povo? Ao povo, o que interessa é a saúde, a segurança econômica, as relações humanas. Se me amam, se eu amo. Que se interessam pelo que eu digo e que eu me interesse pelo que dizem os demais. Quando se dão essas três coisas, Jesus defendeu aquilo que você disse, em outras palavras: a carnalidade, a alteridade, a liberdade. Quando uma pessoa assume como projeto de vida essas realidades, essa pessoa crê em Deus. E se não assume essas três realidades, essa pessoa, ainda que vá ao templo, ainda que vá à missa, ainda que cumpra todos os rituais, tudo isso é uma maneira de enganar a si mesmo e enganar a sociedade.

**Roberto Nentwig:** Pelo que vejo então, há uma relação grande entre as necessidades humanas com essas três dimensões humanas? A carnalidade, alteridade e a liberdade estão relacionadas com as reais necessidades humanas.

**J. M. Castillo:** E crer em Jesus é fidelizar-se. Para mim, a fé não é tanto uma segurança mental, é um problema. Eu creio em você se fidelizo de você, se me fidelizo ao seu projeto de vida, se meu projeto de vida deseja ou busca ser como você, então, é quando eu posso dizer que eu creio em você. Os enfermos que eram curados por Jesus acreditavam em Jesus porque se fidelizavam a Jesus. Por exemplo, o cego que Jesus cura em Jericó, antes de entrar em Jerusalém, “Você crê?” “Sim, creio que podes me curar”, o curou e seguiu a Jesus. Fé é seguimento.

**Roberto Nentwig:** Como o senhor interpreta “olhai os lírios do campo, os pássaros do céu”, essa confiança no Pai? Como fazer essa relação com esta definição de fé que o senhor apresenta?

**J. M. Castillo:** Bom, é um aspecto fundamental da fé. Quando não colocamos nossa segurança, quando tenho uma conta corrente, um trabalho seguro, tenho... Não. Olhar os lírios do campo, olhar os pássaros do céu, olhar... Então, minha segurança de vida, a felicidade de minha vida, onde está? Pois está em buscar esse projeto, trabalhar por esse projeto de vida que se centraliza nessas três realidades humanas. Isso é a fé.

## Apêndice B

### Entrevista com Joseph Moingt<sup>1361</sup>

**Joseph Moingt:** Não se trata mais de compreender a religião ao modo judaico, na qual se é julgado de acordo com sua obediência às leis. É completamente outra coisa: Deus é definido por sua relação. Jesus nos dá outra definição de Deus: *Deus é Pai dos homens*, sendo Pai de Jesus. Aqui, faço a junção com a cristologia paulina: “se alguém está em Cristo, é uma criatura nova”, uma nova criação. São Paulo vê a morte e ressurreição de Jesus como sendo o cumprimento, a realização da criação do homem novo. O homem novo é aquele no qual Deus vê agora todos os homens e através do qual todos podem ser salvos. E este homem novo é aquele que pode ser salvo através de quê? Através de seus atos de humanidade. Aqui, volto ao Evangelho de João: “Eu lhes dei um novo Mandamento”. E São Paulo diz, da mesma forma, que Jesus nos deu um só mandamento novo, que não é amar ao *próximo* (se entendo que *próximo* é a minha família, minha cidade, minha tribo, o povo...), mas amar os outros. Quem são os outros? Não importa quem. O ferido, caído no meio da rua, à margem da estrada... Então, é a caridade como salvação. É a caridade que salva, não a religião.

**Anderson Antônio Pedroso:** Assim, o senhor derruba, delicadamente, a religião!

**Joseph Moingt:** (risos) É boa a religião quando está organizada sobre a práxis da comunidade, mas, você vê, não foi Jesus que estabeleceu a Igreja tal como a vemos. A Igreja se constitui na reunião em torno da Eucaristia. E o que nos ensina a Eucaristia? O que quer nos dizer a Eucaristia? A Eucaristia, você pega o pão “isto é meu corpo”, isso quer dizer o quê? Se todos pegam esse pão, se alimentam de mim. Quando comem o mesmo pão, vocês se tornam “meu corpo”, vocês todos se nutrem de mim. Comendo o mesmo pão, tornam-se o mesmo, pelo mesmo alimento, mesmo teor do alimento. Para mim, é isso a Eucaristia: quando comem o

---

<sup>1361</sup> Entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2017 em Paris, na casa de Joseph Moingt. Foram interlocutores: Roberto Nentwig, Jose Aguiar Nobre e Anderson Antônio Pedroso.

mesmo pão, vocês se tornam meu corpo, vocês todos se nutrem de mim, se alimentam do mesmo pão e tornam-se o mesmo, em mim, pela mesma essência do alimento. Alimentam-se de mim. Para mim, é isso a Eucaristia. Não a transformação do pão, na Ceia. Jesus jamais pensou nisso! (...) Jesus desejou que todos os que fossem tocados por Ele, se conservassem unidos como irmãos e irmãs. Quando se come o mesmo pão, tornamo-nos a mesma coisa. É o fenômeno que chamamos, em francês, *assimilação*: assimilar um alimento. Isso quer dizer que quando nos alimentamos de pão, nos tornamos pão. Alimentando-se do mesmo alimento, comendo o mesmo alimento, vocês dão e recebem o mesmo pão que eu; nós nos tornamos mesmo pão, nós nos tornamos a mesma coisa; comemos do mesmo pão e nos tornamos um mesmo e único pão. (...) Em nome do Senhor Jesus, então, recebendo-o de sua parte, dizendo: “vocês são meu corpo, vocês, que se parecem, por comer do mesmo pão”. Aí está a Eucaristia: é a presença real de uma comunidade que se parece, pois se alimenta do mesmo alimento, que é a presença do ideal de Jesus. Esta é a boa Religião, quando é feita assim.

Não é a Eucaristia na qual vemos o sacrifício de Jesus. Jesus jamais quis morrer para reparar nossos pecados feitos contra Deus, seu Pai. Essa ideia jamais passou por seu espírito. Jesus morreu por nós porque aceitou, para testemunhar até o fim que era o enviado de Deus. Foi por essa razão que seguiu até o fim. E agindo assim, sua morte nos salvou a todos que abraçamos os mesmos ideais dele; e nos tornou capazes de abraçar nele todos os homens, nesse mesmo ideal. Como se faz isso? Como se faz essa união em Cristo? Pela caridade, semelhante à dele. Quem quer amar o outro, é amado por Deus, como nos diz a Carta de João (capítulo 4). É um texto que nos dá uma esperança, e não é uma esperança vã. Porque se esperamos e dizemos que o Reino de Deus é reservado àqueles que estão Nele e em Jesus seu Filho, serve para toda a humanidade: africanos, indianos, japoneses, chineses... Todos os povos! Para mim, a ressurreição é a renovação, *remembramento* de toda a humanidade. (...) E não a ideia de que eu morra e ressuscite, com minhas pernas. E ir para onde? (risos).

**Anderson Antônio Pedroso:** Não é então uma ideia de ressurreição simples, mas a ideia de que seja a humanidade reconciliada, finalmente...

**Joseph Moingt:** É isso! Em 2Cor 5,20ss há duas palavras intimamente acopladas: *homem novo* e *reconciliação*. Aí, aprendemos que quando Jesus nos une – diante da cruz – Ele nos conduz ao céu. Era algo que tinha que ser feito. E Deus estava ali, na cruz de Jesus para dizer que se reconciliou conosco. E nós? Como nos reconciliamos? Reconhecendo-nos como seu irmão irmãos entre nós e partilhando essa comunicação da salvação: “Eu vos salvo”. Voltamos ao Deus do Antigo Testamento: Jesus nos aponta, nos orienta ao Deus dos Profetas e não ao Deus das Leis. Este é um ponto que sempre apresentou dificuldades para entender: não é a obediência às Leis o que nos salva. Disse Jesus: “Eu vos disse: Eu sou a Lei”. Jesus não nos leva às antigas leis; ele diz que não são as leis que salvam. A obediência às leis não nos justifica. São Paulo diz que a Lei não nos salva, não é a obediência às leis que nos justifica.

**Roberto Nentwig:** Gostaria que o Senhor nos falasse da dificuldade em reconhecer Jesus como homem na encarnação, pois em meu trabalho trato da dificuldade que temos de reconhecer Jesus em sua humanidade, na carne.

**Joseph Moingt:** (...) É preciso reconhecer que Jesus era verdadeiro homem, como nós. Isso foi afirmado no Concílio de Calcedônia. Então, se era verdadeiro homem, era uma pessoa. Não há verdadeiro homem sem que seja verdadeiramente pessoa. Assim, Deus se revela inteiramente na pessoa do homem Jesus. Para nós, se formos fiéis ao texto do Concílio de Calcedônia, observamos, em relação Jesus: em tudo semelhante a nós, mas não o mesmo que nós nascidos de homem e mulher? Se Jesus nasceu na história e se encarnou na história, é um ser histórico. Mas não é a *carne* que nos faz *homens* e sim a cultura, a qual herdamos e forma a unidade da humanidade. Se Jesus é um ser histórico, que nasceu no tempo, não herdou essa *cultura*? É verdadeiro homem, como nós, mas Deus imediatamente se projeta nele, no momento do nascimento no tempo. (risos) Na minha idade, sou obrigado a reaprender a religião, pois tenho que repensar toda a trindade.

**Anderson Antônio Pedroso:** Como entender a Trindade?

**Joseph Moingt:** Trindade: o quer dizer a Trindade? Certamente quer dizer que Deus é o mesmo quando se diz que é espírito. Que é um ser que comunica. Não um

ser que fala a si mesmo, o que seria estranho. Não é isso o que se passa com a comunicação de Deus. Deus é *Um e Outro*. Um que nos comunica. O Pai, que nos ensina sobre o Filho. E um Outro, o Filho que nos comunica e nos ensina sobre o Pai. *Um e Outro*. Deus é comunicante. Pai e Filho. *Um e Outro*, mas dentro de uma mesma unidade. E aí está o Espírito que os envolve, numa conjunção; que os liga. A Encarnação nos ensina que Deus quis se comunicar conosco. Já quando criou a humanidade, Ele a criou com vistas a Ele. Isto quer dizer que o Espírito Santo não é somente o ligamento, a conjunção de Deus mas é o Comunicador de Deus, a todos que queiram, a quem quer que seja. Não rejeita ninguém. Deus quer se comunicar com todos os seres, quer ser o Pai de todos; e todos os que entram em relação de Amor com os outros, numa comunicação semelhante, representam a imagem de Deus. É aí que se realiza a semelhança com Deus. E então, a humanidade se constrói na unidade. E penso que a ressurreição será o lembramento de todos, de toda a humanidade. Não se ressuscita cada um por si! Ressuscita-se em bloco. Este é o núcleo da relação com Deus.

**Roberto Nentwig:** Seu pensamento está na linha de Teilhard de Chardin...

**Joseph Moingt:** Seria bom reler Teilhard de Chardin, nessa perspectiva...

**Jose Aguiar Nobre:** O senhor poderia dar uma palavra sobre a revelação divina?

**Joseph Moingt:** A Revelação começou desde que os homens voltaram seus olhos em direção aos céus. A Revelação começava já ali. Isso para mostrar que ninguém jamais ignorou a natureza de Deus. Confirmamos isso na Carta aos Romanos, capítulos 1 e 2: Deus permitiu dar a conhecer sua natureza. Os primeiros homens já pensavam nos primeiros sacrifícios oferecidos a deus, mas penso que Deus se faz conhecer aos homens a partir do Amor e da Liberdade. Devemos nos construir como pessoas e vocês se constroem através da comunicação e da relação amorosa uns com os outros.