1- **A noção de “GRAÇA” na Bíblia e na Tradição**

Não há necessidade de explicar que não é nossa pretensão procurar na Escritura um desenvolvimento sistemático e organizado daquilo que nos tempos sucessivos se entendeu por “graça” e muito menos um primeiro esboço do que foi e é o tratado escolástico sobre a mesma. É claro que a ideia que foi expressa com este termo, a nós familiares, não está só presente na Bíblia, mas a penetra inteiramente. Toda a Bíblia nos fala com efeito da “graça” enquanto põe em evidência o amor de Deus pelo homem, a sua fidelidade e a sua misericórdia, o “favor” do qual ele goza aos seus olhos. O estudo da doutrina da graça na Escritura poderia abraçar por consequência toda a teologia bíblica, já que tudo é graça, tudo que significa salvação para o homem é dom de Deus e dom gratuito. Por esta razão, e dado que nos argumentos sucessivos tentaremos estudar a doutrina da Escritura sobre diversas questões concretas que deveremos desenvolver na nossa exposição sobre o homem na graça, agora nos limitamos só a breves indicações sobre os termos que tem relação, sobretudo com a ideia de graça que num modo ou outro podem traduzir-se com este vocábulo. Faremos primeiro um breve excursus sobre o Antigo Testamento para depois passar ao Novo Testamento; neste último a noção de “graça” esta intimamente associada à salvação de Deus em Cristo, para por em evidência a total carência de mérito da parte do homem para a realização desta salvação. Isto nos indica já a partir do primeiro momento que o fundamento da nossa reflexão se encontra só em Cristo. O estudo dos termos veterotestamentários que se referem ao “gracioso” operar de Deus nos serve para ver a partir de quais categorias o Novo Testamento interpretou a única graça definitiva.

1.**1 A terminologia da graça no Antigo Testamento**

Em primeiro lugar encontramos o verbo bãna e o seu derivado ben. O significado da raiz é compadecer-se, apiedar-se, “condoer-se”, bem operar diante de alguém. Não tem um especial significado religioso, mas se utiliza para designar o modo de compadecer-se de alguns homens diante dos outros. É precisamente deste significado “profano” que deriva o uso religioso do termo, frequente em todo Antigo Testamento hebraico e de modo particular nos salmos. Com estes termos vem expressa a correlação entre a necessidade e a coerência do homem e o poder de Deus que vem em seu auxilio: Deus se volta a proteger aqueles que lhe pedem ajuda (cf. Sl 4,2; 6,3; 25,16; 26,11; 51,3-4). Esta graça muitas vezes se experimenta como resposta à oração. Em outras ocasiões o verbo serve para indicar a concessão de benefícios que Deus oferece na sua livre generosidade, a benção de seu povo, com o alicerse da aliança feito com Israel (cf. Ex 33,19; Nm 6, 25ss). O adjetivo “gracioso” derivado deste verbo é aplicado exclusivamente à Deus. O substantivo bên não tem tão pouco um uso unicamente religioso; aparece sobretudo na expressão tão frequente “encontrar graça aos olhos de...” que significa acolhida favorável de um inferior diante de um superior (1Sam 16, 22; 27,5; 2Sam 14,22;16,9; etc.); A expressão se usa com frequência referida a Deus (cf. Gn 6, 8; Ex 33,12ss, 16ss; Lc 1,30) que aceita e acolhe com amor o homem. O vocábulo indica daí o que suscita no outro no outro o favor e a benevolência. É importante para nós o dom que Deus faz deste bên (cf. Gn 39,21; Ex 3,21; Sl 24, 12). O termo indica também a “graça” no sentido de “beleza” ou qualquer coisa de semelhante (cf. Sl 45,3).

Ainda com mais frequência encontramos o substantivo besed aplicado ao modo de comportar-se de Deus na sua fidelidade à aliança e amor para os homens; este favor e atitude amorosa de Deus para com o homem exige a resposta adequada deste (cf. Is 55,3;63,7; Sl 106, 1.7.45), porém o amor de Deus não depende desta resposta; O besed supera a estreita observância disto que foi estipulado, vai além disto que se pode esperar (cf. Gn 32, 10ss; 39,21; Is 2, 12). Não é só a fidelidade à aliança feita, mas a atitude divina que funda a mesma aliança. Além disso o besed divino não se reduz só à ação com o povo eleito, mas tem também uma transcedência cósmica, alcança toda terra (cf. Sl 33,5; 119,64); uma outra das suas especiais características é a sua duração eterna: Sl 89,3;103,17;138,8. Todos os eventos salvíficos que o povo de Israel experimentou no êxodo, o caminho no deserto, se devem ao besed divino, que cumpre maravilhas pelos homens (cf. Sl107, 1. 8. 15. 21.31; o Sl 136 é um hino à eternidade do besed divino manifestado nos constantes benefícios da criação e da salvação. Para o profeta Jeremias o besed define de modo especial a atitude de Deus (cf. Jr 9, 23;16,5; 31,3; 32,18 etc)

À besed se associa com muita frequência o emet de Deus com sentindo de “fidelidade”: cf. Gn 24,27;32,11; Sl 25,10; 40,11ss; 57,4-11; 85,11; 89,15;138,2. Estes termos muitas vezes se combinam com outros afins que indicam o “direito”, a “justiça”, etc; particulamente importante é esta última noção como expressão da vontade salvífica de Deus no Deutero Isaias.

Nos LXX o termo besed foi traduzido normalmente com ἐλεος (misericórdia) e bên com χάρις (graça). Não obstante isto o sentido do primeiro termo é em geral mais próximo do conceito neotestamentário de “graça”. O que é fundamental nesta última, a “gratuidade” nem sempre aparece evidente na noção grega de χάρις, que com frequência indica benevolência a qual se acompanha um contracâmbio de qualquer gênero. No livro da Sabedoria se associam as noções da “graça” e de “misericórdia” e com isto se aproxima mormente ao que será depois o conceito de graça no novo testamento (cf. Sb 3,9; 4,15); se trata das obras de salvação que o Senhor dá aos seus eleitos. De uma parte parece que se trata de uma recompensa que se dá ao justo, porém é uma recompensa a qual ele não tem nenhum direito. Em geral na literatura sapiencial também a “sabedoria” é um dom de Deus que é ligado à graça.

Não podemos, deter-nos muito na análise de diversos termos com os quais vem expressa a experiência de “graça” que fez o povo eleito na sua relação com Deus. Podemos afirmar que no conjunto designam antes de tudo um modo de comportar-se de Deus, uma atitude de favor e de amizade com relação aos homens; a graça não é primeiramente qualquer coisa que esses possuem. Nem sempre se exclui a exigência de uma resposta da parte do homem que, porém, se limita a esta. A livre iniciativa divina precede sempre, e supera todas as expectativas humanas. Esta atitude amigável de Deus se manifesta na eleição do povo de Israel, na Aliança com Ele, na renovada fidelidade às promessas também se os homens faltam continuamente aos seus deveres.

1.2- **A “graça” no Novo Testamento**

O vocábulo que mais diretamente corresponde ao nosso “graça” é χάρις. Existem também outros termos afins, aos quais faremos também qualquer alusão neste capítulo introdutório e nos diversos temas da sucessiva exposição sistemática.

O termo “graça” designa em geral o contrário que é devido, a benevolência, o amor que se dá gratuitamente. Deste uso comum, e também dos significados concretos que têm no Antigo Testamento os termos que se referem ás características do operar de Deus, o Novo Testamento deduziu a sua noção. O termo χάρις é pouco documentado fora do corpus paulinum. Falta com efeito completamente em Mateus e em Marcos, aparece só três vezes em João e é já mais frequente, com diversos sentidos, em Lucas e nos Atos. Porém só em Paulo é um termo central para designar a estrutura do evento salvífico de Cristo. Em Lc 6,32ss, parece que é usado no sentido de “mérito”; no significado veterotestamentário do favor de Deus o encontramos em Lc 1, 28.30; 2, 40.52; At 7,46. Nos Atos designa às vezes o Evangelho, a pregação da boa nova do amor de Deus: Cf. 20,24, e a força mesma da palavra, acompanhada às vezes de sinais e prodígios: Cf. 6,8; 11,23; 14 3.16; 15,40; 20,32; Cf. Lc 4,22. Ser ou permanecer na “graça de Deus” é o mesmo que permanecer na fé do Evangelho: Cf.13,43. Para Lucas a palavra do Evangelho é a quanto parece à misericórdia, a “graça de Deus” por excelência.

Como já dissemos, foi Paulo que deu ao termo uma importância especial e o introduziu definitivamente no vocabulário cristão para exprimir o conteúdo da salvação de Cristo e a sua estrutura formal: é o que se dá gratuitamente, pelo favor de Deus, a máxima pensável que o homem não pode nunca merecer porquanto possa esforçar-se; assim segundo Rm 3,24 a justificação pela graça se dá gratuitamente (δωρεάν). A noção de graça aparece, como vemos, vinculada aquela da “justificação” a qual deveremos ocupar-nos mais adiante. A graça é por consequência o “favor de Deus”, o contrário do que se dá porque se deve (Rm 4,4). Em Rm 5, 15.17 se fala da graça que é mais forte que o pecado; o dom da graça é o dom do amor de Deus manifestado na redenção de Cristo que inaugura para o homem a possibilidade de uma vida nova. Rm 11,6 sublinha de novo a gratuidade da eleição divina: esta tem o seu fundamento na graça, não nas obras do homem. É de grande importância, como vemos, no pensamento de Paulo, este aspecto formal da ação salvífica: esta é absolutamente gratuita, não tem outro fundamento senão a liberdade amorosa de Deus. Por isso o termo “graça” se une às vezes a termos que exprimem os conteúdos desta salvação: justificação, vida, eleição, redenção em Cristo. Este último aspecto é importante porque Paulo sublinha que a salvação é concedida ao pecador (Cf. Rm 3,23; 5,10 entre os outros textos). Ao conceito de graça se une aquele de fé e ambos se opõem às obras como meio para alcançar a salvação; esta não se pode aceitar senão como presente, favor gratuito, renunciando a qualquer afirmação própria.

A “graça” ou favor divino é o conceito que em certo modo contém estes diferentes aspectos da salvação, e por isso pode também tronar-se sinônimo desta última: assim em 2 Cor 6,1: “Vos exortamos a fim de que não recebais em vão a graça de Deus”; pelo contexto se trata ao que parece da reconciliação com Deus por meio de Cristo. A “graça”, nesta mesma linha, é também o novo âmbito no qual se encontra o homem encorporado a Cristo: estar na “graça” (Cf. Rm 5,2) equivale a estar “em Cristo” (Cf.p. ex. 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,19ss; Gl 2,17), isto é, encontrar-se na situação na qual se torna efetiva em nós a obra salvífica de Jesus. Nós não estamos mais sob o regime da lei, mas sob o regime da graça (Cf. Rm 6,14; Gl 1,6; 5,4), isto é, no âmbito em que é evidente a gratuidade do amor de Deus, que torna possível a verdadeira liberdade, a vida no Espírito.

Outro significado do termo “graça” em Paulo é o poder de Deus que, comunicado ao homem, faz sim que este seja forte apesar da fraqueza; assim a graça de Deus, o seu favor, “basta” (2 Cor 12,9). Ligado a este último significado é necessário ressaltar outro importante aspecto da “graça” segundo Paulo: é aquele da missão recebida de Deus, no seu caso o apostolado, a tarefa da pregação da palavra; se trata de uma “graça” a qual Paulo não é digno de recebê-la (Cf. Rm 1,5; 12,3; 15,15ss; Gl 1,15). A graça segundo isto é o dom que torna Paulo participante da obra salvífica de Jesus. Este significado do termo se aproxima do termo χαρισμα, o dom que cada um dos batizados recebeu para a comum utilidade (Cf. Rm 12,6; 1 Cor 12, 4.9.28.31). Com isto, precisa também sublinhar que o termo “graça” na maior parte dos casos, significa o dom de Cristo enquanto é fundamentalmente um e o mesmo para todos. Daqui que, a diferença de “carisma”, que é usado também no plural, o termo “graça” (ao contrário do que aconteceu depois) aparece nos escritos paulinos sempre no singular; o acento não é colocado sobre o que cada um recebe, mas no favor de Deus manifestado na morte e ressurreição de Cristo. A graça é assim primariamente o evento salvífico-escatológico que se realiza em Jesus e do que procede a transformação interior do homem. A “graça” é, portanto Jesus Cristo com todo o significado de salvação e libertação para o homem. A “graça de Jesus Cristo” fórmula habitual nas saudações das cartas paulinas (Cf. Rm 16,20; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13; Gl 6,18, etc.), pode significar simplesmente a “graça que é Jesus Cristo”.

Também as cartas deuteropaulinas e pastorais conhecem o conceito paulino de “graça”, com algumas variações de esfumadura. Na carta aos efésios (cf. Ef 1, 6.7) é a redenção de cristo que se realiza pelo favor de Deus que faz passar os homens a uma vida nova com relação á precedente situação de pecado; também aqui se põe em relação a graça com a fé. A riqueza da graça de Deus se mostra à idade futura, isto é, tem uma dimensão universal, muito de acordo com a prospectiva cósmica com a qual a carta aos efésios contempla a obra de Cristo. Deus “por graça” liberta os eleitos do reino das paixões e a salva e os ressuscita em cristo. O conteúdo do dom de Deus, da sua graça, é a incorporação a cristo (cf. ef 2, 5.7s); a oposição da graça às obras do homem torna a ser evidente (cf. 2,8s); a riqueza da graça de Cristo é superabundante (2,7); cf. Rm 5, 15.20). Também a graça do apostolado recorre frequente (cf. 3, 2.7.8). Em geral ressoa na carta aos efésios os termos paulinos inserido na característica visão universal com a qual se explica a redenção de cristo, constituído cabeça da igreja e de toda a humanidade. Em Cl 1,6 a graça de Deus é o Evangelho pregado aos Colossenses e por eles aceito. Nas cartas pastorais cristo é a personificação da “graça” de Deus que se revela aos homens; é a manifestação visível, a “epifania” do amor de Deus, da misericórdia e da sua bondade (Tt 2, 11ss; 3, 4-7; cf. 2Tm 2,1); por meio de Cristo se produz a justificação pela graça. Também as cartas aos Hebreus conhece uma teologia da graça (cf. 4, 16); a graça é próprio Jesus que no céu intercede pelos homens e exercendo seu ofício de sacerdote mediador; os benefícios obtidos desta mediação são também graça; igualmente a morte de Jesus tem lugar em virtude da “graça” de Deus do seu amor benevolente (Cf. Hb 10,29; também 12, 15.28; 13, 9. 25). Segundo 1Pd a graça e a salvação (cf. 1,10), a vida (cf. 3,7) são também o âmbito do favor de Deus em que se encontram os cristãos (5, 10.12). No evangelho de João o termo χάρις aparece em três ocasiões (1,14. 16.17) associado a “verdade” que é Jesus; o conceito do qual nos estamos ocupando não constitui um termo chave na teologia de João, porém a união íntima desde com o tema verdade não deixa de ter um seu significado, com efeito, o termo verdade reassume a obra salvífica de jesus e se identifica com ele mesmo. Devemos retornar com frequência sobre o Novo Testamento desenvolvendo em seguida os temas e os conteúdos próprios do tratado da graça, que aqui não fizemos que outra coisa que esboçar; nos limitamos a um exame muito rápido dos diversos sentidos que as fontes neotestamentários dão ao termo “graça”. Este esboço, porém nos autoriza a tirar algumas conclusões. Com o termo “graça” se designa em geral o evento salvífico de Jesus, sublinhando segundo os casos aspectos diversos: a força do evangelho, a manifestação da bondade de Deus, a remissão dos pecados, a perene intercessão de Jesus ao Pai... Nos escritos paulinos se sublinha em muitas ocasiões o caráter gratuito da salvação que o amor de Deus nos concedeu. Do que foi dito está claro que Cristo e a sua obra são a “graça” por excelência, o máximo dom ou presente que Deus podia fazer ao homem. A encarnação do Filho de Deus com todas as suas consequências é a maior demonstração do amor de Deus ao homem. A “graça” tem dimensões objetivas e cósmicas, estar nela é estar no âmbito de Deus. De um ponto de vista mais subjetivo, inseparavelmente, porém unido ao precedente, a graça é também o favor de Deus enquanto torna possível ao homem viver a vida de cristo. Em todo caso fica claro que para o Novo Testamento a graça não é primeiramente qualquer coisa que o homem possua, mas a atitude benevolente de Deus, realizada e manifestada em Cristo, que é fonte de salvação para os homens. É o amor transbordante de Deus sobre tudo que sustente a vida daqueles que creem em cristo.

O direto referimento a Cristo que em todo momento a noção de “graça” tem não é casual; ele é, com efeito, a revelação do desígnio de Deus escondido desde sempre, n’Ele se cumpre o plano de Deus sobre o mundo e, por esta razão, e com ele irrompe o que é definitivo, o escatológico. Daqui a dimensão cósmica da graça, que põe em evidencia, sobretudo a carta aos efésios, reflexo da relevância cósmica de Cristo. Por isto a incorporação do homem a cristo, a vida na graça, não são qualquer coisa que diz respeito só ao simples indivíduo, mas tem um caráter eclesial e universal; a aparição da graça de Cristo, vencedora do pecado e recriadora do homem determina um novo endereço global da história. É o ingresso do homem e também do cosmo (a seu modo) no âmbito divino. Daqui o significado objetivo, enquanto reenvia ao evento de Cristo, que tem o conceito neotestamentário de “graça”. O vocábulo bíblico não dá muito espaço a distinção entre a “redenção” (objetiva) e a “graça” (subjetiva). Também esta ultima tem uma dimensão universal. O evento salvífico de Cristo é o que é primordial: n’Ele se inseri o homem para ser salvo. Podemos reassumir com F. MUSSNER o significado do termo “graça” no Novo Testamento neste modo: “é a inclusão oferecida por Deus, do homem (e do mundo), no evento escatológico da salvação em Jesus Cristo, evento que é ao mesmo tempo autocomunicação radical de Deus trino”. Não podemos perder de vista esta terminologia neotestamentária no desenvolvimento dos conteúdos concretos desta última parte da nossa antropologia. A exposição que em seguida faremos dos diferentes momentos da evolução histórica da teologia da graça nos ajudará a ver em qual medida as concepções neotestamentárias estiveram presentes e operaram a tradição cristã.

1.3 -**A Teologia da graça na história**

1.3.1- **Padres Gregos**

Iniciaremos uma breve consideração dos grandes temas da teologia oriental na época patrística. Recordamos deste já que não encontraremos nela uma doutrina da “graça” assim como depois foi sistematizada no ocidente, graças sem dúvida ao grande influxo de Santo Agostinho. Disto resulta que não podemos compreender devidamente o pensamento destes autores se fixamos exclusivamente a nossa atenção no uso que eles faziam do termo χάρις ou dos seus derivados. Não obstante isto, este termo é conhecido e utilizado num sentido aproximado – também se nem sempre idêntico - do sentido paulino e dos demais do Novo Testamento; com ele, com efeito, vem indicada toda ação de Deus em benefício dos homens, a criação e a redenção contemplados numa perspectiva unitária a partir do momento que em cada instante age a mediação do único Logos; por este a graça é universal e tudo abraça; a graça é inconcreto às vezes o dom que o Logos faz de si mesmo, Ele que é fonte de todo bem (cf.p.ex. Clemente Alexandrino, X 110,3; XI 114,4; XII 120,3); a graça é também a filiação divina e a participação na herança de Jesus, a identificação com Ele é a comunhão na sua vida; é também graça o conhecimento de Deus e do divino, a fé etc. Não estamos ainda na oposição da ordem da graça aquela da “natureza”; daqui seque que não podemos ler estes autores procurando descobrir neles estas categorias senão no modo muito impreciso. Não se insiste nem também particularmente sobre a necessidade que o homem tem de Deus pela sua condição de pecador, também se já sabemos que este não está completamente esquecido. O homem se considera totalmente imerso no amor e na salvação de Deus por meio de Cristo. A estes aspectos fundamentais da existência cristã se referem os padres quando falam da “graça.”

Também se nem sempre se faz referência direta à “graça” em relação com eles, da nossa perspectiva antropológica devemos aludir a vários temas da teologia destes primeiros séculos que interessam diretamente ao nosso tratado. Antes de tudo devemos mencionar e recordar aqui o que já sabemos sobre o homem criado à imagem e semelhança de Deus, isto é, chamado a reproduzir a imagem de Jesus ressuscitado. Isto não pode ser considerado um “adjunto” ao ser do homem, mas a sua estrutura fundamental. O homem é por consequência o ser chamado à relação com Deus e à participação à sua vida, isto é à “divinização”. (J. Gross, La divinisation Du chrétien d’aprés les péres grecs, Paris 1938, segundo ele, p.163, o termo foi usado pela primeira vez por Clemente Alexandrino: Prolr. XI 114,4). Com este termo entramos no grande tema, pelo menos assim é comumente considerado, pela teologia da graça antes de Santo Agostinho. Frequentemente a base bíblica desta doutrina foram o Sl 82,6; Jo 10,34: “Eu declaro: embora vocês sejam deuses, e todos os filhos do Altíssimo...”; (Cf. S. Irineu de Lione, Ad.Haer.IV 38,4; Clemente Alexandrino, Prolr. XII 123,1) esta divinização se considera sempre em relação com a regeneração batismal, com a nova situação de filiação divina que o homem vive pela fé em Jesus, o Filho de Deus, encarnado. A encarnação do Filho é, com efeito, o ponto fundamental da economia da salvação que projeta sua luz sobre toda a história. A finalidade da encarnação é precisamente a “divinização” do homem: o Filho de Deus se fez o que nós somos a fim de que pudéssemos nos tornar o que Ele é; (Cf. S. Irineu, Ad. Haer.,V Praef.) Este pensamento de Santo Irineu encontra eco em muitos outros autores, (Clemente Alexandrino, Prolr., I 8,4; Tertuliano, Ad. Marc.,2,27; S. Atanasio, Or. De Incar. Verbi 8.ss.; Ambrosio de Milão, de incar. Dom. sacr.,IV 23; Ilario di Poitiers, in Mt. 5,15; S. Agostinho, in Ps., 52,6; S. Leão Magno, in Ser. 6). Já pelo fato de ser criado por meio de Cristo o homem participa do Logos por isso alcança a sua plenitude definitiva quando aceita e reconhece na fé Jesus, obedece a Ele e o segue. A filiação adotiva e a plena imagem e semelhança de Cristo coincidem. Em relação a esta noção divinizadora do homem que Cristo realiza, deve situar-se também a antiga doutrina da assunção, num certo modo, da parte do Verbo, de toda a humanidade encarnando-se. As heresias cristológicas e trinitárias, e em particular o arianismo que negava a divindade de Jesus, destruíam também toda esta doutrina soteriológica e antropológica; a salvação do homem permanece seriamente comprometida (Cf. S. Atanasio, Or. Contra Arianos, I 70 (PG 26,296); Or. de Inc. Verbi 54). A nossa filiação adotiva, a nossa condição de “Filhos no Filho” é possível só se Jesus é realmente Filho de Deus e se de outra parte condivide plenamente a nossa humanidade.

A obra de Jesus não é completa sem a ação do Espírito Santo, dom de Jesus ressuscitado. Precisamente em virtude deste Espírito, recebido mediante a fé no momento do batismo, o homem pode viver a existência de filho de Deus e participar da salvação de Cristo (Cf. S. Irineu, Ad. Haer., III 9,3). Na participação à unção do Espírito está a garantia da imortalidade, da vida eterna, etc. Pelo Espírito Santo somos santificados, isto é, divinizados. Todavia mais que na controvérsia em torno da divindade do Filho, a função divinizadora que em nós exerce o pneuma entra em jogo um papel decisivo na discussão sobre a divindade do Espírito Santo; Santo Atanasio, São Basílio e em seguida São Cirilo de Alexandria utilizaram este mesmo argumento: se o Espírito não é Deus não pode introduzir-nos na comunhão com o Pai (Cf. p. ex. S. Atanasio, Ad. Serap., I 19s 24; S. Basílio de Cesarea, De Spir. Sancto 16,38; 24,55; S. Gregório Nazianzeno, Or. 31,29; Cirilo de Alexandria, In Joh.II 1; XI 11). Todo o problema teológico do homem é contemplado à luz da doutrina trinitária; ela, com efeito, não é vista isoladamente, mas é o único fundamento de todo o ensinamento sobre a salvação dos homens. Existe, portanto na “divinização” dos homens um “dinamismo trinitário” (Cf. J. M. Rius Camp, El dinamismo trinitário en la divinización de lós seres racionales según Orígenes, Roma 1970). Há um movimento “discendente” do Pai que envia o Filho e com Ele o Espírito Santo, e um movimento “ascendente” do homem que em virtude do Espírito Santo dado por Jesus se une a ele para ir ao Pai.

Já dissemos que neste primeiro tempo da teologia não foi ainda elaborada a distinção entre a natureza e a graça própria das épocas posteriores; isto não é um obstáculo para ver com clareza que o dom de Deus para o homem é gratuito. Esta gratuidade, porém, não indica que se acrescente ao ser homem qualquer coisa de estranho ou a ele exterior. “Divinizar” o homem; para os padres, não é o contrário de “humanizá-lo”, mas fazer sim que alcance a sua dimensão e vocação definitiva. Quem não alcança esta “divinização” permanece frustrado no seu ser. A dimensão divina do homem torna-se evidente na compreensão da antropologia com as grandes controvérsias trinitárias e cristológicas. A antropologia dos Padres, não se compreende sem este referimento à “teologia” propriamente dita, a diferença do que mais tarde acontecerá. Na teologia oriental não ocorreram controvérsias teológicas que tiveram o homem como centro e protagonista principal, diversamente do que ocorreu no ocidente com a questão pelagiana, com o problema da Reforma e das discussões intracatólicas pós – tridentinas. Os problemas da graça e da justificação

foram entre nós mais ao centro do interesse. P. Franser nota que a mentalidade ocidental teve dificuldade na compreensão do mistério da graça, porque acreditou encontrar-se diante da alternativa “Deus homem”: Se trata evidentemente de um falso dilema. Deus quer que o homem alcance a sua plenitude, e esta e só dom de Deus. A liberdade humana não pode opor-se à graça já que é também ela graça e pode exercitar-se bem só se está sob a ação do Espirito.

1.3.2 **- Pelágio e Santo Agostinho**

A intenção de Pelágio parece ser a de lutar contra o maniqueísmo; e, portanto o seu interesse se concentra antes de tudo em afirmar a bondade da criação. Deus não pode em nenhum modo ser autor do mal, daí ele deve ser posto sob a exclusiva responsabilidade do homem. Por esta razão ele recebeu a liberdade, para cumprir isto é aquilo que Deus lhe ordena. (Cf. J. B. Valero. las bases antropológicas de Pelágio en su tratado de lãs Expositiones, Madrid 1980); Deus “educa” o homem mediante a lei, mediante a vida e as palavras de Jesus, a fim de que cumpra a sua vontade. Tudo isto é dom de Deus, e, portanto, é “graça”; Pelágio vê sobretudo a graça nesta mediação exterior, histórica, que leva o homem para o bem, na liberdade e na razão humana que possam seguir o exemplo de Cristo. O bem é obra desta liberdade do homem, possível naturalmente, porque Deus criou todas as condições a fim de que este bem do homem possa se realizar. Como se vê não se trata simplesmente do fato que Pelágio seja um adversário total da graça e que queira afirmar a autonomia do homem diante de Deus (Cf. Valero, 320). Não podemos entrar aqui na discussão sobre a interpretação do pensamento de Pelágio em todos os seus aspectos, até a que ponto é ou não é ortodoxo, nas diferenças de esfumadura entre a doutrina própria de Pelágio e aquela dos seus seguidores, etc. Com todo valor que precisa dar às mediações exteriores da graça permanece sempre a pergunta sobre até a que ponto o referimento intrínseco a Cristo de todos estes bens e dons de Deus seja salvo (assim pelo menos o viu Santo Agostinho. De gratia Christi et de pec. orig. I 31,33ss); é suficiente por isto a insistência sobre o exemplo, sobre o estimulo exterior? Faz-se justiça simplesmente com estas considerações à intrínseca dimensão divina do homem, à sua participação à vida de Cristo como fonte de todo bem? Lendo as suas obras não se pode negar certa tendência a enfraquecer o que se diz nos escritos paulinos sobre a presença e sobre a ação de Deus em nós (Cf. Valero, 384; nesta obra se encontrará ulterior bibliografia sobre Pelágio e Santo Agostinho). Isto poder ter as suas consequências quando se trata de determinar em que consiste a salvação ou plenitude do homem: precisa por o acento sobre a própria perfeição ética ou sobre a presença de Deus em nós? Creio que no fundo se vê já em Pelágio a tendência a não considerar o homem à luz de Cristo, mas a partir de uma noção previa em qualquer modo à obra de Deus no ser humano. Sem desprezar, portanto, os aspectos positivos do pensamento de Pelágio não parecem que se possa afirmar que a sua imagem do homem retome a riqueza do pensamento paulino nem a de muitos escritores eclesiásticos que o precederam.

Santo Agostinho exerceu um influxo extraordinário na formação da doutrina ocidental da graça. Com ele se abre caminho, entorno a este conceito, um corpo importante de doutrinas sobre o homem e sobre a sua relação com Deus que dará lugar, também se com muitas mudanças, aos tratados “de gratia” da teologia posterior. É já indicativo sobre este ponto o fato de que o termo “graça” apareça no titulo de numerosas obras do bispo de Hipona. Sim às vezes se quis ver uma oposição entre a doutrina dos padres gregos e o conceito da graça como auxílio para o bem ou libertação do pecado em Santo Agostinho. Também se é certo que a mudança de acento é inegável, não pode ser negado tão pouco que em Agostinho ressoa muitos temas da teologia precedente. É importante o ensinamento sobre a união de todos os homens em Cristo; a noção da igreja corpo de Cristo nos impede uma consideração isolada da cristologia: o “Christus totus” é a cabeça e o corpo, de modo que sem este último o primeiro não está completo: “não há um Cristo na cabeça e no corpo, mas Cristo inteiro, na cabeça e no corpo” (Cf. In Joh ev, 28,1; J. P. Burns the Development of Augustins Doctrini of Operative Grace, Paris 1980). Em Cristo se realiza a união de todos os homens e nela consiste a salvação. O destino de qualquer homem em particular é por consequência a entrada neste corpo de Cristo, a comunhão com a cabeça, o ser membro de Cristo total. Agostinho conhece o mistério da presença de Deus no homem como o mais intimo de nosso ser (Cf. III 6,11), e dedicou muitas páginas à inabitação do Espirito Santo em nós (Cf. p. ex. De Spir. Et litt, 32,56); por isto somos templo de Deus, seus filhos adotivos etc. (Cf. p. ex.p In Joh. ev.,2,13ss; 110,1).

Não há dúvida por isso que a controvérsia pelagiana de uma parte e que a sua própria experiência espiritual da outra parte obriguem Agostinho a insistir sobre o problema da graça e da liberdade e sua necessidade do auxilio de Deus para que o homem possa operar o bem. Parte-se antes de tudo da escravidão em que se encontra o homem sob o pecado, imerso na massa da condenação da qual só Cristo o pode salvar sem algum mérito próprio. O batismo o torna membro de Cristo incorporando-o na igreja (Cf. De pec. mer et. Rem, III 4, 7). A graça de Deus é daí libertadora, só Cristo dá ao homem a liberdade para o bem (Cf. De perf. inst. hom. II, 1), visto que por si mesmo o ser humano não é outro que mentira e pecado (Cf. In Joh. ev. 5,1). Agostinho insiste muito sobre a impossibilidade de fazer o bem da parte do gentio, aquele que não foi incorporado em Cristo, cita com frequência Rm 14,13, tudo que não procede da fé é pecado (também Rm 10,3 e Hb 11,6) (Cf. p. ex. Contra duas ep. pelag. III 2,5; 3,6 – Contra Julianum, IV 3), para fazer ver que tudo o que fazem os gentios é mau, não no sentido que as suas obras sejam em si pecaminosas, mas no sentido mais profundo que, não foram movidos pelo amor de Deus, permanecem inevitavelmente manchados pela soberba. Daí a necessidade da graça que tem efeitos diversos, também se, entre estes sublinha o aspecto do auxílio, o “adiutorium” a fim de que o homem possa fazer o bem (Cf. p. ex. De nat. et. grat. 53,62; 58,68; 60,70 – Contra duas ep. pelag. I 3,7; IV 12,33 – De corr. et. Grat, 11,32 – Contra Julianum II 4,9 – De Spir. et litt., 29,51); à graça ou a presença do Espírito no homem, que é a mesma coisa, se deve a possibilidade que ele realize obras boas. Com isto a natureza do homem (ainda que não no sentido posterior do termo como oposto à “graça”) é sanada, sem a fraqueza e a enfermidade que o torturavam. A presença de Deus, a seu favor e o seu auxilio significam, portanto a perfeição do homem.

Este auxílio de Deus é dado ao homem gratuitamente e por isso é chamado “graça” (Cf. entre os outros textos: De gratia Christi et de pec. orig. I, 23,24; 31,34 – De nat. et grat.,4,4 – De praed. Sanct.,21,43). Agostinho se inspira aqui diretamente em Paulo. Mas em que consiste esta graça? Em algumas ocasiões não se pode precisar em que pensa Agostinho quando fala dela; se trata simplesmente do favor de Deus, do seu amor salvifico que se contrapõe ao mérito do homem, categoria que em se tratando de Deus não pode ser usada visto que d’Ele recebemos tudo (Cf. Contra duas ep. pelaq, I 6,12 – De Grat. et lib. arb. 6,15; 22,44 – De praed. Sanct.,4,8). Em outros trechos é possível compreender com clareza que a graça é o Espírito Santo presente no Homem, visto que seja a uma que a outro se atribuem os mesmos efeitos. (Cf. entre outros textos: De spir. Et lit. 29,51 – De nat. et grat. 60,70; 64,77; 70,84 – Contra Julianum, V 8,32 – De grat. et lib. arb. 4,8 – Cf. também a doutrina do Espírito Santo como “dom”: De Trin. V,11,12 ss). É a mesma presença de Deus que faz sim que o homem seja bom e opere o bem. Em todo caso não há indícios que Agostinho considere a “graça” como uma qualidade ou qualquer coisa própria do homem.

O influxo da graça para operar o bem não elimina o livre arbítrio do homem, as afirmações de Agostinho são claras a tal propósito; para ele o que é importante na liberdade humana não é sem dúvida a capacidade de escolha, mas a possibilidade de fazer o bem porque fomos libertados do mal e do pecado (Cf. De grat. Et lib. arb.,4,6s – De pec. mer et rem.,II 18,28). A graça daí torna possível a liberdade humana, longe do diminui-la. Deus age no homem não tanto por um impulso físico quanto por atração do seu amor que pede a nossa resposta (In Joh. ev. 26,4) este “auxílio” de Deus é necessário ao homem para toda a sua vida, e não no primeiro instante para sair do pecado. Também o justo para fazer o bem precisa do constante sustento da graça divina. Por isso ela exclui toda a possibilidade de vangloriar-se diante de Deus, a partir do momento que tudo o que somos e temos o recebemos. Isto, porém não quer dizer que quando fazemos não seja nosso: tão grande é a bondade de Deus para conosco que quer que os seus dons sejam nossos méritos (De grat. Et lib. arb.,8,20). Porém tudo o que o homem faz de bom, o faz Deus nele e para ele (Cf. Contra duas ep. pelaq.,II 9,21).

Não podemos encerrar esta breve síntese sobre o pensamento agostiniano sem dizer algo sobre sua doutrina acerca da predestinação. Alguns escritos dão a impressão que seja negada à vontade universal da salvação de Deus; só alguns homens são libertados da massa de condenação em que a humanidade se abismou por causa do pecado; parece que Agostinho tenha dificuldade em unir a justiça de Deus e a misericórdia ofertada a todos (Cf. De dono persev.16). Este problema da predestinação para o mal foi um dos aspectos do pensamento de Santo Agostinho que suscitou mais discussões; é possível que, ainda se não na letra ao menos no espírito, se podem encontrar os corretivos para o seu pensamento. Em todo caso, e não obstante o grande fluxo de Agostinho na teologia e no próprio magistério, estas teorias radicais nunca foram oficialmente aceitas pela igreja.

A doutrina da graça de Santo Agostinho não é simples. Tendo presente muito aspecto do problema enfrentado resultava como consequência difícil fazer uma síntese clara. O problema pelagiano obrigou Agostinho a uma reflexão mais profunda sobre relações entre graça e liberdade sobre a necessidade que o homem tem sob o impulso interno do Espírito Santo para fazer o que deve. Agostinho talvez não refletisse com igual profundidade sobre a necessidade do Espírito não só como consequência do pecado do homem, mas, mais radicalmente, a fim de que os homens possam chegar a Deus dado a sua condição de criatura; sabemos já que a “natureza” é na concepção agostiniana, o homem assim como saiu das mãos do Criador, isto é, o homem que encontra no profundo do seu ser a referência a Deus. Não se conhecendo a ideia de “natureza pura”, não se pode insistir sobre graça da “elevação” é evidente, porém que a criatura não pode nunca chegar a Deus se não é chamada e sustentada por Deus mesmo. Esta necessidade do impulso interior de Deus que sustenta a liberdade humana foi claramente vista por Agostinho: é o aspecto pessoal da graça. Porém, este progresso tem também uma consequência negativa: em parte se perdeu com Agostinho a visão de “graça” como a globalidade da salvação cristã, do dom de Deus em Jesus e no Espírito. A graça foi considerada muito mais como um meio para chegar à salvação, enquanto no vocabulário bíblico equivale à salvação mesma. Produziu-se indubitavelmente uma fragmentação da noção centrando o interesse, sobretudo sobre “Adiutorium”, sobre o auxílio de Deus para o que o homem não é capaz de fazer. Em todo caso, porém Agostinho salvou a radical abertura a Deus pelo homem e fez ver como um e outro não são “concorrentes”, mas que a presença de Deus constituiu o aspecto mais íntimo do ser humano e que a graça em nenhum modo indica uma despersonalização. O conceito de “graça” não vem absolutamente coisificado: é o favor de Deus manifestado na presença e na ação do espirito santo. Desgraçadamente estas profundas intuições nem sempre foram desenvolvidas e tidas em considerações nas épocas sucessivas.

1.3.3 – **Os concílios de Cartago e Orange**

A influência da teologia de Agostinho nas decisões magisterias não se fez esperar. O concílio de Cartago, conhecido por suas afirmações sobre o pecado original, se reuniu no ano de 418 com a intenção de combater os ensinamentos pelagianos. Se fala da graça nos cânones 3-5 (cf. DS 225-227). Não se define nem se descreve a “essência” da graça, mas muito mais os seus efeitos; o primeiro destes é a justificação do pecador, mas é também o auxílio para não recair no pecado e para perseverar no bem. Não só nos dá o conhecimento do bem, como afirmavam os pelagianos, mas o amor para o bem e a possibilidade de por-lhe em prática; tudo é dom de Deus. Por último se afirma a radical necessidade da graça; não nos é dada só para fazer o bem com mais facilidade com relação a nossas únicas forças e a nossa liberdade; expressou, ainda se indiretamente, a não oposição entre graça e livre arbítrio, presença de Deus e aperfeiçoamento do homem. O concílio de Cartago foi aprovado pelo papa Zosimo na sua carta “Tractoria” (cf. DS 231) da qual conhecemos só alguns fragmentos; por isto não podemos avaliar com exatidão o alcance da aprovação pontifícia. Como vemos a noção de graça que o sínodo utiliza substancialmente corresponde aquela que elaborou Santo Agostinho.

Uma vez resolvida o problema do pelagianismo, surge outro, aquele dos assim chamados “semipelagianos” (chamados assim só a partir do séc XVIII; não há relação direta entre estes autores e os pelagianos). Os semipelagianos não tem uma relação direta com o pelagianismo. Não querem em absoluto negar a necessidade da graça, porém creem que o primado que Agostinho lhe concede seja excessivo; em concreto parece que seja a doutrina sobre a predestinação a ocasião desta reação antiagostiniana. Os semipelagianos pensam que o homem não pode salvar-se sem a graça que Deus nos dá; porém para que Deus a conceda é necessário que da nossa parte aconteça um pedido, uma procura de auxilio; para sustentar suas teses se apoiam em exemplos bíblicos como aquele de Zaquel, ou em exemplos tirados da vida cotidiana, como aquele do doente que deve chamar o médico a fim de que este o possa curar. Para isto, dizem, que a “initium fidei” é nas nossas mãos o primeiro movimento para Deus e para a Igreja; desde modo creem resolver o problema da vontade salvífica de Deus e a predestinação. Segundo essa concepção semipelagiana cada homem tem as mesmas “oportunidades” diante de Deus: depende de cada um dar o primeiro passo, a fim de que Deus em seguida opere nele a salvação por meio da graça. Encontramo-nos de novo com a necessidade de afirmar o homem e o seu livre arbítrio como colocados de frente ou às margens da graça divina, ficando assim comprometido o referimento do homem com Deus. Esta doutrina semipelagiana não é daí sustentável; elimina, com efeito, a iniciativa divina, o primado absoluto do amor de Deus, só ele pode atrair a si o homem (cf. Jo 6,44). “A reação oficial da Igreja a este ensinamento se encontra no assim chamado Indiculus Coelestini” e nos cânones do II Concílio de Orange ( Arausicanum II).

A autenticidade do Indiculus não é clara. É uma compilação de escritos de Papas e concílios realizados talvez por volta do ano 442 (cf. DS 238ss). Quer, sobretudo por em evidência que tudo o que tem de bom no homem procede da graça de Deus. O vocábulo “graça” não é utilizado muito, porem do texto se deduz que as questões nele enfrentados são as mesmas ou semelhantes aquelas que ocuparam o concílio de Cartago. O paragrafo doutrinalmente mais interessante é a segunda parte do capítulo 9 (DS 248): de Deus parte a iniciativa da salvação, todo bom desejo e toda virtude, é “ab initio fidei”, do início da fé; de Deus provém o fato não só que operamos o bem, mas também que o queiramos. Este auxílio e dom de Deus não elimina o nosso livre arbítrio, mas o ilumina e o liberta. A bondade de Deus é assim grande para querer que os seus dons sejam nossos méritos (cf. Santo Agostinho, Ep. 194,5 – o concílio de Trento, no seu decreto sobre a justificação, fara sua esta expressão agostiniana (cf. DS 1584).

O II concilio de Orange aconteceu no ano de 529, e foi presidido por Cesário de Arles. Neste sínodo é também fundamental o pensamento agostiniano, as obras de Agostinho, com efeito, o apoiam amplamente e são citadas nos cânones (como também as obras de Prospero de Aquitania; para as mudanças de concílio, que a rigor de termos não foi tal). Se fala em relação a este concílio de “Agostinismo moderado”, porque, embora admitindo as intuições fundamentais de Agostinho, não se aceita, porém a doutrina da predestinação para o mal. Se diz que todos os batizados com a cooperação da graça podem cumprir tudo o que é necessário para a salvação da alma. Esta graça suficiente não diminui a sua liberdade (cf DS 937, profissão de fé de Cesário de Arles). Ponto fundamental que se repete continuamente nos cânones do concílio é a absoluta necessidade graça para fazer o bem desde o primeiro instante; só em virtude da graça se pode invocar a própria graça (DS 373) e só em virtude do Espirito Santo se pode desejar ser purificados (DS 374). A necessidade da graça é, além disso, total em cada momento; não existem alguns que se salvam pelo livre arbítrio e outros que o possam alcançar só pela misericórdia de Deus (DS 378). O auxílio de Deus é necessário para todas as boas obras realizadas uma vez obtidas à justificação para a perseverança final, etc. Deus faz sim que nós operemos o bem (DS 379). A graça faz o homem melhor, depois que o pecado de Adão o transformou negativamente (DS 385); renova o livre arbítrio (DS 383) e justifica (DS 391).

Uma vez mais a graça é auxílio, a força de Deus para fazer o bem. Graça e liberdade não são conceitos contraditórios, ao contrário, só em virtude da primeira é possível à segunda. Se sublinha de novo quase exclusivamente a necessidade da graça dado o fato do pecado, e se insiste muito sobre os efeitos “sanantes” da graça (cf. DS 383; 385; 391s). Esta “graça” é o favor, a misericórdia de Deus, é o único principio da renovação homem, é o Espirito Santo presente em cada homem justificado. E também sublinhada com clareza a gratuidade da “Graça” (cf.DS 388,391). A justificação se obtém só em virtude da morte de Cristo; porém os bens concretos que a “graça” procura não são explicitamente referidos a Jesus. A noção neotestamentária de graça nestes cânones permanece ausente. Como podemos ver o influxo de Santo Agostinho na evolução da doutrina da graça, foi determinante. Num certo modo mudou o curso da teologia precedente ponto no centro o problema da possibilidade ou impossibilidade do homem em fazer o bem o bem e consequentemente o problema da necessidade do auxílio da graça. O mérito de Santo Agostinho porem foi aquele de não cair no dilema Deus – Homem, se é bem verdade que ele chama novamente a atenção, sobretudo sobre o poder da graça e sobre o estado negativo do homem caído, não é menos certo que esta salvação que Deus opera não fica à margem do homem; antes, a presença do Espirito potencia e torna possível o exercício da liberdade, a resposta de amor no Deus que ama.

1.3.4 **– A Escolástica**

As categorias até pouco tempo faz imperantes na teologia e cujo influxo é ainda hoje notável, devem em grande parte a sua estruturação à grande escolástica medieval. Nela há notáveis diferenças com relação a Santo Agostinho, porém o pensamento agostiniano permanece sem dúvida um dos pontos de partida; juntamente com ele precisa também considerar o ingresso da filosofia aristotélica na Europa ocidental, graças às mediações dos pensadores árabes. Precisamente costumamos distinguir as escolas teológicas tomista e franciscana (muito em geral) pelo maior influxo que nelas exercem a segunda ou a primeira destas correntes. A novidade maior dos pensadores medievais em relação àqueles que os precederam é a preocupação em determinar que coisa signifique no homem a presença da graça, do amor de Deus; é isto que dará lugar à formação da doutrina da “graça criada”, que terá grandes repercussões na teologia posterior e nas controvérsias com a Reforma. Para compreender bem, porém este conceito é necessário ver a sua origem, sem separá-lo do conjunto das ideias que contribuíram para formá-lo. No momento em que não poderemos fazer aqui senão uma exposição superficial da história da teologia medieval nos concentraremos na figura de São Tomás.

O seu ponto de partida é que o homem é uma criatura chamada à comunhão com Deus; e que, por consequência, não tem outra possibilidade de alcançar a sua plenitude se não está nesta mesma comunhão. Este fim é superior ao que o homem pode atingir em virtude das suas forças naturais ou criaturais. Precisa daí de um auxílio proporcional para o fim ao qual tende que o “eleve” além de sua condição de simples criatura e lhe dê a possibilidade de realizar o bem moral proporcionado a esta elevação; tal auxílio é a graça (cf. De Ver.,q.27,a.3; S. Th. I II,q.109,a.5; q.110,a.2). A isto se acrescenta que a mesma natureza não se encontra num estado de integridade, mas experimenta as consequências do pecado. Por este motivo precisa do efeito “sanante” da graça, isto é, que o homem receba as forças da qual a sua natureza se viu desprovida por efeito do pecado. Sem esta graça o homem não poderia permanecer muito tempo sem pecar, ainda se poderiam realizar boas obras concretas (Cf. S. Th I II, q.109, a.2.5).

A fonte desta graça não é outra que o amor de Deus e a sua benevolência para com o homem. Porém enquanto amamo-nos, nos outros aqueles valores e aquelas qualidades que preexistem ao nosso amor, Deus ao invés cria no homem o que ama. Por isto o amor de Deus tem um efeito “criado” em nós, causa uma modificação do nosso ser, do momento que esta benevolência divina deve ter qualquer consequência no seu destinatário. A alma então é elevada e transformada, recebe uma participação na natureza divina, certo ser sobrenatural (Cf. De Ver.,q.27,a.3; S. Th. I II,q.100,a.2; cf. o elenco das expressões utilizadas por São Tomás para indicar este ser sobrenatural em que a graça põe o homem in M. Sánchez Sorondo, La participación de la naturaleza divina según Santo Tomás, Salamanca 1979; F. Ocáriz, La elevación sobrenatural como recreación en Cristo, in Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale, IV, Cittá del Vaticano 1981,281-292), de modo que este homem, transformado pela graça e em consequência dela, pode ter e exercitar as virtudes teólogas da fé, esperança e caridade. (Cf. S. Th I II, q.110, a.3.4). O sujeito desta virtude pode ser realmente o homem justificado porque ele recebe uma nova forma e modo de ser, um “habitus” ou “qualidade” permanente da alma. (cf. S. Th I II.,q.108,a.9). Esta qualidade é, porém substancial porque se acrescenta a um sujeito já constituído; se trata de uma forma acidental que dá ao sujeito uma nova perfeição. Deus transforma o homem através da mediação de uma forma que ele causa na matéria, isto é por meio de uma forma criada, e daí não diretamente, do momento que o homem deve continuar a ser tal (cf. De Ver.,q.27.,a.1,q.29.,a.3; S. Th I II q.110.,a.2: a graça pode ser um acidente no homem próprio porque vem acrescentar-se à sua natureza, e por isto seria contraditório que fosse uma substância ou forma substancial, do momento que o homem não seria mais tal; o fato porém que a graça seja um “acidente” não significa que seja “acidental”, no sentido vulgar do termo; mais uma vez se põe em evidência a dificuldade do conceito de “natureza” aplicado ao homem. A isto se acrescenta que São Tomás, na sua consideração da ação de Deus no homem, dá um certo predomínio à causalidade eficiente; cf. sobre este problema, O. GONZÁLEZ DE CARDEAL, Teología y Antropología. El hombre “imagem de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás, Madrid 1967,77). O efeito do amor e da bondade de Deus criado no homem é consequência do poder criador deste amor mesmo. A transformação do homem que se opera na graça não é simplesmente um efeito da onipotência divina, mas um efeito qualificado. O amor não só existe em Deus, mas também em nós; a graça é a presença do amor criador de Deus no próprio coração do homem. Esta insistência de São Tomás e dos outros grandes autores do seu tempo sobre a transformação intrínseca do homem, deve ser entendida como uma reação à tese de Pedro Lombardo segundo a qual o nosso amor de Deus, a caridade, se identifica com o Espírito Santo difundido em nossos corações (cf Rm 5,5); o Espírito teria assim, com relação à caridade, a mesma função que o habito tem com relação às outras virtudes (cf. S.Th. I II. q. 23, a.2). Precisamente para salvar esta realidade humana e o caráter de sujeito do homem, São Tomás não pode aceitar, partindo dos seus pressupostos, esta doutrina do Mestre das Sentenças; por isto precisa falar da “graça criada”, como dom habitual ou qualidade do homem. Isto não quer dizer que esta “graça” seja qualquer coisa de definitivamente nosso e que, uma vez adquirida, possa considerar-se “independente” do amor de Deus, ao contrário, é o amor de Deus que é fonte permanente e efeito do que Ele cria no homem. Em virtude deste amor criador de Deus e do seu efeito, a “graça criada”, o homem participa do ser de Deus mesmo. Não se trata, portanto, segundo São Tomás, de considerar a “graça” como uma coisa, mas de crer que o que se opera é uma transformação no homem que a recebe (cf. S.Th. I II, q.110.,a.2. Com efeito São Tomás fala mais do que a graça cria ou põe no homem (ainda se isto ocorre em virtude da criação da parte de Deus) que da própria “graça” como qualquer coisa de criado no homem).

Esta transformação do homem conduz consigo o envio a nós do Espírito Santo, a inabitação das três pessoas divinas e a aceitação da sua promessa da parte do homem. Em São Tomás não é tão claro, como ao invés o será na teologia posterior, que esta presença própria de Deus no homem é uma consequência da graça criada. Tratou-se muito nos últimos anos da assim chamada causalidade “quase formal” e não só eficiente, das pessoas divinas na recriação do homem na graça (cf. S.Th. I, q.43.,a.3: o Espírito Santo se dá “in ipso dono gratiae”). Não pode ser afirmado portanto que para São Tomás a graça criada seja a condição de possibilidade da nova relação que Deus estabelece com o homem. Esta não era como sabemos, a concepção dos antigos padres da igreja nem, seguramente aquela de Santo Agostinho. Mais adiante deveremos voltar a esse particular. São Tomás conhece também o ensinamento da filiação adotiva do homem: o sujeito desta adoção e propriamente a trindade ainda que se “apropria” especialmente ao Pai (cf. S.Th III, q.23, a.2-3; q.32, a.2; q.45,a.4 – o significado de “apropriação” na idade média não é equivalente ao da teologia moderna); a forte acentuação da unidade de Deus nas suas operações ad estra levou a um certo esquecimento da importância da trindade na vida cristã. Em São Tomás ao invés fica muito claro que todo dom de graça vem de cristo no qual se encontra a plenitude do Espirito Santo do qual todos participamos; a humanidade de Jesus é o instrumento do qual Deus se serve para a comunicação de toda graça (cf. S.Th.III, q.19,a.4;q.48,a.2; In Jon.ev.I,16). O homem tem também necessidade da “graça” para aproximar-se de Deus e receber “a graça santificante” ainda que se em alguns momentos da sua vida; São Tomás não chamou “graça” este primeiro impulso ou auxílio que Deus dá ao homem para converter-se a ele.

Conhecemos já alguns pressupostos sob os quais se baseia a teologia da graça em São Tomás, como, por exemplo, a sua distinção entre os dons naturais e os dons sobrenaturais, etc. Dentro deste esquema o seu resultado principal foi o de manter o equilíbrio entre o primado do amor de Deus e da graça e o efeito que ela tem no homem como criatura. A ação “sobrenatural” de Deus é sempre obra do criador e daí deve manifestar-se na perfeição da criatura da “natureza”. Enquanto para todos os seres as possibilidades estão proporcionadas aos seus fins, para o homem é diferente visto que os seu fim ultrapassa as suas forças ainda que se não lhe se imponha de modo violento. Deus deve aqui dentro da sua natureza para conduzi-lo ao “sobrenatural”.

Também São Boaventura conheceu a noção de “habitus” e da “ graça criada” em oposição ao mestre das sentenças; segundo ele este conceito faz ressaltar mais o primado de Deus e por conseguinte se opõe mais claramente ao erro pelagiano (cf. In II Sent., d.26,q.2). Este hábito ou acidente, porém que nos faz “tender” para Deus é sobretudo um “haberi” ou seja um ser possuído por Deus (cf. Brev., v,1). Também São Boaventura pensa na graça em modo cristocêntrico, talvez ainda mais que São Tomás, ainda que se na questão das relações de Deus com o homem com o respeito por exemplo à filiação divina se move no sinal das “apropriações” (cf. In III Sent., d. 10, q. 2-3). A partir de Duns Scoto se insiste ainda mais sobre a teologia da liberdade de Deus; nada o pode obrigar a “a aceitar” a criatura e por isto se sublinha, com toda razão, a sua total iniciativa na justificação e na graça; o homem não pode ter por si mesmo nada que obrigue Deus a entrar em comunhão com ele e a dar-lhe a vida eterna. A distinção entre a “potentia Dei absoluta” e a “potentia Dei ordinata”, serve para salvar de uma parte a liberdade e transcendente de Deus, e da outra a coerência do seu operar na criatura pelo qual Deus salva aquele que está no seu amor e na sua graça. Com isto pode abrir-se uma porta a uma concepção mais exterior da graça e dos efeitos do amor de Deus no homem. Além disso pouco a pouco a posse da graça habitual tende a separar-se da presença do amor criador no homem e ainda a tornar-se pressuposto desta aceitação da criatura da parte de Deus; o dom da graça em certo modo se rende independente da sua fonte; a graça criada torna-se o pressuposto da incriada, isto é da presença de Deus no homem. Daqui os maus entendidos a que aquela noção trouxe na controvérsia com os reformadores (cf. M Lutero, Disputation contra scholasticam theologiam).

1.3.5 - **A reforma e Trento**

Enfrentaremos mais difusamente o problema da graça em Lutero e na Reforma quando falaremos especificamente da justificação, que foi o principal argumento de discussão naqueles momentos. Agora é suficiente dizer qualquer coisa sobre a noção de “graça” que foi utilizada. Lutero reage contra a ideia da “graça criada” ou o “hábito” da escolástica no seu tempo ou imediatamente anterior a ele pelo menos no sentido em que ele a entende: qualquer coisa qualquer coisa que uma vez possuída constrange Deus a dar a vida eterna, e é pressuposto para a ação meritória do justo a qual lhe oferece um certo direito à salvação, etc. Tudo isto torna a graça de Deus “mais odiosa que a lei”, isto é, fundada demais sobre o que o homem faz e sobre seus méritos e por isto distante da ideia do primado absoluto de Deus. Daqui a radical negação Luterana de toda “graça criada”. Ajustiça do cristão não se refere a uma substância ou qualidade, mas depende só do favor divino (cf. M Lutero, Com. Ao Salmo 50).

A ação de Cristo por nós não se manifesta diretamente em nós, na realidade criada; em todo caso, não obstante a complexidade do pensamento luterano pode ser afirmada que este aspecto “extrínseco” do favor de Deus manifestada em Jesus tenha o primado sobre o elemento “intrínseco” da transformação do homem.

O concílio de Trento cujos decretos sobre a justificação estudaremos com maior difusão no capítulo seguinte, procurou responder a esta doutrina luterana. Para não entrar nas questões de escola ainda debatidas se renunciou a uma definição da graça como “hábito criado”. Trento quer afirmar a realidade da justificação no homem e considera insuficiente a simples não imputação do pecado (cf. DS 1529), a graça tem uma realidade “inerente” ao homem, não é só o favor de Deus (cf. 1561). Em Trento, com o mesmo vocábulo “graça” são designadas diversas coisas distintas: a ação de Deus que move o homem à justificação (cf. DS 1525; 1551e ss.) e o faz perseverar no bem (cf. DS 1541); encontramo-nos aqui com uma terminologia de tradição agostiniana. É também o favor de Deus manifestado na redenção de Cristo (cf. DS 1526; 1532); aqui é a terminologia paulina que se faz caminho. É também o dom recebido de Deus (cf. DS 1528; 1544; 1557; 1582); a terminologia escolástica aqui predomina. Procura-se sempre sublinhar a iniciativa de Deus, o primado da sua obra, e às vezes o efeito dela no homem. Nunca se pode falar, segundo Trento da graça como qualquer coisa que nos pertence independentemente da sua fonte. Com menos clareza se fala também da presença de Deus e do Espirito em nós (cf. DS 1546; a união com Cristo; 1529 s.; o Espírito que justifica o pai que unge com o espirito, o amor de Deus se difunde em nossos corações por meio do Espirito Santo). Por último devemos notar que no decreto tridentino não se fala só realidade da graça no homem, mas também da nova relação deste com Deus (cf. DS 1522; 1524; 1528).

A realidade da justificação e da transformação efetiva do homem, de uma parte, e a “cooperação” deste com a graça, da outra, são os dois pontos que determinam a evolução da doutrina católica sobre a graça nos séculos sucessivos. Este último problema é aquele fundamental na polêmica “De Auxiliis” em torno da graça de Deus e da liberdade do homem, que devem ser afirmadas, mas cuja harmonização, como já sabemos não é fácil. Trata-se, como vemos, da graça como “auxílio”, como o impulso de Deus a fim de que o homem faça o bem, questão sem dúvida importante que, porém foi frequentemente tratado separadamente com relação à verdade central sobre o homem e sobre o desígnio de Deus sobre ele. Intimamente ligado a este problema da graça e da liberdade, está aquele da predestinação que torna a assumir importância na teologia pós-tridentina (cf. H. Rondet, Essaí sur la théologie de la grace,Paris 1964,208s). Juntamente com o tema da graça atual, isto é, do auxilio divino necessário para que o homem possa operar o bem em qualquer momento, se coloca aquele da possibilidade da “natureza pura” para a reta ordem moral. A teologia católica insiste sobre o fato que, não obstante a sua inimizade com Deus, o pecador não peca em todas as obras que cumpre, isto é sobre o fato que permanece nele uma bondade “criatural” que não desaparece pelo fato do pecado. Este ponto será de suma importância na polêmica com o agostinismo heterodoxo nos séculos XVI e XVII. Nem sempre se pôs, todavia em evidência com clareza da parte da teologia católica deste período que o pecador, ainda se privado da amizade e da graça de Deus, não age com as únicas forças da “natureza pura”. Também na sua situação de recusa da graça continua a ser chamado à comunhão com Deus em Cristo pela qual foi criado; também se ele, no mau uso da sua liberdade pode opor-se ao desígnio salvífico de Deus.

1.3.6 - **O Agostinismo pós-tridentino**

Esta corrente de pensamento teve a pretensão de resolver os problemas da teologia escolástica da época com o retorno a Santo Agostinho, com máxima autoridade nestas questões acerca da graça. O primeiro nome que aparece entre os representantes desta linha é o de Michele du Bai (italianizado em Baio), professor de Lovanio por volta da metade do século XVI (cf. H. de Lubac, Agostinismo e Teologia Moderna, Milano 1978,13-48 (IL mistero del soprannaturale, Milano 1978,107-138). Para ele não se pode falar da condição atual do homem da corrupção pelo pecado, e da restauração, sem fazer referimento ao “estado original”. Em relação com este estado das origens se deve distinguir os significativos dos termos “natural” e “devido” de uma parte, e “sobrenatural” e “gratuito” da outra. A justiça original consiste na obediência da parte inferior do homem, o corpo, à superior, a alma e de todo o homem à vontade de Deus; sobre este ponto Baio se aproxima do seu inspirador Santo Agostinho. Esta harmonia original do homem é “natural” como o é para o corpo a saúde. Segundo este a “justiça original” pertence moralmente ainda que não em sentido ontológico estrito, ao ser humano, é a ele “natural”, lhe é devida. É incompatível com a ideia de um criador bom que o homem venha ao mundo submetido à concupiscência, à morte, etc. O “natural” para o homem é o que teve no primeiro momento em que existiu. Nada há na criação do homem que seja “sobrenatural” ou não devida a sua natureza.

Deus, portanto, enquanto é santo e justo, não podia moralmente criar o homem sem estes bens originais. O homem é incapaz de uma vida moral boa no plano simplesmente “natural” dos escolásticos que o leve a uma felicidade natural. Não se pode ser bom sem a ação do Espírito. Por isto todas as obas do pecador são pecado, porque permanecem marcadas e orientadas pela concupiscência e por isto não podem em absoluto levar a Deus. A justiça original é o poder cumprir os mandamentos. Baio não dá nenhuma importância na sua teologia ao “habito” ou à graça santificante, porque em sua opinião o que Deus premia não é o ser do homem, mas o seu operar; a justiça consiste só no fato que as nossas ações sejam conforme a Deus; não é que as boas obras sejam consequência da justificação, mas é esta que se identifica quase com aquelas. Só pelo Espírito se pode operar o bem e cumprir a lei. Isto, porém para Baio é num certo modo extrínseco: o mérito consiste no cumprir dos mandamentos, e isto de fato só é possível por graça. Mas se alguém pudesse cumpri-los sem a ajuda do Espírito viria igualmente justificado; é claro que isto de fato é impossível. A causa do mérito não é formalmente a união com Cristo, mas o cumprimento da lei. A união com Cristo não é negada nem posta em discussão, porém é considerada sem valor para conseguimento do mérito. Para a aquisição deste mérito não tem importância a liberdade. Baio tem um curioso conceito de liberdade: distingue entre a “libertas a necessitate” e a “libertas a servitute”. A primeira se refere somente à falta de coação exterior. A segunda tem um valor teológico maior: é a inclinação da alma ao seu verdadeiro bem. Nesta vida, não se pode fugir da escravidão do mal visto que não podemos fugir da concupiscência; por isto fora da igreja não há outro que o pecado. A graça de Cristo, porém liberta desta servidão, e esta graça ao que parece é sempre necessariamente eficaz, sem que tire nada da liberdade. Prepara-se sobre este ponto o caminho das opiniões de Jansênio que analisaremos em seguida.

Baio foi condenado pelo Papa São Pio V em 1567 (cf.DS1901 e ss). Discute-se sobre o valor e sobre a importância desta condenação, visto que não parece fácil encontrar nas obras de Baio todas as simples proposições condenadas na bula “ex omnibus afflictionibus”. O problema do baianismo durou ainda muitos anos depois deste primeiro intervento do magistério. Em todo caso também se se devesse ver o valor que Baio dá às suas afirmações, aparecem claras as falhas do seu pensamento. A sua intenção de retomar Santo Agostinho ao pé da letra, sem levar em conta as mudanças históricas e os novos problemas surgidos no curso do tempo, era uma empresa totalmente impossível. Baio se orienta de fato com as categorias da sua época quando se concentra sobre a “graça atual”. O seu esquecimento da graça santificante e da presença de Deus no homem é dificilmente aceitável. Tira-se a importância da intrínseca relação que existe entre o ser do homem em Cristo e o seu consequente operar com Ele. Tudo é resolvido apelando-se a uma disposição positiva de Deus, sem fazer ver como os diversos aspectos da obra salvífica são harmonizadas. A lógica de certas afirmações de Baio leva à conclusão que Cristo é um remédio extrínseco que, a rigor, poderia ser substituído por qualquer outro sem que nada mude. O magistério se pronunciou também sobre esta condenação de Baio contra a ideia que tudo o que faz o pecador é pecado, e igualmente o é tudo o que se faz fora da igreja. Baio não teve presente, como já dissemos a bondade criatural do homem e a chamada da graça sempre presente nele ainda se a recusa. Sobre este ponto a posição de Baio não é tão estranha se consideramos que para ele nada é indiferente à salvação; tudo é bom ou mal em relação ao fim último do homem. A negação da distinção entre atos salutares e honestos de que Baio algumas vezes é acusado, se funda sobre uma ideia por nada clara da relação entre a natureza e a graça que tende a separá-las excessivamente. O erro de Baio está em considerar que a graça é dada só dentro dos confins visíveis da igreja.

Alguns anos depois da polêmica baiana, o agostinismo volta a ser diferente por Jansênio, na obra intitulada precisamente “Augustinus” aparecida em 1640. Procura defender antes de tudo o primado da graça contra a escola molinista que punha o acento, sobretudo sobre a liberdade do homem. Este autor parte também da impossibilidade de pensar no estado original com os únicos bens naturais; assim se encontra o homem depois da queda; por isto é moralmente impossível que Deus tivesse criado o homem nesta situação. Para compreender a visão que Jansênio tem da graça é preciso conhecer os seus pressupostos: o homem segundo ele faz sempre necessariamente aquilo que mais lhe agrada; assim fará o mal ou o bem segundo o que atraia mais a concupiscência ou o amor de Deus. No estado original o homem para observar os mandamentos tinha necessidade de auxilio divino dito “ auxilium sine quo non”. Esta situação original do homem, incluindo este auxilium divino, é “natural” não no sentido que o homem tenha uma exigência dela, mas no sentido que Deus quer ser conhecido e amado pelo homem, e isto não é possível se não lhe dá esta graça. Quando esta age o homem é livre, não porque tenha a liberdade de escolha, mas porque age espontaneamente; movido por uma necessidade interior. Só a coação externa é incompatível com a liberdade. No entanto original o homem nunca perdeu a possibilidade de pecar e de fato pecou. Depois do pecado a concupiscência é mais forte que a “delectation” para o bem e daí atrai o homem irremediavelmente o pecado original se identifica com a concupiscência. O homem pode agir segundo Deus somente se a graça de Cristo o liberta; esta graça move a vontade, e a infusão de um novo amor de Deus que vence a concupiscência, é o “auxilio quo”. A graça não é agora mais necessária que antes do pecado, porém deve levantar o homem de uma situação mais negativa. Não se trata de uma graça habitual, mais habitual que opera em todo momento em que o homem deve agir. É graça “medicinal”, porque põe o homem na situação na qual se encontrava antes do pecado. Também em relação com a vontade universal da salvação de Deus e com a possibilidade das obras boas na ordem natural Jansênio segue a posição restritiva de Baio: tudo o que não procede do amor de Deus vem da concupiscência.

Algumas proposições tiradas das obras de Jansênio condenadas por Inocêncio X em 1653 (cf. DS 2001-2007); em concreto se quer manter a possibilidade da observância dos mandamentos e da liberdade do homem, a vontade salvífica universal de Deus junto com o valor universal da redenção de Cristo. A condenação do jansenismo da parte de Inocêncio X, não pôs fim a todos os problemas, mas se continuou a discutir se as proposições condenadas se encontravam mais ou menos de fato nas obras de Jansênio no mesmo sentido em que foram condenadas. Alexandre VII, em 1656, declarou que as proposições foram condenadas no sentido em que Jansênio as expressou (cf. DS 2010ss.); uma nova condenação dos erros dos Jansenistas teve lugar em 1690 (cf. DS 2301ss.) O jansenismo foi mais que uma escola teológica. Foi um movimento espiritual de tendência rigorista que encontrou adeptos na França na segunda metade do século XVII. Entre os seguidores de Jansênio no campo teológico sobressai P. Quesnel (1634 – 1719). As acusações fundamentais que lhe foram movidas, como já aos seus predecessores, são a restrição da vontade de salvação de Deus e a insuficiente consideração da vontade humana (cf. DS 2400ss.). Os problemas derivados do jansenismo se prolongaram até o famoso sino de Pistoia em 1786; alguns dos erros condenados acerca da graça, a liberdade, a sobrenaturalidade do estado original, etc. (cf. DS 2616 – 2624), derivam de Baio e de Jansênio.

Não se deve se esquecer da outra parte, que nestes séculos existiu também uma corrente de teologia agostiniana ortodoxa, juntamente as outras tendências que já conhecemos no interior da Igreja católica.

1.3.7 – **As tentativas católicas de renovamento**

Com estas polêmicas se esclareceram pontos doutrinais importantes, sobretudo, porém se mostraram não percorríveis certos caminhos de restauração de antigas doutrinas sem tomar em consideração as mudanças dos tempos e de horizonte de compreensão (sem fazer isto se acaba sendo infiel às mesmas fontes às quais se inspira). Não obstante isto, as disputas entre as diversas escolas não deram origem a uma grande criatividade. As figuras que se destacavam pelas posições da época não encontraram especial eco ainda se em qualquer modo, prepararam o caminho para o futuro renovamento. Sobressai no séc. XVII a figura de Petavio, que com o retorno dos padres gregos e sobretudo a Cirilo de Alexandria quer recuperar o papel primordial de Deus na alma ( “a graça incriada”) diante do primado comumente atribuído ao dom criado. Discute também a teoria das “apropriações” para afirmar que na sua relação conosco há qualquer coisa de “próprio” de cada uma das pessoas da Trindade. Algumas destas intuições acabaram sendo acolhidas por um outro grande teólogo do século passado, M. J. Scheeben, que por sua vez preparou seu desenrolar que depois se produziram na teologia do século XX. Também ele reivindica a contralidade da presença de Deus no homem e não a da graça criada, esta sem ser uma noção supérflua, é secundária. Define também a inabitação do Espirito Santo no homem como algo de “próprio” e não de simplesmente apropriado. Interessante é a sua visão do problema do “sobrenatural” como elevação do homem a uma bondade e perfeição que ele não pode alcançar por si mesmo, sem esquecer porém a unidade que existe entre as duas ordens no desígnio de Deus e na sua realização. Pelas suas doutrinas sobre a graça Scheeben foi acusado de infidelidade ao concílio de Trento. No século passado também a escola de Tubinga manifestou maior liberdade de espírito diante dos esquemas da escolástica. O renovamento dos estudos sobre a teologia de São Tomás, que já mencionamos falando do sobrenatural, tornam determinantes juntos com os estudos bíblicos e patrísticos, para os enriquecimentos e mudanças de perspectivas dos últimos tempos.

1.4 – **As perspectivas atuais da teologia da graça**

A resenha histórica que apenas acabamos de fazer nos mostrou como foi se desenvolvendo a consciência da “gratuidade” da ação de Deus no homem com a incorporação de novos pontos de vista teológicos, seja graças às controvérsias que provocaram um aprofundamento dos aspectos menos conhecidos, seja a obra das novas posições filosóficas e teológicas em geral. Naturalmente tudo tem os seus aspectos negativos e o multiplicar-se de questões particulares sobre estes argumentos teve como efeito senão próprio o esquecimento, pelos menos, o parcial ocultamento dos pontos fundamentais, aos quais em ultima análise tudo se reduz: o amor de Deus aos homens manifestados em Jesus, na participação à vida dos quais consiste a única salvação do homem.

Os tratados tradicionais sobre a graça tem antes de tudo a preocupação de sublinhar como toda a ação do homem permaneça sobre o influxo de Deus em todos os seus aspectos. Por isto são solícitos iniciar, após algumas noções gerais, com os diversos tipos de “graça”: Sanante e elevante ( segundo se causa o restabelecimento da natureza danificada pelo pecado ou “eleve” propriamente o homem à ordem sobrenatural); criada ou incriada ( a primeira é o dom de Deus ao homem inerente à alma, a segunda é Deus mesmo presente no homem); habitual e atual (a primeira, é a graça santificante presente no homem e a ele inerente, a segunda é o impulso divino que em todo momento faz atuar o bem). Sobretudo dentro desta última se multiplicam as subdistinções entre eficaz ou suficiente( segundo o que esta graça de Deus consegue ou não o fim prefixado), excitante e adjuvante, preveniente, concomitante e consequente, etc. São logo evidentes as vantagens e os inconvenientes desta sistematização; se é verdade se não se deixa nenhum espiráculo na vida do batizado no qual Deus não esteja presente, esta mesma presença é mediada é mediada de modo excessivo por estas diversas tipologias da graça, considerada às vezes de modo muito coisificado. Os argumentos estudados se agrupam em geral em torno das noções de graça santificante e graça atual.Em relação a esta última depois são tratadasos temas da necessidade da graça para a realização de atos moralmente bons, o problema do que o homem pode fazer mais ou menos com as suas forças naturais, etc. Se insiste sobre a necessidade da graça para a justificação e para a harmonização da graça com a liberdade. A graça habitual ou santificada é considerada um dom criado, distinto da alma e das suas potências, e do Espirito Santo. O primeiro efeito que esta produz no homem é, segundo a opinião comum, a participação na natureza divina (cf- 2Pd 1,4), tal participação porém não é fácil de explicar: em geral se procura explicar sem levar em consideração a Trindade, mas partindo da natureza de Deus como uno (a natureza divina, com efeito, pertence ao âmbito da unidade de Deus, do momento que não se refere às relações das pessoas entre elas); esta participação é analógica e não diz respeito a substância do homem. O hábito ou dom criado é fundamento das novas relações com Deus; estas se estabelecem também com Deus enquanto uno segundo o princípio da atuação unitária das três pessoas divinas “ad extra”. Assim a adoção filial corresponde a toda a Trindade ainda que “se apropria”, sobretudo ao pai. As três pessoas, além disso, habitam igualmente na alma do justo, ainda se de modo particular se refere à presença de Espirito Santo.

Hoje a teologia da graça está em via de renovamento, mas não se pode dizer que foi encontrado um caminho seguido por todos. Nos últimos tempos sobre este argumento foi escrito muito menos que sobre outras questões teológicas. Um fator de renovamento sem dúvida importante foram os estudos que já conhecemos, estudos que se colocam em questão a existência real e a clara distinção entre as duas ordens natural e sobrenatural. Se deve ainda ter presente os trabalhos que, partindo de diversas perspectivas, discutiram sobre a legitimidade do primado da graça criada sobre a incriada; se evidência assim que a noção do dom criado era praticamente desconhecido nos primeiros séculos cristãos ou em todo o caso, era claramente dependente da presença de Deus mesmo no homem; na própria teologia escolástica foram descobertos elementos que podem dar lugar à inversão dos termos. Com a introdução dos conceitos de causalidade “quase formal”, “pessoa”, etc., se pode chegar a afirmar a existência de relações “próprias” de cada uma das pessoas divinas com o homem, consequência da autocomunicação do Deus trino. ((Este termo cunhado por K. Rahner (Selbstmitteilung Gottes) teve sucesso na teologia contemporânea; Rahner o utiliza e o explica em muito dos seus escritos; a modo de exemplo cf. curso fundamental da fé)). Na realidade esta mudança de perspectiva parece justificada como também o primado que se dá a presença de Deus sobre o dom criado; disto não se fala explicitamente no Novo Testamento nem na primeira tradição da Igreja. O substrato que torna possível a presença de Deus no homem, é já dado com a sua condição criatural, querida em concreto pelo criador para poder doar-se pessoalmente; e então não há alguma necessidade de nenhum novo ente criado. Ainda mais, em última análise, só a própria presença de Deus pode elevar o homem além da simples relação criatural com Deus, nenhum ser criado pode, por definição, faze-lo. Além disso, esta presença de Deus pode ser considerada a presença do Deus trino enquanto tal, na diferenciação das pessoas; neste modo Deus se dá segundo o que ultimamente é comunhão de pessoas. Faz-se, porém depender a presença a presença de Deus do dom criado é claro que é a estrutura da criação, “produção” de algo de distinto de Deus, obra formalmente do Deus uno, aquela que marca a norma da nova relação “sobrecreatural”, mas partindo destes pressupostos pode o “sobrecreatural” ser realmente tal? É a própria presença de Deus que justificando o homem o transforma. A transformação que deriva desta mesma presença divina será, pois certamente superior àquela que derivaria de qualquer realidade criada. A mesma noção da “graça criada” sai assim paradoxalmente potenciada. Isto, porém tem como consequência a impossibilidade de estudar a graça como tal, mas a graça como favor de Deus ao homem, o homem como justificado por Deus. O tratado sobre a graça permanece neste modo melhor inserido na antropologia, no conjunto das verdades teológicas sobre o homem.

Outras tentativas de renovamento do tratado sobre a graça dão maior importância aos aspectos sociais e exteriores da comunicação do amor de Deus (cf. J.L. Segundo, Teología para el laico adulto; Gracia y condición humana, Buenos Aires, México, 1969. L. Boff. A Graça Libertadora no mundo – Vozes – Petrópolis, RJ, 1976). É uma perspectiva que não pode ser esquecida. Com efeito, o dom de Deus, tem também todos estes aspectos, e não só aqueles que se referem ao homem considerado como indivíduo. Não inutilmente, como já sabemos o favor de Deus revelado e realizado em Jesus com respeito a todos e toda a história em toda a sua dimensão. Além disso, a graça é também uma nova possibilidade objetiva que se refere a todos; daqui também a insistência sobre nova situação de liberdade que em Jesus é oferecida ao homem. Todos estes elementos devem ser integrados no tratado sobre o homem na graça com Deus como aspecto e como reflexos da única ação salvífica de Cristo, único ponto focal no qual todos estes descobrem a sua coerência interna.

2. **A GRAÇA COMO PERDÃO DOS PECADOS:**

**A JUSTIFICAÇÃO**

Começamos neste capitulo o tratamento sistemático dos diversos aspectos da graça ou favor de Deus manifestado em Jesus Cristo e que é Salvação para os homens. Por esta razão devemos recordar brevemente qual é a situação do homem diante de Deus e por que podemos falar e como de “graça”. Antes de tudo o amor de Deus ao homem se manifesta no envio de Jesus Cristo por meio do qual nos tornamos participantes da vida divina; isto, como já explicamos, nos coloca em uma condição superior àquela que nos corresponderia como criatura; neste sentido falamos do homem na sua existência como um ser que tem uma dimensão “sobrecreatural”. Esta “graça” não é um favor que se faz a um “homem” já constituído ou uma junção a uma “natureza pura”, já que a chamada a comunhão com Deus no seu filho constitui o aspecto mais profundo do ser humano; com efeito, este foi criado à imagem e semelhança de Deus, e para que reproduza a imagem de Cristo. Sabemos igualmente que o homem foi infiel ao amor de Deus, pecou e por isto entrou em contradição consigo mesmo. Jesus, que é o cabeça da humanidade e fundamento último de toda criação, é também contemporaneamente o “redentor” dos homens, isto é não só torna possível a condição sobrecreatural do homem, mas pressuposta esta e a resposta negativa da humanidade, salva-a do seu pecado. A ação salvífica de Deus em Cristo se apresenta como superamento do pecado, perdão, “justificação”. Este é o aspecto da graça que, continuando o discurso, devemos analisar. Com isto não se quer dizer que este aspecto possa ser considerado separadamente dos outros, mas é só um aspecto do conjunto. Dada porém a importância que na história da humanidade tem o pecado e o interesse que este tema suscitou e ainda suscita ( não esqueçamos a sua importância ecumênica), merece que lhe dediquemos uma atenção especial.

A condição pecadora do homem não o diz respeito só individualmente, mas também como membro da humanidade. É o “pecado original” que sabemos estar presente em todos os homens que vem ao mundo. Por isto, também se é claro que o homem na sua decisão pessoal pode aceitar ou recusar a graça de Deus que lhe vem ofertada. Precisa também ter presente que com Cristo se oferece uma situação objetiva de perdão e de justificação contrafeita e vencedora das forças de pecado que iniciou em Adão (cfr. Rm 5,12-21). Tratando do pecado original dissemos que a graça justificadora e reconciliadora de Cristo é prévia – como o é também o influxo negativo do pecado – à decisão de cada um. Daí que para nós resulta mais difícil com relação aos nossos predecessores, que pensaram em um poder do pecado senão mais forte pelo menos mais universal que o poder da graça, descrever o “momento” da justificação, a passagem da inimizade divina, na qual o homem nasce, à amizade em Cristo. Devemos ver não obstante isto o valor permanente deste ensinamento da tradição. Antes de tudo para que as decisões livres do homem possam realizar-se em contradição com o desígnio e a vontade de Deus e daí nele pode cumprir-se o processo de justificação do qual nos fala o Concílio de Trento (o decreto sobre a justificação do Concílio de Trento, do qual nos deveremos ocupar difusamente neste capitulo, fala no seu cap. 5 da necessidade da preparação à justificação para os adultos; cf. Ds1525). Além disso, aquilo que o Concílio diz pode ser aplicado ao processo de reconciliação do batizado com Deus e com a Igreja. Por último, e isto talvez é a coisa mais importante, não se trata só de determinar o momento cronológico da justificação mas também de ter presente o seu momento “lógico”: isto é a dimensão justificadora da graça de Deus, e o superamento do pecado que esta sempre implica. Sabemos já, pois que o pecado diz respeito a todo homem, e como consequência todos temos necessidade da redenção até no caso em que alguém na sua história pessoal nunca fosse fechado ao amor de Deus.

Esta consideração prévia, feita sobre a base de quanto já sabemos dos temas precedentes nos sugere inevitavelmente outra sobre a “possibilidade” do homem antes da justificação, isto é sobre o que pode ou não pode fazer, sem a graça, o homem caído, com as suas forças “naturais”. Esta é uma questão que vinha enfrentada muito amplamente nos manuais sobre a graça (cf. para toda esta questão M. Flick Z. Alszeghy, IL vangelo della grazía, Firenze 1964,117-200). Se discutia em concreto em que modo o homem pudesse cumprir os mandamentos divinos, resistir por muito tempo sem cometer pecado grave, fazer o bem na ordem “natural” sem que as suas obras fossem ordenada ao fim sobrenatural, etc. Muitas destas questões foram substituídas pelas novas posições. Procuramos agora dar uma resposta global a todo este conjunto de problemas.

Partimos de um fato já sabido: não existe no homem concreto mais de um fim, e este é “sobrenatural”, ou melhor, está em consonância com seu ser sobrenatural. Toda a vida do homem se move nesta dimensão; nada pode ser indiferente nela ao seu único fim. O homem se encontra sempre na condição de aceitação ou de recusa da comunhão com Deus em Jesus que sempre lhe vem oferecida e isto tanto ocorre se ele se encontra ou não dentro dos confins visíveis da Igreja, sacramento de salvação. Por isto, a rigor, não existem atos moralmente indiferentes do ponto de vista subjetivo; em maior ou menor tudo me aproxima ou me afasta de Deus e dos outros; disto deriva que não podemos pensar tampouco em atos simplesmente honestos, conformes à lei natural, não em relação, porém com o único e definitivo fim do homem. O significado de Cristo é universal. Daqui se deduz a absoluta necessidade da “graça”, no sentido que o homem não pode somente com as suas forças criaturais realizar tudo o que diz respeito a consecução do seu fim último; e tudo de um modo ou de outro, diz respeito a este fim. Em todos os momentos da sua vida o ser humano se encontra sob o influxo do Espírito de Deus que torna possível, potencializando a partir de dentro a sua liberdade, toda obra boa; a recusa deste influxo é o pecado. Toda ação do homem, também a do pecador, porque também ele se encontra na ordem da graça, é aceitação ou recusa da obra de Deus. Excluindo o pecado, tudo o que temos o recebemos d’Ele (cf. S. Agostinho, Sermão 21,3). Naturalmente nos escapa a implicação última da graça e da liberdade. A teologia tradicional como já dissemos, procurou resolver este problema distinguindo graças eficazes e meramente suficientes; a distinção pode ser necessária para uma correta impostação da questão, mas não a resolve em nenhum modo. Em todo momento o homem tem a possibilidade de fazer o bem ou superar a sua situação de pecado se deixando penetrar pela graça de Deus, pelo Espírito Santo. A consideração do homem como totalmente inserido na ordem da graça torna em um certo sentido supérflua a questão acerca da necessidade da graça. A concepção do homem como ser chamado à comunhão com Deus e a ela orientado em todo momento, seja na aceitação que na recusa, nos faz superar, de uma parte a auto suficiência do ser humano e a sua independência diante de Deus, e da outra parte a tendência a considerá-lo como radicalmente corrompido depois do pecado. O homem não pode fazer nada de bom sem Deus, e Deus opera também a aceitação da sua liberdade e sem o devido assentimento, não quer salvar-nos (precisamente esta mesma impostação obriga à revisão da distinção entre graça “sanante” e “elevante”, a primeira entendida como aquela que devolve à natureza a sua integridade inicial, sem implicar, porém a sua elevação à ordem sobrenatural; é aquela que faz sim que o homem possa cumprir a lei natural. Se pensamos porém que entre todas as ordens da existência existe uma unidade e que todos tem Cristo como referimento, todo ato humano então deve ter relevância em ordem à salvação; cf. K. Rahner, Grazía: Sacramentum Mundi 4,358-402).

Uma vez feita estas precisações podemos passar a encarar o problema bíblico e teológico da justificação pela fé. Na escritura e na tradição da Igreja se enfrenta o processo da justificação do homem que conhece e aceita explicitamente a mensagem de Jesus. Isto não significa que não se deva enfrentar o problema da justificação e da aceitação do perdão de Deus naquele que, sem culpa não conheceu e aceitou a revelação cristã, porém neste caso se deverá verificar num certo modo um processo análogo àquele que nos descrevem as fontes da revelação cristã. O encontro explícito com Cristo nos revela a estrutura do encontro implícito que todo homem pode ter com Ele.

2.1- **A noção de “justiça de Deus” no Antigo Testamento**

Para compreender a noção bíblica, em especial a noção paulina, de justificação, deve-se saber o que significa “justiça de Deus”, já que a justificação do homem aparece em Paulo como uma consequência da revelação em Jesus desta justiça (cf. Rm 1,17; 3,21). A expressão “justiça de Deus” já é conhecida no Antigo Testamento, ainda se não aparece com muita frequência (cf.p.ex. Dt 33,21); não indica primeiramente uma propriedade da essência de Deus, mas o seu modo de operar e comportar-se com relação ao povo dentro do sinal da aliança. É uma justiça, sobretudo salvífica: as “justiças de Deus” são os atos libertadores do seu povo (cf. Gn 5,11; 1Sm 12,7; Sl 103,61). É a fidelidade de Jahvé manifestada nas suas ações concretas em favor do povo de Israel e dos seus membros (cf. Sl 40,11; 48,11; 71,2; 143,1). Observa von Rad que Israel não poderia nunca interpretar esta justiça de Deus como uma ameaça, mas tudo o contrário (cf. G. von Rad, Teologia dell’ Antico Testamento I, Brescia 1974,p.424). A esta atitude salvífica e amorosa de Deus os homens devem corresponder com a prática da justiça (cf. Sl 15,12; 24,3ss). Alguns profetas põem em relação, a justiça de Deus com a proximidade da libertação que o Unigênito de Jahvé portaria (cf. Is 9,6;Jr 23,6). A relação entre a justiça de Deus e a salvação alcança o seu ponto culminante no Deutero Isaias (cf. Is 45, 8. 21) e Trito Isaias, ainda se provavelmente a conexão é anterior a estas (Graz 1976, sublinha que o “justo” no Deuteroisaias é aquele que no julgamento resulta ser inocente: O verbo “julgar” é a ação de Deus que absolve o inocente. O termo justiça como indicadora de salvação para os pagãos é uma novidade do Deuteroisaias); a salvação e a justiça equivalem à presença de Deus (cf. Is 5,1.5.7s). Esta justiça de Deus tem antes de tudo um caráter escatológico e consiste na salvação que Jahvé mesmo levara ao seu povo (cf. Is 45,13;51,5s). A experiência do exílio suscitou em Israel a promessa de uma redenção futura, de uma aliança que não se romperá mais (cf. Is 43,1; 54,10; 55,3; 56,1). De outra parte é evidenciada a estrutura forense do conceito de justiça, ainda se com isto se abraçam todos os aspectos da vida dos israelitas (cf. G von Rad, o.c. 421); “justiça” e “julgamento” se pode usar como sinônimos. Deus quer chamar ao julgamento os outros povos e deuses (cf. Is 41,1. 21; 43,9) e o seu próprio povo (Is 43,26). Jahvé inicia fazendo parte no processo, porém pela superioridade dos seus argumentos termina por torna-se o juiz ainda se é um juiz que favorece Israel, seu povo (cf. Is 50,8s). porém por sua vez se deve ter presente que a justiça de Deus se universaliza; a salvação futura não será só a restauração da Aliança exclusiva com Israel mas a extensão do reino de Iahvé a todos os povos da terra (cf. Is 42,4; 45,21ss; 51,5; 56, 4s; 62,2). No período pós exílico houve uma mudança nesta ideia da justiça de Deus como fidelidade salvífica à aliança com Israel e também com os outros povos. O interesse se concentra sempre mais sobre a justiça do homem, de cada um dos “justos”. Esta preocupação pela justiça do homem diante de Deus não é nova; se encontra já em épocas anteriores (cf. Ez 18); porém agora aumentou (cf. p, ex. Sl 1;73;119). O justo cumpre os mandamentos e vive em tranquilidade, porque neles se revelou a vontade divina. Uma passagem ulterior será considerar a justiça como uma propriedade ou posse do “justo”, ainda se não considerar tal diante de Deus e tenha consciência do seu pecado. Com isto se explica como a partir desta concepção se faça caminho a afirmação da “própria justiça” que assegura a cada um a salvação pessoal (cf. Pr 3,33; 10, 3ss).

A tradução dos LXX acentuou os aspectos jurídicos da noção de “justiça de “Deus”; se leva adiante a ideia que o fundamento da aliança de Deus com o povo é uma sorte de contratos bilaterais; se evidencia menos a inciativa de Deus e portanto a ideia de salvação que o conceito possuía. O “direito” e a “salvação” vão gradualmente separando-se. Assim o livro do eclesiástico sublinha o princípio que Deus julga segundo as suas obras e que o bem e o mal tem a sua explicação na liberdade do homem (cf. Eclo 2,8; 3,14s; 4,10ss; 15,14ss); Em Dn 9, 18 se contrapõe a misericórdia de Deus às obras justas dos homens, se continua a desconfiar das próprias forças; com efeito não é a justiça que salva, mas a misericórdia (cf. detalhes sobre estas questões em E. Schillebeeckx, Christus und die Christen Die Geschichte einerneuen Lebenpraxis, Freiburg, 1977, 133 e G. von Rad, o.c. 431). A justiça não é a noção integral que abraça toda a relação com Deus.

No judaísmo tardio são retomadas as diferentes linhas que até agora vimos presentes no Antigo Testamento. De uma parte a iniciativa e o carácter salvífico da justiça de Deus, da outra parte a ideia da retribuição dos “justos”; se mantem sempre o sentido de uma força de Deus que segundo alguns dá vida a quem é justo, e que, segundo outros tem também misericórdia do pecador (segundo Schillebeeckx, op. cit, 134: existiam duas correntes na concepção da justiça; para alguns a justificação se obtém pela graça, e se manifesta na obediência à lei; para outros ao invés, Deus justifica quem é justo, mas não o pecador). Segundo os escritos de Qumram a justiça de Deus continua a ser o operar salvífico de Deus em favor da sua comunidade, cujos membros introduz na aliança. Trata-se de algo próprio de Deus, não do homem; a justiça do homem é, com efeito, sempre derivada. Ainda se neste momento os males triunfam aparentemente no mundo, Deus é Senhor de toda história e manifestará a sua justiça até o fim. No conceito de Justiça de Deus se combinam estes dois elementos, de uma parte a vontade salvífica, a iniciativa que é própria só de Deus, e da outra, como já lembramos os livros sapiências, a justiça que procede de Deus e que se comunica ao justo em virtude da eleição de graça deste.

O rabinismo desenvolverá uma concepção da justiça de Deus oposta aquela que apenas acabamos de expor, caracterizada pela importância das obras do “justo”. A justificação não será tanto a graça de Deus, mas o reconhecimento do que o homem realizou em virtude das suas forças morais; é a segunda linha à qual nos referimos. Ser justo consiste no cumprir a lei, na qual esta encerrada a vontade de Deus. Todavia não devemos desvalorizar com excessiva rapidez esta posição. Também o justo deve confiar na misericórdia de Deus, diante da insegurança de cumprir a lei; a confiança em Deus é a última garantia do homem. Todavia a tendência a confiar na própria justiça e no cumprimento da lei está presente em numerosas ocasiões. Contra uma semelhante concepção reage Paulo: o homem não pode fazer-se valer diante de Deus, mas deve fazer resplandecer a justiça salvífica divina. Na concepção rabínica esta justiça é vista às vezes sem uma especial relação ao homem, como um ulterior atributo divino unido à onipotência, etc.

2.2 – **A Justiça de Deus no Novo Testamento**

Não são muitos os referimentos neotestamentários à justiça de Deus e à justiça em geral excetuados os escritos paulinos. Considera-se em geral, que fora do corpus paulinum, domina a ideia de justiça como posse deste bem da parte do homem (cf. Schillebeeckx, op. c. 134 ss). No Evangelho de Mateus aparece a noção de justiça em relação com o reino de Deus (cf. Mt 6,33), não se deve separar esta justiça que o homem deve conseguir da justiça do reino, mas esta é pressuposta (cf. A. Fenillet, Die beiden Aspekte der Gerrecbtigkeit in der Bergpredigt; IKZC 7 (1978), 108-116), é a partir da fé em Cristo que a visão judaica é corrigida. Em Tg 1,20 se diz que “a ira do homem não produz a justiça que Deus quer”; se trata aqui, ao que parece, de um genitivo objetivo, de uma qualquer coisa que o tem de conseguir para ser justo diante de Deus; produz a justiça de Deus aquele que cumpre os conteúdos da aliança (conferir mais adiante o que se diz sobre a justificação pela fé e as obras segundo Tiago). Em 2 Pd 1,1 a “justiça do nosso Deus e salvador Jesus Cristo” parece um modo de agir divino; se assim não fosse não teria sentido a fé nela. A justiça de Deus se manifesta na salvação. Por último devemos prestar um pouco de atenção às formulações provavelmente pré-paulinas de Rm 3,25s (a maior parte dos autores e dos exegetas pensa que se tratam de um hino pré-paulino; assim O. Michel Römerbrief, Gottingen 1966,106s; K. Kertelge ; D. Zeller; contrário parece ser S. Lyonnet, Exegesis epistulae ad Romanos, Roma, 1963, 235; tão pouco vê razões suficientes H. Schlier, La lettera ai Romani, Brescia, 194ss). A justiça de Deus e a justificação estão aqui em relação com o perdão dos pecados em virtude da fidelidade de Deus na aliança. Deus não exige a reparação com a morte do justo, mas é ele mesmo que, dando seu Filho, toma a iniciativa e oferece ao homem o seu perdão; em Cristo se tem a expiação dos pecados. A justiça de Deus não é antes de tudo vendicativa, mas salvífica. Deus foi fiel à aliança “apresentando” (“predestinando”?) seu Filho para que fosse por nós propiciador. A alusão à fé que aqui nós encontramos faz pensar a mão de Paulo, ainda se não falta quem pense o contrário.

Podemos passar agora a enfrentar o estudo do conceito de “justiça de Deus” o seu correlativo de “justificação” nos textos paulinos. Nos limitaremos a um breve excursos dos principais textos nos quais aparecem estes termos ou outros semelhantes.

● 1 Cor 1,30: “...Cristo Jesus, que se tornou para nós sabedoria proveniente de Deus, justiça, santificação e redenção”. Não aparece ainda a expressão “justiça de Deus”. Deus é o sujeito agente da constituição de Jesus Cristo como “justiça”. A contraposição com os outros termos aplicados a Cristo manifesta que a justiça que n’Ele se revela é para santificação e redenção dos homens. O conceito tradicional veterotestamentário é interpretado à luz de Cristo.

● 2 Cor 5,21: “Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus”. É a primeira vez que Paulo utiliza nos seus escritos esta expressão completa; porém o aspecto mais relevante do texto é que a “justiça de Deus” é o homem. O contexto imediato do versículo nos fala do ministério apostólico de reconciliação de todos os homens com Deus; isto é possível somente graças a Cristo. A expressão “justiça de Deus” aplicada ao homem se coloca em claro contraste com o que foi precedentemente dito de Jesus, feito por nós “pecado”, isto é, identificado com a humanidade pecadora, submetido à força do pecado (cf. Gl 3,13). A morte de Cristo na cruz é a condenação de todo pecado e de toda maldição; com ela é destruída a força opressora do homem. Ao poder do pecado que reinava sobre a humanidade se opõe a “justiça de Deus”, o seu poder salvífico; isto aparece visivelmente em Cristo. Paulo se exprime aqui com uma formulação paradoxal: Jesus, que não tem pecado é feito pecado pela “justiça de Deus” que é Ele mesmo, para que a justiça de Deus se realize em nós. É possível que aqui se queira aludir ao caráter definitivo do novo “eon” que irrompe em Cristo, de modo particular na sua morte e ressurreição. Porém a diferença do que ocorrerá nos outros textos paulinos, não se explica aqui o processo mediante o qual a justiça de Deus, torna-se justificação para o homem; como veremos em seguida isto acontece pela fé.

● Rm 1,17: “Porque nele (o Evangelho) a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: “o justo viverá da fé” Hab 2,4”. Este versículo tem uma particular importância, porque introduz todo o desenvolvimento doutrinal da carta aos Romanos. No versículo 16 se falou da força do Evangelho, salvação para todos os aqueles que crêem. O Evangelho é a força de Deus precisamente porque nele se revela a justiça de Deus. Como se deve entender esta justiça? Parece que seja a força salvífica e misericordiosa que se converte em um dom para o homem; é a revelação de um evento escatológico que começa a ser eficaz no presente (cf. 3,21ss). Assim se explica o paralelismo com a revelação da “Cólera de Deus” da qual se fala a partir do versículo seguinte. A justiça de Deus é alguma coisa de propriamente sua, porém esta afirmação sobre Deus “se orienta antropologicamente”. Alguns exegetas falam de um “genitivo de autor”, isto é se colocaria em relevo sobretudo a proveniência ou a causa desta justiça que o homem tem. Não tem sentido falar da justiça como propriedade, ou modo de agir de Deus se isto não toca o homem, e inversamente, o homem não pode ter nenhuma justiça senão como dom de Deus. É possível que se encontrem aqui portanto estas duas esfumaturas. A justiça alcança o homem por meio da fé (K. Kertelge pensa que o inciso da “fé para a fé” significa a fé que dura sempre; H. Schlier crê ao contrário que indica a dimensão em que acontece a revelação da justiça, a fé daquele que anuncia e aquela de quem acolhe a mensagem). A citação de Habacuc que encerra o versículo pode indicar o cumprimento da promessa de vida que nela se faz; o momento no qual o justo pode viver da fé já chegou.

● Rm 3,5s: “Mas então, se a nossa injustiça realça a justiça de Deus, que diremos?...”. A justiça de Deus parece no contexto do juízo escatológico, que se revela como justo no confronto com os homens injustos. A infidelidade de Israel à aliança não causa a infidelidade de Deus às suas promessas; pelo contrário. A infidelidade do homem não é um obstáculo para a πίστσς a fidelidade divina, antes na comparação esta última brilha com maior clareza . A Deus corresponde a fidelidade, a justiça, a veracidade (cf. também os versículos 6 e 7); ao homem a infidelidade, o engano e a injustiça. As citações do Sl 115,2 e 50,6 reforçam a tese paulina: Deus deve sair vencedor no juízo. A justiça é por consequência uma propriedade de Deus, a sua fidelidade às promessas e à aliança (não se exclui que a “justiça” signifique o juízo do infiel, a manifestação da cólera divina). Não parece que aqui Paulo tenha diretamente presente a manifestação da justiça de Deus em Jesus; nos encontramos ainda em uma linha veterotestamentária; no contexto se fala da infidelidade dos judeus, que faz sim que estes não possam vangloriar-se diante dos gentios. Os judeus pecaram pensando possuir a lei; é lógico por isso, no desenvolvimento da carta, que Paulo não exponha aqui todo o seu pensamento sobre a justiça revelada em Jesus; o fará a partir de 3,21. Por esta mesma razão não aparece completamente a menção da fé como meio pelo qual o homem pode alcançar a justificação.

● Rm 3,21-31: o texto fundamental para entender a doutrina paulina sobre a justiça de Deus e sobre a justificação. Ao primeiro tema, revelação da justiça de Deus e possibilidade de acesso a ela da parte do crente, são dedicados os versículos 21-26; à justificação pela fé não pelas obras os versículos 27-31. Também se é possível, como já sabemos, que Paulo tenha aqui retomado algum texto tradicional, é evidente que o integrou como o seu pensamento. Nesta passagem se retoma o tema da justificação pela fé, enunciado como tema da carta em 1,17 após ter descrito o quadro da humanidade pecadora, sem distinção entre judeus e gentios, submetida à cólera de Deus. Em contraste com esta última aparece a revelação da justiça. O v. 21 indica esta mudança de tempo com uma “hora” que segundo a opinião de muitos exegetas indica o início da era escatológica (cf. p. ex. O. Kuss, 1957,112; Kertelge, 73; Schlier, 185; diversamente se pronuncia M. Wolter, 1978,25ss) (cf. Rm 5,9; 6,22; 8,1). Este tempo de Cristo se caracteriza precisamente pela revelação da justiça de Deus; ele se produziu sem a lei ou independente dela, ainda se a lei e os profetas não tem outra função que a do anúncio e do testemunho desta revelação que agora se cumpre. Esta revelação já aconteceu, é um evento único que todos conheceram (cf. 1,17). Esta “justiça de Deus, é o que parece, “ação salvífica e judicial escatológica de Deus em Cristo”; se trataria portanto de um genitivo subjetivo. Se pensou também que se tratasse de uma propriedade do homem que o torna justo diante de Deus; tal hipótese não é todavia geralmente aceita. Como solução intermediária se fala de um “genitivo de autor”, que indicaria a proveniência da justiça que o homem tem: esta justiça pode proceder só de Deus (para esta opinião propendem O. Michel,101; E. Lohser (Teología del Nuevo Testamento, Madrid 1978,139; Wolter, 26; G. Ebeling 1979,199). Em todo caso se deve ter presente que a revelação da justiça de Deus, considera como modo de agir de Deus em fidelidade à aliança, inclui um referimento à salvação do homem.

O v. 22 especifica quais características possua esta “justiça de Deus”: Se revela mediante a fé em Jesus Cristo (ou de Jesus Cristo, no qual caso se trataria de um genitivo subjetivo; tendo porém presente o uso do termo “fé” em todo o contexto e o paralelo de Gl 2,16 ss. Creio que seja preferível a opinião da maioria). Esta fé é a aceitação pessoal do Evangelho (cf.1,16 ss). O homem, em virtude da revelação da justiça de Deus, se encontra em uma situação objetiva nova, é uma transformação que diz respeito a todos. A fé é a adesão pessoal ao ato salvífico objetivo; por isto é fé em Jesus Cristo. A justificação está aberta a todos aqueles que creem. Esta nova situação objetiva que Cristo abre a todos é totalmente contrária àquela precedente na qual todos eram submetidos ao pecado: “todos pecaram e estavam privados da glória de Deus” (v. 23; cf. 3,9). Esta justificação de Deus que se revelou e da qual o homem se apropria na fé tem como consequência a sua “justificação”. A justificação é gratuita, isto é, pela graça, em virtude do amor de Deus manifestado em Jesus e em concreto na sua morte expiatória. A graça de Deus, sua iniciativa amorosa, e a fé em Jesus da parte cada homem concreto, são os dois polos do processo de justificação do homem. Existe uma dupla “demonstração” da justiça de Deus: uma primeira no tempo da sua “paciência”; diante do pecado do homem, o amor e a fidelidade de Deus à aliança se manifestam no perdão dos pecados, no seu “esquecê-lo”; é a justiça de Deus como se manifestou no Antigo Testamento. A manifestação definitiva da justiça de Deus, isto é, daquele que é justo e justificador de quem crê em Jesus, se realiza porém “no tempo presente”. Não se trata de uma simples concordância, mas da realização naquele que crê na justiça, isto é naquele que põe Jesus como fundamento da sua vida.

Os v v. 27-31 insistem sobre as ideias que já conhecemos, desenvolvendo especialmente a contraposição entre a fé e as obras. Não há nenhuma razão para gloriar-se já que Deus estabeleceu a “lei” (no sentido de disposição, ordem das coisas) da fé, isto é, a estabeleceu em Jesus e sobre sua obra de salvação, diante da qual a fé é a única reação correta do homem (cf. Gl 2,23. 25). O v. 28 inicia com a solene afirmação “julgamos” que parece introduzir o enunciado de uma tese: o homem se justifica pela fé. Não se especifica o objeto desta fé, porém se subentende que se trata da fé em Jesus. Se repete a negação do valor salvífico das obras “da lei”, aquelas em que o homem se gloria ou se apoia. O v. 30 insiste sobre a universalidade da justificação pela fé: esta fé oferecida a todos os homens porque Deus é Deus de todos, dos judeus e dos gentios. Por isto não existe senão um só caminho para a justificação, tanto para os circuncisos quanto para os incircuncisos: a fé; a mudança nas preposições não comporta alguma diferença de significado. A lei, nos diz o v. 31, é cumprida quando é superada, quando é sustentada pela fé.

● Rm 10,3 s.: “Desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus. Porque a finalidade da Lei é Cristo para a justificação de todo o que crê”. O contexto se refere ao problema da salvação de Israel, o povo eleito do Antigo Testamento. Os judeus procuram estabelecer sua própria justiça, isto é, a que vem da observância das obras prescritas pela lei, a qual, por outro lado, certamente não pode cumprir-se (cf. Rm 9, 30 ss.). Existe portanto uma justiça que vem da fé, a de Deus, que é contrária à justiça das obras; esta não leva à salvação porque a lei encerra com Cristo, de modo que é inútil continuar a pretender com ela a própria justiça. A justiça de Deus parece ser aqui também a fidelidade de Deus, manifestada em Cristo que produz a salvação dos homens; a justificação vem de Deus e não se pode conseguir com afirmações da própria justiça (cf. também Fl 3,9 que analisaremos em seguida). Reconhecer a justiça de Deus é crer em Jesus (cf. 10,9 s), em concreto na sua ressurreição e na sua senhoria. A justiça de Deus à qual precisa submeter-se e a justificação que procede de Deus estão inseparavelmente unidas. A justiça que no contexto desta passagem se atribui ao homem (cf. 9,30; 10,6. 10) não outra coisa que a acolhida da salvação que vem de Cristo; a fé é precisamente o reconhecimento deste fato.

● Fl 3,9: “... e ser achado nele (em Cristo), não tendo a justiça da Lei, mas a justiça que vem de Deus, apoiada na fé”. Esta passagem oferece suficientes pontos de contato com aquela precedente, e também se não se fala do povo de Israel na sua totalidade todavia Paulo enuncia a mesma tese em primeira pessoa (para uma análise mais detalhada, cf. J. Gnilka, La lettera ai Filippesi, Brescia 1972, 120 ss). A expressão “justiça de Deus” não aparece nesta passagem, mas se fala daquela “que procede de Deus”, contraposta à justiça própria, isto é, aquela que vem da lei. A justiça que vem de Deus e que se acolhe pela fé parece equivaler à justificação do homem.

Todos estes textos, cada um com a própria esfumadura peculiar, nos permitem tirar conclusões suficientemente claras sobre a noção de justiça de Deus em Paulo e sobre sua relação com a justificação de quem crê. Ainda que reinterpretando o termo à luz do evento salvífico de Cristo. Paulo se orienta pela linha do conceito de justiça aplicada a Deus no Antigo Testamento. Trata-se da fidelidade divina à aliança que é causa da salvação dos homens. A infidelidade e injustiça do homem e em particular dos israelitas, faz ressaltar ainda mais a justiça de Deus (cf. Rm 3,5). O apóstolo porém insiste sobre esta concepção sobretudo em Rm 1,17 e 3,21 ss.: a revelação da justiça de Deus equivale à revelação do Evangelho de Jesus Cristo; se trata do evento salvífico por excelência no qual se manifesta até o fim a fidelidade de Deus à aliança com os homens. Em concreto esta justiça aparece com o seu caráter de perdão e de misericórdia, vencedora do pecado de todos os homens. Se o pecado é universal, também a revelação da justiça de Deus deve ser feita a todos os homens e se deve manifestar com a acolhida do pecador da parte de Deus e com a sua justificação. Em seguida veremos mais amplamente em que consiste a justificação do homem e qual é o seu conteúdo. Por enquanto nos basta sublinhar que a justiça de Deus e a justificação do homem estão em íntima relação. O mesmo termo δικαιοσύνή se utiliza para designar o modo de agir de Deus e o efeito deste em nós (neste sentido são utilizados pouquíssimas vezes os termos σικαίωμαem Rm 4,25 e 5,18 e σικαίωμας, que com sentido de justificação aparece em Rm 5,16.18 e 8,4). É também muito frequente o uso do verbo “justificar” no passivo, com o qual se sublinha a ação de Deus no homem e a sua eficácia (cf. entre outros textos Rm 2,13; 3,4.20.24.26.28.30; 4,2.5; 5,1; 6,7; 8,30; Gl 2,16 ss; 3,8.11.24). A justiça salvífica de Deus é dada unicamente em Jesus. É este o centro da mensagem paulina. Isto implica que qualquer outro caminho de salvação está privado de valor; concretamente a lei e as suas obras ainda que se obtivesse a justificação por este caminho a salvação de Cristo não seria exclusiva (cf. Gl 5,4). A doutrina da justificação pela fé é a consequência do primado absoluto de Cristo.

2.3 – **A justificação pela fé segundo São Paulo**

A justificação do homem é, já dissemos, o resultado da sua acolhida da justiça de Deus, isto acontece pela fé em Cristo, visto que n’Ele se manifesta a justiça de Deus, a salvação definitiva de todos os homens. Por isto, “justiça de Deus”, “justificação”, “ser justificados” e fé são termos que em muitíssimas ocasiões estão em íntima relação; cf. entre outros textos Rm 1,16 s; 3,22.26.30; 4,3.5.9.11; 5,1; 9,30; 10,6.10; Gl 2,16; 3,8.24; Fl 3,9; cf. também Ef 2,8; Hb 11,33.

Não podemos fazer uma exposição detalhada do que significa a fé no Antigo e no Novo Testamento (cf. A. Weiser R. Bultmann, πιτένω, πιστις: GLNT 10,337-488; J. Alfaro, Fides in terminologia bíblica: Gr 42 (1961) 463-474). A raiz hebraica que nós traduzimos com fé e os seus derivados significa estar firme, seguro; aplicada a Deus pode exprimir os diversos aspectos do seu ser divino que se manifestam no seu operar: a sua fidelidade e bondade. Quando se aplica ao homem pode querer dizer também o conjunto das suas relações com Deus (cf. p. ex. Ex 14,31; 19,9; Dt 1,32); a fé é a confiança em Deus que torna possível a própria existência do povo de Israel, é a garantia do seu futuro (cf. Is 7,9). Em um sentido semelhante se utilizam os termos πίστις, πιστεύω no NT; a raiz grega significa confiança e é neste sentido que se usam os seus derivados no grego profano. No Novo Testamento aparecem os motivos de obediência, confiança, fidelidade... A originalidade, porém do uso neotestamentário destes termos (em parte a novidade da construção gramatical πίστις είς) é a sua ligação com a aceitação da mensagem cristã, com o reconhecimento de Jesus como salvador (cf. Rm 10,9), e a decisão de estabelecer com Ele uma determinada relação: cf. Rm 6,8; Gl 2,20. Esta decisão pelo Evangelho e a sua mensagem é para Paulo “obediência da fé” (Rm 1,5.8; cf. Rm 10,14.16; 15,18; 16,19; 2 Ts 1,8). A fé em Deus significa reconhecimento da obra salvífica de Jesus, é o ver nela o fundamento radical da própria existência e da própria salvação, e comporta a renúncia a apoiar-se sobre si mesmo e sobre as próprias obras.

Por esta razão a fé é a aceitação da justiça de Deus que produz a justificação do homem; esta é a consequência da obediência ao Evangelho e a consequente decisão para a sua mensagem. Por isto Paulo nos diz que a justiça de Deus se manifesta pela fé em Jesus Cristo (cf. Rm 3,21 s.) ou que a justificação se produz pela fé (cf. Rm 5,1; Gl 2,16). No primeiro caso se contempla, mais diretamente a situação objetiva, no segundo o processo ou o evento subjetivo no homem. A fé é o meio pelo qual o homem se coloca nesta nova situação de “justificado”. Pela fé se conhece a revelação da justiça de Deus e pelo mesmo meio se acolhe a justificação.

Se considerarmos as afirmações paulinas de Rm 3,27-31 (cf.Gl 2,16 ss.), é claro que não podemos considerar a fé como um “mérito” para acolher a justificação. A fé, opondo-se às obras, exclui toda pretensão de autojustificação. Não podemos convertê-la simplesmente em uma “alternativa” às obras, como se operasse formalmente o que para os judeus fazem as obras da lei, isto é, não se pode imaginar como qualquer coisa que dê um certo direito à aceitação da parte de Deus. A fé equivale ao reconhecimento do primado e da iniciativa de Deus na salvação, por isto vem unida à obediência do Evangelho. Esta iniciativa divina na salvação é repetidamente afirmada em Paulo (cf. p. ex. Rm 10,17; 1 Cor 8,3; 12,3; Gl 4,9; Fl 1,6; cf. também 1 Jo 4,10 ss.). De outra parte a própria pregação apostólica supõe inevitavelmente um momento de liberdade do homem; ao contrário seria anúncio e exortação, não se teria culpa na recusa consciente de Cristo (cf. Gl 5,7; Mc 16,16 etc.). Deve ser ainda um ato pessoal que, paradoxalmente, seja todo o contrário da afirmação de si mesmo. A fé é precisamente renunciar a esta afirmação, abandonar a confiança nas próprias obras, e excluir a invocação diante de Deus de um direito ou um mérito; por esta razão é o caminho para aceitar a “justiça de Deus” e a justificação que vem de Deus e não de nós mesmos.

Resta portanto excluído que a fé seja um mérito do homem, uma condição dependente só dele ou que deva cumprir com seus próprios meios. A fé em nenhum momento pode considerar-se independentemente de Deus. Se a justificação que procede de Deus e a justificação pela fé coincidem, isto quer dizer que a fé não é uma obra do homem, um princípio humano que venha justapor-se ao dom divino da justificação. Deus autoriza a justificação a quem é crente, a quem se entrega a Ele. A fé é uma realidade tornada possível por Deus mesmo, com efeito dizemos que não é uma “obra” do homem no mesmo sentido das obras da lei. Se trata de acentuar a exclusiva proveniência de Deus de toda a salvação. Ainda se a iniciativa divina da fé é afirmada em Paulo só indiretamente (cf. 1 Cor 3,7. Fl 2,13; Ef 2,8 s), não há dúvida que não se possa considerá-la estranha ao seu pensamento; a ideia é muito claramente expressa em outras passagens neotestamentárias (cf. Jo 6,29.44).

A fé de outra parte pode se converter, a partir do ponto de vista subjetivo, em ponto de partida para a justificação, do momento que é apoio de toda a vida. A justificação procede da fé porque o crente vive a partir da fé (cf. Gl 2,16; 3,24; Rm 3,30; 5,1; 9,30; 10,6 todos em relação com Rm 1,17; 3,26; 4,16, entre outras passagens). O justificado é aquele que vive a partir da fé, isto é, aquele que tem Cristo como ponto central de referimento da sua inteira existência; a justificação não é por conseguinte um elemento marginal na vida do homem mas expressão necessária da aceitação da mensagem de salvação de Cristo.

Como demonstração da tese da justificação do homem pela fé e não pelas obras, Paulo propõe em duas ocasiões nas suas cartas o exemplo da fé em Abraão (cf. Rm 4,1 ss.; Gl 3,6 ss. em ambos os casos cita Gn 15,6; “Abraão acreditou em Jahvé, e isso lhe foi creditado como justiça”. Abraão é o pai de todos os crentes não porque todos descendemos dele, mas porque ele é o modelo da fé, o paradigma da justificação pela confiança em Deus e não pelas próprias obras. A citação de Gn 15,6 fornece a base para argumentação paulina. É necessário daí ver o sentido que Paulo dá a este texto.

A interpretação que os LXX dá ao texto de Gênesis parece aquela que Deus considera Abraão como aquele que com a sua fé pagou um débito ou cumpriu uma obrigação. Ao contrário o texto original põe muito bem em relevo o reconhecimento da parte de Deus que Abraão está de acordo com Ele, que operou conformemente à aliança estabelecida. A justiça seria neste caso não tanto uma propriedade de Abraão, mas um modo reto de comportar-se diante de Deus. A fé Abraão seria simplesmente a sua confiança em Deus. Ao invés nos LXX a fé parece referir-se à promessa de Deus de dar a Abraão uma descendência numerosa; daqui passou-se a considerar a fé de Abraão como um mérito diante de Deus, uma “obra” para receber o reconhecimento divino, a justificação (cf. H. Schlier, op. c. 218 ss). É precisamente contra esta concepção que reage Paulo. A presença nesta passagem da noção de fé e de justiça é a razão pela qual Paulo escolheu o exemplo de Abraão, para provar a sua tese dele se serve para expor a sua visão acerca da relação entre dois conceitos.

As obras, afirma Paulo, não servem para gloriar-se diante de Deus (Rm 4,7; segundo este, se Abraão foi justificado, não foi em virtude das suas obras, já que quem trabalha tem direito ao seu salário, e não é dado a ele portanto gratuitamente (v.4). se considera daí como justiça a fé daquele que, sem trabalhar, crê naquele que justifica o ímpio (v.5): aquele que não trabalha não é aqui simplesmente o ocioso, mas aquele que renuncia à autoafirmação. É neste sentido que Abraão é justificado pela fé, isto é, pelo reconhecimento da justiça de Deus que salva o homem. Por isto é justificado gratuitamente. Justificação pela fé e justificação gratuita são exatamente o mesmo. A fé é precisamente o reconhecimento do dom gratuito da salvação em Cristo. Abraão confiou em Deus e por isso Deus o salvou gratuitamente. A justificação pela fé e a justificação gratuita se unem de novo no v.16 (cf. Ef 2,8 s); a fé é a atitude do homem que dá espaço ao amor divino; a quem crê lhe é dada a graça que é a justificação do pecador. Abraão é pai de todos os crentes porque pela fé todos os homens podem adquirir a justificação. Permanecendo excluída a lei que só poucos possuem como caminho de salvação, a fé abre a todos o caminho da justificação. A fé é para todos a mesma; concretamente a nossa não é distinta daquela de Abraão (cf. v.23); é a fé em Deus que ressuscitou Jesus dos mortos (cf. v.24; cf. v.17). O que para Abraão era só promessa e para nós já realidade.

Porque a fé de Abraão que confia em Deus é o paradigma da fé de todos os cristãos. A mesma ideia de Rm 4 se encontra também em Gl 3,6 ss.; o exemplo de Abraão serve uma vez mais para demonstrar que não somos justificados pela lei nem pelas obras mas pela fé em Cristo (cf. Gl 2,16).

A fé do homem, único meio para alcançar a justificação não é uma “obra” nossa, mas um dom de Deus. Tudo isto não significa porém que seja eliminada a liberdade do homem na aceitação da justificação e nem que as obras boas não tenham mais sentido, obras que o crente realiza em relação com a sua fé. Não devemos entender a noção bíblica de fé no sentido de simples aceitação da verdade. A noção neotestamentária que brevemente analisamos nos abriu um significado muito mais rico. A fé é a confiança e abandono total a Deus por meio de Jesus; é uma opção de todo o homem que se deve manifestar em todos os aspectos da sua vida. A fé age “por meio da caridade” (Gl 5,6). A resposta positiva e aceitação global da obra de Deus no homem devem levar com elas uma atuação consequente. Não tem sentido, a partir do ponto de vista de Paulo, considerar como coisas separadas e distintas a fé e as “obras”; ao contrário, se estas não existem e se não estão conformes ao que se professa se demonstra que não se tem fé. A contraposição entre a fé e as obras tem sentido só para eliminar o autodeleitamento no que se faz, a convicção que com isto se possa invocar um direito diante de Deus. Em nenhum caso porém se deve pensar que Paulo considere indiferente ou sem nenhum valor em relação com a salvação a conduta do homem. Nas suas cartas se demonstra claramente o contrário. As nossas obras boas, consideradas do ponto de vista cristão, são também dom de Deus, manifestação da sua presença em nós.

Não podemos encerrar este inciso sem um breve referimento à carta de Tiago e à doutrina sobre a justificação contida nela. A primeira vista pode parecer que Tiago se oponha aos ensinamentos paulinos; com efeito na sua carta o exemplo de Abraão se utiliza para fazer ver que são as obras e não a fé que salvam; Abraão oferece a Deus seu filho Isaac, as suas obras aperfeiçoam a sua fé (cf.Tg 2,21 ss). Para nada serve a fé se não é acompanhada das obras; estaria morta (cf. 2,17.20.26). Assim como a fé não pode manifestar-se sem as obras, estas mostram a existência da fé (cf. 2,18). Na realidade a terminologia utilizada por Tiago, ainda se é a mesma de Paulo, tem um outro significado. O termo “obras” não designa as obras da lei, mas as obras do amor; nelas se aperfeiçoa a fé. Não se trata por conseguinte de um caminho de salvação à margem de Cristo, mas da consequência lógica da fé em Jesus. Tiago quer antes de tudo recordar os deveres dos crentes em favor dos pobres (cf. 2,1 ss); não se é coerente com o cristianismo se se toleram as diferenças odiosas e se nos limitamos às boas palavras. Se trata por conseguinte de salvaguardar o verdadeiro conceito de fé. Não se pode pensar que se empreguem noções radicalmente contrapostas àquelas de Paulo (cf. para este problema E. Schillebeeckx, o.c,149 ss.; F. Mussner, o.c.145 ss, espc.150: justifica só a fé que nas obras do amor se mostra como verdadeira; cf. também sobre a justificação e a fé na carta aos Hebreus, H. Viard, Le salut per la foi dans l’epítre aux Hébreaux: Angelicum 58 (1981) 115-116). A fé que não se manifesta na vida prática é morta, ou não é fé. O fato que as obras aperfeiçoam a fé, justifica que esta não se contrapõe àquelas. Se pode observar de vez em quando em Tiago um início de tendência a considerar a fé como o assentimento intelectual à verdade (cf. 2,19). Porém não se pode dizer que nos oferece uma teologia oposta àquela dos outros escritos neotestamentários nem tampouco àquelas de Paulo. É possível com isto que muitos dos problemas que surgiram ao longo da história acerca da relação entre fé e obras tenham a sua origem nos diversos significados ou esfumadura que Paulo e Tiago dão aos mesmos termos.

2.4 – **O conteúdo da Justificação segundo Paulo**

Falamos até agora da “Justiça de Deus”, da fidelidade de Deus às suas promessas manifestada na redenção realizada por Cristo, e também da resposta do homem na fé necessária para que esta justiça de Deus realize o seu fruto em nós, isto é a justificação. Esta não se produz em virtude das obras da lei, mas pela aceitação na fé da justiça de Deus manifestada em Cristo. Devemos agora perguntar-nos em que consiste para o homem esta justificação que se recebe pela fé. Em concreto se colocou por muito tempo o problema seguinte: a justificação do homem é uma simples declaração de justiça no sentido forense ou não se trata de uma efetiva mudança do homem, de uma transformação real? Naturalmente em nenhuma passagem Paulo afrontou explicitamente este problema e por isto procuraremos em vão uma resposta clara à questão. Precisa antes refazer-se os múltiplos indícios que nos permitem reconstruir a imagem que Paulo fez do homem que aceitou a justificação na fé.

Em primeiro lugar é preciso dizer que existe um acordo no afirmar que o conceito de justiça de Deus e de declaração de justiça tem por sua origem veterotestamentária uma certa estrutura forense. Já notamos que se fala de justiça de Deus em relação ao juízo com o qual Deus intervém para provar a sua fidelidade à aliança diante da infidelidade e o pecado dos homens. No judaísmo tardio a justificação do homem está ligada à declaração que Deus, juiz imparcial, faz sobre o que o homem é e sobre o que são as suas obras. Não podemos porém interpretar Paulo unicamente segundo estas categorias. Não significa que Deus reconheça alguém como justo segundo o que tenha feito ou não tenha feito, mas que justifica aquele que crê em Jesus. Em outras palavras não se contempla um Deus no seu papel de juiz imparcial que julga e analisa o que o homem é para salvá-lo ou condená-lo. Se trata antes do contrário: Deus é aquele que justifica e por isto o homem é justificado. O juízo de Deus não consiste no reconhecer o que o homem faz, mas produz nele uma nova situação, a justificação do pecador e do ímpio. O que o homem é depende portanto primeiramente daquilo que Deus faz nele. Daí também se podemos não reconhecer a estrutura forense na qual estão inseridas as noções de justiça de Deus e de justificação, não se pode afirmar consequentemente que o seu conteúdo material desapareça nesta estrutura. Esta estrutura é certamente visível em determinados textos paulinos, alguns dos quais já foram citados: Rm 2,13; 3,4.20, parecem pressupor um contexto de discórdia entre Deus e o povo. Em outras passagens não se insiste sobre este aspecto (cf. p. ex. Rm 3,24; 5,1; 1 Cor 6,11; Gl 3,24); se sublinha sobretudo o caráter gratuito do evento da justificação, o seu conteúdo cristológico.

Se temos presentes outras passagens paulinas descobriremos também com grande clareza que não podemos reduzir a noção de justificação a uma simples declaração divina que não tenha nenhuma relação com a novidade do ser do homem. Por exemplo do exame e comparação de Gl 2,16 Com 3, 2.5 se deduz que a justificação equivale para Paulo ao dom do Espírito Santo (com efeito, do momento que tanto a justificação como o dom do Espírito Santo se obtém pela fé e não pelas obras, é necessário concluir que uma e outro são equivalentes, são dois modos diversos de exprimir a mesma coisa; cf. para uma ulterior análise, L. F. Ladaria, Espiritu y justificación. A propósito de Gl 2,16; 3,2.5: EE 55 (1980), 111-115). Nem a primeira nem o segundo se obtém com as obras da lei, mas com a fé em Jesus. Pressuposto que no pensamento de Paulo significa o dom do Espírito Santo, princípio de vida oposta ao pecado e à carne que domina o homem, é claro que a justificação deve significar uma mudança real no ser humano. Ele não está mais submetido ao poder da carne, vive pela justiça, crê na ressurreição, é filho de Deus e co-herdeiro com Cristo (cf. Rm 8,5-17); espera os bens futuros na segurança que nada lhe tira o amor de Cristo ( cf. Rm 8,22 ss.; 29 ss.); as suas obras são radicalmente contrárias àquelas da carne , e isto quer dizer que há nele um novo princípio vital (Gl 5,18 ss.). Não insistamos demais sobre este ponto porque a ele retornaremos nos capítulos seguintes e ao final deste mesmo capítulo. O homem justificado, reassumindo, não é mais nem pecador nem ímpio (cf. Rm 4,5); há nele uma novidade que elimina as diferenças que antes de Cristo podiam existir entre o judeu e o gentio (cf. Rm 3,30; Gl 3,8).

Devemos pensar portanto que, não obstante a estrutura forense do conceito de justificação, não nos é possível permanecer numa simples declaração de justiça da parte de Deus que não considere realmente o homem. O Senhor declara o homem justo e ao mesmo tempo o justifica e o transforma realmente. A palavra do Senhor é clara: chama as coisas que não são para que sejam e ressuscita os mortos, é a fé precisamente aquela que justifica, que tem por objeto este poder criador e recriador de Deus (cf. Rm 4,17). A declaração de justiça da parte de Deus acompanha a justificação efetiva. Isto porém não quer dizer que o homem vez por outra possa gloriar-se da justiça como alguma coisa de “seu”. A justiça do homem é sempre consequência da sua fé, isto é, do reconhecimento que a sua justificação vem só de Deus. A justificação produz no homem uma novidade real na medida em que é fruto de uma nova relação com Deus, da relação de amizade e filiação. Não há portanto alguma contradição ao afirmar que a nova realidade do homem não é nunca uma posse autônoma desta.

2.5 – **A justificação pela fé na Reforma**

Se pode afirmar que esta doutrina da justificação pela fé, que se encontra na Escritura e particularmente em Paulo, não suscitou um problema especial na Igreja até o aparecimento dos movimentos reformatórios com Lutero. Devemos expor com atenção o seu pensamento, de uma parte pelo interesse que tem em si mesmo e da outra para poder entender melhor os ensinamentos do Concílio de Trento assim como as perspectivas ecumênicas que foram abertas sobre este ponto.

Para entender o conceito de justificação em Lutero, é preciso inseri-lo no contexto do seu pensamento teológico; se admite como regra geral que o ponto focal em torno do qual se move a teologia de Lutero é a distinção entre a “lei” e o “Evangelho”. A lei é a expressão da vontade de Deus sobre o homem que, porém, dado que ele pecou, é impossível de cumprir plenamente; os mandamentos dizem o que se deve fazer, mas não dão a força para fazê-lo (M. LUTHER, Vou der Freibeit eines Christenmenschen, 8 (WA 7,23). Por esta razão a lei acusa constantemente o homem pela transgressão de normas impossíveis de cumprir-se. O significado deste imperativo de Deus ao homem, ao qual ele não pode obedecer, o revela o “Evangelho”; ele é o superamento da lei, a libertação de toda a acusação e castigo pelo pecado. Enquanto a lei nos diz “fazes o que deves”, o Evangelho anuncia “os teus pecados te são perdoados” (cf. O. H. Pesch, oc, 51; cf. também G. Ebeling, Dogmatik des Christlichen Glaubens, III, 288-294). Com o Evangelho desaparece a função admoestadora da lei e esta deixa de ter ao mesmo tempo valor justificador. Com isto não desaparece o caráter de “Palavra de Deus” da lei; o que acontece é que, pela satisfação que Cristo opera cumprindo inteiramente os mandamentos, Deus atribui ao pecador uma “justiça de outrem”, isto é, a justiça que vem de Cristo. O anúncio do cumprimento da lei em Cristo é precisamente o Evangelho. Lutero luta contra o conceito de “nova lei”, como se no Evangelho se substituísse a lei antiga com uma outra lei; mas Cristo não é “legislador” mas propiciador, salvador (cf. O. H. Pesch, o c, 54). No contraste com o Evangelho se torna clara a função da lei: com ela Deus produz a desesperança diante das possibilidades de autojustificar-se, para que assim se aprecie o valor da libertação produzida pelo Evangelho; se crie assim espaço para que possa tornar visível a graça de Cristo. A lei, indiretamente, exerce uma função pedagógica para Cristo, não porque prepara a um encontro com Ele de modo positivo, mas porque destrói a intenção de justificação através das próprias obras e gera a necessidade de esperar tudo da graça. Esta função se descobre só à luz do Evangelho. Com a falência diante da lei o homem se abre ao Evangelho, que leva ao conhecimento do pecado em toda a sua profundidade, ainda se a lei já dava um certo conhecimento disto. Apesar de que a lei não seja mais o caminho de salvação, todavia continua a manter um[D5] seu significado, no momento que o caminho do pecado à salvação, da acusação à absolvição etc., é um processo que não poderá nunca ser concluído. Com o Evangelho o homem cumpre o que a lei ordena, o mandamento de amar Deus sobre todas as coisas; a fé equivale ao cumprimento deste primeiro mandamento porque implica a eliminação de uma própria afirmação por meio das obras. A lei e o Evangelho nas suas mútuas implicações são a única palavra de Deus que tem uma dupla eficácia, condenação de quem pretende autojustificar-se, salvação de quem crê em Jesus.

Esta estrutura fundamental da teologia de Lutero se reflete na sua doutrina sobre a justificação, entendida como oposição ao pecado. Já falamos das ideias de Lutero sobre este ponto, tratando o pecado original; ainda com o risco de qualquer repetição devemos completar agora o que dissemos precedentemente. O pecado, do qual a lei em um primeiro momento e o Evangelho depois dão consciência ao homem, não deve minimizar-se se não queremos minimizar contemporaneamente a graça de Deus. O pecado é antes de tudo o que a liberdade humana faz com as suas próprias forças, compreendido e mais precisamente as “obras boas”. Se trata por conseguinte de alguma coisa que diz respeito toda a existência humana, não só um aspecto desta. Todo o ser do homem é resistência contra Deus, “carne” no sentido bíblico do termo. O pecado fundamental, raiz de todos os outros é a falta de fé que se manifesta na ingratidão, no egoísmo e no orgulho; é esta que fecha o caminho para a justificação, para Cristo Salvador. Conhecemos já as afirmações de Lutero sobre a total corrupção da natureza como consequência do pecado. Não é fácil determinar o seu conceito teológico de natureza; parece que o acento é colocado sobre a relação do homem com Deus; a corrupção da natureza equivaleria, portanto a impossibilidade de amar a Deus; o homem está fechado em si mesmo e crê ter em si mesmo o fundamento do seu ser ao invés de procura-lo em DEUS. Este é o sentido profundo da corrupção da natureza; não se afirma que o homem não possa usar as suas faculdades naturais enquanto tais, mas que o seu não é aquele que lhe corresponderia se a relação com Deus não fosse rompida. O homem é pecador quando não está no âmbito do Evangelho. Neste contexto se situa a doutrina de Lutero sobre a escravidão da liberdade; a vontade do homem é realmente dominado pelo poder do pecado e portanto não pode fazer por si mesmo nada de bom; não pode operar o bem e tampouco querê-lo. O pensar que o homem possa com as suas forças e em virtude da sua liberdade fazer o bem equivale a tirar o valor da redenção de CRISTO. Lutero desenvolve esta tese na sua obra “De servo arbítrio” contra Easmo (cl. M. Luther, De servo arbítrio (WA 18, 600 – 787), spec. P. 787: “Se acreditamos que Cristo redimiu os homens por meio do seu sangue, devemos reconhecer que todo homem estava perdido; ao contrário tornaremos Cristo supérfluo ou só redentor de uma paste desprezível, o que é blasfemo e sacrílego”; cf. também pp. 614; 638;673;691; 706. Cf. sbre este tema H.J McSorley, Luther Lebbre vom unfreien Willen nach seimen Hauptschrift. De servo arbítrio im Lichte der biblischen und Kirchlichen tradition. Münchern 1967; G. Chantraine. Erasmo et Luther. Liber et serf arbitre, Paris – Namur 1981). Livre arbítrio e graça são, portanto impossíveis de conciliar-se; para salvar a segunda não tem dúvida no negar a existência do primeiro. A intenção de Lutero foi a de restabelecer a doutrina agostiniana da graça que, pelo segundo a sua opinião, os escolásticos e Erasmo contradiziam; a ele interessa em particular sublinhar o primado da graça divina ao início da justificação. Da outra parte afirma que Deus não é responsável pelo pecado do homem. Se é legítima a insistência sobre a afirmação que toda obra boa do homem é fruto da graça, da outra parte algumas das expressões de Lutero não parecem deixar espaço à aceitação da parte do homem para esta graça; dá impressão que nem sempre supere a alternativa ou Deus ou o homem.

A insistência sobre o poder do pecado e sobre a impossibilidade do homem de fazer o bem tem como única finalidade sublinhar o valor da ação de Cristo. É ele que nos reconcilia com Deus, que nos impede de cair na sua cólera; além disso nos liberta dos pecados que nos oprimem: a lei, o pecado, a mente, o diabo (cf. O.H Pesch, Die Theologia der Rechtfertigung, 123ss). Esta reconciliação com Deus e redenção plena do homem se realiza “ PropterChristum” em virtude da sua paixão e morte. Esta é pura graça de Deus ainda se , se verifica num “juízo” que manifesta a gravidade do pecado humano: Cristo sofre a morte pelos pecadores, tornando assim o único que cumpriu plenamente a lei e a cumprem por nós, assim destruiu a maldade da lei e mudou a cólera de Deus em graça e salvação. Sofreu a morte do pecador, no afastamento de Deus, sem de fato merece-la já que n’ Ele não havia o pecado; não devia fazer outra coisa que puxar de sobre ele a cólera de Deus. Esta, porém permanece desarmada, porque no abandono Jesus continuou a amar Deus. Assim a cólera divina não se abate sobre nós, porque todos têm a reconciliação em Jesus. Deus quer salvar os homens, a cruz não é a “ a causa” deste amor de Deus, mas a sua demonstração e expressão (cf. O. H. Pesch, o.c. 133ss). Consequência inseparável desta reconciliação do homem com Deus é a libertação plena de todas as potências que nos oprimem. Esta vitória de Jesus se realiza de modo especial na sua ressureição, morte e ressureição estão unidas no pensamento de Lutero, de modo que a menção de uma delas implica normalmente a da outra.

Esta reconciliação realizada por obra de Cristo é um fato objetivo, que acontece fora de nós, “ extra nós”, porém não é outro que a nossa salvação, acontece “pro nobis”. Este acontecimento tem repercussão subjetiva em cada um, “in me”. A morte e a ressureição de Cristo têm sentido em função do seu efeito em nós e podem por isto que cada um se “aproprie”, ou que cada um esteja disposto a deixar que nele se realize o juízo de Deus. Daí a necessidade da fé. Através dela nós chegamos a Cristo, que toma o nosso pecado e nos dá em troca a sua justiça. Para Lutero o sujeito da fé é Cristo mesmo; este se torna a “pessoa” do crente; “ a fé faz de Cristo e do crente uma só coisa” (cf. J. Olivier, La foi de Luther, paris 1978). Crer em Jesus e tornar-se um com ele. O crente vive assim totalmente imerso em Cristo. A fé que Cristo mesmo atua em nós é o meio para apropriar-se da salvação Deus. Cristo portanto, além de ser objeto da nossa fé, é também em um certo sentido “sujeito” DA MESMA. Em virtude desta fé podemos receber a justificação realizada na cruz de Cristo e que nos revela o amor de Deus por nós. Não há outro modo de entender a cruz; nela se manifesta que o desígnio de Deus sobre os homens é desígnio da salvação. Por isto toda a vida de Cristo, e especialmente a sua morte, tem uma função reveladora de Deus que manifesta o seu poder na forma da humanidade e do escondimento. Este é o paradoxo típico do aqui divino, que pode ser compreendido só na fé (cf. O. H. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung, 147ss; a teologia da cruz continua a ser viva na tradição protestante, cf. J. Moltmann, Il Dio crocifisso, Brescia 1982).

Nos abrigamos um pouco sobre estas linhas gerais do pensamento cristológico e antropológico de Lutero, porque a doutrina da justificação em sentido estrito não pode ser adequadamente compreendida sem tê-las presente. Se trata sempre de acentuar o primado da ação de Deus e a relevância e significado na obra de Cristo. Antes de tudo devemos ter presente que a justificação pela fé constitui para Lutero o “ articulus stantio et cadentes ecclesiae”; não é um tema teológico ao mesmo nível dos outros, mas constitui o centro de toda pregação cristã. O mesmo anúncio de Cristo senão é acompanhado por aquele da justificação pela fé, fica privado da relação ao homem que é o destinatário da salvação; faltaria o “pro nobis” da salvação em Cristo. Isto resulta que em última análise a insistência sobre a justificação pela fé é uma consequência da cristologia; e desta última que deriva a doutrina da justificação e não vice-versa. Por sua vez se deve ter sempre presente que na ação de Cristo age Deus, que é em definitivo aquele que nos julga impretando-nos a justiça de Cristo.

Toda a justiça do homem é “extrema” a ele, porque é a justiça de Deus. Esta justiça não é uma propriedade em virtude da qual se premiam os bons e se castigam os maus, mas é a justiça que justifica o pecador. É real só enquanto a se considera em relação com o homem e enquanto este por sua vez, reconhece este ato de Deus que o justifica. Lutero fala de “institia Dei passiva”, isto é, não aquela pela qual Deus é justo, mas aquela pela qual se torna o homem justo por meio da fé; o homem é justificado por Deus, mas por vez, ao reconhecimento dos nossos pecados. Deus é também “justificado” por nós. Somos justos pela justiça de Deus que nos justifica. A justiça é “externa” a nós também por uma segunda razão: o homem justificado é avaliado por Deus num modo novo porque os seus pecados não os são imputados, não os são todos em conta; não é que o homem seja justo, mas antes de tudo se trata do fato que Deus o considera tal. O pecado é um obstáculo que o homem sempre encontra no seu caminho para Deus; é necessário, por conseguinte que Deus mesmo o perdoe e o considere justo. Esta não imputação do pecado e imputação da justiça é para o homem alguma coisa de externo, não é uma qualidade “ inerente” a ele. O pecado continua a existir no homem (que é juntamente justo e pecador) e por isto a justificação é um evento continuado. Com isto aparece claro que esta justificação tem um caráter de declaração “forense”. Os modernos intérpretes de Lutero, todavia nos colocam em defesa contra uma interpretação deste termo que o reduza a um “como se”, de modo que resulta qualquer coisa de fictício ou sem valor. A justificação é operada por Deus e é o não imputar o pecado ao pecador, o considera-lo justo em virtude dos méritos de Cristo, e que Deus considera é; que nós somos diante de Deus define em última análise a verdade do nosso ser. Visto que a justificação é um evento que acontece entre Deus e o homem, é necessário dar muita importância à relação que se estabelece entre eles. Lutero procura excluir categoricamente que o homem possa vez por outra considerar a justiça como qualquer coisa de “próprio”. Por isto algumas das suas formulações fazem pensar que ele não dê um devido valor ao efeito da justificação no homem.

Como consequência desde conceito de justificação não se pode encontrar em Lutero uma noção de graça que procure descrever o que é o homem justificado em si mesmo. A “graça” não é uma qualidade do homem, mas uma nova relação com Deus. Lutero reage, como já sabemos, contra as doutrinas da graça criada, da graça como qualidade do mérito, etc. O perdão dos pecados e a imputação da justiça acontecem só em virtude da obra redentora de Cristo. A única justiça que nos vém atribuída é precisamente aquela de Cristo; não tendo outra justiça que esta não existe outro meio que a fé para adquirir a justificação. “ Solus Christus, sola fide” são as duas expressões de Lutero que sublilham estes dois aspectos, objetivo e subjetivo, a justificação que estão inseparavelmente unidas. Vista que pela fé se aceita a palavra de Deus que é Cristo, se aceita o juízo sobre o pecado que a morte de Jesus manifesta. Com isto o homem não está mais submetido à cólera de Deus na qual se encontrava antes de aceitar a fé. Esta, porém não deve converter-se em uma obra do homem, nem tampouco para cumprir o primeiro mandamento. A fé é obra só de Cristo e do Espírito Santo suscitado no coração do homem pela palavra de Deus; é um evento gratuito; assim o Sola gratia vem incorporado ao terceiro lugar na série de expressões com as quais Lutero afirma o primado divino na justificação do homem; Solus Christus, Sola Fide, sola gratia.

Um ponto importante da doutrina Luterana da justificação pela fé e o que diz respeito a segurança da salvação e da graça. Não se trata de uma segurança objetiva baseada nas forças do homem, mas só na ação de Deus. Esta segurança quer dizer que na fé está presente a verdadeira salvação; não ter esta certeza de salvação equivaleria a não ter a fé (“Qui dubitat hic est damnatus quia Deus promittit Salutem” (WA 40, I, 588); citado por Pesch, O.C. 275). É a própria fé que dá esta confiança em Deus, esta segurança de salvação que não é nunca possível constatar objetivamente, procurar fazê-la equivaleria a procurar a segurança em si mesmo. Se pode ter qualquer experiência desta salvação quando se vive por exemplo o perdão entre os homens.

A justificação em virtude da fé supõe um renovamento do homem que é anterior aos “ frutos” que são produzidos na sua vida pela acolhida da palavra de Deus; isto significa uma mudança radical no orientamento da existência do homem “velho”. Esta mudança não é obra de um momento. É um processo que não chegará ao seu fim nesta vida e que pede um continuo crescimento. Nasceu daqui as obras como consequência da fé e não antes dela; é pra esta razão, que não constituem nenhum mérito para o homem na ordem à justificação. Nenhuma destas “obras” pode ser comparada à fé que é obra de Deus por excelência em nós (cf. M. Luther,Von der Freibeit eines Christermenseben, 7.10 (WA 7, 22s; 24); nela está a liberdade do cristão, no ser livre também diante das obras, no não ter necessidade senão da fé. Por sua vez, porém ele deve preocupar-se antes de tudo consigo mesmo. Também o seu corpo, viva conforme esta fé. Além disso estas boas obras do crente ou justificado são nele naturais, como frutos na árvore boa; se realizem espontaneamente sem pensar em nenhum mandato, ao contrário daquele que não crê do qual provém obras más. Estas boas obras são a confirmação da fé, e por isto consequência necessária da mesma; tornam possível no crente “uma boa consciência” e uma esperança de recompensa. Para Lutero, porém está excluída a “ cooperação” do homem com Deus que poderia dar lugar a um “mérito” da nossa parte diante d’Ele.

Esta rápida panorâmica dos principais temas da doutrina de Lutero sobre a justificação nos permitiu ver a complexidade do seu pensamento, o seu gosto pelo paradoxo, a dificuldade de interpretar a sua teologia partindo de categorias diversas das suas ou de fazê-la entrar nestas diversas categorias. Mais adiante veremos como no campo da teologia católica, nestes últimos anos, ocorreu uma mudança de avaliação do pensamento de Lutero não só para o clima geral do movimento ecumênico que faz abandonar a mentalidade de “controvérsia”, mas também pelo esforço de compreende-lo a partir dos seus próprios pressupostos e não daqueles da escolástica. Se pôs em relevo que, além da diferença de conteúdo não se podem minimizar os contrastes de mentalidade, os pressupostos hermenêuticos, as esfumaduras e acentos que não devem ser colocados sempre no mesmo lugar. É claro que em Lutero reaparecem muitos dos temas paulinos e agostinianos que talvez a teologia católica do seu tempo tinha esquecido. Se discutiu também o problema sobre até que ponto os padres e os teólogos de Trento poderam compreender o complicado pensamento luterano. Não troca a nós resolver todas estas questões. Devemos, porém, estudar com atenção o decreto sobre a justificação do concílio de Trento para ver quais reações produziram as doutrinas de Lutero e que coisa se quer afirmar como doutrina católica naquele momento de crise.

2.6 **– A justificação segundo o Concílio de Trento**

Examinaremos a seguir os pontos fundamentais do Decreto sobre a justificação do concílio de Trento (Sessão VI, 13 de janeiro de 1547; cf. DS1520 – 1583), composto de dezesseis capítulos expositivos aos quais estão agregados, no final 33 cânones que reconduzem o conteúdo da exposição precedente em forma mais concisa. E’ claro que o decreto quer fazer frente à doutrina de Lutero e dos reformadores em geral, e deve ser daí lido nesta luz. Não se faz, porém, expressamente menção deles (cf. o Proemio, DS 1520), nem são objetos de uma condenação direta (cf. sobre esta questão V. Pfnür, Zur Verurteilung der reformatoris chen Rechtfertigungslebre auf den Konzil Von Trient: Annuarium Historiae Conciliorum 8(1976) 407-428); se preferia o caminho de uma exposição positiva ainda se os cânones finais condenam as doutrinas errôneas. Além do valor formal que se deve reconhecer no decreto conciliar, não há dúvida que no complexo ele representa uma síntese muito resumida da doutrina da justificação, para tal formulação se tinham a disposição escassos elementos (E’ interessante a afirmação de A. von Haernack, Dogmengeschichte, III, Tubingen 1910, 711, citada por H. Küng, Rechtfertigung Die Lebre Karl Barth und eine Katholische Beunnung, Einsiedeln 1964, 111( La justificación Doutrina de K. Barth y uma interpretación católica, Barcelona 1967, 104): “o decreto sobre a justificação não obstante o fato que seja uma obra artificiosa, é, em muitos aspectos um trabalho excelente; se pode perguntar se se tivesse tido o desenvolvimento da reforma no caso em que este decreto tivesse sido emitido nos inicios do século do concílio de Latrão e tivesse sido realmente introduzido na carne e no sangue da Igreja”; contrário a esta opinião é O.H. Pesch, o.c. 169). Com efeito, este tema não ocupava um grande espaço na teologia católica medieval, e as válidas contribuições de São Tomás não parece que fossem suficientes na nova situação. Na nossa exposição seguiremos para maior facilidade a ordem do próprio decreto.

Não obstante isto é interessante saber quais Questões concretas o Decreto queira resolver: 1.Que coisa signifique justificação, com relação ao nome e à realidade. 2. Quais foram as causas da justificação, isto é, o que faz Deus e o que deve fazer o homem. 3. Como se deva entender que o homem é justificado pela fé. 4. Se as obras servem a alguma coisa no estado preparatório e depois da justificação; cf. EHSES, CTV, 261; 281, sobre “três estados” do homem: como é antes da justificação, como deve conservá-la depois de tê-la adquirindo, a justificação de quem pecou depois que foi justificado.

O ponto de partida do concílio é a doutrina sobre o pecado original, assim como foi exposta pelo mesmo Sínodo Tridentino na sessão V. O capítulo 1 do decreto do qual agora nos ocupamos (cf.DS1521) a reassume brevemente: como consequência do pecado de Adão os homens perderam a amizade com Deus e estão sob o poder do pecado e da morte; não podem por si mesmos sair deste estudo, ainda se a sua situação não é de corrupção total; o seu livre arbítrio é enfraquecido na sua força e inclinado ao mal, mas não extinto. Se podem descobrir neste capítulo traços anti- pelagianos (cf. também os cânones 1-3, DS 1551-1553); o livre arbítrio debilitado do homem não basta a ele completamente para alcançar a justificação (cf. Concílio de Orange, DS 378). Se pode afirmar que esta liberdade, certamente sob o impulso da graça, é aquela que torna possível a cooperação do homem no processo de justificação; todavia sobre este ponto deveremos retornar mais adiante. Nos basta no momento constatar que a essência da liberdade que permanece no homem não é definida ainda se parece claro que o concílio não a entende sem referimento a Deus. Todo o processo de justificação, que exploremos em seguida, acontece em um homem que, não obstante o pecado, continua a ser uma criatura de Deus chamada à comunhão com Ele. Porém permanece claro também que esta corrupção não total não serve completamente para a justificação se não intervém a gr[Af1] aça de Deus (cânone 2, DS 1552). A partir desta constatação quanto a universalidade do pecado e a impossibilidade da parte do homem de libertar-se, se contempla nos capítulos 2 e 3 (cf. DS 1522 ss), a obra redentora de Cristo. Ele foi enviado pelo Pai, quando chegou a plenitude dos tempos, para redimir os homens, justificá-los e torná-los filhos adotivos, ele é propiciação para os pecados de todos. Tudo o que depois será dito sobre a justificação do homem se funda sobre esta base cristológica; não há nenhuma salvação que não venha de Cristo, enviado pelo Pai... (cap. 3), esta redenção de Cristo não se atua nos homens automaticamente; para receber os méritos de sua paixão e da sua morte é necessário o renascimento em Cristo, visto que todos nascem injustos enquanto descendem de Adão.

Depois destes primeiros capítulos, que são mais introdutórios, se entra propriamente no tratamento do tema da justificação. A justificação “do ímpio” é definida como a passagem do estado no qual o homem nasce como filho de Adão (daí o estado de pecado), ao estado de graça e filiação adotiva (cap. 4; cf. DS 1524). A “justificação” é entendida aqui em primeiro lugar como um evento que acontece no homem, ainda se em muitas outras passagens se designa com este termo a ação de Deus; portanto o Concílio não separa nunca a transformação do homem da ação transformadora de Deus, ou, com outras palavras, da justificação de Deus fundamento da nossa justificação (cf. J. Alfaro, Esperanza cristiana y liberación del hombre, Barcellona, 1971, 81). A passagem de um ao outro estado acontece mediante o batismo e o desejo dele; é o meio objetivo do encontro com Deus que vem para nós; nele recebemos os méritos da paixão de Cristo aos quais se fazia referimento no cap. 3. Voltaremos a insistir mais adiante sobre a necessidade do batismo, que o Concílio tinha já posto em relevo no decreto sobre o pecado original. A menção explicita do “desejo” abre o caminho à possibilidade da justificação ainda que sem esta visibilização sacramental do amor de Deus; ainda se o caminho e o desenvolvimento da fé naturalmente conduzem ao batismo, como em seguida veremos.

Os capítulos 5 e 6 (cf. DS 1525 ss; 1553 s), se referem à preparação necessária à justificação nos adultos. É sem dúvida um dos pontos de maior importância do decreto. Destes capítulos se podem extrair os princípios necessários à compreensão do evento da justificação, em outros casos distintos do adulto que se confronta pela primeira vez com a mensagem de Cristo e com a Igreja. Antes de tudo é importante o início do cap. 5; só pela graça de Deus que é dada por meio, de Cristo, graça preveniente, tem início este processo pelo qual o homem alcança a amizade com Deus. Sobre este ponto o Concílio não admite nenhum compromisso; nenhum mérito nosso pode existir sem que Deus se aproxime de nós. Esta graça de Deus, que excita e auxilia, tende a fazer que os homens aceitem esta mesma graça e livremente cooperem com ela; também se é verdade que o homem sem a graça de Deus não pode caminhar para a justiça, todavia pode recusar a inspiração e a iluminação do Espírito. É importante notar que esta graça que excita e previne o homem não é um impulso qualquer, mas precisamente a iluminação do Espírito Santo por meio da qual Deus toca o coração do homem. Nos encontramos mais uma vez com estes dois extremos: o primado absoluto da graça e a liberdade do homem. Trento não procura resolver o problema. Simplesmente, afirmada a necessidade absoluta, se insiste sobre tudo o que o homem é diante de Deus, um sujeito verdadeiro no qual há uma capacidade de resposta livre, ele não é pura passividade ainda se é sempre movido pela graça. Trento define esta resposta humana como assentimento e cooperação com a graça. Talvez esta definição é mais clara quando, no cânone correspondente a este capítulo, o 4 (cf.DS 1554), se fala de “cooperari assentiendo”; isto é a cooperação e o assentimento não são coisas distintas, mas este último é o modo que o homem tem de cooperar com Deus; não se trata de uma iniciativa autônoma mas de uma aceitação ativa do convite da graça. Esta afirmação acerca da liberdade humana na aceitação de Deus, uma das mais importantes do Concílio, se opõe a algumas ideias luteranas, que já conhecemos, sobre a passividade do homem diante da obra de Deus e a privação e a privação de valor da liberdade humana; já sabemos, enquanto ao resto, que não podemos interpretar com leviandade as afirmações de Lutero. Vem firmemente estabelecido em Trento que, todavia não tirando nada da total iniciativa e soberania de Deus na justificação do homem, este, movido pelo Espírito, tem uma real capacidade de diálogo (cf. também DS 1559) (o Deus da aliança pede uma resposta humana, quer ter no homem um autêntico aliado: cf. Küng, o.c, 257 (trad. espanhola, 265); ainda se não se refere diretamente a este ponto, se encontra porém em relação com ele, assinala W. Joest, o.c, 69, que a teologia protestante deve responder a si mesma sobre como, não obstante a recusa da “justiça inerente”, o homem possa parecer como um verdadeiro sujeito diante de Deus).

O cap. 6 (cf. DS 1526s.; também 1557-1559) trata das disposições concretas para a justificação, do modo no qual a graça de Deus e a cooperação humana – nos termos que já conhecemos – levam o homem até à plena recepção do dom do Espírito no Batismo. Neste capítulo se procura aproximar a doutrina da graça à experiência e à psicologia humana; para isto ao invés das abstrações teológicas se preferiu uma exposição descritiva, concreta e existencial; por isto, era muito mais adequado o caso da preparação à justificação e o batismo dos adultos que aquele muito mais frequente das crianças. A primeira das disposições que vem mencionada é a fé; certamente é fé intelectual, sobre a qual o Concílio insiste diante da fé fiducial] dos reformadores, ainda se não exclui outros elementos, e em concreto aquele da confiança, visto que esta fé se define como conhecimento da verdade do que Deus revelou e prometeu (cf. o elenco dos Padres que tinham uma visão mais completa e bíblica da fé em Rovira Belloso, o. c, 177s; a noção de fé “intelectual” porém assegurava naquele momento uma mais clara tomada de posição diante dos protestantes; decisivo sobre este ponto foi o voto, certamente com muita esfumadura de Alfonso Salmerón: cf. C.T. V, 265 ss). À fé segue a conversão interior que deriva da consideração da misericórdia de Deus; se reconhece o próprio e a necessidade de conversão. Tudo isto abre o homem à esperança que Deus a ele será propício por causa de Cristo; há aqui uma dimensão fiducial da esperança posta em relevo com clareza (cf. a significativa citação de Mt 9,2 em DS 1527; cf. Alfaro, o. c, 79; 94). A ela segue o amor que, ainda se não plenamente realizado, está presente de modo germinal; se inicia a amar a Deus como fonte de justiça e odiar os pecadores. É necessário reconhecer que Trento não chegou a articular as implicações internas entre a fé, a esperança e caridade; simplesmente as justapõem (cf. também DS 1531, texto que analisaremos). Com isto não se fecha o caminho a um ulterior enriquecimento da noção de fé com os elementos que aqui se esboçam. Se alude por último à penitência necessária antes do batismo (antes se menciona a conversão) e ao propósito de receber este sacramento e de início uma vida nova no cumprimento dos mandamentos.

Este processo que a aqui se descreve não é necessariamente cronológico; se trata somente de recordar as atitudes que, num modo ou noutro, não podem faltar naquele que se aproxima de Cristo. A fé é o início e o ponto de apoio desta transformação interna do homem, que tende a alcançar a sua plenitude no sacramento do batismo, “sacramento da fé” como o mesmo concilio dirá mais adiante quando se fala dele como a “causa instrumental” da justificação (cf. DS 1529). O cap. 6 do decreto encerra com um elenco de textos bíblicos nos quais se menciona os comportamentos e as disposições necessárias para a justificação segundo o processo que antes nos foi descrito (cf. DS 1527).

O cap. 7 é um dos mais extensos e importantes (se não o mais importante) do decreto; nele se trata da essência e das causas da justificação do ímpio. Se inicia afirmando que a justificação que segue a preparação ou disposição à qual nos referimos não consiste só no perdão dos pecados, mas na santificação e na renovação interior do homem; por meio dela o homem de injusto se torna justo, de inimigo amigo, herdeiro da vida eterna (cf. DS 1528, 1561) se vê claramente a coisa aponta o Concilio; se trata de excluir uma simples “não imputação” dos pecados que não comporte uma radical transformação do homem. A remissão dos pecados e a santificação são, como consequência, dois aspectos inseparáveis da justificação (cf. S. Tomás, S.Th I – II, q. 113, a. 1); se insiste também sobre a livre aceitação da graça, que vimos já afirmada anteriormente. Nesta nova condição o homem é “justo” e também “amigo” (de Deus); o tridentino não se contém de usar termos relativos para descrever o novo estado do homem; o referimento a Deus é sempre essencial para definir o que somos. Já antes se falava da filiação (cf. DS 1524).

O Concílio depois se refere às causas da justificação; é este um dos parágrafos de linguagem mais escolástica de todo o decreto (no qual domina um estilo mais espiritual e pastoral) ainda se com abundantes citações bíblicas. A causa final da justificação é a glória de Deus e de Cristo e a vida eterna do homem; é claro que não se vê uma contradição entre a manifestação da glória de Deus e a salvação do homem. Já vimos no cap. 2 que na tradição da Igreja estas duas noções estão unidas; aqui temos um ulterior exemplo, e por certo bem qualificado, desta doutrina; notemos que a glória de Deus e a vida eterna do homem são a causa final (não as causas finais) da justificação; se trata de dois aspectos da mesma coisa. A causa eficiente é Deus misericordioso que nos lava e nos santifica pela graça, assinalando-nos e unindo-nos com o Espírito Santo da promessa, penhor da nossa herança (Ef 1,13). Uma vez mais nos encontramos diante de um parágrafo inspirado. Só Deus pode justificar-nos pela sua misericórdia; o homem não se justifica por si mesmo. Ele nos justifica marcando-nos e ungindo-nos com o Espírito Santo; tanto a unção como o sinal são duas metáforas abundantemente utilizadas em toda a tradição cristã, iniciando pelo Novo Testamento, para designar a presença do Espírito no justo (cf. entre as outras passagens Lc 4,18; At 10,38; 1 Jo 2,20.27; 2 Cor 1,21ss.; Ef 4,30; Ap 7,3s.). A causalidade “eficiente” de Deus é qualquer coisa de mais que eficiente; Deus nos justifica comunicando-nos o seu Espírito Santo isto é, doando-sea si mesmo; o referimento a Ef 1,13s., nos abre à perspectiva escatológica do evento da justificação a causa meritória é a satisfação de Jesus Cristo, mediante a sua paixão e morte; é Jesus Cristo que nos merece a justificação e o perdão; talvez se pode perceber aqui a falta de uma alusão à ressurreição de Jesus (cf. Rm 4,25). Causa instrumental é o sacramento do batismo, sacramento de fé; nos referimos às relações entre justificação, fé e batismo. Justamente não se considera a fé mesma como instrumento ou causa instrumental da justificação. Por último se fala da “única causa formal” da justificação, a justiça de Deus; porem, se focaliza, não aquela justiça em virtude da qual ele é justo, mas aquela pela qual nos torna justos, nos justifica (cf. Rm 3,26).O Concílio recusou as propostas mediadoras que queriam falar de uma “dupla justiça”, a de Cristo e a nossa, mais próximas ao pensamento luterano. Permanece porem claro no texto que a iniciativa pertence a Deus e que a justiça que nos salva é primeiramente a sua, manifestada a nós no seu amor. O dom da sua justiça em nós tem como consequência a renovação da nossa mente e do nosso ser. Dado que esta renovação é real se insiste sobre o fato que não só somos considerados justos mas que o somos verdadeiramente; por isto cada um recebe a sua “própria” justiça, ainda se naturalmente como dom da justiça de Deus, segundo o dom do Espírito Santo e a medida da própria disposição e cooperação. De novo se sublinha a cooperação humana, relacionada como já sabemos com a realidade da justificação. Com efeito, se a remissão dos pecados não toca o ser mesmo do homem (mera “não imputação”) não tem sentido falar da sua cooperação ou da sua liberdade no aceitar ou menos a ação de Deus, esta no fundo não o toca. Ao contrário, se implica o seu renovamento interior, ela mesma não seria real se a liberdade humana permanecesse a margem do processo da justificação. (cf. também sobre este ponto os cânones 10 e 11, DS 1560s.).

Este cap. 7 do decreto se completa com qualquer precisação acerca da aquisição da realidade da justificação no homem (cf. DS 1530). Se inicia com o afirmar que ninguém é justo se não são comunicados a ele os méritos de Cristo (cf. também DS 1560), porem em seguida nos vem dito como isto acontece na justificação: “a caridade de Deus, em virtude do mérito da sua (de Cristo) santíssima paixão, é infusa por meio do Espírito Santo nos corações daqueles que são justificados (cf. Rm 5,5) e se torna inerentes a eles”. A expressão sobre a inerência e a infusão recolhem a tradição da graça como “hábito” ou da graça criada (se recorda o que foi dito no cap. precedente sobre a introdução do conceito da “graça criada”; mais concretamente, para a história dos termos utilizados por Trento; cf. Roviera Belloso, o.c, 214-240), ainda se não se utiliza esta terminologia que estava todavia presente em alguns dos projetos do decreto (cf. EHSES, CT V, 386). Se trata mais uma vez da realidade da transformação do homem, que o Concílioquer por em evidência mas sem utilizar terminologia de escola. Na realidade, segundo a formulação conciliar, o que é “inerente” ao homem é a caridade de Deus infusa por meio do Espírito Santo. Se poderia pensar por conseguinte que a real transformação do justificado é obra de Deus mesmo presente em nós. Não devemos interromper o último inciso deste segundo parágrafo do cap. 7 (cf. DS 1530); na mesma justificação, conjuntamente com a remissão dos pecados, o homem recebe junto, por meio de Cristo no qual se insere, estas coisas: a fé, a esperança e o amor. Em seguida falaremos da relação das três virtudes e da sua importância na justificação. Nos interessa agora sublinhar que a realidade da justificação se define expressamente com a inserção em Cristo (cf. também DS 1540). O influxo desta em nós é permanente; só no homem inserido em Cristo há, como “inerente”, a justiça. Com isto fica claro que esta última não pode nunca separar-se da sua fonte. A nossa própria justiça não vem nunca de nós mesmos, mas depende sempre da justiça de Deus (cf. DS 1547).

As virtudes da fé, esperança e caridade, infusas por Deus no momento da justificação, se contemplam na sua recíproca relação no parágrafo seguinte (cf. DS 1531). O Concíliotende a distinguir bem as três virtudes. Assim nos vem dito que se a fé não se unem a esperança e a caridade, esta primeira virtude teologal não pode unir plenamente com Cristo nem tornar-nos membro vivo do seu corpo. Uma vez mais notamos que a justificação significa estar unidos com Cristo. Trento não é unilateral na sua concepção da justiça “inerente”. Indo porem à afirmação central do texto, se sublinha aqui a insuficiência da fé, visto que sem obras é morta (Tq 2,17s). A desarticulação com relação à terminologia paulina é clara. Trento utiliza preferencialmente como já sabemos, uma noção de fé entendida como assentimento intelectual à verdade revelada. É claro que uma fé entendida assim, é insuficiente para inserir em Cristo. A noção bíblica da fé, em modo especial a paulina, não permite uma semelhante distinção com relação à esperança e ao amor; a ideia de fé que Lutero tem é muito mais próxima a esta concepção paulina. A fé não é viva, não justifica, se não está acompanhada da esperança e do amor,afirma Trento. Na terminologia paulina poderemos dizer: não é verdadeira fé a adesão a algumas verdades não esteja acompanhada da confiança e do amor incondicional a Deus. Não se pode falar por conseguinte de infidelidade de Trento à doutrina bíblica; simplesmente è mudada a noção de fé, mas em ambos os casos se quer dizer a mesma coisa. Esta noção de fé porem, entendida como assentimento intelectual pesa de maneira decisiva sob o modo em que Trento imposta o problema de “justificação pela fé e pela graça” (cap. 8; cf. DS 1532); já antes se disse que sem a fé não há justificação alguma (cf. DS 1529). Se insiste agora sobre o fato que as palavras de Paulo que falam da justificação pela fé e pela graça (Rm 3,22.24) se devem entender como sempre as entendeu a Igreja católica. Para o que concerne a fé ela é “o princípio da salvação humana, fundamento e raiz de toda justificação, sem a qual é impossível agradecer a Deus (Hb 11,6) e alcançar à comunhão com Ele própria dos seus filhos”. Não se afirma, com Paulo, que a justificação acontece pela fé já que está claro que não basta o assentimento intelectual a algumas verdades para que o homem aceite Deus e sua salvação. Daí a cautela usada para expressão “início”, “raiz”, etc.; se poderiam talvez interpretar estas palavras no sentido de uma atitude fundamental do homem que se deve desenvolver na esperança, no amor, etc. Já vimos que no cap. 6 do decreto nos vem dada uma possível pista para isto; porem em outras passagens se insiste sobre a insuficiência da fé (cf. DS 1535, 1538). Mais simples é a explicação da gratuidade da justificação: nada do que precede, nem a fé nem as obras, a merecem; a graça e as suas obras se excluem entre eles (Rm 11,6). É de lamentar que os dois aspectos da doutrina paulina acerca da justificação, o seu caráter gratuito e o seu conseguimento para a fé, não são contemplados na sua íntima conexão. Aqui simplesmente estão justapostos. Em Paulo vem a identificar-se; a justificação é pela fé e portanto é gratuita (Rm 4,16; também Ef 2,8) (cf. ALFARO, o.c. 83-85). Se consideramos que a fé é aceitação confiante da obra de Deus em nós, da salvação que nos vem oferecida pela morte e ressurreição de Cristo, então é evidente que não podemos pensar que as obras do homem podem ser um mérito em ordem ao conseguimento da justificação. Justificação pela fé, enquanto se opõe à justificação pelas obras deve ser necessariamente gratuita. Não basta só justapor as duas coisas; na realidade são equivalentes. Outro tema importante que trata o Concílio de Trento em oposição às doutrinas dos reformadores é aquele da assim chamada “fé fiducial”; trata-se do problema da certeza da salvação. Já sabemos que no pensamento de Lutero esta questão ocupa um lugar importante. Trento como consequência da noção de fé, nega radicalmente a possibilidade da “certeza de fé” que exclui todo erro acerca da própria justificação e a perseverança final (cf. DS 1533s; 1562-1566); por isto a fé que justifica não pode consistir nesta certeza. O Concílio teve o que fazer, sobre este ponto, com uma discussão intra-católica entre tomistas e escolistas; os primeiros excluíam a possibilidade de conseguir a certeza da justificação; os escolistas afirmavam; com tudo isto esta certeza não teria nunca podido tornar-se certeza de fé. Por esta razão o Concílio exclui expressamente este tipo de certeza (cf. DS 1534; também 1540). Isto não significa que não seja importante a confiança em Deus, na sua misericórdia, e nos méritos de Cristo, disto não se pode duvidar; ainda se se deve suspeitar pela própria fraqueza e indisposição a receber a graça (cf. DS 1534). A dimensão fiducial da fé segundo o Novo Testamento foi transportada de Trento para virtude da esperança (não é fácil julgar objetivamente o valor da fé fiducial em Lutero; enquanto alguns lhe atribuem um valor positivo: p. ex. PESCH, ALFARO, outros pensam que se trata de um valor excessivo subjetivismo: p. ex. ROVIRA BELLOSO; talvez tudo depende do ponto de vista, se se vê preferentemente a atitude de confiança em Deus, ou se ao contrário se pensa que se queira alcançar uma segurança fundamentada sobre a própria esperança); uma vez mais nos encontramos com a preocupação, às vezes excessiva, de distinguir estas duas virtudes. Exortando à confiança em Deus e na sua graça, não obstante excluindo a “ certeza de fé”, Trento abre a possibilidade a uma certa “certeza da esperança”.

2.7 – **A Justificação, ação de Deus no homem**

Com este título se quer sublilhar os dois extremos que se devem mantr na doutrina sobre a justificação. Antes de tudo, se deve afirmar a iniciativa divina. O homem enquanto criatura, tem uma radical incapacidade de chegar a Deus se o seu criador não se aproxima dele com a oferta da sua amizade e da sua graça; e mais, enquanto pecador pessoalmente e membro de uma humanidade pecadora, necessita do perdão de Deus. Esta absoluta iniciativa divina é testemunhada claramente na Escritura, especialmente em São Paulo e não tem logo nenhuma restrição na declaração do Concílio de Trento. Assim como se tem uma absoluta e total iniciativa divina na criação e elevação do homem, se tem também na justificação. Há um certo paralelismo entre a palavra criadora de Deus que faz surgir o ser do nada, e a palavra justificadora, a declaração do homem como justo da parte de Deus. Com ela o pecado é cancelado e o ser humano pode recuperar a amizade com Deus. Deste ponto de vista, pouco importa a estrutura forense[D1] da justificação; a palavra de Deus é eficaz, tanto como criadora quanto como recriadora. Só Deus pode criar e portanto só Ele pode recriar, justificar o pecador. A justificação é daí a “graça”, favor de Deus no sentido mais estrito do tema.

Se depois toda a ação de Deus com relação ao homem é mediada por Cristo, a justificação é um exemplo particularmente especial desta constante. Já dissemos muitas vezes que Jesus não é só “redentor” do homem, porém recordamos também que tirar este aspecto de mediador do perdão de Deus na sua morte e na sua ressurreição é desconhecer um ponto de capital importância no Novo Testamento; e isto é assim verdadeiro, que por muito tempo na Igreja a opinião daqueles que acreditavam que a encarnação do Filho não tivesse outra finalidade que a redentora, era a mais aceita. A justificação subjetiva tem como fundamento objetivo a redenção realizada por Jesus Cristo “feito pecado por nós para que nós fossemos justiça de Deus n’Ele” (2 Cor 5,21; Gl 3,13; Rm 4,25; Hb 2,17; 4,14 ss, etc.). Na morte de Cristo é condenado o pecado de toda a humanidade já que com a morte de um todos estão mortos, a fim de que todos vivamos n’Ele (cf. 2 Cor 5,14). Por isto na redenção de Cristo começa uma nova vida não só para ele, mas também para todos os homens, já que Jesus é o primogênito dos mortos (Cl 1,18; Rm 8,29; 1 Cor 15,20 ss.). A morte de Cristo foi em última análise um juízo de amor e de graça, não de condenação. Na obediência de Cristo até a morte se inaugurou um novo modo de ser homem. Diante da desobediência de Adão que abriu a estrada ao pecado, a obediência de Cristo abre caminho à vida. Visto que um obedeceu, se abriu para todos o caminho da justificação pela fé, isto é, para o reconhecimento e a aceitação dos méritos de Cristo, não através a afirmação de si mesmos. Neste sentido precisa afirmar que toda nossa justiça é sem dúvida justiça “alheia”, isto é, justiça de Cristo, o único realmente justo (Rm 3,10). Quando o Pai entrega seu Filho à morte torna evidente a gravidade do pecado dos homens mas também o amor de Deus que entrega Jesus pelos ímpios (Rm 5,6 ss.). Na morte e ressurreição de Cristo se revela a “justiça de Deus”, a irrupção no mundo do reino, a salvação definitiva.

Com aquilo que apenas se disse, que não é senão um resumo de algumas das ideias centrais da soteriologia neotestamentária , fica claro que a justificação, como reflexo da revelação da “justiça de Deus”, não pode ser vista exclusivamente como qualquer coisa que diz respeito a cada homem em particular. A justiça de Deus é a manifestação do seu reino escatológico, e por isto a sua revelação toca toda a humanidade; a justificação do homem é a sua entrada neste reino definitivo; este processo tem por isto uma dimensão eclesiológica. O homem adquire a justificação na medida em que passa a fazer parte do povo de Deus, sinal da salvação que o Senhor quer para todos. Isto se vê claramente no batismo onde culmina o processo da disposição do homem que o faz passar de pecador a amigo de Deus; o justificado se insere em Cristo com a sua entrada na Igreja. Em cada homem concreto portanto, o evento subjetivo da justificação não pode estar desligado da sua inserção na comunidade dos redimidos.

Evidentemente não é possível um intervento do homem no evento objetivo da redenção. Porém o que se realizou em Cristo uma vez para sempre (Hb 7,27; 9,12; 10,10) tem uma repercussão em cada um de nós; a salvação que Jesus traz é salvação do homem. Devemos ter presente que, também neste aspecto subjetivo da justificação, tem um primado absoluto a graça de Deus. Repetimos várias vezes porém que a ação da onipotência divina se manifesta em todo o seu poder quando suscita a livre cooperação da criatura. Se isto se pode dizer de todos os aspectos da vida, não podemos excluir o evento da justificação. Tampouco aqui o assentimento e a cooperação do homem são um limite à ação de Deus, mas a maior manifestação da grandeza desta.

A cooperação do homem à obra de Deus, que se manifesta com assentimento a esta, é transmitida na Escritura e na tradição da Igreja à fé. Por meio dela se torna o homem participante da salvação e da justiça que foram operadas em Jesus Cristo. Nos referimos já à equivalência que no pensamento paulino existe entre justificação pela fé e a justificação gratuita. A atitude humana que chamamos fé afirma de um lado a completa iniciativa divina, e do outro exclui uma simples passividade da parte do homem. A justificação pela fé é incompatível com o “direito” do homem a conseguir a salvação com as próprias obras. Na terminologia bíblica fé equivale a confiança, e também a segurança e firmeza; o “fiel” por excelência éDeus. O homem tem fé enquanto se apoia no Deus fiel, enquanto espera na libertação plena da parte de Deus e não de si mesmo. Nos evangelhos sinóticos encontramos uma teologia da fé em relação com as narrações dos milagres de Cristo. É salvo aquele que aproxima de Jesus com confiança no seu poder, que se abandona nas suas mãos; no reconhecimento da própria insuficiência já se dá o primeiro passo para a salvação. Numa terminologia mais elaborada a fé passa a ser a confissão confiante da ação salvífica por excelência, a morte e ressurreição de Jesus (Rm 10,9 ss.). A confissão de Jesus como Senhor é ligada aquela da ressurreição, com isto aparece com toda clareza a dimensão soteriológica da cristologia e consequentemente o poder salvífico da fé. Com efeito, a confissão da ressurreição de Cristo e a esperança na nossa, estão necessariamente unidas (1 Cor 15). A fé significa portanto o reconhecimento que toda salvação vem de Deus. As obras da lei ficam excluídas porque com elas aquilo que se pode alcançar é no máximo a “própria” justiça, e não aquela que vem de Deus pela morte e ressurreição de seu Filho. Na medida em que a afirmação “sola fede” é o correlativo do ponto de vista subjetivo do “solus christus”, único caminho de salvação para os homens, ela deve ser proclamada também na teologia católica. Na doutrina da justificação não podemos cair tampouco no “sinergismo”; sabemos já da outra parte que a fé em Jesus é, por excelência, a obra de Deus em nós (É interessante recordar o que o Concílio Vaticano II, DV5, diz sobre a fé: “... a obediência da fé, pela qual o homem livremente se entrega todo a Deus, prestando “ao Deus revelador um obséquio pleno do intelecto e da vontade” (Vat. I, Const. de fide catholica, c.3) e dando voluntário assentimento a revelação feita por Ele. Para que se preste esta fé exigem-se a graça prévia e adjuvante de Deus e os auxílios internos do Espírito Santo...” Nota-se que a primeira característica da fé que o Concílio indica é o livre abandono do homem a Deus.).

A fé como obra de Deus potencia a liberdade humana. Se é verdade que a criatura necessita da graça de Deus para entrar em comunhão com o Criador, não é menos certo que esta comunhão interpessoal não seria autêntica se se prescindisse da liberdade do homem. O encontro entre pessoas não se entende em nenhum outro modo, e o nosso encontro com Deus trino, já desde a Bíblia foi interpretado analogicamente a partir da nossa experiência de relação interpessoal nos diversos planos na qual ela se move. A aceitação da fé não se impõe a ninguém, nem pode impor-se (DH 1,2,10, etc.), e o modo de apresentar-se de Jesus aos homens não foi certamente a “imposição”. Este momento de liberdade, que como já sabemos, é uma liberdade tornada possível e sustentada por Deus em cada momento, do homem na aceitação (ou na recusa) da graça e do amor que lhe é ofertado, deve ser portanto mantido ainda se nos escapa a sua “concórdia” com a onipotência divina. O homem é livre para aceitar Deus ou tornar-se escravo do pecado; é claro que este último é a perversão da liberdade. Nos é dada em última análise liberdade de escolha para que nos deixamos libertos por Deus (cf.Jo 8,32; 2 Cor 3,17; Gl 5,1); não se trata de uma faculdade neutra de poder usar indistintamente num sentido ou noutro. Dado que a liberdade nos vem dada para que possamos alcançar como homens à plenitude, é verdadeiramente livre só aquele que faz o bem, que aceita na fé a obra de Deus em nós. Só na fé se pode superar a própria mesquinhez, o pecado.

A fé que justifica, ou melhor ainda, na qual se aceita a justificação é aquela que não se separa da esperança e do amor; na realidade se pode por toda confiança só naquele do qual nos sentimos amados e consequentemente amamos (cf. S. Agostinho, In Gal. pref. (PL 35, 2105); perdoa os pecados só a fé que se atua na caridade; Sermo[D4] 144,2 (PL 38,788), Cristo vem naquele que se faz membro do seu corpo, mas isto não acontece se não unem a fé e a caridade.).

O amor vertido de Deus no coração do homem (Rm 5,5) acompanha portanto necessariamente a fé e sem aquele esta não é viva nem operante (Gl 5,6); a escolástica falou de fé informata pela caridade; esta última é a “forma” de todas as virtudes de modo que sem ela não podem ser o que são. Não podemos separar por conseguinte a fé da esperança e da caridade. Até a relação e a diferença entre a fé (e o amor) e as obras deve ser repensada. Dada a unidade do ser humano não podemos separara nossa dimensão de abertura a Deus e a relação com o próximo; não se podem nem mesmo distinguir adequadamente as atitudes internas e as ações exteriores, uma vez que estas são o único meio de expressão e realização das primeiras; não há atitude que não tome corpo num operar concreto. Por isto, “se a ação do homem constitui o único cumprimento autenticamente humano da decisão interior, as obras devem ser consideradas não como único critério verificador da fé, mas como verificação (no sentido de “tornar verdadeiro”) da fé mesma: o “sim” da fé não é plenamente real até que não se cumpra realmente na ação” (cf. J. ALFARO, Esperanza Cristiana y liberación del hombre, 99). Não se entende por conseguinte a dissociação entre fé e amor nem entre fé e obras.

Devemos recordar finalmente um outro dos pontos fundamentais sobre os quais insiste o Concílio de Trento na doutrina da justificação, isto é, a real transformação do homem justificado que exclui a mera “não imputação” do pecado ou a atribuição extrínseca da justiça de Cristo. Os capítulos seguintes nos darão a ocasião de aprofundar esta questão. Já de inicio devemos recordar que ainda se insiste muito sobre a importância que na Escritura tem a “declaração de justiça” da parte de Deus, esta declaração todavia não pode ser interpretada como se se tratasse daquela de um juiz humano. Já dissemos que a eficácia criadora da palavra divina acompanha a eficácia “redentora”. Além disso, e com isto antecipamos aquilo que no capítulo seguinte deveremos ver com mais detalhe, a justificação do homem não é o produto de uma simples ação ou declaração de Deus que causa no homem um efeito criado. Sabemos que para São Paulo a justificação e o dom do Espírito Santo são equivalentes; e igualmente o Concílio de Trento insistiu sobre esta função do Espírito Santo por meio do qual se reversa em nós o amor de Deus, com o qual somos unidos e assinalados, no processo da justificação. Não se pode duvidar que a presença do Espírito no homem é transformadora, não se reduz a qualquer coisa de exterior; já acenamos a propósito para a doutrina de Paulo. Partindo das nossas concepções antropológicas de base podemos iluminar este dado testemunhado pela fé da Igreja: se dizemos que o homem é a aquele ser chamado à comunhão com Deus por meio de Jesus Cristo, o viver no estado de aceitação ou recusa deste chamado não pode ser em algum modo indiferente ao ser humano. Não há diferença maior para nós que aquela que se dá entre estas duas possibilidades; se o que define o ser do homem é a sua capacidade de relação com Deus, o que diz respeito a esta, por sua vez, determina que o homem é propriamente. A aceitação da parte do homem na fé da justificação que a ele é ofertada não é só deixar que Deus o criando nele alguma coisa de novo; é aceitar Deus mesmo em nós, que é a maior novidade que se possa pensar em um ser criatural. A obra de Deus é eficaz no homem, por isto sublinha o concílio de Trento que a justiça de Deus é também a nossa justiça; por ela, enquanto dada por Deus, somos justificados.

Com isto não se quer dizer que a posse da justiça da nossa parte não dependa constantemente de Deus, de modo que uma vez que a recebemos a possuímos independentemente da sua fonte. Ao contrário, a justificação é um dom permanente de Deus; e assim como a criação é continuada, porque só a vontade de Deus nos mantém em todo momento um ser e não possamos nunca pensar que, uma vez que viemos ao mundo deixamos de depender radicalmente de Deus, de modo semelhante Deus nos mantém continuamente na sua amizade, nos “ justifica” constantemente, porque a ameaça do pecado é sempre uma realidade em nós, que, enquanto vivemos neste mundo não podemos superar nunca de tudo. Só Deus nos mantem na sua graça como só Ele nos mantem no ser. Esta constante dependência de Deus foi sublinhada também pelo Concílio de Trento. Por isto creio que W. Joest não tenha entendido bem a doutrina católica da justificação quando afirma que do ponto de vista tridentino não se pode compreender a fé “ que consiste no total abandono ao só operar de Deus, e por isto sobre a questão da própria Santificação e das próprias obras deve permanecer na posição de quem tudo espera e recebe das obras de Deus” (K. Rahner sustenta a opinião oposta: “ Todo ato de Salvação e com ele a permanência na graça... depende imediatamente e sempre de novo da graça eficaz nova em cada caso, isto é, de um absoluto “atual”, do evento sempre novo da benevolência de Deus que como tal, em nenhum modo pode ser merecida”). O mesmo concílio exorta a confiar sempre em Deus e nunca em nós mesmos. A insistência Tridentina e católica em geral sobre a realidade da justificação e da transformação do homem não pode implicar nem implicar numa diminuição da nossa dependência de Deus nem tampouco significa afirmar num autodomínio diante d’Ele. O homem, também no possesso da “própria” justiça no sentido de Concílio, permanece sempre necessitado da graça de Deus e do seu perdão em todo momento e em todos os aspectos da sua vida. No parágrafo seguinte teremos a ocasião de esclarecer melhor este ponto.

2.8 – **“Juntos Justos e Pecador**

As nossas considerações sobre a realidade da justificação e sobre a necessária cooperação do homem com ela nos levaram a afirmar que isto não significa o possuir em nós de uma “ própria” justiça no modo tal que podemos “ independentizar-nos” de Deus, fazer o bem com autonomia sem a necessidade da constante presença da graça divina, do influxo do Espirito Santo com o qual fomos assinalados e ungidos. É esta presença dinâmica do Espirito no homem, sempre renovada, que impede ao bem, ainda se, transformado interiormente por esta presença, o próprio homem permanece sujeito das suas ações e capaz de operar o bem. Recordamos também que a ameaça do pecado é tal que o homem não poderá nunca superá-la. Devemos agora responder a seguinte pergunta: em que medida podemos afirmar que no homem justificado há ainda pecado? Com o só por-nos esta pergunta não desvalorizamos talvez a ação da graça e não nos pomos contra o ensinamento do concílio de Trento que nos fala da justifica inerente ao homem e que chega até a afirmar, como vimos tratando do pecado original que “ Deus não odeia nada nos renascidos “(DS1515)?

Devemos fazer um pouco de história sobre este problema. A fórmula “ Juntos Junto e pecadores” provem de Lutero que usou ao que parece, diversas variantes da mesma. A frase responde a um ponto central da Teologia Luterana a qual já fizemos referimento, isto é à insistência sobre o fato que o homem é justificado pela justiça de Cristo, justiça “ de um outro”, e que ele, por si mesmo, é somente pecador; Deus, na sua infinita misericórdia e na atenção aos méritos de Cristo não lhe imputa o pecado; por isto é justa enquanto Deus o mantém tal, é pecador, porque nele continua o mesmo ser de antes, não há nenhuma “justiça inerente”. Não é no momento nossa intenção precisar os termos exatos com os quais se deve entender esta fórmula no pensamento de Lutero. O nosso propósito é antes o de ver em que sentido podemos ou não entender esta frase e em que medida nos ajuda a compreender o estado do homem justificado na vida presente. Não devemos esquecer que, junto às categorias afirmações de Trento acerca da total novidade do justificado e o desaparecimento nele de tudo o que é propriamente pecado, há a genuína experiência cristã de tantos homens e mulheres que se sentiram sempre pecadores diante de Deus. De muitas partes se assinalada a perda da consciência do pecado como um dos sintomas de debilitação da fé no nosso tempo.

Recordamos antes de tudo uma frase de Santo Agostinho: “ Todo homem é Adão, como entre aqueles que acreditaram todo homem é Cristo” (cf. In Os 70, set, II, I (CCL, 39, 960). Santo Agostinho tende a acentuar mais a universidade do pecado que a da graça; o seu pensamento, como já sabemos este ponto deve ser equilibrado). Todo homem que vem ao mundo, é imenso num mundo manchado pelo pecado, e está ao mesmo tempo, sob a ação salvífica da graça de Cristo. Isto vale para cada pessoa de per si e também para a humanidade de todas as épocas da história. Antes de Cristo existia já a graça, depois d’Ele não foi eliminada de tudo a realidade do pecado. Até o fim dos tempos, até à plena revelação da vitória de Cristo durará este confronto. Porém isto não pode fazer-nos esquecer que o triunfo de Cristo já aconteceu. Cristo já venceu o pecado e a morte, neste sentido há uma verdadeira necessidade; não é mais ambíguo o destino da história não tudo é como antes (cf. K. Rahner Gerecht und Sünder zugleich in Schriften zur Theologie VI, Éinsiedeln 1965, 262-276 – Ed. Esp. A la par justo y pecador, in Escritos de Teología VI, Madrid 1969, 256 – 270). Esperamos na manifestação plena disto que já aconteceu na ressurreição de Cristo. Só pela fé, porém podemos fazer esta afirmação, visto que a renovação de todas as coisas ainda não se realizou. O juízo de Deus sobre o mundo, porém é juízo de graça e de salvação. Se é assim na história da salvação, podemos aplicar o mesmo esquema, com as devidas expressões, a todo individualmente. Aconteceu qualquer coisa no homem que foi justificado por Deus e que recebeu o dom do Espirito Santo e isto é assim também se não se pode ter nenhuma certeza sobre o próprio estado de graça já que a realidade última do nosso ser na sua relação com Deus escapa ao nosso conhecimento. A obra de Deus é realmente justificadora, de modo que no renascido Deus não odeia nada. Não podemos minimizar a eficácia da ação divina. É claro, portanto que não podemos pensar em uma simples não imputação do pecado, sem que este não seja realmente extirpado pela raiz.

Dado por suposto que a presença de Deus transforma o homem interiormente, podemos esquecer que para que isto se realize há necessidade da aceitação ativa do homem, do seu assenso e cooperação; tampouco o concílio de Trento é ambíguo sobre este ponto. Existe um problema que o tridentino não afrontou e que é o seguinte: é esta resposta do homem, também fundamentalmente afirmativa, sempre satisfatória? Parece difícil dar uma resposta positiva a esta pergunta. A obra de Deus em nós encontra sempre resistência, não é nunca plenamente acolhida. A teologia moderna pôs em relevo o valor e a necessidade da fé na recepção dos Sacramentos, completando assim em certa medida a doutrina do “ex opere operato”. A salvação de Cristo, que o sacramento torna presente, se atualiza objetivamente em toda a sua força, porém a resposta humana correspondente raramente alcança a intensidade da oferta radical do amor de Deus. O batismo, sacramento da fé, tende a produzir em nós a transformação plena em filhos de Deus e a excluir todo pecado. O problema, porém, não é se Deus nos transforma plenamente, mas se nós nos deixamos transformar por Ele. Não se dúvida, portanto sobre a eficácia da ação de Deus, mas da nossa resposta. A experiência do próprio pecado que viveram os santos é uma experiência do obstáculo à ação de Deus, mais é forte a iluminação da graça no homem, mais ele é capaz de descobrir os pontos obscuros que ainda permanecem nele. Não é um exagero ou um autoengano o reconhecimento da própria culpa que pessoas, cuja vida não podemos duvidar, fazem. Se não queremos separar indevidamente teologia da doutrina espiritual (cf. em geral sobre este problema, H.U. von Balthasar. Theologie und Spiritualiter, Gt. 50 (1969), 571 – 586), que tem sempre exortada a reconhecer a nossa condição de pecadores ( Lc 18, 9ss; 1Jo 1, 10; também a liturgia da Igreja nos convida constantemente a esta confissão Cf. H. küng, o c, 231ss, 236ss), devemos afirmar um aspecto de verdade no “simul iustus est peccator” também no caso daquele que recebeu a justificação; nunca a resposta humana corresponde devidamente ao amor de Deus.

Com tudo isto não creio que se deva afirmar que a resistência a Deus, a inclinação ao pecado, etc., continua a ser a “essência” do homem, como se restasse nele um núcleo central da sua pessoa inacessível à ação de Deus. Eu diria antes que a presença do Espírito de Deus transforma interiormente o homem e determina o seu ser tornando-o o que sempre foi chamado a ser: filho de Deus em Jesus. Se a presença do Espirito não pudesse determinar o homem no mais íntimo do seu ser não se poderia não se poderia falar nem mesmo de uma diferença entre o homem justificado e aquele que não o é. A ação de Deus atinge a parte mais íntima do homem e nesta profundidade pessoal é acolhida, também por obra de graça. O que acontece é que não sendo a opção de Deus totalmente perfeita, por causa da não aceitação plena da graça, esta opção não se manifesta de tudo na vida do homem, não é prontamente seguida nos seus hábitos e nos atos concretos. Só o fato, porém que se possa falar de infidelidade do homem não somente a Deus ou ao próximo, mas também a si mesmo quando se peca, quer dizer que não se pode falar de essência pecadora do homem; ao contrário ele, no mais íntimo do seu ser, é abertura e receptividade a Deus que se torna presente a ele.

Creio que neste contexto se podem entender as acertadas observações deK. Rahner sobre o “sim” católico ao “ Simul iustus et peccator” (cf. K. Rahner, Gerecht und Sünder Zugleich, 269ss (A la par justo y pecador, 263ss). Rahner insiste sobre a importância que tem os pecados vênias, as nossas pequenas faltas cotidianas, que tomadas objetivamente não produzem resultados graves, que também Tomadas subjetivamente não comprometem de modo sério a nossa relação com Deus, e às quais próprio por isto não prestamos atenção; nós podemos porém perguntar se a repetição de tais atos não é consequência da nossa fraqueza para com Deus, do enfraquecimento da nossa opção para com Ele, ou também de um positivo afastamento de sua amizade. Também prescindindo portanto da incerteza do nosso estado diante de Deus, que não dissiparemos nunca nesta vida, podemos e devemos afirmar que permanece no justificado um resto de pecado, de não pleno assenso a graça. E mais, a nossa opção para Deus, ainda se é positiva permanece sempre ameaçada. A nossa justiça depende em todo momento daquela que Deus nos dá e a nossa opção por Ele deve ser constantemente sustentada pela graça. O pecado, como realidade e como ameaça, não desaparece portanto do horizonte vital do cristão.

Numa outra ordem de coisas, ainda se segundo o Concílio de Trento a concupiscência, que permanece no batizado não é propriamente pecado, não há dúvida que a desordem que experimentamos na nossa vida, a inclinação ao mal a partir da qual devemos realizar muitas vezes a nossa livre opção (Rm 7,14 ss.), nos recorda em todo momento a presença do pecado em nós; do pecado do qual esta desordem procede e daquele ao qual nos inclina. Além disso, para o Novo Testamento a justificação plena é uma esperança escatológica, não uma aquisição definitiva desta vida. Devemos continuar a combater pela nossa salvação com temor e tremor (Fl 2,12) e com o risco da queda (1 Cor 10,11 s). No último capítulo deveremos retornar sobre a perspectiva do futuro que nos abre a mensagem da justificação. Porém com o que até agora dissemos fica suficientemente claro que até a plena manifestação escatológica do domínio de Cristo o poder do pecado não será eliminado de tudo; no entanto, num modo ou noutro influirá sobre os homens. E em virtude do principio de solidariedade ao qual já fizemos referimento tratando do pecado original, enquanto existir o pecado no mundo nenhum homem poderá sentir-se completamente livre dele.

Por fim nos abre o caminho para uma consideração eclesiológica. Dissemos já que o homem alcança a justificação enquanto entra na comunhão da Igreja. Na Igreja santa se realiza a santidade de cada um dos seus membros, e só enquanto membro do corpo de Cristo se é filho de Deus. O pecado é também uma realidade na Igreja, com efeito basta só a infidelidade de um só dos seus componentes que toda a Igreja fique comprometida. Não podemos pensar numa Igreja ideal que nunca se realizou e nunca se realizará na história. Como também pouco podemos concebê-la perfeita segundo o modelo unilateral da encarnação com o qual tem só uma analogia (cf. LG 8); a Igreja, ao acolher no seu seio os pecadores, é ao mesmo tempo santa e sempre necessita de purificação (cf. K. Rahner, Iglesia de los pecadores, in Escritos VI, 295-313; do mesmo autor, Iglesia pecadora según los decretos del segundo Concílio Vaticann, in th ] 314-337; H. U. von Balthasar, Casta Meretrix, in Sponsa Verbi, Brescia, 1969, 189-283; Y. Congar, Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia, Madrid 1973); no âmbito da Igreja na qual se deve desenvolver a vida do justificado é por conseguinte o vexame do pecado, do qual não se libertará até que dure a sua vida sobre a terra.

Tanto por isto que faz referimento à sua aceitação pessoal da graça como para isto que diz respeito o âmbito social em que se encontra, na Igreja e no mundo, o justificado, também fundamentalmente inserido em Cristo, se encontra todavia afetado pelo pecado. É compreendendo bem os termos, juntos justo e pecador, como a Igreja é “sancta simul et semper purificanda”. Só no fim dos tempos o mistério de Cristo brilhará em todo o seu esplendor, e só no fim dos tempos será realizada a plena purificação e justificação de todos os homens salvos.

3. **A GRAÇA COMO NOVA RELAÇÃO COM DEUS: A FILIAÇÃO DIVINA**

O capítulo precedente, dedicado ao estudo da justificação, nos fez ver como o perdão dos pecados nos vem unicamente de Cristo; ele com a sua morte e ressurreição, nos reconcilia com o Pai. Por isto ele é aquele que em última análise determina a nossa nova relação com Deus, nos torna de “inimigos, amigos” (cf. DS 1528). A nossa justificação consiste somente na “apropriação” da justiça de Deus manifestada em Jesus; Cristo é “nossa justiça” não só porque podemos ser justificados pelos seus méritos, o que poderia significar uma simples imputação extrínseca de qualquer coisa que no fundo não nos pertence, mas porque realmente nos acolhe todos n’Ele, porque a sua obediência até a morte se torna nossa enquanto acreditamos n’Ele e acolhemos com obediência a sua palavra.

Não se pôs nunca em dúvida na teologia católica que a “santificação” do homem é o aspecto positivo da justificação, que não pode separar-se desta, e que consequentemente provém unicamente de Jesus Cristo; só em virtude da redenção que ele cumpre o homem pode receber a “graça”, qualidade inerente à alma que nos transforma aos olhos de Deus. Devemos todavia esforçar-nos para tirar todas as consequências que derivam do cristocentrismo com o qual a Bíblia e a tradição da Igreja nos apresentam a doutrina da graça e da salvação do homem. Com efeito, não se trata só do fato que Deus nos salvou por meio de Cristo e que por meio d’Ele nos concedeu um bem ou uma salvação com não importa quais conteúdos. A salvação é a justificação que Cristo nos mereceu, é a comunhão com Ele, a inserção n’Ele mesmo, e, mediante esta o nosso acesso ao Pai como filhos em Jesus. Tanto a identificação com Cristo, quanto a nossa relação com o Pai são possíveis só porque nos foi dado o Espírito Santo, isto é, porque Deus mesmo está presente em nós. A esta presença mais que à graça santificante como dom criado devemos dar o primado na nossa exposição do novo ser do homem justificado, porque só assim podemos explicar consequentemente a relação intrínseca do homem justificado com Jesus sem a mediação de nenhuma entidade criada. Na realidade, se se dá a preferência a esta última, se coloca num certo modo a criatura diante do Criador. Por isto se pode constatar que a tendência concentrar na “graça Criada” a novidade do homem justificado vai perdendo terreno nos tratados modernos sobre a graça (cf. M. FLICH-ALSZEGHY, ILvangelo della grazia, Firenze, 1964,530 (El evangelio de la gracia, Salamanca 1965,539), em que permanece clara a subordinação com relação à “graça incriada”. Também I. AVER, ILvangelo della grazia, Assisi 1982, vol.5. Ao invés dá preferência à graça criada, L. Boff, A graça libertadora ao mundo. Petrópolis 1976,152 ss). Não se trata sobre tudo de descrever em que consista o “âmbito” da graça santificante, mas de explicar em que consiste a nova situação de amizade com Deus e a inserção do homem em Cristo. Se pode observar todavia que as diferentes expressões e conceitos dos quais se servem o Novo Testamento e a Tradição para definir a nova vida do justificado e os diversos aspectos do seu ser não se harmonizam numa síntese coerente, mas simplesmente se justapõem. Assim se consideram frequentemente como separados, a amizade do homem com Deus, a inabitação da Trindade nele, a sua inserção em Cristo, a sua filiação adotiva, etc.

Ainda com todos os riscos que uma síntese comporta, penso que [D5] se deva procurar ver na sua conexão e unidade profunda todos estes aspectos diversos do ser do homem justificado na sua relação com Deus. Creio que o núcleo em torno do qual podem articular-se seja a noção paulina e jovaneia, implícita em outros escritos neotestamentários, da filiação divina. Esta escolha se baseia sobre várias razões.

Antes de tudo com esta noção se descreve a nova relação com Deus própria do homem justificado, a qual faz alcançar na sua realização máxima a dimensão supracriatural do ser humano que já conhecemos. Dada a nossa condição de criaturas dependemos absolutamente de Deus, só n’Ele está o fundamento do nosso ser. Por isto esta condição de criatura define o nosso ser mesmo, tudo o que somos é determinado por esta relação básica de dependência total de Deus. Naturalmente isto não se pode dizer de nenhuma das inumeráveis relações que temos sobre o plano interumano[D7] . Todas estas se baseiam em cima de um ser prévio a relação tal; porque eu existo posso ser amigo, irmão ou próximo de alguém. Porém eu não sou criatura de Deus porque existo, mas ao contrário: porque sou criatura existo. Ser e ser criatura vem portanto a coincidir, e isto não se pode dizer de nenhuma outra noção relativa. Qualquer coisa de semelhante podemos dizer da “nova criação” ou do homem justificado. Não podemos pensar que isto que nós somos seja o fundamento de uma nova relação com Deus, porque dependemos completamente d’Ele nisto que nós somos e temos. A nova relação que Deus quer estabelecer conosco é o fundamento do nosso ser; o amor de Deus “eleva” nos transforma, cancela o nosso pecado. Quando Deus nos aceita como filhos somos

Transformados interiormente. Quando muda a nossa situação diante de Deus somos nós mesmos que mudamos; porque Deus nos justifica, nós somos justificados. Assim como se deve dar o primado absoluto para Deus na ordem da criação, precisamos dar-lhe na recriação. Se a nossa relação com Deus é aquela que determina o que somos é prognosticável partir de uma noção relativa para definir a nossa condição de “agraciado” de Deus; o Novo Testamento nos fala desta nova relação quando afirma que somos filhos de Deus em Jesus. Assim se define o nosso de ser diante de Deus e portanto o nosso ser mesmo.

Por que porém preferimos esta noção relativa a outra da mesma categoria que temos também na Escritura, como por exemplo aquela de amigo de Deus, templo do Espírito, etc.? Para justificar esta escolha não nos bastam as razões gerais de ordem metafísica. Devemos entrar no plano estritamente teológico, e em particular da teologia trinitária. Com efeito, sabemos que na teologia ocidental, pelo menos a partir de Santo Agostinho se acentuou com força a unidade da essência divina, naturalmente sem que isto implique o desconhecimento da distinção entre as pessoas. Quando porém se falou da atuação de Deus “ad extra” se consideraram as operações divinas como comum a toda a Trindade; isto se aplicou também, como já sabemos, à teologia da graça; se contemplou o homem na sua relação com Deus uno e trino, sem porém que o fato da Trindade das pessoas se considerasse particularmente relevante a estes efeitos. Assim aconteceu por exemplo na definição da graça como participação à natureza divina (2Pd1,4), que como tal é comum às três pessoas. Porém na realidade a essência divina não é qualquer coisa de abstrato e prévio à distinção das pessoas, mas esta essência única é possuída no modo distinto pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo que têm, cada um, um modo próprio “pessoal” de ser Deus em relação com as outras pessoas. Se damos o primado à noção de filiação divina aparece com clareza que a nova relação do homem com Deus não se estabelece simplesmente com o Deus uno mas também com o Deus trino e precisamente próprio enquanto trino; no Espírito e por meio de Jesus temos acesso ao Pai (Ef 2,18). Pensando na nossa participação à vida divina, nos termos que em seguida precisaremos, não podemos prescindir do fato que nós somos inseridos em Jesus, num certo sentido partilhamos o seu lugar. Não podemos dizer exatamente o mesmo com relação ao Pai e ao Espírito Santo. A noção de filiação tem por conseguinte a vantagem sobre qualquer outra relação que nos fala da nossa da nossa relação com Deus, visto que tem em conta os aspectos mais íntimos e profundos do ser divino, a comunhão de pessoas. Com isto, nos é aberto o caminho a uma melhor compreensão do nosso próprio ser. Com efeito, se o nosso referimento a Deus determina o que nós somos, quanto mais temos em conta a profundidade do mistério divino como termo desta relação, tanto mais descobriremos a grandeza do ser humano.

Por último devemos fazer algumas considerações cristológicas. Insistimos mais vezes sobre o fato que Cristo é o centro da criação e o “Logos” por meio do qual ela é governada; é também o mediador único e universal. Dissemos também que a “elevação” da criatura à ordem sobrenatural ou supracriatural deve ser a máxima perfeição que se pode alcançar; a graça, transcendente, é ao mesmo tempo “imanente”, isto é, aperfeiçoa a criatura a partir de dentro. Se toda a criação e de modo especial o homem existem por meio de Cristo e caminham para Cristo, a maior perfeição a qual se pode aspirar é a comunhão de vida com Jesus, a inserção n’Ele é por conseguinte a participação à realidade mais profunda do seu ser de Filho, a relação com o Pai do qual tudo procede. Notamos que entre os diversos títulos cristológicos que encontramos no Novo Testamento, muito depressa o Filho de Deus se revelou como o que melhor exprimia o ser de Jesus, precisamente porque indica a relação única com o Pai (cf. os textos que cita W. MARCHEL, Pére! La Priére du Christ et des chrétiens. Roma 1971, 29 ss). É perfeitamente legítimo utilizar um raciocínio semelhante com relação aos diversos “títulos” que no Novo Testamento se aplicam ao homem; o que com melhor clareza exprime a assimilação e a identificação com Jesus (conservando sempre a criatura o seu próprio ser) deverá ser preferido, porque nos fará descobrir melhor a vocação do homem (cf. GS 22). É claro que a filiação divina, que no Novo Testamento se afirma de Jesus e analogicamente do homem, é a noção mais apta para indicar que o amor de Deus se manifesta no ser humano na maior medida que se possa pensar: o homem é objeto do amor que Deus Pai dirige ao Filho Unigênito.

Por estas razões creio que devemos dar o primado na nossa exposição ao tema da filiação divina do homem, em torno a isto poderemos agrupar com sentido a maior parte dos dados que o Novo Testamento nos dá acerca do ser do homem justificado. Creio além disso que esta opção seja de acordo com o desenvolvimento anterior do tratado.

3.1 – **A filiação divina no Antigo Testamento**

O tema da paternidade de Deus com relação às criaturas, e de modo especial para os homens se repete em muitas religiões do mundo. A noção de criação e também de providência de Deus sobre o mundo em qualquer modo se conceba, fazem surgir esta ideia. Paternidade de Deus e consequentemente filiação divina do homem indicam portanto, muito em geral, a providência de Deus de tudo quanto existe e em particular do ser humano, e alem disso recordam a dependência e a submissão própria do homem na sua relação com a divindade. Esta relação entre Deus, o mundo e o homem se manifesta pelo fato da criação, e não vai mais além. Às vezes o tema da paternidade de Deus está unido a representações ambíguas da geração de Deus de um herói ou de um personagem ilustre, de um povo inteiro, etc.

É possível que a dificuldade a admitir algumas destas representações, incompatíveis com a fé do povo de Israel, seja a razão pela qual o Antigo Testamento utiliza muito pouco esta noção, e em concreto, quase nunca a põe em relação com a criação (cf. como exceção Ml 1,6; 2,10; indiretamente Is 45,9, quando já a teologia da criação se integrou com a da salvação e da aliança, como já vimos). O povo de Israel, talvez por esta mesma razão, não viu a paternidade de Deus em uma perspectiva universalista, mas sobretudo a associou à predileção que Deus lhe mostrou e continuou a mostrar-lhe, com a saída do Egito, a aliança, a concessão da terra prometida, etc. Assim o primogênito de Deus e seu “filho” é Israel (cf. Ex 4,22ss.; Dt 14,15; 32,5; Is 1,2s.; 30,1.9); Deus é por conseguinte o “Pai” do povo que elegeu (cf. Dt 32,5s.;Jr 3,4.19s; Is 63,16; 64,7). Em alguns destes textos não se afirma simplesmente que Deus é pai, mas quase o se invoca como tal (cf. Is 63, 16; 64, 7; Jr 3, 4). Em outras ocasiões é um indivíduo concreto, com um especial significado dentro do povo, que é chamado filho de Deus; e Deus, por sua vez, aparece como seu Pai. Assim em 2Sm 7, 14; 1 Cr 22, 10, as duas versões da profecia de Natan sobre a descendência de Davi; Sl 2, 7, em relação com o unigênito do Senhor; Davi é também filho de Deus segundo SL 89, 27; nos encontramos aquí diante de uma invocação que Deus mesmo põe sobre os lábios de Davi. O amor de Deus para o povo e para alguns personagens presentes nele é a razão pela qual os israelitas consideram Deus como seu Pai. Não há nenhum realismo nesta designação. A idéia israelita acerca da paternidade de Deus se coloca assim a um nível superior com relação aos povos vizinhos. Na literatura sapiencial a paternidade de Deus está em relação com os homens juntos como pessoas individuais, ainda se em alguns casos se trata só de comparações; (cf. Pr 3, 12; Sb 2, 16; 11, 10); muito interesse oferecem as passagens nas quais se invoca Deus como pai a título (cf.Eclo 23, 1-4; Sb 14, 3) Esta invocação de Deus como Pai é no complexo escassa no Antigo Testamento é aparece só em época tardia. No judaísmo palestinense esta invocação aparece na segunda metade do século I da nossa era, em sentido coletivo e individual, porém normalmente é acompanhada de outros títulos que descolorem o seu significado (cf.J.Jeremias, Abba, Brescia, 1968, 28. 70). Não parece que se possa falar de invocação de Deus como Pai a título individual antes de Cristo.

3. 2 - **A filiação divina segundo o Novo Testamento**

O quanto dissemos acerca da invocação de Deus como pai no Antigo Testamento e na literatura judaica faz ressaltar a originalidade de Jesus sobre este ponto. com efeito Jesus não só fala deDeus como Pai, mas o invoca como tal (cf. J.Jeremias, o. c. 28, 70). com isto chegamos ao núcleo central do mistério da pessoas e da obra de Jesus; com Ele nos vem revelado um sentido inspirado da paternidade de Deus e da filiação divina. Jesus tem consciência de uma relação especial é única com Deus, sobre a qual, em última análise se fundamenta a sua pretensão que a sua mensagem seja ouvida e acolhida, e em virtude da qual Deus é , em sentido peculia e exclusivo, seu Pai. Não tratamos aqui amplamente esta questão que diz respeito melhor a Cristologia. Recordamos só a originalidade de Jesus que se dirige a Deus utilizando a palavra que em geral os filhos usam na linguagem familiar para dirigir-se ao Pai. Ainda se os sinóticos colocam só uma vez sobre os lábios de Jesus o original aramaico “abba” (Mc 14, 36; cf. Rm 8, 15; Gl 4,6) só o fato que o termo se tenha conservado indica a peculiaridade no modo que teve Jesus de dirigir-se a Deus e de invocá-lo na sua súplica. Em todos as ocasiões em que, segundo os evangelhos sinóticos, Jesus tem Deus como interlocutor, o chama ‘Pai” (Mc 15, 34 (e paralelo Mt 27, 46), não pode ser considerado uma exceção vista que se trata da citação de um salmo). Entre estas invocações ressalta o assim chamado “ hino de júbilo” (cf. Mt 11, 25 - 27; Lc 10, 21 - 22), uma das poucas ocasiões em que Jesus designa a si mesmo como “o filho” (cf. também Mc 13, 32). Junto a intimidade com Deus que este texto reflete, se põe também em relevo a função reveladora própria de Jesus. Este tema será retomado e ampliado no quarto evangelho, no qual com a palavra “Pai” na boca de Jesus é designado normalmente Deus e com o termo “ Filho”, que é usado muito frequentemente, Jesus se refere a si mesmo.

Essa especial relação de Jesus com Deus em virtude do qual é seu “filho” existe já desde o início da sua vida pública (cf. Mc 1, 11 e paralelos) e também desde o início da sua vida sobre a terra (cf. Lc 1, 35); mas a Cristologia dos primeiros tempos viu a realização plena desta filiação de Jesus no momento da sua ressurreição, com a sua plena intronização como Senhor ( cf. Rm 1, 3s.; Fl 2, 11; At 2, 14ss.; 3, 12ss.; 10, 34ss.; etc), Esta plenitude do senhorio de Cristo ressuscitado leva consigo uma especial manifestação da paternidade de Deus (cf. 2 Cor 1, 3; 11,311; Ef 1, 17; Fl 2, 11; Rm 6,4). Em Paulo,João e na carta aos Hebreus aparece a idéia da preexistência de Cristo à encarnação, isto é, da sua vida divina no seio do pai. A filiação divina de Jesus, que o leva à confiança e obediência ao Pai na sua vida mortal, que encontra na ressurreição o seu cume e manifestação definitiva, tem o seu fundamento no mesmo ser divino, em uma relação com seu Pai “previa” à existência humana do Filho. Acontece assim a revelação do Deus trino: com a vida filial de Jesus, que faz conhecer Deus como Pai, e com a missão do Espírito Santo que completa e aperfeiçoa a obra de Jesus. A filiação de Cristo não pode ser entendido a partir dos dados veterotestamentários nem a partir de nenhuma outra experiência humana de aproximação a Deus. Se trata de algo de totalmente novo e original, da manifestação da mesma vida divina. E por sua vez, na vida filial de Jesus se mostra um modo novo de ser homem derivado da revelação do Deus Trino.

Jesus porém não só invocou Deus como seu Pai, mas também, e em clara relação com o precedente, se referiu a Deus como Pai dos homens, ao menos dos seus discípulos. J Jeremias assinala como prováveis palavras autênticas de Jesus nas quais aparece a expressão “vosso pai” as seguintes: Mc 11, 25; Mt 6, 32 = Lc 12, 30; Mt 5, 48 = Lc 6, 36; Lc 12, 32; Mt 23, 9 (cf. J Jeremias, o,c. 31 - 36). Em outras passagens Jesus falou também de Deus como Pai, por exemplo, nas parábolas com as quais se dirige a uma multidão, nestes casos porém não se fala especificamente de “ vosso pai”. Por conseguinte parece que esta expressão seja utilizada por Jesus só no ensinamento aos seus discípulos ( cf. J Jeremias, o,c. 31 - 36). Este Deus que Jesus apresenta como Pai é misericordioso, próximo dos homens, e a sua imitação os discípulos devem ser generosos e disponíveis para todos os homens. Assim como a filiação divina de Jesus se reflete em toda a sua existência e não é só questão do uso de um termo, também para a existência concreta dos discípulos o reconhecimento da paternidade de Deus deve trazer as suas consequências. Indiretamente, nesta exigência de amor universal, se afirma a paternidade de Deus com relação a todos os homens (cf. Mt 5, 45 - 48). Jesus porém não falou só de Deus como pai dos discípulos na terceira pessoa, mas também ensinou a estes a invocá- los como tal (cf. Mt 6, 9; Lc 11,2). Entre a sua própria invocação e o ensinamento aos discípulos para que a repitam há uma evidente relação. Só porque Jesus chama Deus de Pai pode ensinar aos seus seguidores de a chamá-lo assim; ele é aquele que os introduz nesta relação de paternidade - filiação - devemos porém notar que a filiação divina dos discípulos e aquela de Jesus nunca vém equiparados. . Não encontramos nunca um “vosso Pai” no qual Jesus se inclua, em todo o Novo Testamento; não insistiremos nunca suficientemente no afirmar que a relação de Jesus com o Pai é única e irrepetível. Próprio porém na sua irrepetibilidade, a filiação de Jesus é fundamento daquela dos discípulos. Ainda se nos sinóticos a relação entre a filiação divina de Jesus e aquela dos homens não é explícita, a sua existência é porém evidente.Jesus é o revelador do Pai, e portanto aquele que introduz os homens na vida filial. A participação à revelação de Jesus com o Pai se realiza no próprio seguimento de Jesus, na assimilação mais completa possível da sua vida, disto que Ele mesmo é. O tema da paternidade de Deus e da filiação divina daqueles que creem em Jesus aparece com mais clareza nos escritos paulinos. Antes de tudo devemos ter presente que Deus é considerado Pai dos homens só enquanto o é de Cristo; isto é sempre recordado no contexto em que se fala de Deus como nosso Pai; cf. 1 Ts 1,1; 11,13; 2Ts 1,1; 2, 16; 2Cor 2, 1s; Gl 1,3, etc. Há porém alguns textos nos quais o motivo da filiação se desenvolve e se explicita mais detalhadamente. Antes de tudo devemos considerar Gl 4, 4-7: Paulo põe no início em relevo a iniciativa de Deus Pai na obra da salvação; ele é aquele que na plenitude dos tempos envia o seu Filho e depois o Espírito Santo. A plenitude dos tempos não é determinada por nenhum acontecimento externo ao beneplácido divino mas precisamente pelo desígnio do Pai de enviar seu filho (cf. para uma análise mais detalhada, Marchel, “Abba, Pere”, 188-207; e sobretudo R. Penna, “ Lo Spírito di Cristo”. Cristolologia e pneumatologia secondo un’orifínale formulazione paolina, Brescia 1976, 219-236; cf. também B. Rey, Vie de foi et vie filiale selon Saint Paul: MSR 32 (1982), 3-18. Jesus nasce de mulher e nasce sob a lei, isto é, condivide em tudo a condição humana; só assim nos pode libertar plenamente e só assim podemos receber a “ filiação adotiva” (ύιοθεσία), que constitui a finalidade primária da encarnação. Para falar da nossa filiação Paulo recorre a este termo técnico, desconhecido. Nos LXX mas documentado no grego profano, que significa precisamente a adoção. A filiação de Jesus é o modelo a partir do qual também nós podemos ser considerados filhos. A sua filiação é portanto o fundamento da nossa. Jesus, o filho, torna possível com a sua encarnação o nosso ser filhos de adoção. A metáfora da adoção não tende a diminuir a nossa condição de filhos, mas a sublinhar o amor de Deus que a nós concede, no querer fazer-nos um com o seu filho. Já antes, em 3,26, se anunciou este motivo: pela fé em Cristo todos nós somos feitos filhos de Deus, e isto faz sim que desapareçam as divisões entre os homens porque não somos outro que um em Cristo Jesus. A vida do filho de Deus consiste em participar da relação que Jesus tem com o Pai; com efeito, em virtude da nossa união com Cristo, da filiação que a encarnação do filho torna possível (cf. também Gl 2, 20), podemos dirigir-nos a Deus com a palavra “abba”. Isto é possível porque nos move o Espirito do filho que Deus enviou. Existe um claro paralelismo entre a missão de Jesus e do Espirito Santo. Este último é chamado aqui Espirito do Filho; quanta[abf1] é uma formulação (condiversariantes[abf2] ) quase exclusivamente paulina (cf. Rm 8,9; Fl 1, 19; Rm 8, 15; 1pd 1,11; At 13,7) que põe em relevo a ligação entre a morte e a ressurreição de Jesus e o dom do Espírito e por conseguinte o referimento a Cristo que isto sempre tem. O envio ou missão do Espirito do Filho tem como fim que a missão do filho consiga o efeito previsto, isto é , que os homens tenham a filiação. E o Espírito o que em nós chama “abba” Pai, isto é, sem Ele não podemos viver a vida de Cristo, e por conseguinte o princípio da nossa vida de filhos. Se discutiu muito a princípio da nossa vida de filhos. Se discutiu muito a propósito deste texto, se o dom do Espirito seja uma consequência ou também um pressuposto do nosso ser de filhos; em outras palavras, se somos filhos porque temos o Espirito Santo ou se o temos porque somos filhos de Deus. Parece que esta passagem, diferente de outros testos paulinos insinua a segunda possibilidade: “ A prova é o fato de que Deus enviou os nossos corações o Espirito do seu Filho...” (Gl 4,6) (cf. H. Schilier, Der Brief and die Galater, Gottingen 1971, 198). Na realidade esta questão não é para nós muito relevante; o importante é que a vida de filhos de Deus não pode realizar-se sem que o Espirito do Filho esteja em nós.Por último Paulo faz notar que a filiação dá direito à herança (4, 7); por isto o homem que recebeu a filiação adotiva é herdeiro de Deus. Não se explicita aqui, como se fará em Rm 8, 17, que a nossa herança é participação naquela de Cristo (Hb 1, 2; Mt 21, 38), mas está subentendida.

 Rm 8, 14-17 é um texto que tem grandes semelhanças com aquele que apenas examinamos; ocupa o centro de Rm 8, um capítulo ao qual já fizemos referimento em várias ocasiões e que é de capital importância para o estudo da antropologia paulina (sobre o conjunto da perícope se pode ver W. Schmithals, Die theologische Anthropologie des Paulus Auslegung Von Rm 7, 14; 8, 39, Sttutgart, 1980). A passagem que propriamente nos interessa é preparada por uma introdução, os vv.12ss, que são também um resumo do que precede: nós não somos devedores da carne, e com o Espírito devemos fazer morrer as obras do corpo, isto é, do pecado. Aqui a diferença daquilo se dizia em Gl 4, 6, parece que a filiação dependa da presença em nós do Espírito. A ideia se esclarece mais no versículo seguinte: não recebemos um espírito de escravos para recair no temor, mas um espírito de filiação. O “Espírito” do qual aqui se fala não parece ser o Espírito Santo considerado em si mesmo, mais antes o dom presente em nós; a disposição ou atitude que cria em nós, a disposição filial; reforça esta interpretação o paralelo com o “espírito de escravidão” que sem dúvida, não pode ser oEspírito Santo, mas indica a atitude do homem que não provém de Deus (cf. R. Penna, o.c. 241ss; Byrne, o.c. 88-177, especialmente 99; pensam que se trata do Espírito Santo; ainda para o conjunto de Rm 8 cf: H. Schlier, La lettera ai Romani, Brescia, 1982, 392-461). Por obra do Espírito temos como consequência um espírito de filiação, de filhos de adoção (se repete o mesmo termo ÚLOƟ... que vimos em Gálatas); e nesta disposição filhos que o Espírito cria em nós, gritamos “Abba, Pai” (recordamos que em Gálatas é o mesmo Espírito Santo o sujeito, aqui somos nós movidos por Ele). Na força do Espírito podemos dirigir-nos a Deus nos termos em que Jesus o faz. A relação da filiação divina dos homens com aquela de Jesus, não é tanto explicitada como em Gálatas, é por isto bastante clara em todo o contexto. Com efeito, o Espírito do qual os filhos são guiados e que cria neles uma tal disposição de filhos, é o Espírito de Cristo (cf. v.9), cuja presença em nós equivale àquela de Cristo mesmo através da qual mais nos faz pertencer(cf. vv. 9.10). E mais, o Espírito que é princípio da vida de filhos é também testemunha da mesma, dá testemunho ao nosso espírito que nós somos filhos de Deus (v.16). Por último se sublinha que a filiação dá direito à herança (v.17); aqui e especifica que a nossa condição de herdeiros de Deus equivale àquela de co-herdeirosde Cristo, cuja vida condividimos: se sofremos com Ele seremos glorificados com Ele, isto é, participaremos da herança que propriamente lhe corresponde. Esta condição atual de filhos de Deus é projetada para o futuro (cf. também vv. 18-25).

 A vida no Espírito, contrária como já sabemos à vida segundo a carne (Rm 8, 1ss.) parece equivaler à vida dos filhos de Deus, a daqueles que são guiados pelo Espírito Santo; à vida de filhos se compara também o “ser em Cristo” (cf. Rm 8, 1). Assim como a carne e o pecado foram vencidos na morte de Jesus, em virtude de sua ressurreição temos o Espírito que dá a vida e que é garantia da nossa ressurreição à semelhança da sua (cf. Rm 8, 11). A presença de Cristo e do Espírito em última análise são equivalentes. Este último, enquanto é o Espírito de Cristo, nos torna como Ele, e assim nos tornamos com Jesus filhos do Pai.Os vv. 18ss. tratam da dimensão escatológica da filiação divina; a nossa condição de filhos não se revelou ainda plenamente; desta revelação depende a transformação plena da criação. A plenitude do homem, filho de Deus, traz consigo a libertação de todo o universo, a passagem da servidão à liberdade da glória dos filhos de Deus (cf. vv.19-22). A plena filiação divina significa a redenção total do nosso corpo (de nós mesmos) e a posse do Espírito do qual agora temos só as primícias (v.23). A partir do v.28 se fala da vocação e da predestinação dos homens à glória. A justificação definitiva e a glorificação do homem se põem em relação com a perfeita imagem de Cristo que o homem é chamado a ser (cf.1 Cor 15, 40; Fl 3, 21); Cristo será ainda primogênito entre muitos irmãos. A filiação divina significa, por conseguinte fraternidade com Cristo e com todos os homens, participação de todos na relação que Jesus tem com Deus. A criação do homem à imagem de Deus, com a sua releitura neotestamentária, se entende até as últimas consequências só se tem presente o chamado à filiação divina em Jesus; somos imagem de Cristo na medida em que somos seus irmãos, filhos do Pai.

 Também em Ef 1, 5 aparece o tema da filiação adotiva do homem; Deus nos predestinou à filiação adotiva por meio de Jesus Cristo. Uma vez mais se sublinha que a nossa filiação divina depende da filiação original de Jesus; junto com o tema da filiação aparece o motivo da herança em Cristo (v.11). O penhor desta herança é o Espírito Santo que os crentes recebem (v.13ss.; cf. 2 Cor 1, 22; 5, 5); a filiação divina também segundo Efésios se abre a uma dimensão futura, a uma plenitude que ainda não possuímos. Em uma outra passagem da mesma carta, sem especial menção da filiação adotiva, se sintetiza o dinamismo trinitário da nossa nova condição: mediante Cristo, num mesmo Espírito, temos todos acesso ao Pai (cf. Ef 2, 18); a universalidade daredenção de Cristo se manifesta na reunião de todos os homens e de todos os povos pela sua morte (cf. Ef 2,15ss; Gl 3, 28). A filiação divina traz sempre consigo a dimensão da fraternidade universal.

 Os escritos paulinos, como se vê, tratam amplamente da relação da filiação divina do homem com a de Jesus, o Filho por excelência, enviado ao mundo para tornar os homens participantes desta condição. O vínculo que une os homens com Cristo e entre eles é o Espírito Santo, que nos é dado como Espírito de Cristo ou Espírito do Filho. Se explicita assim a relação entre a filiação de Jesus e a dos homens.

 Também os escritos joaninos conhecem o tema da filiação divina do homem, porém o tratam de modo um pouco diverso daquele de Paulo. No lugar da metáfora da adoção João usa uma expressão mais “realista” (cf. E. Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschicht eimer heuen Lebenspraxis, Friburgo 1977, 453-455; e, sobretudo M. Vellanickal. The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings. Roma1977): aquele que crê em Jesus “nasceu” de Deus. Foi gerado por Ele(cf. Jo 1, 129; 1 Jo 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1ss.4.18). Ser nascido de Deus equivale a “ser” de Deus (1 Jo 4, 4). O novo nascimento é “do Espírito” (cf. Jo 3, 6; também 6, 63).O agente imediato e o princípio da nossa filiação divina é também, como em Paulo, o Espírito Santo, ainda se este não é expresso com a mesma clareza. Como mais adiante veremos, o Espírito, segundo João, é o dom de Jesus ressuscitado e glorificado aos seus discípulos (cf. Jo7, 39; 14, 16.25; 15, 26; 16, 7ss 20, 22; talvez também 19, 30.34). A direta relação que vemos nos escritos paulinos entre a filiação de Jesus e a dos homens não se encontra em João. Em troca, porém se vê a distinção entre a filiação original de Jesus e a participada pelos homens; só Ele e o ..., os homens os chama geralmente ... de Deus. Deus não é Pai de Jesus e dos homens exatamente no mesmo sentido (cf. Jo 20, 17),ainda se é possível que neste mesmo contexto Jesus se refira aos discípulos como aos seus irmãos (ib.). O texto mais importante entre aqueles que falam da filiação divina do homem nos escritos de João é talvez1 Jo 3, 1s.: “ vede como é grande o amor que nos deu o Pai, visto que não só somos chamados filhos de Deus mas somos realmente... Caríssimos, agora somos filhos de Deus e não se manifestou ainda o que seremos. Sabemos que quando se manifestar seremos semelhantes a Ele, já que o veremos assim como Ele é”. Conhecemos já as duas possíveis interpretações deste versículo, das quais uma é mais diretamente cristológica (Vellanickal, o.c, 341, pensa que precisa entender o texto em sentido cristológico; sem dúvida esta interpretação encaixa melhor com o conjunto da teologia de João e do Novo Testamento em qual). Em todo caso aparecemneste trecho dois temas que nos são conhecidos: a plenitude escatológica da filiação em que ainda esperamos (unida à visão de Deus), e a relação da condição de filhos com a “semelhança” divina (Paulo a une à “imagem”, não parece que há grande diferença entre estes dois conceitos). Não se pode pensar esta vida de filhos sem a permanência de Cristo no homem por meio do Espírito (cf. 1 Jo 2, 20.27; 3, 24). Os escritos de João atestam também com clareza a dimensão trinitária da salvação do homem.

3.3 – **A comunhão com Cristo e a inabitação da Trindade segundo o Novo Testamento.**

 Em diversas passagens do Novo Testamento temos o que fazer com a ideia que o homem é filho de Deus e participa por isto, porém com uma diferença de base que não se pode negar, à relação que Jesus tem com o Pai. Na realidade não é possível a filiação sem a comunhão de vida com Jesus, o Filho unigênito; por isto a vida cristã consiste na comunhão de destino com Jesus (cf. O. Gonzales de Cardedai, Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología, Madrid 1975, 532.). Ele convida os seus discípulos ao seguimento, que implica o condividir inteiramente a sua vida (cf. p. ex. Mt 4, 18 e paralelo; 8, 19-22; 9, 9; 10, 37 e paralelo; 19, 27ss; Lc 9, 57-60, etc.). Também os escritos paulinos e outros escritos relacionados com eles exortam à imitação de Jesus (cf. 1 Cor 4, 16s; 11, 1; Fl 2, 5; 1 Ts 1, 6; 1 Pd 2, 21ss; Hb 12, 2). A comunhão de vida com Cristo é expressa também por Paulo com o uso do prefixo “com”, que precede diferentes verbos: conmorrer, conressuscitar, conreinar... com Cristo (cf. Rm 6, 8; 8, 17; 1 Cor 15, 22; 2 Tm 2, 12, etc. Com a imitação de Jesus ele mesmo vai tomando forma em nós (Gl 4, 19; Cl 1, 28). Paulo utiliza com muita frequência a expressão significativa “em Cristo (Jesus)”; ocorre nos escritos paulinos 150 vezes. O seu significado concreto varia segundo os casos; naturalmente não faremos agora uma análise exaustiva de todos estes textos. É posto porém em relevo o vínculo do crente com Jesus; em muitas ocasiões equivale ao que para nós é o adjetivo “cristão” (cf. R. Bultmann, teologia del Nuovo Testamento, Brescia 1985, 329); outras vezes quer significar que aquele que crê em Jesus recebe d’Ele a salvação e a justificação. A expressão aparece normalmente em contexto soteriológico (cf. H. Conzelmann, teologia del Nuovo Testamento, Brescia 1972, 264) e isto indica que se quer sublinhar com ela que só Jesus é o caminho pelo qual o homem pode salvar-se. A vida cristã é uma assimilação a Cristo, uma participação à sua vida e à sua morte para que possamos participar da sua ressurreição. Ao cristocentrismo do processo de justificação, ao qual já nos referimos, corresponde a centralidade de Cristo na vida do justificado.

 Também os escritos joaninos consideram a vida do cristão como comunhão com Jesus. É muito característica a expressão “permanecer em Jesus (em Deus)”, ou no seu amor, na sua palavra etc. (cf. Jo 15, 4-7.9ss; 1 Jo 2, 27s; 2, 24; 3, 6; 4, 12.16). Só por Cristo se vai a Deus Pai (Jo 14, 6). Talvez a parábola da videira e dos ramos é a explicação melhor disto que para João significa a união do homem com Cristo: a única possibilidade de ter uma vida verdadeira (cf. Jo 15, 1ss). O cristão está em Cristo, porém contemporaneamente Cristo está nele (cf. Jo 14, 20; 17, 21-23, etc.); isto quer dizer que o crente se sente identificado com Jesus; crê n’Ele e o ama. Outros temas repetidos no Evangelho de João são aqueles da luz e da vida; o primeiro está presente já no prólogo (1, 8ss),se repete em outras passagens (cf. 3, 19s; 8, 12; 12, 46); este motivo está em relação com aquele do seguimento: deixar-se iluminar por Jesus é viver como ele viveu. Só com a fé em Jesus se tem a vida, a esperança e a garantia da ressurreição (cf. Jo 5, 26; 6, 57; 11, 25; 1 J0 1, 2; 5, 11.20).Podemos afirmar, resumindo, que o estar em Jesus e participar da sua vida é o centro e o fundamental da existência do crente, e é também a máxima plenitude a qual o homem pode aspirar. Quem crê em Jesus e o ama é amado pelo Pai (cf. Jo 14, 21; 16, 27);a comunhão que os homens têm com Jesus ou entre eles depende em última análise da união de Jesus com o Pai (cf. Jo 17, 21.23); é claro por conseguinte que a inserção em Jesus nos leva ao Pai, que ama os discípulos do seu Filho como Ele o ama (cf. Jo 17, 23). Todos os bens vêm do Pai e nos é dado por meio de Jesus; por sua vez, na comunhão com Cristo entramos com Deus. Ainda se com expressões diversas, a coincidência de fundo com o pensamento paulino aparece com suficiente clareza: a inserção em Cristo nos abre o caminho para o Pai, do qual tudo procede e ao qual tudo se dirige.

 A vida de comunhão com Jesus e de inserção n’Ele pode acontecer só coma força do Espírito presente em nós. Até agora vimos alguns textos nos quais esta presença era medida em relação com a nossa filiação divina. Devemos ampliar agora a nossa perspectiva e recolher outros textos nos quais a inabitação do Espírito não se une diretamente com a adoção filial. Conheceremos melhor assim as bases neotestamentárias da doutrina da inabitação do Espírito Santo e da Trindade no justo.

 A presença do Espírito no cristão é um ensinamento constante de Paulo, já a partir da sua primeira carta; a ideia aparece pela primeira vez em 1 Ts 4, 8, como consequência do respeito que cada um deve ao próprio corpo (nosso próprio ser) pelo de ter recebido o Espírito Santo. Num contexto semelhante vem dito em 1 Cor 6, 19 (cf. 6, 11) que o nosso corpo é templo do Espírito Santo; esta condição está em relação com anossa união com Jesus, com o qual formamos um só “espírito” (cf. 6, 15ss.), isto é, que o Espírito Santo que habita em nós é força de Cristo que nos une a Ele. Ser templo do Espírito Santo e ser membro de Cristo são em definitivo a mesma coisa. Em 1 Cor 3, 16 se fala também da condição de templo do Espírito próprio do cristão. A inabitação do Espírito equivale a do mesmo Cristo (cf. Rm 8, 9ss; também Gl 2, 20; Ef 3, 10ss) não porque ambos possam identificar-se em todos os aspectos, mas porque não existe outro modo de ser de Jesus em nós que o “pneumático”, próprio da sua condição de ressuscitado e de fonte de vida (cf. 1 Cor 15, 45). O dom do Espírito Santo é consequência da ressurreição de Jesus; por isto toda a sua ação no homem é de qualquer modo referida a Cristo: nos dá a possibilidade de conhecê-lo (1 Cor 2, 10ss), de confessar a nossa fé n’Ele (1 Cor 12, 3), de compreender a palavra de Deus que em Jesus revela o seu sentido último (2 Cor 3, 14-17), etc. Não existe nenhum efeito do dom do Espírito nem no crente nem na Igreja – mais adiante nos ocuparemos deste ponto – que não seja em relação com Jesus. O Espírito interioriza e eleva ao cumprimento a obra de Jesus.

 Qualquer coisa de semelhante podemos dizer do Evangelho e das cartas de João. Em nós permanece a união do Espírito ; o Paráclito que Jesus enviará, o Espírito de verdade, está em nós (Jo 14, 17). A presença do Espírito que Jesus nos deu e a garantia que em nós permanece o mesmo Jesus (cf. 1 Jo 3, 24; 4, 12). Em nós habita o Espírito Santo e também o Pai e o Filho (cf. Jo 14, 17.23) (W.Thusing, DieErbӧbung und Verberrlicbung Jesu im Johannsevangelium, Müster 1959, 147, pensa que a inabitação do Pai e do Filho (cf. Jo 14, 23) se realiza mediante aquela do Espírito (cf. 14, 17); a presença do Espírito em nós seria nesse caso aquela do Pai e do Filho, na sua unidade.). Também segundo os escritos Joaninos a obra do Espírito no homem é referida a Jesus: o “Espírito de verdade” recorda aos discípulos o que Jesus disse (Jo 14, 26), não fala de si mesmo, mas escuta Jesus e toma do seu (16, 13-15), dá testemunho de Jesus (15, 26); o “Paráclito” é este mesmo espírito enquanto assiste os discípulos no testemunho de Cristo e dá ele mesmo testemunho dentro do crente (15, 26; 16, 17-20). Consequência da ação do Espírito é também a reta confissão da humanidade de Jesus (cf. 1 Jo 4, 2 – também segundo os Atos dos Apóstolos o Espírito Santo opera com um referimento a Jesus: habilita aqueles que o recebem para a pregação e para testemunhar a favor de Cristo (cf. 1, 8; 2, 1ss; 4, 31; 6, 5.10; 7, 56; 8, 29; 13, 2.4 etc.); é o dom que recebem aqueles que creem em Cristo e se fazem batizar (cf. 2, 28; 19, 6; também 10, 44-48; 11, 15; 15,8). O Espírito segundo o Novo Testamento habita em nós, como também Jesus e o Pai. Porém dos dados neotestamentais não se deduz que toda a Trindade, sem diferenciação alguma, habita em nós. Se fala sobretudo do Espírito, garantia da presença de Jesus, prova do fato que somos seus. O Espírito torna presente Cristo. Igualmente vejamos que Cristo presente em nós nos conduz ao Pai e ao mesmo tempo nos une aos outros homens. Deus habita em nós como Uno, mas também como Trino. Não basta dizer que estamos em comunhão com a Trindade, sem distinções ulteriores, se queremos ser fiéis à mensagem do Novo Testamento. Devemos ter presente os dados que recolhemos para a nossa reflexão sistemática.

3.4 – **A “graça” participação do homem, no Espírito Santo, na relação com o Pai próprio de Jesus.**

 A nossa exposição, certamente rápida, dos principais textos neotestamentários que falam da nossa filiação divina e da inserção em Cristo nos persuadiu que não podemos falar do homem salvo e redimido senão em categorias cristológicas. Por importante que possa ser qualquer realidade criada que Deus nos oferece dando-nos a sua graça, muito mais o é a sua presença em nós, a possibilidade de viver a vida de Cristo e de dirigir-nos ao nosso criador como a nosso Pai com a mesma palavra e a mesma atitude vital com a qual Jesus o fez na força do seu Espírito. Quando diremos não é mais que a explicitação do que gradualmente vimos desde o início do nosso tratado: a criação do mundo em Cristo e o chamado de Deus ao homem para reproduzir a imagem do Filho tem como consequência que o ser humano chega a ser ele mesmo, superando toda alienação no sentido mais próprio da palavra, quando participa da relação com Deus e com os homens (filiação e fraternidade) própria de Jesus. Com efeito, o que em última instância define esta é a sua relação com o Pai. O seu ser divino-humano, como o primado absoluto do divino (a sua humanidade é a do verbo, pessoa divina), consiste no puro referimento a Deus Pai. Isto se revela concretamente para nós na sua existência humana na obediência a Deus, na sua vida filial em todas as dimensões. O ponto imediato de referimento para entender a nossa filiação adotiva não é o Filho eterno na sua vida divina “ad intra”, mas o Filho feito carne, partícipe em tudo da nossa condição humana exceto o pecado (cf. Hb 4, 15), Jesus. Só a partir de Jesus e da sua humanidade temos acesso ao mistério de Deus; assim o viu o Novo Testamento. Não conhecemos outro caminho que nos faça participar da vida de Filho de Deus senão aquele que realmente se realizou, a sua encarnação, a sua missão da parte do Pai para que nós pudéssemos receber a adoção filial, e a missão do Espírito do Filho para que fosse em nós princípio da nossa existência filial (cf. Gl 4, 4-7). Se fez como nós para que pudéssemos nos tornar o que Ele é, segundo a fórmula dos Santos Padres que já conhecemos. O Filho assumiu a condição de criatura para que esta pudesse chegar à comunhão com Deus. O homem que conhecemos é o resultado da decisão do Pai que o Filho assuma esta condição criatural; sobre a possibilidade que o Deus saia de si mesmo e se faça “não Deus” sobre a possibilidade que o Logos se faça criatura, se funda a possibilidade que nos faz homens; a teologia e em concreto a cristologia estão no início e no fim da antropologia (cf. K. Rahner, Corso fundamentale sulla fede, 271-273). Jesus é o homem perfeito, porque, em razão de sua filiação divina, pode viver em perfeita obediência ao Pai; e é claro que na assunção e realização livre e plena da vontade do criador há a máxima perfeição pensável para a criatura e em concreto para o homem.

 Como se realizou isto em Jesus? Vimos que segundo o Novo Testamento a aceitação da senhoria de Jesus da parte do homem e das exigências da vida no seu seguimento são obras do Espírito. O mesmo Novo Testamento atribui também ao Espírito Santo presente em Jesus a força e o impulso para a realização concreta da sua missão como homem. É muito importante, para a antropologia teológica em geral, e para a doutrina sobre a graça em particular, a dimensão pneumática da cristologia. A razão é clara: se o Espírito Santo, em muitos dos textos que citamos é o vínculo de união entre Jesus e o homem, entenderemos melhor esta conexão se conhecermos as relações que existem entre Jesus e o Espírito (para um posterior aprofundamento disto, cf. L. F. Ladaria, Humanidad de Cristo y don del Espíritu: EE 51 (1976) 321-345; Cristología del Logos e Cristología del Espíritu: Gr 61 (1980) 353-360).

 Segundo os dados do Novo Testamento, Jesus experimentou e viveu a sua relação com Deus de modo tal que, revelando-o como Pai, se manifestou por sua vez como Filho. O seu referimento a Deus, único e irrepetível se funda sobre o mesmo ser divino; assim o têm já descrito, à luz da experiência pascal, as comunidades cristãs primitivas. Ao mesmo tempo, porém o próprio Novo Testamento une esta filiação divina de Jesus com uma presença muito qualificada do Espírito n’Ele, especialmente em três momentos-chave da sua existência: a encarnação, o batismo e a ressurreição (cf. Lc 1, 35: Mc 1, 12 par.; Rm 1, 14). Lucas mais que os outros sinóticos, dá um particular relevo a esta presença do Espírito em Jesus, importante sobretudo para a pregação do Reino (cf. Lc 4, 1.14.18; 10, 21; At 10, 38); em virtude do Espírito de Deus Jesus expulsa os demônios (Mt 12, 28). Também segundo o Evangelho de João o Espírito permanece sobre Jesus (cf. Jo 1, 33) ao qual o Pai o deu sem medida (cf. 3, 34). O mesmo Espírito torna possível o entregar-se de Cristo até a morte na obediência ao Pai (cf. Hb 9, 14), é a força que o ressuscita dos mortos (cf. Rm 1, 4; 8, 11; 1 Tm 3, 16; 1 Pd 3, 18). O próprio Jesus na ressurreição se faz “espírito vivificante” (1 Cor 15, 45), isto é, se faz fonte do Espírito que como dom seu recebem todos os homens; só porque ele passou nesta nova dimensão de plena união e intimidade com Deus Pai pode comunicar-se aos crentes o dom que ele possui em plenitude e que foi o princípio da sua atividade humana. O mesmo Jesus, na sua ressurreição e exaltação, recebeu do Pai o Espírito que logo derrama sobre os homens (cf. At 2, 33, em relação com 2, 1ss.). O dom do Espírito da parte de Jesus ressuscitado é um dado central do Novo Testamento; é o cumprimento da promessa que foi feita na primeira apresentação de Jesus pelo Batista (cf. Mc 1, 8; Mt 3, 11; Lc 3, 16); Jesus mesmo o promete antes da sua ascensão (cf. Lc 24, 49; At 1, 5.8) e o dá em seguida aos seus discípulos e a toda a Igreja (cf. At 2, 1ss; 4, 21; 10, 44, etc.). Já falamos da ligação entre glorificação de Jesus e dom do Espírito em João: “não havia Espírito porque Jesus ainda não tinha sido glorificado”, nos é dito em Jo 7, 39. Jesus promete o Espírito que o Pai e ele mesmo enviarão (cf. Jo 14, 16.25; 15, 26; 16, 28), para o tempo que segue a sua subida ao Pai (cf. Jo 13, 7; 14, 28; 20, 17) isto é, a sua morte e a sua ressurreição; o dom do Espírito está em elação, como veremos, com a perfeita comunhão de Jesus com o Pai e com a sua glorificação junto a Ele (cf. 17, 5). No mesmo dia da ressurreição o quarto Evangelho coloca a “primeira pentecostes”. Não faltam exegetas que pensam em um dom do espírito já no momento da morte de Jesus (cf. Jo 19, 30.34), considerado por João como dom da sua glorificação antecipada.

 Segundo estes dados que apenas acabamos de mencionar existem na relação entre Jesus e o Espírito dois momentos igualmente essenciais. Num primeiro, durante a vida mortal de Cristo, ele recebe o Espírito do Pai, e se pode também dizer que seguido pelo impulso do Espírito Santo se concretiza em todo momento a sua obediência a Deus. Depois da ressurreição Jesus doa o Espírito àqueles que creem n’Ele. O Espírito Santo se torna Espírito de Cristo, e é como tal que o recebem os homens. Entre um momento e outro se situa o evento da ressurreição e da exaltação de Jesus, plenitude da encarnação do Filho para que a humanidade assunta, embora permanecendo sempre tal, é totalmente penetrada pela força de Deus; como consequência a perfeição da união de Jesus com o Pai e portanto a manifestação máxima da sua filiação divina. Por isto Jesus possui e pode dar como seu o Espírito Santo, força de Deus, Espírito do Pai e do Filho.

 Num primeiro tempo, dizemos, Jesus, pessoalmente identificado com o Logos o Filho de Deus, recebe o Espírito Santo para que este seja o princípio da realização histórica da sua vida de Filho. Devemos insistir sobre este ponto: Jesus é o Filho de Deus, e não é o Espírito Santo. É, porém o Espírito Santo e não o Filho que age sobre Ele, lhe comunica a força para sua missão (a unção de Jesus; recordemos que Cristo, Messias, quer dizer simplesmente “ungido”), o faz obediente em liberdade à vontade do Pai. Próprio porque Jesus é o Filho, isto é, a total abertura ao Pai, pura relação a Ele do qual é o Tu original, não põe nem pode pôr algum obstáculo à ação do Espírito Santo, guia, do seu caminho histórico para Deus Pai, princípio da resposta humana à ação de Deus. O Espírito é o vínculo, a união amorosa do Pai e do Filho; por isto no Espírito se atualiza a obediência do Filho encarnado, a sua plena identificação com o Pai que, enquanto Jesus está “na forma de servo”, se realiza na obediência (cf. Fl 2, 7ss.). A oposição de Jesus à obra do Espírito divino seria, por conseguinte contraditória já que o seu pessoal como Filho é constituído pela sua relação ao Pai. Por isto é o possuidor original do Espírito, também enquanto homem, visto que na sua humanidade se identificou plenamente com o Pai na obediência, na humilhação e na exaltação. O Espírito que guiou Jesus na sua vida humana, do qual está repleto na sua ressurreição, é aquele que é comunicado ao homem que crê. Jesus ressuscitado não nos dá nada de diferente d’Ele, mas o mesmo princípio da sua atuação, em virtude da qual conduziu a termo a sua existência histórica e de cuja força foi ressuscitado dos mortos. Se em virtude da sua condição de Filho a sua pessoa é absolutamente insuperável e irrepetível, é a palavra definitiva de Deus aos homens, em virtude ser possuído pelo Espírito Santo, Jesus, na sua irrepetibilidade e precisamente por ela, é o princípio da nova vida para toda a humanidade; o seu ser homem é paradigmático para todos, a sua plenitude se comunica para que em todos possa acontecer aquilo que num modo único se realizou n’Ele. Graças ao Espírito Santo que se concede a nós como Espírito de Jesus podemos todos participar na filiação divina que só Ele possui originariamente. O Espírito Santo foi definido com razão como a “Comunhão com Jesus” (cf. S. Irineu de Lion, Ad. Haer. III 24, 1 (Sch. 211-472): “ Comunicatio Christi, id est Spiritus Sanctus”. Para Hilário de Poitiers o Espírito Santo é a divindade do homem Jesus enquanto comunicata; cf. L. F. Ladaria, El Espíritu Santo em San Hilário de Poitiers, Madrid 1977.); é a vida de Cristo que se dá a nós. O princípio da nossa existência é o mesmo que animou a existência de Jesus e somente por isto nos foi dado. Com estas considerações se esclarece o que se disse sobre as noções antropológicas de “espírito” e o referimento a Deus que comporta; este referimento é também mediado por Cristo, único mediador entre Deus e os homens (cf. 1 Tm 2, 5; Hb 4, 15; 7, 22; 8, 6; 12, 24). Se levarmos em consideração a obra do Espírito em Cristo e em nós entendemos porque Jesus, como unigênito de Deus é o primogênito entre muitos irmãos; como Filho por excelência nos faz Filhos.

 Dado que a presença do Espírito Santo no crente está em relação com a unção de Jesus no Espírito por obra do Pai (S. Irineu, Adv. Haer. III 9,3 (Sch. 211 110s.): “Spirítus ergo Dei descendit in eum, eius qui per prophetas promiserat unctorum se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur”; Th. 18, 3 (Sch 211, 350): “Et unxit quidem pater unctus est vero Filius, in Spíritu qui est unctio... Significans et ungentem Patrem, et unctum Filium et unctionem qui est Espíritus”.), não podemos pensar em uma inabitação indiferenciada das pessoas divinas no homem; já vimos que o Novo Testamento parece dizer o contrário. Se estamos em comunhão com Jesus porque temos o Espírito, isto será em um certo modo a pessoa divina mais imediatamente próxima de nós, o mesmo que é na cabeça e em todos os membros do corpo de Cristo (cf. LG 7; cf. também H. MÜHLEN, Una mystica persona, Müncheri – Paderborn, Wien 1968 (El Espíritu Santo en la Iglesia, Salamanca 1974), e que por isto nos une ao Filho e ao Pai. Deus está presente em nós enquanto trino, na distinção das pessoas. Quando se trata do mistério da nossa divinização não podemos invocar sem esfumadura o princípio da unidade da ação de Deus “ad extra”. Deus nos chama a participar à comunhão da vida trinitária que é Ele mesmo. Por isto não é suficiente pensar em uma presença indiferenciada da Trindade em nós com relações tudo ao mais “apropriadas” com das três pessoas (cf. para um maior aprofundamento H. Rondet, Essais sur la Théologie de la gráce, Paris 1964,107-200 (La gracia de Cristo, Barcellona 1966, 387-388); Flick – Alszeghy, o.c., 457-498; L. BoH, o. c.; 214ss; M. Schmaus, Teología dogmática, 5, La gracia divina , Madrid 1962, 74-103). O Pai, o Filho e o Espírito Santo não se relacionam a nós do mesmo modo, também se não devemos nunca esquecer que as três pessoas são um único Deus. Podemos afirmar, por exemplo, que em nós habita Jesus por meio do seu Espírito, porém não podemos inverter a frase; ou que o Filho nos conduz ao Pai, porém não o contrário, pelo menos no mesmo sentido. Devemos todavia estar atentos no separar ou distinguir indevidamente a ação das pessoas divinas sem levar em conta a sua unidade. Assim também se é legítimo afirmar que o Espírito Santo é a pessoa mais “próxima” de nós (no sentido que já explicamos) não creio que disto se possa deduzir que a nossa comunhão com Deus seja participar da natureza divina “assim como esta subsiste no Espírito Santo” (É o que afirma H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person in der Trinitat bei der Inkarnation und im Gnadenbund, Müster 1963; 279; 299; 306). A razão é clara: O Espiri E. Santo nos reenvia a Jesus, nos faz participar da filiação divina de Cristo. Pela fé em Jesus e o dom do Espírito somos Filhos de Deus, o Pai nos ama como ama o Filho, etc. O Espírito Santo nos reenvia ao Filho, nos faz “Filhos no Filho” (cf. o material recolhido de E. Mersch, Le corps mystique du Christ, 2 voll., Bruxelles 1951) e nos assimila portanto a Jesus mais que a ele mesmo. Na nossa participação à vida divina somos, portanto “filhos”, mas não “pais” nem “espíritos santos”, porque o Espírito se dá a nós só enquanto Espírito de Jesus.

 Do que se disse se deduz que só Deus Pai é o sujeito ativo da nossa adoção filial, o único que nos faz seus filhos; não somos filhos do Filho, nem do Espírito nem tampouco, a rigor de toda a Trindade. É importante, sublinhar isto, porque nem sempre ficou claro na história da teologia; os teólogos de não muitos decênios atrás acreditavam na quase total unidade, que toda Trindade nos adota como filhos; a razão disto era a unidade das pessoas nas operações “ad extra” (cf. L. F. Ladaria, El hombre como tema teológico : E E 56 (1981) 935-953.). O próprio são Tomás parece dar entrada a esta opinião quando, provavelmente inspirada por um escrito de Santo Agostinho (cf. De Trin. V 11,12 (CCL 50, 219), A Trindade pode também ser chamada metaforicamente “Pai” com respeito às criaturas por causa da adoção filial), afirma que o homem é adotado como filho de toda a Trindade visto que a vontade de Deus na sua atuação “ad extra” é comum às três pessoas; a invocação “Pai nosso” seria direto então às três pessoas divinas (cf. S. Th. III q. 23, a 2). Com tudo isto, no mesmo contexto o Aquinate nos diz que a adoção se “apropria” ao Pai como autor, ao Filho como exemplo, ao Espírito como aquele que imprime a assemelhança com este exemplo (também sobre este problema no comentário das sentenças cf. F. Marinelli, Personalismo trinitário na história da salvação, Roma – Paris 1969). Através da Teologia das “apropriações”, que já sabemos não poder reduzir a um “como se”, aproxima bastante do ponto de vista bíblico e dos primeiros séculos cristãos. Está claro, porém a mudança de perspectiva que se produziu.

 Podemos aprofundar ainda mais a nossa reflexão. Em outras ocasiões afirmamos que na “graça” Deus não nos dá antes de tudo qualquer coisa de diverso d’Ele (primado da graça criada), mas o que nos dá é si mesmo. Se Deus é em si mesmo comunhão de pessoas, a auto-doação não seria tal se este aspecto tão importante do seu ser ficasse à margem da mesma. K. Rahner falou da identidade entre a Trindade econômica e a imanente e vice-versa (cf. Il Dio Trino come fondamento originario e transcendente della storia della salvezza, in My. Sal. 3,401-502). Também se por ventura se podem formular algumas reservas à segunda parte da afirmação (cf. Y. Congar, Credo nello Spirito Santo, Brescia 1983, vol. III, 28ss), permanece verdade que entre o ser de Deus em si mesmo e o modo de doar-se à nós deve haver uma substancial correspondência; se assim não fosse não seria Ele mesmo a doar-se a nós. Em Jesus Deus se revela como Pai, enquanto o mesmo Jesus se faz conhecer como Filho. Nos adota e nos faz seus filhos aquele que é “Pai” já no mistério da vida intradivina. Em virtude desta adoção filial o Pai se doa a nós enquanto Pai, admitindo-nos à comunhão que ele tem com Jesus e amando-nos como Ele o ama. O Pai que exaltou à sua direita Jesus crucificado, nos considera num certo modo como mortos e ressuscitados com Cristo, nos faz participantes da sua vida (cf. S. Agostinho, In Joh. ev. 110, 5 (CCL 36, 625) : “Qui enim diligit Unigenitum, profecto diligit et membra eius quae adoptavit in e um per e um”; cf. também Ugo de São Victor, Erud. Didasc. VII 2y (PL 176, 834). O Pai se nos manifesta como fonte de toda a história da salvação, enquanto envia ao mundo o Filho e o Espírito para guiar para si toda a humanidade.

 O Filho é, como nos diz São Tomás, a causa exemplar da adoção. A nossa filiação depende da sua; não tanto imediatamente da filiação eterna do verbo, mas daquela do Filho encarnado, Jesus Cristo, Filho de Deus também enquanto homem; já falamos sobre este aspecto. Jesus nos faz partícipes da sua relação com o Pai, nós não somos a rigor seus Filhos, mas seus irmãos (cf. Rm 8, 29; Hb 2, 17; talzez Jo 20, 17). À base de nossa filiação em Jesus está o fato da encarnação; Como já sabemos o Filho assumiu num certo modo toda a humanidade, se uniu a cada homem, como nos diz o Vaticano II, GS 22. Também a ressurreição e a efusão do Espírito são fundamentais nesta união de todos os homens com Jesus; no Espírito que tudo preenche, porque Jesus ressuscitado supera todos os limites do espaço e do tempo, todos os membros do corpo podem participar da vida da cabeça. O Filho se doa a nós como consequência da sua encarnação morte e ressurreição, na obediência aos desígnios do Pai, e na comunicação do seu Espírito em virtude do qual gritamos Abba, Pai.

 O Espírito, enfim, dom do Pai e de Jesus, manifesta a união entre as duas primeiras pessoas (cf. S. Agostinho, De Trin. III 5, 7 (CCL. 50, 235) e por isto nos une todos em Jesus para que tenhamos acesso ao Pai. É enviado do Pai e de Jesus depois da ressurreição deste; por isto se doa a nós como Espírito de Jesus. Só em virtude da sua presença podemos viver como filhos de Deus em Jesus Cristo (a propósito da relação do justificado, filho de Deus, com o Espírito Santo tem chamado atenção já desde muito tempo um texto, certamente audacioso, de São João da Cruz, Cântico Espiritual, 39, 5: “Como isto acontece não nos é dado sabê-lo nem podê-lo dizer, mas nos é dado procurar compreender como o Filho de Deus conseguiu por nós este alto estádio e como nos mereceu esta elevada condição de poder ser filho de Deus, como diz São João (1, 12), e Ele mesmo pediu ao Pai pelo mesmo São João dizendo: “Pai quero que também aqueles que me destes estejam comigo onde estou, para que contemplem a minha glória, aquela que me destes” (17, 24); isto é, que possam participar conosco da mesma obra que eu tenho por natureza, que é aspirar o Espírito Santo; cf. também todo o contexto, 39, 2-6. O justo participando da condição de Cristo na Trindade, chegaria segundo estes a participar da inspiração do Espírito Santo, amor entre o Pai e o Filho. É claro que tal afirmação suscita muitos problemas, não entremos neles. Em todo caso creio que se possa afirmar que o justo, feito filho de Deus, participa da comunicação e transmissão aos homens do Espírito, dom do ressuscitado. Recordamos o quanto dito sobre “mediação” falando do pecado original. Depois o que até agora é indicado está claro que a “graça” a qual os homens são chamados a mediar é o favor de Deus que consiste no dom do Espírito de Jesus).

 O crente participa, portanto no Espírito Santo da filiação divina de Jesus, da relação que estes têm com Deus seu Pai. O favor de Deus por excelência, a “graça”, é antes de tudo o dom de Jesus aos homens e tudo aquilo que na sua vida acontece, toda a sua pessoa e a sua obra, visto que tudo isto é “para nós e para nossa salvação”. O favor de Deus é também a comunicação do Espírito Santo aos homens, em virtude do qual participamos da relação com o Pai própria de Jesus. Não há melhor “graça” porque não existe um melhor dom de Deus, nem tanto menos existe uma melhor perfeição para a criatura que a participação na vida divina. Na criação, dissemos, o Deus Trino dá o ser a qualquer coisa de distinto d’Ele. Na auto-doação na graça Deus se doa em toda a profundidade do seu ser divino; por isto é formalmente o dom do Deus Trino. O Deus que nos cria como qualquer coisa de distinto d’Ele, visto que somos suas criaturas, nos acolhe como tal na intimidade da sua vida. Por isto a nossa divinização não é absorção em Deus, o anulamento e o desaparecimento do nosso ser contingente, mas a máxima possibilidade de realização do mesmo, a máxima perfeição do nosso ser criatural. Deus certamente todos em Jesus, porém nos ama por nós mesmos (cf. W. Breuning, Desenvolvimento sistemático dos enunciados escatológicos, in My. Sal. 11, 289-428: “Assim como é verdade que Deus nos pode amar porque tem um Filho, e deste modo nos ama como irmãos e irmãs do seu Filho, nos ama também por nós mesmos, e não porque pensas em nós e por causa de um outro”.). Assim como em Cristo a união hipostática não significa diminuição nem depreciação da humanidade (realidade criada), mas a sua potenciação máxima (Jesus não é só perfeito homem, mas o homem perfeito), também em nós a presença do Espírito que reproduz a imagem de Jesus implica a máxima perfeição do nosso ser pessoal. Podemos fazer nosso este princípio: a maior união com Deus significa a maior realização possível da própria essência e do próprio ser de criatura (cf. W. KASPER, Gesú il Cristo, Brescia 1981, 268ss). Se em Cristo, em virtude da sua divindade e não contra esta, se realiza a perfeição do homem, também em nós haverá maior plenitude na medida em que nos identificamos com Jesus.

 A subsistência pessoal de Jesus é constituída pela sua relação ao Pai, é puro referimento no receber e no dar. Não há um ser do Filho “prévio” na relação com o Pai, visto que as pessoas divinas são as relações enquanto subsistentes. Ser pessoa é estar em relação. Por isto Jesus é pura abertura ao Pai e na obediência a isto se doa sem reservas aos homens. O ser humano de Jesus, em virtude do fato que n’Ele há só uma hipóstase divina, é dom e amor até o fim. Esta é a consequência do seu ser Filho, da sua relação a Deus como Pai.

 O homem, em virtude da sua subsistência criatural, não é, como Jesus, puro “referimento a”. De uma parte é verdade que por causa do nosso ser de criatura dependemos totalmente de Deus, somos em referimento a Ele. Porém do momento que a criação não implica comunhão pessoal, este “referimento a” nos dá um ser relativamente absoluto; o nosso ser e o nosso ser pessoal não se identificam. Não somos puro referimento a um tu; nos abrimos ao outro sempre a partir da nossa condição de sujeitos; isto quer dizer que nos experimentamos sempre tendo o nosso centro em nós mesmos. Porém visto que fomos criados em última instância para a comunhão com Deus em Cristo, é esta chamada de Deus que nos constitui como pessoas (cf. W. Breuning, o. c. 371; J. Alfaro. Persona e grazia, in Cristologia e Antropologia, Assisi 1973, 398-423). Não é que haja um ser pessoal prévio à graça, como não há um homem já feito e constituído que seja depois elevado à amizade com Deus, mas no desígnio unitário de Deus acima de nós, somos homens enquanto suas criaturas e juntos inseparavelmente mais que criaturas. O nosso ser pessoal se realiza na opção livre para Deus e para os homens, ou, que é a mesma coisa, para a existência na fraternidade com todos os homens e na filiação com relação a Deus; ambos os aspectos são inseparáveis. Se Jesus é pessoa enquanto pura relação ao Pai, nós o somos porque somos chamados a participar desta relação, ainda se a partir da nossa contingência criatural. Por esta razão permanece sempre aberta diante de nós esta possibilidade de frustração do nosso ser, de existência em contradição, se nos fechamos em nós mesmos e absolutizamos o nosso ser contingente (Este nosso existir a partir de nós mesmos, do nosso núcleo criatural, é a condição de possibilidade do nosso pecado, a partir do momento que absolutizamos a nossa contingência, porém não é em si mesmo pecado. A essência do homem não é, portanto o pecado, ainda se esta essência pertence o poder pecar). O Espírito de Jesus presente em nós torna possível a nossa abertura a Deus e aos homens, é o princípio da nossa resposta ao chamado divino já que se trata do Espírito de Jesus morto e ressuscitado por nós; e o ser de Jesus como vimos, é a resposta total à doação do Pai.

 Só com este referimento fundamental a Jesus, máxima manifestação na sua vida de amor do Pai, podemos entender, como se deve, a “graça” como perfeição do homem e perfeição da criatura. A graça supõe e aperfeiçoa o nosso ser criatural (talvez podemos reformular assim o antigo aforismo “gratia supponit et perfict naturam”). Não é, porém uma realidade criada por causa da nossa plenitude, mas a presença do Espírito Santo em nós que nos torna semelhantes a Jesus pelo qual temos acesso ao Pai. O mistério do homem se abre assim ao mistério mesmo do Deus Trino.

3.5 – **A dimensão comunitária da nossa incorporação a Cristo**

 Em diversas ocasiões dissemos que não é lícito entender a antropologia teológica prescindindo da decisiva dimensão social do homem. Se fizéssemos assim, além de desprezar um dado da experiência cotidiana a qual hoje somos muito sensíveis, desconheceremos um elemento essencial da história da salvação assim como nos apresentam as fontes da revelação cristã. Já falamos da condição social do homem tratando da criação; vimos depois, falando do pecado original, que ele é uma ruptura da comunicação de graça que os homens são chamados a mediar uns para os outros. As breves reflexões que seguem querem simplesmente aprofundar o que já conhecemos.

 Ao longo deste capítulo já dissemos várias vezes que a relação de filiação com relação a Deus traz consigo uma nova relação de fraternidade entre os homens. No reconhecimento de Deus como Pai de todos está implícito o reconhecimento de todos os homens como irmãos. Também evidenciamos em várias ocasiões, no capítulo precedente, que a unidade do gênero humano não tem o seu fundamento último em Adão, mas em Cristo; estamos agora na posição para compreender a razão disto. A humanidade não constitui em última análise uma unidade porque todos descendemos de um mesmo antecessor ou porque estamos ligados aos outros com ligações múltiplas em todos os âmbitos da nossa existência. Somos uno porque em Jesus, primogênito entre todos, descobrimos o caminho para ir até o Pai comum; e, consequentemente, reconhecemos como irmãos todos os homens. Na realidade só na fraternidade entre os homens se pode viver e experimentar a filiação divina. Efetivamente, sabemos que para Deus não há outro Deus que um Tu original, o unigênito, Jesus. Nós entramos em relação com o Pai unindo-nos a Jesus com a força do seu Espírito. O Espírito não é só um dom a cada crente, mas também, e diria, sobretudo, um dom à Igreja (cf. At 2,1ss. É sempre instrutiva a sentença de S. Irineu, Adv. Haer., III 24,1: “Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia”; e um pouco antes: “Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus”). O Espírito Santo é o vínculo de amor entre o Pai e o Filho, a sua perfeita unidade, o “nós” de ambos (cf. H. MÜHLEN, Der Heilige Geist als Person, 100-168). Podemos aventurar-nos sobre estas especulações sobre o ser de Deus e sobre o Espírito na vida intradivina porque no Novo Testamento o Espírito Santo é o vínculo de união dos homens com Cristo e entre eles; ambos os aspectos são inseparáveis. Só enquanto nos sentimos e somos “nós”, estamos unidos a Cristo, e, por conseguinte só enquanto “nós” somos “tu” para Deus, filhos no Filho. O pecado, diminuindo a solidariedade entre os homens nos torna menos “nós” e debilita, por conseguinte a nossa relação com Deus. O lugar no qual esta fraternidade entre os homens pode alcançar a sua expressão privilegiada e a comunidade da Igreja, a comunidade daqueles que se confessam discípulos de Cristo e seus seguidores, e, por conseguinte estão conscientes da sua participação da filiação divina e do dom do único Espírito Santo. A Igreja é fiel a si mesma na medida em que nela se realizam este amor e esta fraternidade (cf. Jo 13,35) que por sua vez se abrem a todos os homens. A exigência da unidade entre aqueles que creem em Jesus (cf. Jo 10,16; 11,52; 17,11. 21-23; Ef 2,14ss; Cl 3,14s; Gl 3,28, et.) é consequência da necessidade que a Igreja seja testemunha do amor de Deus aos homens dentro e fora dos seus confins visíveis. O cumprimento do mandato do amor no qual se reconhecem os discípulos de Cristo é exigência da fraternidade universal que a mesma paternidade divina implica.

O caráter comunitário da nossa inserção em Cristo, porém não significa o desconhecimento de cada pessoa em particular. A comunidade dos crentes é o corpo de Cristo, no qual cada um dos membros tem uma função irrenunciável (cf. Rm 12,3-8, e, sobretudo 1Co 12,7-30). Há diversidade de dons do único Espírito, para a utilidade comum e a edificação do corpo; é por esta razão precisamente disto que resulta com clareza a irrepetibilidade de cada um dos membros. A chamada comum à filiação divina tem em cada homem um aspecto particular, segundo a função que é chamado a exercer em beneficio dos irmãos. O dom do Espírito e a filiação divina não são propriedades exclusivas, mas dom para dividir permanecendo salva sempre a personalidade de cada um. É num corpo semelhante que se exprime no modo melhor a síntese dos aspectos pessoais e comunitários do dom do Espírito. Longe de oporem-se uns e outros se exigem reciprocamente. O “carisma” pessoal é a maneira própria de cada um participar da filiação divina de Jesus para o bem dos irmãos. Neste contexto não será necessário observar ulteriormente que a distinção habitual entre “gratia gratum faciens” e “gratia gratis data”, cujo sentido é claro e não o queremos aqui discutir, não deve ser extrapolada. Com efeito, o dom possuído em vantagem do corpo, dos outros, é o modo pessoal de realizar a nossa vida ao serviço dos homens, isto é, o modo pessoal de tornar-nos gratos a Deus. Nunca nos é dado o Espírito só para nós, e da outra parte os homens não são nunca puros instrumentos ao serviço dos outros. O quanto dissemos falando de pecado original acerca da mediação da graça, sublinhando naquele momento o aspecto negativo da ruptura desta mediação, deve ser recordado agora sublinhando o aspecto positivo; o Espírito de Deus presente em nós enriquece também os outros; a ideia é antiga na tradição cristã (cf. S. Basílio Magno, De Spiritu Sancto, 9,23, os espirituais comunicam a graça aos outros; S. Ambrósio de Milão, Epist. 2,1-2.4-5.7 (PL 16,847ss); K. Hahner, Flunima de ventre Christi. Die Patristis che Auslegung Von Joh,7,37-38). O nosso ser de filhos de Deus se realiza mediando aos outros o princípio da nossa fraternidade, o dom do Espírito Santo.

As epístolas deuteropaulinas, como se sabe, acrescentam uma nova ideia à representação da Igreja como corpo de Cristo; nela aparece a ideia que Cristo é a cabeça do corpo (Cl 1,18; Ef 1,22s; 5,22-23). A Igreja é corpo de Cristo e também a sua “plenitude” (cf. sobre Ef 1,23, J. Gnilka, Der Epheserbrief, Freiburg-Basel-Wien, 1971, 97-99; H. Schlier, La lettera agli Efesini Brescia 1973, 128-130). A condição de “cabeça” própria de Cristo é sinal da própria superioridade sobra a Igreja, e se funda sobre o fato de que ela tem em Cristo a sua origem e o seu principio vital. Só quando se entra neste corpo, neste âmbito em que se derrama o Espírito, se é filho de Deus. Este corpo é reconhecido por Cristo como a si mesmo (cf. Ef 5,22ss.) e deve estender-se a todos os homens, sem diferença alguma de raça ou de condição; Cristo com a sua morte destruiu o muro que separava os judeus dos gentios para fazer um só homem novo, reconciliando todos num só corpo (cf. Ef 2,14-16; 4,24). Este homem novo é em primeiro lugar Cristo e com ele toda a Igreja, não cada homem considerado individualmente. Em toda a Igreja se contempla Cristo. A paz que Jesus anuncia tem como consequência que todos podemos por meio d’Ele e no Espírito, ter acesso ao Pai (cf. Ef 2,17ss.). O caminho para o Pai nos é aberto, por conseguinte no âmbito no qual se faz presente o Espírito Santo, no corpo de Cristo que é a Igreja, na qual todos os homens são chamados a reunir-se. O possuir o Espírito não pode nunca ser pensado na dispersão, mas no corpo (1Co 12,12ss.). Não há que um só batismo no qual nos é dado o Espírito que nos insere em Cristo, como não há que um só Senhor e um só Pai (cf. Ef 4,3-6; 1Co 12,4-7). A comunhão que se vive na Igreja deve se estender a todos os homens já que ela tem a missão de evangelizar todos. Comunhão eclesial quer dizer o mesmo que chamada à comunhão universal.

**Capítulo 4**

**A Graça como nova criação**

**A vida do homem justificado**

Várias vezes indicamos como uma das transformações mais importantes na concepção atual da graça no que diz respeito ao passado o primado que se dá à presença de Deus em nós sobre o “dom criado”, à relação da filiação com relação ao Pai em Jesus sobre qualquer “qualidade”, por elevada que se possa pensar, que Deus possa criar em nós. Ao mesmo tempo, porém colocamos em evidência que Deus estabelece esta nova relação conosco, isto é, com o nosso ser criatural, não desaparece nem é absorvido em Deus, mas que, ao contrário, é aperfeiçoado interiormente. A presença do Espírito de Jesus, o amor do Pai que nos faz seus filhos, não permanecem em nós sem efeito. Para isto falamos de uma recriação, de um renascimento. Porém não é que esta transformação do homem seja um título para a nova relação com Deus; acontece antes o contrário, é a presença de Deus que nos transforma.

Quando falamos da justificação vimos que a passagem do pecado à graça, comporta uma radical transformação do homem; não é suficiente falar de uma simples “não imputação” externa ao nosso ser. A aceitação da comunhão com Deus leva o homem à sua plenitude.

Na sua vida de filiação ao seguimento de Cristo e na sua fraternidade com todos os homens realiza o desígnio de Deus sobre ele; com isto atinge a sua perfeição como criatura, se consuma a obra de Deus. O ensinamento católico sobre a “graça criada”, ou se preferimos, sobre o efeito no nosso ser criatural da ação salvífica de Deus, foi expressão desta dimensão irrenunciável da obra divina em nós. Não faltam na Escritura, como já acenamos falando da justificação, textos que se referem a este renovamento interno e recriação do homem, que contemplam diretamente esta nova realidade, junto àqueles, já examinados, que se referem expressamente à presença divina em nós e à nossa relação com o Pai.

4.1**A “nova criação” e a transformação do homem no Novo Testamento.**

Paulo utiliza em várias ocasiões a expressão “nova criação” para referir-se ao novo ser do homem em Cristo. Já o simples fato que se fala de “criação” indica que se trata da obra de Deus no homem, não de qualquer coisa que isto possa adquirir com as suas forças ou de sua iniciativa. O primeiro dos textos que devemos considerar é 2Co 5,17: “Se alguém está em Cristo, é nova criatura. As coisas antigas passaram; eis que uma realidade nova apareceu”. O contexto se refere à reconciliação do homem com Deus em virtude da morte de Cristo; não devemos mais viver para nós mesmos, mas por aquele que morreu e ressuscitou por nós (v.15); sem dúvida este é um aspecto importante do “ser em Cristo”, do conduzir uma vida digna de reconciliação com Deus. Quando se está em Cristo e, por meio d’Ele, reconciliados com o Pai, se é uma criatura nova. Se produz em nós uma transformação que é consequência – não causa – do nosso estar em paz com Deus. Aquele que está inserido em Cristo e vive por Ele, reconciliado com Deus, é algo de diverso do que foi até este momento, foi internamente mudado. Exatamente a mesma expressão, encontramos em Gl 6,15: “porque nem a circuncisão nem a não circuncisão contam, mas o ser nova criatura”. Não se pode entender este versículo se não se considera todo o texto no qual está inserido. Paulo polemiza com aqueles que pensam que os cristãos devem circuncidar-se e, consequentemente, cumprir a lei mosaica. Contra eles afirma claramente que a lei não é caminho de salvação. Aqueles que se apoiam sobre ele procuram escapar da perseguição por causa da cruz de Cristo (cf. v. 12). É, porém nesta que está a única garantia do cristão, a única coisa na qual pode com direito gloriar-se; não em outra coisa, nem na circuncisão própria, nem naquela dos outros (cf. v. 13-14). Por conseguinte parece que a criatura nova é aquela que crê em Jesus, que recebe a sua justificação da fé e não das obras (cf. Rm 3,21-31; Gl 2,16-3,5). A imersão em Cristo mediante a fé é segundo Paulo a causa desta nova realidade do homem justificado e reconciliado.

Em outros textos aparece o tema do renovamento e da regeneração do homem como consequência do batismo. Assim por exemplo segundo Tt 3,5-6 o batismo é “o banho de regeneração e o renovamento pelo Espírito que (Deus) derramou com abundância sobre nós por meio de Jesus Cristo nosso salvador”. A regeneração e o renovamento estão unidos à abundância do dom do Espírito derramado sobre nós por meio de Jesus; por isto somos herdeiros da esperança da vida eterna (cf. v.7). O teor do texto recorda em alguns pontos Rm 8,14-17 e Gl 4,4-7, ainda que não se fala aqui na filiação. Porém a ideia da regeneração se aproxima muito desta noção, ainda que diz respeito mais diretamente o novo ser do batizado, a transformação que nele acontece. O tema da regeneração aparece de novo em 1Pd 1,3; 1,23 (cf. também 2,2) ligado a ressurreição de Cristo e à força da palavra de Deus. Também os escritos joaninos conhecem os motivos da regeneração ou novo nascimento do homem (cf. Jo 3,3-7); é o renascimento do batismo, da água e do Espírito; este último é o agente imediato da regeneração, segundo muitos dos textos que se referem a ela. Vejamos, portanto que o nosso novo ser está ligado à presença divina em nós. Os filhos de Deus, que nasceram d’Ele, carregam em si um germe divino e por isto não podem pecar (cf. 1Jo 3,9). A transformação interna do homem implica um novo princípio para operar; isto, porém não quer dizer que isto se possua independentemente da ação do Espírito Santo; só isto pode conduzir os homens na vida de filhos de Deus (cf. Rm 8,14), ainda se contando com a cooperação da liberdade humana, internamente renovada.

Uma outra das expressões neotestamentárias que indicam a nova condição do homem transformado pela graça de Deus é a participação da natureza divina. O texto capital a este propósito é 2Pd 1,4: “... a fim de que vós vos torneis participantes da natureza divina (...), fugindo da corrupção que a concupiscência espalha no mundo”. Este texto deu logo a inumeráveis explicações acerca da “divinização” do homem. É muito difícil se saber com exatidão o que se quer dizer neste texto; em 1Pd 5,1 se fala da participação na glória do Senhor depois de ter participado dos seus sofrimentos, e se utiliza uma expressão idêntica. No caso em que este último texto possa iluminar aquele precedente mostraria também um aspecto cristológico. Se usou frequentemente este texto para falar de uma participação do homem no ser de Deus sem falar da trindade; a natureza divina porém existe só como possuída, e de maneira diversa, das três pessoas, Pai Filho e Espírito Santo. Por isto creio que se deva interpretar a “divinização” do homem a partir da sua filiação divina. A comunhão com Deus não se situa só sobre o plano da natureza, mas também, sobretudo sobre o da pessoa. Não sabemos de nenhuma outra comunhão do homem com Deus senão daquela que se estabelece por meio de Jesus (cf. 2Pd 1,11; 2,20) (A teoria clássica sobre a divinização pode ser vista in M. Flick – Z. Alszeghy, Il Vangelo della grazia, Firenze 1964, 541-560 (El evangelio de la gracia, Salamanca 1965, 548-569).

Do testemunho do Novo Testamento, por conseguinte deduzimos com clareza que a presença do Espírito Santo nos recria, transforma o nosso ser criatural levando-o à plenitude. Permanece, porém sempre igualmente claro que a novidade do homem é o fruto, mais que o pressuposto, da auto-doação de Deus mesmo no seu Espírito.

4.2 - **Renovamento do Homem e a “graça criada”.**

Na nossa breve introdução histórica ao tratado sobre a graça acenamos já para o problema ao qual este conceito quer dar uma solução segundo a teologia eclesiástica. Para que o homem possa realizar atos proporcionados do seu fim sobrenatural é necessário que Deus lhe dê a capacidade para isto; é evidente que não podemos realizar ações tendentes a este fim com as simples forças naturais. De outra parte, dada as coordenadas do pensamento da época, não era aceitável a posição de Pedro Lombardo que identificava a caridade com o Espírito Santo e, portanto era só isto que, presente na alma, fazia o bem, sem que a realidade criatural do homem recebesse o devido relevo; nãoaparecia com clareza que este homem fosse o sujeito dos atos de amor de Deus. Por isto se devia introduzir a teoria da qualidade inerente à alma, do “habito”, como acidente do homem. O Concílio de Trento, diante das doutrinas dos reformadores que falavam de simples não imputação do pecado, falou da justificação “inerente” ao homem ainda se não expressamente do “dom criado” (cf. DS 1529; 1547; 1560s; também DS 1942, condenação de M. Baio) (Ainda se o Concílio de Trento renunciou a utilizar termos como “hábito”, “qualidade”, etc., foi para não entrar em discussões de escolas). Segundo a opinião da maioria dos teólogos, até a poucos anos, era esta realidade criada por Deus no homem a base da sua semelhança em nós e das novas relações de amizade e de comunhão com Ele.

É claro que a presença de Deus no homem, a inabitação do Espírito Santo, a condição de filho de Deus produzem algo em nós. É o mesmo homem que chega com isto à plenitude do seu ser. Esta transformação interna do homem é consequência, não causa, da presença de Deus em nós. A razão é clara: nenhuma realidade criada, e a graça “criada” por definição o é, porquanto “sobrenatural” se imagina (e na realidade, o que se quer dizer com esta palavra aplicada a algo de criado?) é capaz de instituir ou de oferecer um título para a comunhão com Deus. A distância entre o criador e a criatura é sempre incolmável. Ainda se pensamos que Deus nos transforma mediante um dom que não seja Ele mesmo, a distância de nenhum modo é diminuída, continua a ser infinita. É sempre necessário o infinito amor divino para superá-la, e não basta um efeito em nós deste amor que não seja Deus mesmo. Como se vê, a ideia de um dom criado que torna possível uma nova relação com Deus e a inabilitação de Deus em nós não resolve em nenhum modo o problema. Por isto é aconselhável pensar na renovação e transformação do homem não como produto da “criação” da parte de Deus e de algo de distinto d’Ele, mas antes da consequência que em nós, como criaturas, têm o dom que Deus faz de si mesmo. Qualquer tipo de nova realidade presente em nós depende desta última e está subordinada em tudo a ela.

Devemos porém ter presente que o abandono de certas categorias não deve levar à negação da verdade que com elas se queria exprimir. Já no século passado alguma voz respeitável se opunha a utilização de esquemas segundo os quais a graça santificante era algo de distinto do homem, e propunha considerar a “graça criada” como um determinado modo de ser do sujeito e não uma realidade distinta d’Ele **(Assim p. ex. D. Palmieri; cf. sobre isto Flick – Alszeghy, o. c. 557 (trad. Espanhola 586)**. E tudo isto para exprimir melhor a transformação intrínseca do ser do homem. Em cima de uma linha semelhante se movimentaram muitas tentativas da teologia mais recente **(cf. p. ex. J. Alfaro, persona e grazia, in Cristologia e Antropologia, ASSISI 1973, 398-423, espec. 403ss; L. Boff, A graça libertadora no mundo, Petrópolis 1976, 156-158)**. Podemos partir do fato que, como ensina o Concílio de Trento, a ação de Deus que produz a justificação do pecador necessita da cooperação anuente da nossa liberdade, da nossa aceitação à comunhão que Deus nos oferece. Consentimento livre que, por sua vez, tornou possível pela graça, visto que a única coisa que o homem pode fazer por “iniciativa própria” é fechar-se à ação de Deus n’Ele. Quando o homem, na sua liberdade torna possível na graça, opta por ou contra Deus e os irmãos, opta ao mesmo e antes de tudo por si mesmo num modo ou noutro e não só por um outro bem ou valores estranhos ao seu próprio ser. Neste sentido cada decisão livre importante, e a aceitação da justiça de Deus em nós é de máxima importância, torna, num certo modo, norma para a vida moral ulterior. A opção para Deus que é o aceitar a inserção em Cristo e a filiação adotiva, sendo uma opção livre, transforma realmente o homem e o abre a novas perspectivas para a sua vida futura. Assim a nova relação com Deus, que não se estabelece sem o nosso livre assenso. Nos renova no mais íntimo do nosso ser. Este renovamento é o reflexo no nosso ser criatural da presença de Deus e da relação de comunhão e amizade em virtude da qual somos seus filhos em Cristo. Este último aspecto é decisivo, e só a presença em nós do Espírito Santo, dom de Deus absolutamente gratuito, o torna possível. Não podemos situar sobre o mesmo plano a “graça incriada” e a “graça criada” de modo que, por exemplo, se possa afirmar que a santificação do homem é fruto de uma e da outra, como se as duas, como concausas, concorressem para produção de um mesmo efeito. Deus santifica o homem com a sua presença, e isto produz o seu efeito no nosso ser de criaturas. É além disso é só a presença divina que nos sustenta neste nosso novo ser. Com o surgir de uma nova relação com o Criador e o ser da criatura muda, porque esta relação é o que a determina em todos os seus aspectos. Isto porém não acontece uma vez para sempre; só em virtude do renovado amor de Deus e da sua presença dinâmica o homem se mantém no seu novo ser de justificado e de filho, já que o mantimento da opção para Deus é sempre dom de graça **(cf. DS 1541, as afirmações do Concílio de Trento sobre a perseverança).**

Portanto, não só o momento da justificação, ou aquele da passagem de inimigo a amigo de Deus é assinalado pela iniciativa divina, mas o são, e certamente com a mesma intensidade, todos os instantes da vida do homem justificado. Tratando da justificação do pecado tinham notado como, a semelhança do que já dissemos da criação e da “criação continuada” isto é, que a criação não pode em nenhum momento não depender totalmente do Criador, se tenha também uma aceitação contínua do homem pecador, um contínuo perdão.

Devemos também sublinhar o lado positivo desta afirmação: há também uma “santificação continuada” do homem, um constante influxo, divino em virtude do qual o nosso ser renovado continua a ser bem aceito por Deus. Só o contínuo dom do Espírito de Cristo, do qual sempre temos necessidade, porque nunca podemos tê-lo como propriedade, nos permite ser homens novos. Também deste ponto de vista o nosso ser, nós mesmos somos dom de Deus.

4.3 – **A atualização do impulso divino no homem**

A partir daquilo que apenas expusemos se pode afrontar o problema da “graça atual” **(cf. a exposição deste tema in Flick-Alszeghy, o. c., 364-375; M. Schmaus, Teología dogmática 5. La Gracia divina, Madrid 1962, 255-293; nota-se que a maior parte dos autores falam da graça atual sobretudo no contexto da preparação à justificação; não assim J. Aner, Il Vangelo della grazia, ASSISI 1982, vol. 5; cf. também K. Rahner, Grazia; SM 4, 358-402, espec. 380-383).** O homem, em todos os momentos da sua vida, deve ser fiel ao chamado de Deus que o sustenta no seu ser de filho e de nova criatura.

Já sabemos que a “natureza pura” não existe realmente, e que por conseguinte cada homem, e todo o homem, se encontra elevado à ordem sobrenatural ou possui uma condição sobrecriatural; por isto cada decisão livre do homem serve para consolidar e a atualizar (ou para debilitar ou refutar) a opção de resposta ao chamamento divino. A rigor, do ponto de vista subjetivo, não há ação humana que seja indiferente; em uma medida maior ou menor tudo nos aproxima ou distancia do fim ao qual tendemos, em qualquer situação nos encontramos. Nenhum aspecto da nossa vida permanece fora do referimento de tudo a Cristo.

Falando da criação dissemos que em cada ação do homem era necessário o “concurso divino”, entendido não como um intervento que constranja a liberdade, mas como a causa da mesma; não como um sinergismo que põe Deus e o homem sobre o mesmo plano, mas como a condição de possibilidade para a existência e ação do ser contingente. Isto deve valer a maior razão se consideramos que toda ação e toda decisão humana contribuem para a realização do ser de filho de Deus ou são obstáculos a ela.

Esta presença de Deus no homem que o transforma e o eleva deve ser atualizada em todo momento para que possamos viver conformemente ao que somos.

E esta atualização pode ser unicamente obra do Espírito divino, princípio da nossa vida de filhos de Deus. Nesta constante presença do Espírito que em todo momento e em toda ocasião dá impulso à nossa vida em Cristo e dá consistência ao nosso novo ser, devemos ver a essência mais profunda da “graça atual” **(cf. K Rahner, Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione, in Saggi di antropologia soprannaturale, Roma 1969, 339-393; cf. também H. U. von Balthasar Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 103 ss).** As nossas decisões “boas” são aquelas que são sustentadas em todo momento pelo Espírito Santo, e significam a aceitação da sua obra em nós. As atitudes e os atos não concordantes com a lei moral são aqueles que nascem da nossa iniciativa, em oposição à ação da graça. Tudo aquilo que nos aproxima de Deus e que nos impulsiona no caminho para Ele é produzido em nós pelo Espírito Santo, que em cada momento atualiza o nosso ser de filhos de Deus e de criaturas regeneradas ou nos move para sair da situação de pecado caso estejamos fechados ao chamado divino **(no momento que a nossa liberdade pode fechar-se à graça, que não obstante a nossa infidelidade permanece sempre tal, se faz necessário o uso do conceito de “graça suficiente” que já conhecemos. A sua explicação não é fácil já que ainda mais uma vez nos encontramos diante do problema da onipotência divina e da liberdade humana; cf. Flick Alszeghy, o.c, 289-306).** São numerosos os textos bíblicos que pressupõem esta ideia e as declarações magisteriais que expressamente a ensinam (cf. p. ex. Mc 2,17; Gl 1,15; Fl 1,29; 1 Co 3,7; Rm 9,16; Ds 1525s; 1536; 1541; 1553s; 1572s; etc.)

4.4 – **O mundo e os eventos da história como “graça”**

Não só a presença e o impulso interior do Espírito Santo no homem são para se considerar como manifestação do favor de Deus e, portanto como “graça”. Há também uma graça “exterior”, o dom que Deus nos faz de todas as coisas que à luz da fé se convertem em manifestações do seu amor e em chamadas concretas à responsabilidade e superamento do homem. A teologia atual tende a por em relevo, e com razão, este aspecto **(cf. L. Boff, o.c, 47-131; G. Greshake, Geschenkte Freibeit Einführung in die Gnadenlebre, Freiburgo 1977,110-112).** É claro que não queremos por sobre o mesmo plano o que a presença de Deus constitui em nós com os simples estímulos que recebemos de fora. Mas devemos também considerar que, dada a nossa estrutura de relação ao mundo que nos circunda e o nosso ser social, os eventos exteriores e os outros homens são para nós uma autêntica manifestação de Deus e uma necessária mediação da sua presença. O evento da palavra de Deus, a vida da Igreja em todas as suas dimensões, ainda naquelas mais visíveis e exteriores são “graça”. Sabemos também que ao ser do homem pertence o receber e o transmitir o amor de Deus nas suas múltiplas manifestações; dada, pois a configuração do nosso ser, isto não pode acontecer só por canais “interiores”. O mesmo se pode dizer da responsabilidade do homem na construção do mundo e da sua cooperação com a obra do Criador; se a criação caminha para Cristo também esta ação humana, querida por Deus para conduzir ao fim a sua obra, deve dirigir-se para Cristo. Portanto são “graça” os desafios históricos aos quais o homem deve encarar porque neles se deve realizar o seu ser de filho de Deus, como também o são aquelas estruturas objetivas que contribuem para mediação da liberdade e da plenitude humana. Daqui a responsabilidade cristã na construção de um mundo justo, no qual o favor de Deus se manifesta. A centralidade e o significado universal de Cristo no mundo e na história nos obrigam a considerar como “graça” tudo o que existe na medida em que é fruto do Amor de Deus e pede de nós uma resposta amorosa. À luz da cruz de Cristo e da sua redenção podemos num certo modo considerar também “graça” os próprios efeitos do pecado humano, enquanto são motivos da manifestação do amor redentor de Deus e da nossa identificação com Jesus e também do seu sofrimento por nós (oh Felix culpa!).

4.5 – **A experiência da graça**

Este problema está em relação com aquele da certeza da salvação e da justificação ao qual já nos referimos em um ponto anterior. O Concílio de Trento negou que se pudesse conhecer com “certeza de fé”, isto é, excluindo qualquer erro, o próprio estado de graça e de justificação (cf. Ds 1533s; 1540s; 1562-1565). A partir deste momento a teologia foi sempre mais renitente a admitir uma experiência de Deus em nós; diversos movimentos espirituais desviados fizeram sim que esta posição se reforçasse. Com a distinção entre a “natureza pura” e o “sobrenatural” se procurou varrer do campo da consciência tudo o que fazia referencia à vida graça; o máximo se chegava a admitir a experiência desta nos fenômenos místicos extraordinários; não se pensou que estas experiências cristãs pudessem enriquecer a teologia.

O Novo Testamento ao contrário nos fala de uma atração interna do Espírito Santo à fé, que certamente deve ser confrontada com a palavra da revelação; assim nos escritos paulinos se menciona a iluminação do coração (cf. 2 Co 4,6; Ef 1,17), o testemunho interno do Espírito que nos diz que somos filhos de Deus (cf. Rm 8,16), o conhecimento e o discernimento (cf. Fl 1,9s; Ef 3,19; etc.). O mesmo se pode dizer dos escritos joaninos: existe um testemunho interno do Espírito (cf. Jo 15,26; 16,13), um conhecimento de Deus dado pelo Filho (cf. 1 Jo 5,20; etc.). Ainda que se em muitas destas passagens se fala de conhecer ou de conhecimento, não podemos reduzir o seu sentido ao meramente intelectual; no termo está também implicado o elemento da experiência. Nos escritos patrísticos encontramos ideias similares àquela do Novo Testamento **(cf. os textos citados por J. Alfaro, Fides, Spes, Caritas Adn in trac. de virtutibus theologicis, II, Roma 1963, 242s).**

Foi em grande mérito de K. Rahner o ter reproposto este problema. Já falamos da sua teoria da “existência sobrenatural”: se o homem existe em uma ordem superior ao meramente criatural, este fato deve ter uma projeção, não necessariamente temática, na consciência humana. É claro que não podemos ter um conhecimento e uma consciência direta de Deus que elimine a obscuridade e a problematicidade da fé; porém isto não quer dizer que devemos erradicar toda experiência do “sobrenatural” do campo da nossa consciência; o nosso modo de experimentar-nos e de compreender-nos deve refletir o que somos. A doutrina espiritual do discernimento do Espírito como está enraizada na tradição da Igreja, não tem sentido se não admitimos uma certa experiência de Deus em nós **(cf. S. Ignazio di Loyola, Esercizi Spirituali, 175s; 329ss; entre outros textos).**

Como podemos entender esta experiência interior do Espírito uma vez que não se trata de um conhecimento direto e imediato? K. Rahner sugere que a presença divina em nós pode ser descoberta quando fomos capazes de ser desinteressados, quando não procuramos a recompensa humana, quando amamos o bem pelo bem, etc.; e ainda que tivemos a “experiência que o sentido do homem não esgota-se no sentido e na felicidade deste mundo” (K. Rahner, sobre la experiencia de la gracia, in Escritos de Teología, III, Madrid 1967, 103-107). Esta experiência é algo que nos foge quando procuramos tomá-la ou apropriarmos-nos “não a encontramos para existir triunfalmente como propriedade ou posse. Só se pode buscar esquecendo-se a si mesmo, só se pode encontrá-la buscando Deus e entregando-se a Ele com amor desinteressado, sem retornar a nós mesmos” (ib., 109). Só no abandono da nossa segurança podemos alcançar Deus; querer ter a garantia de possuí-lo é precisamente o que não nos faz encontrá-lo.

Devemos recordar também a tentativa recente de L. Boff de construir praticamente a sua teologia da graça sobre a base da experiência. Segundo ele, só a experiência da “gratuidade é o caminho válido de acesso à reflexão teológica sobre a graça” **(cf. L. Boff, o.c, 47ss.)**. Com efeito, só se somos capazes de entender o mundo e a existência como dom, podemos entender o dom que Deus nos faz de si mesmo. Disto resulta que na vida pessoal e na vida social se deve experimentar o gratuito como o que dá sentido último à existência; somente se possuímos e cultivamos o sentido do gratuito assim como nos é dado na realidade cotidiana, podemos ter acesso à experiência de Deus. Do ponto de vista da nossa reflexão estritamente teológica podemos afirmar que tudo o que no mundo é dom, é reflexo e manifestação do amor do amor de Deus no seu Filho e no seu Espírito. Se todo mundo foi criado por meio de Cristo e caminha para Ele, e se de outra parte na encarnação se dá a primeira e maior gratuidade que se possa pensar, a “graça” é a estrutura central de tudo o que existe. Tudo é graça porque tudo é fruto do amor gratuito de Deus, que não procura nada para si, mas o bem das suas criaturas. Por isto, quando na nossa vida nos deixamos transportar pelo gratuito, pelo dom de nós mesmos, temos uma verdadeira experiência da graça, isto é, de Deus mesmo presente em nós. **(cf. também sobre o problema da experiência da graça e do conceito teológico de experiência em geral, A. BERTULETTI, Il concetto di “esperienza” nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea: Teologia 5 (1980) 283-342; M. Harl, Le langage de l’expérience religiense chez Péres Grecs: Revista di Storia e lett. religiosa 13 (1977) 5-34)**

4.6 – **O crescimento na graça e o “mérito”**

A justificação, isto é, a transformação do homem por obra de Deus de pecador em justo é a passagem do estado de inimizade com Deus à amizade e à adoção com filho, é um evento fundamental na vida do homem. Sabemos já que não devemos considerar a justificação só como um evento que se verifica num momento da nossa vida, mas também como uma dimensão do agir salvífico de Deus em nós. Deus nos salva e nos aceita perdoando o nosso pecado e transformando-nos com a sua presença. Somos conscientes que da nossa parte a aceitação da justificação que Deus nos oferece é sempre imperfeita; permanecem sempre em nós resíduos do pecado e do fechamento a Deus. A nossa opção, ainda se fundamentalmente positiva não é nunca tal para tornar-nos plenamente senhores de nós mesmos. Por mais que, neste como em todas as ordens da vida, o homem vai se tronando senhor de si mesmo, não nos são dadas as coisas de uma só vez. A vida em Cristo não pode ser uma exceção a esta regra. Além disso, a relação pessoal com Deus que a filiação adotiva traz consigo é sempre, pela mesma natureza, suscetível de ser enriquecida e aumentada; não chegaremos nunca à completa imitação de Jesus. É lógico, portanto que a inserção em Cristo vá crescendo ao longo da vida da pessoa. Os autores espirituais de todos os tempos falaram de diferentes momentos ou etapas no caminho da união com Deus. Logicamente o processo que acontece em toda a vida, e que no nosso caso concreto deve ter como manifestação normal o crescimento da amizade com Deus, pode também dar lugar o contrário, isto é, à ruptura e à regressão na relação com Deus. No primeiro caso o homem aceita Deus na sua vida e se deixa guiar pelo Espírito, no segundo resiste à aceitação da ação da graça divina.

Não se pode pensar em um crescimento **na graça** (antes que **da graça**, uma vez que aqueles que crescem somos nós) Que não seja uma mais intensa união com Jesus e uma maior inserção n’Ele, na nossa relação de filiação respeito ao Pai, e de fraternidade com respeito aos homens. À identificação e união com Cristo se refere o Novo Testamento em muitas passagens algumas das quais já anotamos; são especialmente importantes a comparação da videira e dos ramos (cf. Jo 15,1ss), e a alusão ao crescimento, seja individual que da Igreja como corpo de Cristo cabeça do qual nos falam as cartas deuteropaulinas (cf. Ef 1,10; 2,21ss; 3,16; 4, 12.15s; Cl1, 6.10; 2,19). O crescimento da nossa vida na graça é uma intensificação do homem com Cristo e por conseguinte com o Pai; uma maior presença do Espirito de Jesus, livremente acolhida em nós e, no modo derivado, um crescimento na novidade do nosso ser. Se pela fé se produz a justificação e pela fé nos tornamos filhos de Deus em Jesus, então todo aumento da nossa confiança e do abandono total em Deus produz necessariamente uma intensificação de inserção em Cristo e da nossa participação à sua morte e ressurreição.

Este crescimento na graça, que como problema em si não oferece particular dificuldade, está em estreita conexão com o problema do “mérito” que o homem adquire com as boas obras que realiza. Com efeito, se é absolutamente certo que a justificação do pecador se recebe pela fé em Jesus, sem mérito nem direito algum da nossa parte, isto é, não como recompensa pelo bem que fizemos, não há dúvida que a vida do justificado deve traduzir-se no fazer o bem. Ao contrário teremos o que fazer com uma “fé morta” que, em última análise, não é fé. A livre aceitação da obra de Deus em nós, nos une mormente a Cristo e nos abre à esperança de uma, mas posse de Deus na outra vida. Neste contexto precisa situar a doutrina do “mérito”.

Não é necessário insistir muito sobre o fato que seria equivocável partir do conceito de “boas obras” visto que se estenderia como algo que o homem faz para auto afirmar-se ou para comprazer-se a si mesmo. Tais obras, mais que manifestar a fé, constituiriam as suas negações; equivaleriam às obras da lei nas quais o homem se gloria. Não se trata nesse caso do que o homem faz para auto justificar-se, nem tampouco para justificar-se diante dos outros, mas do seu comportamento sincero diante de Deus (cf. Mt 6,1-18); é só destas “obras” que se trata. Um segundo mal-entendido podo surgir se interpreta a palavra “mérito” no sentido de qualquer coisa que dá estritamente direito ao homem de exigir de Deus um pagamento ou uma recompensa. É claro que tal ideia estaria em contradição com o comportamento fundamental do cristão diante de Deus Pai.

Para entender o que queremos dizer falando do mérito devemos iniciar recordando algumas ideias do Novo Testamento. Nele encontramos mais vezes o princípio segundo o qual Deus julgará cada um segundo as suas obras (cf. Mt 16,27; Rm 2,6; 14,10-12; 1Co 3,8; 2Co 5,10); em outras passagens ainda se o princípio não vem anunciado, todavia se o supõe (cf. p. ex., Mt 25, 31ss). Em relação com a vida eterna que Deus quer dar-nos se pode, portanto, usar a comparação do pagamento ou do salário. Há, porém outros textos neotestamentários que num certo sentido relativizam ou esfumam estas concepções: os discípulos que trabalham todo dia são “servos inúteis” ( Lc 17, 10); o salário que o senhor paga não está proporcionado ao trabalho de cada um (cf. Mt 20, 1ss) Não há pelo menos nenhuma proporção entre o trabalho e a recompensa; esta excede tudo o que com medidas humanas se pode pensar ( Rm 8, 18). Enfim não se pode esquecer que a obra boa do homem é “graça”, é obra de Deus mesmo (cf. 1Co 3, 7ss; 15,10; Fl 2, 13; e a seu modo dizem os escritos de João; cf. 1 Jo 3, 9.24; 5,3ss). Na realidade a recompensa final, a ressurreição do último dia, não é absolutamente um direito adquirido do homem, mas a vontade gratuita de Deus (cf. Jo 6,39ss). Embora o homem seja obrigado à obediência a Cristo e aos seus mandamentos e à lei do amor, é só Jesus que é capaz de operar nele estes bons frutos.

Podemos afirmar, por conseguinte que ainda se a ideia da recompensa e do “mérito” está presente no Novo Testamento, em nenhum modo é o primeiro elemento determinante da ética neotestamentários. Ao contrário, o fundamento desta é o amor de Deus que nos une amou por primeiro e que pode também da nossa parte uma resposta de amor. Esta resposta amorosa, da sua parte, é obra de Deus em nós, que nos assimila mais a Jesus. É nesta comunhão com Deus que consiste segundo o Novo Testamento toda a “recompensa” do homem. Se trata de algo que deriva da aceitação mesmo da graça, isto é, de Deus mesmo, não é uma recompensa diferente dele que a concede.

A doutrina do mérito foi muito elaborada na escolástica (Cf. para isto o que diz Flick Alszeghy, o.c., 651 – 658; O. H. Pesch, in O. H. Pesch – A. Peters, Einfubrung in die Lebre von Gnade und Rechftertigung, 103 – 107. Para a doutrina do mérito in São Tomás – Cf. STh I II q. 114, a, 1ss). Se pôs em relevo claramente que não se pode falar no mesmo sentido de “mérito” diante de Deus e diante dos homens. Na doutrina de S. Tomás é determinante o princípio segundo o qual entre a obra que procede da vontade de um homem divinizado, movido pela graça e pelo Espírito, e a recompensa da vida eterna há uma certa proporção (por isto não pode ser objeto de mérito a primeira graça de justificação). A graça não aponta senão para a vida eterna na comunhão com Deus. Além disso o homem pode merecer a vida eterna só porque Deus lhe concede podê-la merecer, em nenhum caso poderia alcança-la com as suas forças criaturais, visto que o prêmio que o homem merece não pode em nenhum caso ser superior Deus mesmo.

Para São Tomás é fundamental na sua concepção do “mérito” o valor que tem o ato do homem alcançado no estado de graça, a perfeição que o homem adquire com uma nova qualidade da graça santificante. Dado que o homem na graça e divinizado, as suas obras são ordenadas à vida eterna; Deus que é o princípio deste operar, é também o seu pensamento, é fazer ver a perfeição ontológica da pessoa, a transformação que a graça opera nela e nas suas faculdades. A escola Franciscana ao contrário acentua demais a relação com Deus, a submissão a Ele da parte do homem e a aceitação deste da parte de Deus na fidelidade às suas promessas. O nominalismo, a partir daqui, insistirá sempre mais sobre a importância da adoção divina e dará proporcionalmente menor relevância à correspondência entre o ato do homem justificado e aquilo ao qual se dirige, a recompensa da vida eterna, assim como a via São Tomás. Os reformados atacaram a doutrina do mérito, porque pensavam que com ela seria diminuída a meditação úmida de Cristo e no seu lugar seria colocada à vontade, a força do homem e a sua confiança em si mesmo. A recusa desta noção de mérito é consecutiva àquilo que já conhecemos da “graça criada”.

 Em resposta à posição protestante Trento desenvolve a doutrina católica sobre o mérito no cap. 16 do seu decreto sobre a justificação (cf. DS 1545 – 1549; também 1576 e 1582); se trata sem dúvida de um dos textos mais eficazes e equilibrados de todo o decreto. O capítulo inicia recordando diversas passagens do Novo Testamento nos quais se fala de recompensa que Deus promete aos homens pelas boas obras que estes realizam (cf. Co 15,58; Hb 6, 10; 10,35; Mt 10, 22; 2Tm 4, 7ss); é a recompensa da vida eterna, que é também a graça concedida pela misericórdia de Deus aos seus filhos por meio de Cristo. Não se explica muito no momento a relação entre mérito do homem e misericórdia e fidelidade divina, mas continuando, o Concílio passa a expor a necessidade da união com Cristo a fim de que toda obra seja meritória e agradável a Deus; só em virtude da força divina estas obras podem realizar-se. O fundamento desta realização se encontra em dois textos bíblicos, Ef 4,15 ( influxo da cabeça sobre os membros ) e Jo 15,5 (influxo da videira sobre os ramos) Só desta união com Cristo nasce a esperança da vida eterna; as boas obras feitas sob o influxo da graça são manifestações desta união. Isto não significa em nenhum modo estabelecer uma “nossa” justiça independente da de Deus. Porque se é verdade que esta justiça, como já sabemos, não é só imputada, mas é “iminente” a nós, é nossa somente enquanto nos é infuso a justiça que é própria de Deus pelos merecimentos de Cristo (cf. DS 1547). Até as pequenas obras que fazemos tem valor diante de Deus, por isto não há razão para gloriar-se em nós mesmos, mas unicamente no Senhor, cuja bondade, como nos ensina Santo A gostinho, se mostra no querer que os seus dons sejam mérito nosso (cf. DS 1548). O capítulo termina recordando que todo homem e submetido ao juízo de Deus e que nenhum juízo humano pode julgar a vida do homem ou penetrar no seu coração (cf. DS 1549).

O Concílio de Trento renunciou às grandes investigações teóricas sobre o que o mérito é para concentrar-se sobre o aspecto fundamental: há no homem, pelos méritos de Cristo, uma justiça inerente que o torna nova criatura, que o justifica realmente; por isto pode realizar obras boas que “merecem” a recompensa da vida eterna. Estas obras, porém, se realizam só com a constante atuação de Cristo nele, com a graça. Por isto, são em primeiro, um dom de Deus; só pela sua bondade infinita este dom se converte em mérito nosso. Não podemos nunca pensar a teologia do mérito como um apoio à nossa autossuficiência diante de Deus. É tudo o contrário; segundo o Concílio de Trento não é mais que a expressão da presença e do influxo constante de Cristo em nós que nos faz operar livremente o bem e nos torna dignos das suas promessas isto é alcançar a vida eterna e a comunhão com Deus. É uma ulterior manifestação do paradoxo que muitas vezes encontramos na antropologia teológica: a obra de Deus em nós se transforma em obra nossa; agindo Deus em nós alcançamos nós mesmos a nossa plenitude. Assim como a onipotência divina suscita o nosso consentimento humano, o dom de Deus nos torna merecedores da sua recompensa. Não podemos romper este equilíbrio nem desconhecendo a liberdade humana e a plenitude a qual chega o nosso ser criatural sob a ação de Deus, nem tampouco desconhecendo o amor onipotente de Deus do qual tudo procede. Não é necessário insistir sobre esta questão, que já conhecemos.

Há um outro aspecto da Teologia do mérito que devemos recordar. Não podemos pensar em nenhum caso em uma relação simplesmente extrínseca entre um trabalho e uma retribuição, entre os quais haja uma correspondência meramente convencional: por um determinado serviço se recebe a vida eterna. Um tal modo de pensar não seria correto. Partindo do pressuposto da nossa vida de filhos de Deus justificados pela fé em Cristo, toda “obra boa” inspirada pelo Espirito produz em nós uma maior assimilação a Cristo, uma mais íntima relação com Ele e por conseguinte uma intensificação da nossa relação filial com o Pai. Não devemos considerar, portanto que se premiem primeiramente as nossas boas obras ações, tanto menos que ao nosso maior grau de “ perfeição” pessoal correspondente a uma maior recompensa. Na realidade, o nosso crescimento é o necessário reflexo no nosso ser da intensificação da relação com Deus e da sua presença em nós, não o contrário. Se temos presente isto veremos como entre o nosso crescimento na graça e o “prêmio” que recebemos há uma correspondência intrínseca. Com efeito, a vida eterna é a plenitude da comunhão com o Pai por meio de Jesus e no Espírito Santo. A "graça” por excelência para nós está na possibilidade desta comunhão oferecida por Deus. Deus se dá a nós na medida em que nós o aceitamos e nós abrimos a Ele. A nossa fidelidade significa um aumento da sua presença em nós. Deus se dá a nós na medida em que vivemos a fé que age por meio da caridade (cf. Gl 5,6). Só sobre isto se fundamenta a “recompensa” para a nossa vida e as nossas obras. Vemos com clareza que para esta recompensa não podemos fazer valer algum “direito” em sentido estrito, porque a criatura não pode nunca exigir nada do Criador; a comunicação que Ele faz de si mesmo nasce do seu amor livre; ao contrário não seria tal. Deus nos criou só para sí, porém pode doar-se a nós só gratuitamente. Sabemos, porém que o seu amor é fiel, a confiança que depositamos nas suas promessas nos oferece uma garantia muito maior que qualquer posse ou direito que poderíamos invocar da nossa parte.

4.7 – **A vida na fé, esperança e amor.**

Não podemos desenvolver aqui um tratado “ de virtutibus”; procuramos simplesmente fazer ver a importância destas atitudes fundamentais do homem justificado na vida própria dos filhos de Deus e precisar um pouco mais o que no cap. 2 acenamos sobre a relação entre as três virtudes teologais e sobre a impossibilidade de repará-las. A tríade de virtudes aparece já no Novo Testamento: Cf. 1Ts 1,3; 5,8; 1Co 13,13; Rm 5, 1-5; Ef. 1, 15,18; Cl. 1,4s.; também Gl 5,5s. O Concílio de Trento afirma que na justificação são infusas no homem as virtudes da fé, da esperança e do amor (cf. Ds 1530).

Estas três virtudes, na sua mútua interação, definem toda a vida do cristão na sua relação com Deus e consequentemente com os homens (cf. sobre esta questão J. Alfaro, Fides, Spes, Caritas. Adn. In tract. De virtutibes theologicis, II, Roma 1963, 242s.; do mesmo autor, Atteggiamente à teologia bíblica sobre a fé, especialmente a paulina. A fé é a confissão de Jesus com o Senhor e Salvador com tudo o que isto implica: reconhecimento que só n’Ele podemos ser justificados, renúncia ao intento de salvar-nos sozinhos, significa também aceitar a existência e a salvação como um dom, e por esta razão apoiar-se e confiar totalmente em Deus como aquele que nos ama, nos salva e que, todavia, permanece o ser transcendente que não podemos nunca por ao nosso serviço. A fé é deixar que Deus seja Deus, e não nos colocar no seu lugar; e situar-nos na nossa condição de criaturas amadas por Ele até ao ponto que por nós deus o seu Filho. A atitude de fé traz consigo a atitude da esperança, de modo que uma e outra não podem ser adequadamente distintas; com efeito, se a fé comporta o apoiar-se em Deus reverenciando a toda suficiência humana e a tentação de gloriar-nos das nossas obras, ela traz consigo necessariamente a confiança que o Senhor cumprirá as suas promessas. A fé em Jesus ressuscitado nos reenvia à segunda e definitiva vinda do senhor, à sua manifestação plena na glória; é sobre este ponto que a fé e a esperança aparecem unidos em numerosos textos neotestamentários (cf., muitos daqueles recordados antes, Ef. 1, 12s; 4, 4s). A salvação, já real neste momento é também esperada (cf. Rm 8, 24). A carta aos Hebreus nos fala com muita clareza da fé e da esperança naquela definição de fé, bem concluída, que ela nos propõe: a garantia do que esperamos, a segurança do que não vê (cf. 11,1, também 11, 6. 39); com efeito, pela fé esperança os patriarcas e os justos do Antigo Testamento na vinda de Cristo, como pela fé também nos esperamos na realização da presença da promessa definitiva.

Para Paulo a fé implica também o amor; isto é a resposta ao amor de Deus ao homem, já que Ele é sempre o primeiro (Cf. Rm 5, 5ss; 8, 28.31ss; 1Co 2,9). A fé é a aceitação da obra de Deus com o reconhecimento do seu primado sobre todas as coisas, o amor é a resposta ativa a Deus manifestada também no amor ao próximo. Por isto, se de uma parte a fé é o fundamento do nosso comportamento receptivo e ativo diante do amor de Deus, da outra Paulo atribui ao amor, no qual há a plenitude da lei, um certo primado sobre as outras duas virtudes Teologais (Cf. 1 Co 13,1-13; Rm 13, 8ss; Gl 5, 14; Cl 3,14). Também se Paulo não explicita com frequência a união entre o amor de Deus e do próximo (Cf. Mc 12, 28 – 34 3 par.) podemos pensar sem dúvida que implicitamente entre os dois há uma íntima relação que o restante do novo Testamento os atribui.

O Amor não é só posto em relação com a fé, mas também com a esperança: “ o amor tudo crê, tudo espera” (1Co 13, 7). As três virtudes teologais são, por conseguinte três aspectos inseparáveis do comportamento cristão diante de Deus.

A fé e o amor (não se fala quase nunca da esperança) são fundamentais também nos escritos de João. A fé em Jesus é o único caminho da salvação (Cf. Jo 3, 33; 5, 24. 38. 46; 6, 36; 8, 31. 46; 11, 25 – 27; 1 Jo 3, 16; 4, 9ss; etc.). À fé, segundo João, se acrescenta também o amor; é a resposta ao amor de Deus que nos amou primeiro (cf. 1 Jo 4, 10. 19; João acentua esta verdade com maior vigor com relação a Paulo) e que se manifestou entregando Jesus por todos nós (Cf. Jo 3, 16; 1 Jo 4,9). Daí a necessidade da resposta de amor do homem, distintivo daqueles que são discípulos de Jesus, que creem n´ Ele (Cf. Jo 13, 34ss), e que pede uma doação de si até a morte, sob o exemplo do mesmo Jesus (Jo 15, 13). Em João aparece com evidente clareza a relação íntima entre o amor a Deus e o amor ao irmão; se não existe o segundo, é totalmente impossível que exista o primeiro: não pode amar a Deus que não vê aquele que não ama o próximo que vê (1 Jo 4, 20). O amor vem de Deus; por isso aquele que ama nasceu de Deus, foi Geraldo por Ele (Cf. 1 Jo 4, 7ss; 5,1ss). Somente aqueles que nasceram de Deus, os filhos, podem crer e amar; as duas atitudes estão intimamente ligadas.

Desta brevíssima exposição sobre o Novo Testamento se nota a importância das três virtudes, da fé, da esperança e do amor e a sua recíproca implicação. A fé, antes de tudo, quer dizer a aceitação na nossa vida da salvação realizada em Jesus, que é a comunhão ao homem do Deus trino na forma que já conhecemos. Não se pode reduzir a fé ao assentimento intelectual de algumas verdades, não obstante que se deva sempre ter presente este aspecto; porém ele não é suficiente. A fé é a atitude que nos faz procurar em Deus e não em nós mesmos a nossa segurança definitiva (cf. Is 7, 9b). Isto, porque não gozamos ainda da salvação definitiva, a fé implica confiança nas promessas de Deus e, consequentemente, esperança. Somente na esperança se pode receber a salvação como “graça”. A fé e a esperança implicam por sua vez o amor, visto que na renúncia da autoafirmação e na confiança em Deus se tem ao menos o início da auto entrega a Ele, da abertura pessoal à sua doação, que nasce do amor e só no amor pode ser recebida **( Cf. S Ignazio de Loyola, Esercizi Spirituali, 230ss; Santa Tereza de Gesú, Libro de la Vida, 8, 5; S. Giovanni Della Croce, Cantico Spirituale, 19)**. Sabemos pelo testemunho da Escritura que o amor a Deus e ao próximo não podem estar reparados. Porém às vezes, tomando como base esta unidade profunda entre estes dois aspectos do amor cristão e o fato que normalmente no nosso amor ao próximo com o qual convivemos e ao qual vemos que se deve manifestar a autenticidade do amor a Deus, ne nega que Deus seja diretamente objeto do nosso amor. A atitude de fé e de esperança em Deus (estas duas virtudes tenderiam para Deus como objeto) nos impeliriam segundo isto a sair de nós no amor do próximo, no qual amamos Deus, seu, porém que este último seja o destinatário da nossa resposta amorosa, isto que, não tem a necessidade, diferente do próximo, de ser amado por nós (Cf. também a resposta que J. ALFARO dá a esta dificuldade, Atteggiamenti fundamentali dell’esistenza Cristiana, 497ss). Na realidade em uma tal concepção se esconde um engano. É evidente que Deus não tem necessidade do nosso amor. Porém se pudéssemos amar somente aqueles que tem necessidade de nós, tiraríamos do amor o seu sentido último. Com efeito, quando amamos alguém que num modo ou outro tem necessidade de nós podemos ter a sensação da auto - suficiência, ou ainda sob a cobertura do amor poderia esconder-se o mais sutil dos egoísmos, aquele de ter os outros na mão fechada. Na realidade, quando o nosso amor se manifesta no serviço que prestamos a alguém, o que pretendemos ou deveremos pretender é que este serviço nos torne imiteis, que a pessoa da qual se trata supere a situação de que a faz depender de nós. Amar alguém é considerar a sua integridade, alegrar-nos no seu bem como no próprio. O amor a Deus se traduz por esta razão em gratidão, louvor, no prazer do fato que Ele seja Deus. Para Ele seja Deus. Para Ele tende em última análise a aspiração do homem. Se a nossa salvação consiste no ser admitido, com os nossos irmãos homens, na comunhão de amor com Deus trino, na filiação divina por meio de Jesus no Espirito, seria absurdo que esta nossa resposta de amor ao chamado divino não tivesse Deus mesmo como destinatário. A atitude de amor a Deus, como Sumo Bem, que nos faz participantes da sua vida, deve ser consequentemente essencial na nossa existência Cristã.

Com que apenas acabamos de dizer não queremos negar, mas, ao contrário, afirmar a importância do amor para com os homens, inseparável do amor a Deus. Estes dois surgem da mesma atitude fundamental. A relação de filiação com referência a Deus implica a da fraternidade com referência a todos os homens. Com consequência, na inserção e na comunhão com Jesus que nos torna filhos em virtude do Dom do Espírito, participamos do amor próprio de Jesus pelos homens. Amor até à morte pela união (cf. Jo 15, 13) é reflexo do amor de Deus manifestado na entrega de Jesus à morte e na aceitação livre da virtude de Deus da parte destes.

O Amor ao próximo, portanto, não é outro que o desejo do seu máximo bem, como o amor de Deus é criador e salvador do homem. Quanto ao resto, também o verdadeiro amor ao próximo implica amor a Deus para que a caridade, na sua exigência incondicional, nos reenvie num modo ou outro ao absoluto.

Também a confiança em Deus e a esperança n’Ele implicam a confiança nos homens, como a esperança transcendente nos impulsiona a esperar também, num empenho ativo, num mundo melhor e mais justo. A esperança da salvação definitiva, que será obra de Deus, não é obstáculo, mas estímulo para a ação no mundo.

Finalmente, o mundo que esperamos, ainda se não pode ser identificado com a figura passageira deste em que estamos (cf. 1Co 7, 31; 1Jo 2, 17), será a sua idêntica transformação e libertação definitiva (cf. Rm 8, 19ss; 2 Pd 3, 13).

Fé, Esperança e Caridade são assim três atitudes fundamentais do homem justificado na sua relação com Deus, que têm um imediato reflexo na relação com os homens: aceitação da salvação em Cristo renunciando à própria afirmação, resposta a Deus no amor, esperança na sua fidelidade no cumprimento da sua promessa. E com isto amor ao irmão e confiança nele para antecipar a plenitude que esperamos. O parágrafo seguinte nos ajudará a aprofundar este último ponto.

**4.8 – A liberdade dos Filhos de Deus**

O Homem não se justifica com as obras da lei, mas pela fé em Cristo Jesus. Isto quer dizer que as obras, o cumprimento de uma lei exterior, não constituem nenhum de salvação; a norma fundamental de conduta do cristão é o amor a Deus e ao próximo, uma lei interior certamente mais exigente que qualquer outra, que, porém, nasce do próprio coração do crente e não é imposta por nenhuma instância externa. Já o próprio Jesus, como nos narram os evangelhos, adota em não poucas ocasiões um comportamento de liberdade diante dos preceitos rituais para dar atenção à concreta necessidade dos homens (cf. Mc 2, 15ss; 2, 18ss; 3, 1ss e par; Mt 15, 1ss, etc). A lei suprema do amor ao próximo, que Paulo e sobretudo João formularão com tanta clareza, já está presente enquanto conteúdo no comportamento que Jesus tem diante dos homens nos evangelhos sinóticos (cf. Lc 10, 25ss). A imitação e o seguimento de Jesus conduzem o homem a ser ele mesmo.

São Paulo desenvolveu complemente, sobretudo na carta aos Gálatas, o conteúdo da liberdade dos filhos de Deus (sobre o conceito paulino de liberdade cf. F. MUSSNER, Theologie der Freibeit nach Paulus, Freiburg 1976; F. PASTOR RAMOS, La Libertad em la carta a los Gálatas, Madrid 1977; A.G QUENUN, La liberte chrétienne l’enseignement de lapôtre Paul dans ser lettres aux Galates et aux Romains: Euntes Docete 34 (1981) 267 – 286; S. Lyonnet, Libertad y ley nueve, Salamanca 1967. Diante dos judaizantes, que queriam obrigar todos a cumprirem a lei mosaica, Paulo insiste sobre a falta de valor desta lei e, sobre a necessidade, se alguém fosse circuncidado, de ser consequente e cumprir a lei inteira (cf. Gl 5, 1-3). A lei teve um papel pedagógico para Cristo, por outro lado, porém provocou a transgressão e o pecado (cf. Gl 3, 19; Rm 7, 13). Por isso estar sob a lei significa a escravidão (cf. Gl 4, 3.7; 5,1), estar sob o domínio do pecado (cf. Rm 6, 14). Ao contrário a liberdade e a nova lei do amor se identificou (cf. Gl 5, 13s). Assim como a submissão à lei significa viver sob a carne, sob o impulso do poder contrário a Deus, o homem que acreditou em Jesus Cristo vive segundo a lei do espirito (cf. Gl 5, 18.22.25; Rm 8,1ss). O Espírito de Jesus liberta para o amor.

 Com efeito a lei do Espírito não equivale a nenhum novo código de normas. Quer dizer que nos foi dado num princípio interno de atuação que nos impulsiona para o bem e para o amor: o Espírito Santo que nos foi dado e que dirige a nossa vida para frente e para seguir sempre mais Cristo. No antigo testamento nos é apresentada a “nova aliança” de Deus com os homens como a lei que Ele mesmo escreve nos nossos corações (cf. Jr 31,33); não se trata de um princípio exterior, mas de um coração novo no qual é infuso o Espírito de Deus para que o homem viva segundo a lei divina (cf. Jr 24, 7; 32, 39s; Ez 36, 26ss). O anúncio do Antigo Testamento se cumpriu no dom do Espírito Santo feito por Jesus ressuscitado; a lei nova é este mesmo Espírito presente no nosso coração. Não há mais a lei exterior, mas a nossa lei é “a graça do Espírito Santo que é dada àqueles que creem em Cristo” (São Tomás, S. Th. I. II q. 106, a. 1). A nova lei consiste, no seguir os impulsos do princípio que dirigia a vida de Jesus. A liberdade e a lei do amor coincidem plenamente; o Espírito é o único que torna possível uma e a outra coisa (cf. 2Co 3, 17; Gl 5, 22). No amor se encontra, por conseguinte a liberdade mais profunda, que é contemporaneamente a lei mais exigente. Sobre esta linha paulina se situa a profunda intuição agostiniana: “dilige et quod vis fac” (S. Agostinho, In I John. 7, 8 (PL 35, 2033)). A lei exterior tem sentido e continua a ser necessária, porque não chegamos à plenitude do amor; e deve ser entendida como caminho para esta.

O Cristão justificado pela fé ou libertado por Cristo da lei do pecado e da morte é livre precisamente para o amor; qualquer outro conceito de liberdade será sempre insuficiente. A consciência de ser justificados pela fé e não pelas nossas obras nos liberta da angustia de dever procurar a salvação com as nossas forças. Assim o cristão pode doar-se aos outros e empenhar-se na construção de um mundo de paz e de justiça com total desinteresse. O egoísmo é próprio daquele que não se sente amado. Aquele que se sente ao invés justificado pelo amor de Cristo não tem necessidade de preocupar-se indevidamente de si (cf. Ro 8, 31ss). Por este novo caminho chegamos ainda uma vez a íntima relação existente entre a liberdade e o amor. A fé em Cristo e a nossa condição de filhos com ele nos convida a abandonar em Deus a preocupação por nós mesmos e a imitar Jesus na liberdade com a qual se entrega pelos homens (cf. Jo 10, 17ss). A liberdade dos filhos de Deus deve tornar-se visível na cooperação da construção deste mundo. A esperança na fidelidade de Deus significa também o empenho pelo futuro do mundo, pelo progresso na humanização do mundo. Não se trata de ter uma ideia ingênua de “progresso” sem considerar os riscos que comporta nem tampouco pensar que tudo isto que à primeira vista parece um desenvolvimento humano possa ser identificado com uma maior presença do reino de Deus; porém fica claro o princípio pelo qual a obra que se realizou tem um valor transcendente, ainda se não podemos avaliar com exatidão qual seja (cf. GS 39). Assim como o pecado reflete, e permanece as suas consequências na estrutura social que implicam uma escravidão para o homem, também a liberdade dos filhos de Deus deve formar-se num mundo que permita o desenvolvimento harmônico do ser humano. A salvação de Cristo atinge todo o homem e todos os homens, o conjunto da humanidade chamada a ser a Igreja celeste definitiva, e também a nova terra e os novos céus livres da escravidão do pecado (sobre a liberdade cristã se pode ver também K. Rahner, La graça como liberdade, Barcellona 1972; do ponto de vista protestante E. Jüngel, Zur Freiheiteimes christermenscher, Münhen 1978).

4.9 –**A dimensão escatológica da justificação e da filiação divina.**

O que dissemos nos parágrafos precedentes nos abre o cominho para a reflexão sobre este último ponto, que quer ser só uma breve indicação sobre a união dos nossos temas antropológicos com a escatologia, isto é, com aquilo que será o homem no estado definitivo. Sempre se pôs em relevo na Teologia a relação entre a “ graça” e a “glória”.

Examinando as passagens que se referem à justiça de Deus na escritura vemos como, segundo a opinião de muitos exegetas, a revelação desta justiça na morte e ressureição de Jesus significa a irrupção do novo“eon”, da salvação definitiva. Esta salvação já está presente em Cristo, ainda se de modo escondido, na espera da sua manifestação definitiva, da segunda vinda do Senhor (cf. 1Co 15, 22ss). A maioria dos textos que fazem referência à justificação falam dela no passado e no presente. Porém em outros textos se fala da justificação como evento futuro: por exemplo Rm 2, 13; 3, 30; 5, 19; Gl 5, 5. Não se trata, todavia de duas justificações distintas nem se deve pensar que a menção explícita do futuro invalide o pocesso presente da salvação e da justificação pela fé em Jesus.

Para entender esta tensão entre presente e futuro da salvação é preciso sublinhar antes de tudo um fato: Uma vez que a morte e ressureição de Cristo, os eventos que revelam a justiça de Deus e fundamentam a justificação do homem, se realizaram, estar iniciado o “eon” definitivo. Se o homem pela fé participa da justificação que Cristo lhe oferece, não se pode minimizar a realidade desta justificação já acontecida. Quando Paulo fala da justificação no futuro, concretamente em Rm 2, 13 e 3, 30, pensa talvez no juízo definitivo de Deus no fim dos tempos; porém com isto, de modo especial na última passagem citada, não se quer minimizar a realidade da qual já gozamos. Tampouco em Rm 5, 19 o futuro exclui o presente (cf. 5, 1); diante da humanidade adamitica se contempla o novo início que é Cristo pelo qual a justificação já é realizada (cf. 5, 17); esta, porém e vivida também como futura, porque a experiência de salvação reenvia ao que ainda não se possui. Também Gl 5, 5 trata da esperança cristã na promessa de Deus; esta esperança se funda sobre uma realidade presente, o Espírito recebido pela fé (cf. 3, 2. 5). A posse do Espírito, que é para Paulo já realidade presente de salvação, é também primícias e penhor da salvação futura (cf. Rm 8, 25; 2Co 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14). Se trata, por conseguinte de uma esperança escatológica que se apoia sobre o que já se possui. Os justificados não esperam na justificação, visto que já a receberam, mas na plena manifestação da mesma. O pecado e a morte não têm o domínio sobre aquele que crê em Jesus, a novidade de Cristo determina já a sua existência. O antigo “eon” porém não está ainda desaparecido; exercita ainda o seu influxo no crente e pode ainda desviá-lo do bem conseguido. O justificado vive no corpo longe do senhor (cf. 2 Co 5, 6), vive ainda na carne, ainda se não segundo a carne. Por isto a nossa salvação já real, é possuída só na esperança (cf. Rm 8, 23ss).

Chegamos à mesma conclusão se tomamos o tema da filiação divina. De uma parte, segundo Paulo, somos já realmente filhos adotivos de Deus (cf. Gl 4, 4 – 7; Rm 8, 14 – 17), ainda se a nossa filiação não se manifestou completamente (cf. Rm 8, 23); necessitamos ainda da plena redenção do nosso ser que coincidirá sem dúvida com o pleno processo do Espírito de Jesus que nos tornará perfeitamente filhos. A nossa condição atual de filhos adotivos nos abre a perspectiva da futura posse da herança com Jesus; daquilo que somos avançamos para o que está adiante. A nossa plena filiação divina se identifica com a nossa ressureição futura a imagem de Cristo. Também Jesus, filho de Deus desde o princípio, foi constituído filho de Deus com potência em virtude da sua ressurreição dos mortos (Rm 1, 4). A nossa posse atual da salvação é tal que nos abre em esperança à plenitude que virá com a manifestação definitiva do senhor. Não podemos nunca separar o dom que possuímos do senhor que no-lo dá e o quer dar ainda com mais abundância. E mais ainda: o nosso ser criaturas novas, filhos no Filho, significa que somos e seremos imagem de Jesus. Em virtude desde fato o Pai reconhece em cada um de nós o seu Filho, e por isto nos considera e nos torna filhos seus. A nossa perfeita semelhança com Cristo se realizará na ressureição (cf. 1 Co 15, 49). Na sua ressureição, que é o fundamento da nossa, Cristo torna-se primogênito dos mortos (Cl 1, 18), entre muitos irmãos ( Rm 8, 29). A nossa condição de filhos de Deus em Cristo se manifestará com maior exuberância quando compartilharemos com Ele a herança definitiva (cf. 8, 17; Gl 4, 7; Ef 1, 14). Por isto a nossa filiação divina aguarda a plenitude, quando seremos completamente imagem de Jesus, participantes em tudo da sua vida. A nossa ressureição futura será a consequência da sua plena manifestação, da sua parusia. também em João encontramos esta perspectiva de futuro em relação com a filiação divina. Em 1 Jo 3, 2 nos é dito que a nossa condição de filhos, já real, espera uma ulterior manifestação quando veremos Deus ( o Cristo) assim como Ele é, e seremos semelhantes a Ele. Cada uma das duas interpretações que já conhecemos desta passagem nos reenvia ao futuro, à definitiva realização da nossa filiação e da nossa semelhança com Deus; uma e outra se relacionam por sua vez com a visão de Deus, que se deve entender no sentido da plena comunhão com Ele.

Por diferentes caminhos chegamos à mesma conclusão. O desígnio último de Deus sobre o homem, o considerá-lo como filho em Jesus, plenamente justificado, se cumprirá no futuro. Já agora é uma realidade, porque com Jesus chegou o “eon” definitivo, e a sua ressurreição é um evento escatológico; todavia esperamos ainda a revelação plena do senhor, a sua segunda vinda na glória para julgar os vivos e os mortos. A justificação culminará na nossa glorificação a imagem de Cristo (cf. Rm 8, 30; Fl 3, 21). Toda a criação tende à plenitude escatológica, porque o fim último de todo o criado e ser “ Nova criação”, novos céus e nova terra (cf. Is 65, 17; 66, 22; 2 Pd 3, 13; Ap 21, 1). A primazia desta criação nova é Jesus ressuscitado. A sua ressureição tem antes de tudo um significado para Ele mesmo, enquanto é a manifestação da confirmação da parte de Deus da sua vida e da sua obediência. Tem um significado para nós, enquanto somos chamados a participar da sua glória. Tem um significado para toda criação que espera na transformação definitiva iniciada em Cristo cabeça de tudo. Se o vaticano II nos diz que o mistério do homem se esclarece só no mistério do Verbo encarnado (cf. GS 22), nós podemos acrescentar que a sua vocação se esclarece definitivamente no mistério do senhor morto e ressuscitado.

* Para uma doutrina vital e completa da graça, se devem ter presente e se devem esclarecer os seguintes esquemas:
1. Graça criada e incriada: se deve ter presente Deus mesmo, qual “graça incriada” se se quer ter um conceito exato do dom criado da graça no homem; e ao falar deste evento criado da graça, interior no homem, não se pode engarrar-se se junto se fala com certeza teológica também da inabitação – ou comunicação – de Deus como graça.
2. Graça do Criador e graça do Redentor (e graça do Espírito de Pentecostes): como a narração da criação distingue uma condição paradisíaca e um tempo depois da queda, assim a teologia da graça distinguiu um dom inicial de Deus ao homem (gratia Dei) como filho de Deus e a graça que é concedida aos pecadores para a sua justificação, por meio da obra redentora de Jesus Cristo (gratia Christi). Ao lado desta, se deveria ainda falar da “graça do Espírito de Pentecoste” que gratuitamente leva a termo (sem mérito do homem) a obra de Cristo e o dom do Pai. Esta necessária distinção da graça – significativa seja do ponto de vista antropológico que da história da salvação – reenvia, na unidade teológica da graça, à realidade do Deus trinitário.
3. Graça interna e externa: uma diferença que encontramos em níveis diversos. Já no pensamento Judaico do Antigo Testamento os aspectos externos do homem (corpo, mundo, bens) eram considerados graça de Deus tanto quanto seus aspectos interiores (atitudes, sentimentos, princípios). No Novo Testamento (sob o influxo da filosofia grega) estes dois campos caminham um ao lado do outro; pois, na grande luta de Agostinho contra Pelágio, a interioridade antropológica da graça segundo a concepção paulina torna-se determinante para a doutrina da igreja, contra a exterioridade da concepção pelagiana (a graça não é mais que impulsos externos: lei, revelação, exemplos). Nas discussões do século XVII, partindo do ponto de vista da liberdade do homem, se acentua o “intrinsecismo” no sistema molinístico – mais personalista – contra o “extrinsecismo” do sistema tomista, mais intelectualístico.
4. Graça do mistério e graça da santificação: Já Escritura se fala de charismata (graça para o mistério: Rm 12, 1Co 12), que são atribuídas não a benefícios de quem as recebe, mas dos outros; e os carismas se distinguem das graças dada para a santificação de quem as recebe. O fundamento para tal distinção se encontra na revelação, nas afirmações que o indivíduo não é responsável diante de Deus por si mesmo somente, mas também por seu próximo; para este serviço aos outros se podem receber graças, das quais se é responsáveis, ainda se devem servir aos outros.
5. Graça sanante e santificante: o próprio esclarecimento do processo de justificação levou a distinguir entre a graça que sana as consequências do pecado e a que santifica novamente o homem (gratia sanans [Agostinho] – elevans [Filippo o Conselheiro] gratumfaciens [Alessandro – Somma ] – sanctificans [Tridentino]). Os dois momentos fundam juntos o processo de “justificação”.
6. Graça habitual e atual: Agostinho distinguia no homem a graça ordena interiormente (habitusordinativus) daquela que ajuda (gratia adiuvans). Na linguagem aristotélica da teologia escolástica, sobretudo depois de Trento, tal distinção torna-se aquela entre graça habitual (gratia gratum faciens overo habitus sanctificans) e graça atual (gratia actualis). Uma e outra são uma realidade sobrenatural, interna o homem: uma ordena ao seu ser, a outra ao seu operar.
7. Graça precedente e subsequente; graça operante e cooperante: estas distinções derivam de Agostinho e dizem respeito a graça nos confrontos do livre agir do homem (praeveniens–subsequens; operans–cooperans). Dizem respeito também elas a única graça, que posteriormente se distingue segundo o homem, a sua historicidade, a sua realização.
8. Graça suficiente e eficaz: (sufficiens-efficax): uma distinção que teve um grande peso nas discussões sobre a graça no século XVII. O problema era este: em qual modo a objetivamente suficiente para a salvação do homem tornava-se também subjetivamente realmente eficaz, e por que nunca a “universal vontade salvífica” de Deus não comportava também uma universal predestinação de todos os indivíduos à salvação.
9. Graça natural e sobrenatural: já na discussão com Baio e Jansênio se falou de um novo valor da realidade do mundo; hoje se volta a discutir se o natural no homem e no mundo possa ser considerado como graça, em algum modo como J. Ripalda contra Baio falou de um enssupernaturale e em algum modo como Sheeben usou o termo “soprannatura”. Ou estas duas expressões excessivamente absolutas devem ser consideradas erradas? Mas nesse caso em qual modo “os dons naturais” podem ser considerados “graças”? Em qual modo poderia ser recuperado no pensamento cristão –fortemente influenciado pela distinção grega (platônica) entre espírito e corpo – o conceito de graça próprio do pensamento judaico, do Antigo Testamento?
* Estes rápidos acenos aos vários esquemas indicam a problemática sobre a graça e sua doutrina.