

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

THIAGO DE MOLINER EUFRÁSIO

JESUS CRISTO E A PESSOA HUMANA:
A DIGNIDADE HUMANA COMO GRAÇA E MISSÃO
A PARTIR DA GAUDIUM ET SPES 22

Porto Alegre
2016

THIAGO DE MOLINER EUFRÁSIO

JESUS CRISTO E A PESSOA HUMANA:
A DIGNIDADE HUMANA COMO GRAÇA E MISSÃO
A PARTIR DA GAUDIUM ET SPES 22

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann.

Porto Alegre
2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E86c Eufrásio, Thiago De Moliner

Jesus Cristo e a pessoa humana: a dignidade humana como graça e missão a partir Da Gaudium Et Spes 22 / Thiago Eufrásio De Moliner. – Porto Alegre, 2016.

125 p.

Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann

1. Concílio. 2. Imago Dei. 3. Cristologia. 4. Direitos. I. Hackmann, Geraldo Luiz Borges. II. Título.

CDU 232

Ficha Catalográfica elaborada
por Adriana Tomaz
CRB 14/663

THIAGO DE MOLINER EUFRÁSIO

***JESUS CRISTO E A PESSOA HUMANA:
A DIGNIDADE HUMANA COMO GRAÇA E MISSÃO
A PARTIR DA GAUDIUM ET SPES 22***


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Aprovada em 29 de abril

COMISSÃO EXAMINADORA



Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann - (orientador PPGTeo/PUCRS)



Prof. Dr. Érico João Hammes - (PPGTeo/PUCRS)



Prof. Dr. Vitor Galdino Feller - (ITESC)

Porto Alegre
2016

Às vítimas da intolerância

RESUMO

Jesus Cristo e a pessoa humana: a dignidade humana como graça e missão a partir da *Gaudium et Spes* 22 é o título da pesquisa de cunho analítico-teórico aqui apresentada. Dentro da linha de pesquisa Teologia e Experiência Religiosa, esta dissertação conclusiva de mestrado em teologia sistemática visa expor e refletir sobre aspectos relevantes da doutrina *Imago Dei* retomada pelo Concílio Vaticano II, a qual foi posteriormente objeto de estudo da Comissão Teológica Internacional. A *Imago Dei* manifestada em Cristo dá historicidade à *Imago hominis* faz, por meio dela, um convite à humanização. Tendo em vista a presença cristã no mundo como expressão de fé, esta pesquisa procurou colocar-se no cenário pluralista da sociedade contemporânea. Partindo do conceito de dignidade humana em vista de um diálogo que possa salvaguardar e promover a vida, esta pesquisa apresenta, a partir de Jesus Cristo, uma maneira de compreender o mistério humano. Diante dos desafios da promoção humana e da cristologia como antropologia, propõe a vida cristã, em perspectiva escatológica, como participação no mistério do Verbo humanado interpretando as *notae Ecclesiae* como *notae christianorum*.

Palavras-chave: Concílio, *Imago Dei*, Cristologia, Antropologia, Direitos, Missão.

ABSTRACT

Jesus Christ and the human person: Human dignity and grace mission from the *Gaudium et Spes* 22 is the title of the analytic- theoretical research presented here. Within the Theology and Religious Experience research line, this dissertation conclusive master's in systematic theology seeks to expose and reflect on relevant aspects of the *Imago Dei* doctrine taken up by the Second Vatican Council, which was subsequently, the International Theological Commission study object. The *Imago Dei* manifested in Christi historicity gives the *Imago hominis* is through it, a call for humanization. In view of the Christian presence in the world as an expression of faith, this research sought put pluralistic landscape of contemporary society. Based on the concept of human dignity in view of a dialogue to safeguard and promote life, this research shows, from Jesus Christ, a way of understanding the human mystery. Facing the challenges of human development and Christology as anthropology, proposes the Christian life, in an eschatological perspective, as participation in the Word Incarnate mystery interpreting the *notae Ecclesiae* as *Christianorum notae*.

Keywords: Council, God Image, Christology, Anthropology, Rights, Mission.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 MISTÉRIO DO VERBO HUMANADO	12
1.1 HISTÓRIA DA <i>GAUDIUM ET SPES</i> NO CONCÍLIO VATICANO II	12
1.1.1 Papa João XXIII e a gênese da <i>Gaudium et Spes</i>	13
1.1.2 Cardeal Suenens: o protagonista da <i>Gaudium et Spes</i>	14
1.1.3 As fases de redação da <i>Gaudium et Spes</i>	15
1.1.4 <i>Gaudium et Spes</i> e <i>Lumen Gentium</i>	16
1.2 <i>IMAGO DEI</i> : PLENITUDE DO SER HUMANO	17
1.2.1 A <i>Gaudium et Spes</i> na perspectiva da <i>Imago Dei</i>	18
1.2.1.1 A <i>Gaudium et Spes</i> 22 na primeira parte da Constituição	19
1.2.1.2 Antropologia-cristocêntrica como revelação	21
1.2.1.3 Antropologia-cristocêntrica: encarnação e redenção	23
1.2.2 <i>Imago Christi</i> na Comissão Teológica Internacional	25
1.2.2.1 O sentido da existência humana à luz da <i>Imago Dei</i>	25
1.2.2.2 Pessoa humana: corporeidade como inter-relação	27
1.2.2.3 Relações humanas: liberdade responsável	28
1.3 O DIÁLOGO PERFORMATIVO COM A PALAVRA ENCARNADA	29
1.3.1 Cristo manifesta o mistério e a vocação humana	32
1.3.1.1 Manifestação do humano em Cristo como soteriologia	32
1.3.1.2 A vida de Cristo como missão soteriológica-performativa	33
1.3.1.3 Soteriologia como participação na vida divina	35
1.3.2 Cristo restitui a dignidade humana	36
1.3.2.1 Inculturação do Verbo como via de restauração da humanidade	37
1.3.2.2 Cristo dá a si mesmo como esperança de nova humanidade	40
1.3.3 Cristo eleva a dignidade humana	41
1.3.3.1 Sujeito espiritual e dignidade humana	42

1.3.3.2 Ser-pessoa a partir da dignidade de sujeito espiritual	44
1.3.3.3 Ser-pessoa para <i>um-outro</i> : graça e missão em Cristo.....	45
2 TORNOU-SE VERDADEIRAMENTE UM DE NÓS.....	48
2.1 O FILHO DE DEUS UNIU-SE A TODA PESSOA HUMANA.....	48
2.1.1 Dignidade humana em perspectiva cristã	51
2.1.2 Dignidade humana relacional	52
2.2 O DIREITO NATURAL EM PERSPECTIVA CRISTÃ	54
2.2.1 A transcendência na lei natural	55
2.2.2 Três chaves de leitura cristã para os direitos naturais	58
2.2.2.1 Primeira chave - Antropologia integral.....	58
2.2.2.2 Segunda chave – a natureza da pessoa humana	59
2.2.2.3 Terceira chave – o bem comum	60
2.3 DIREITOS FUNDAMENTAIS	61
2.3.1 A positivação nos direitos fundamentais.....	62
2.3.2 Direitos fundamentais e o bem comum	64
2.3.2.1 Bem comum na defesa da dignidade humana	65
2.3.2.2 Bem comum – caminho para o desenvolvimento da dignidade humana	67
2.4 DIREITOS HUMANOS	69
2.4.1 Desafios para uma correta compreensão dos direitos humanos.....	70
2.4.1.1 Direitos humanos: direitos com deveres	71
2.4.1.2 Direitos humanos: positivos ou normativos	74
2.4.1.3 Direitos humanos: salvaguardar e promover.....	76
2.4.2 A Fraternidade como elã dos direitos humanos.....	78
2.4.2.1 Fraternidade ou solidariedade?.....	79
2.4.2.2 Na fraternidade, a democracia.....	80
3 AGIU COM VONTADE HUMANA, AMOU COM CORAÇÃO HUMANO (<i>Gaudium et Spes</i> 22)	83
3.1 A VIDA HUMANA NA RELATIVIDADE DO MUNDO.....	84
3.1.1 Do Eu ao Nós	86
3.1.2 Humanização-divinização como Relação.....	87
3.1.3 Humanização e bem comum	90
3.2 PRIMOGÊNITO ENTRE MUITOS IRMÃOS (<i>Gaudium et Spes</i> 22).....	91
3.2.1 A manifestação da humanidade no mistério de Cristo	92
3.2.2 Humanização e o risco neopelagiano.....	94
3.2.3 Salvação como dinâmica de ressignificação.....	95

3.3 <i>NOTAE ECCLESIÆ COMO NOTAE CHRISTIANORUM</i>	96
3.3.1 Participação em um mistério único e irrepitível	97
3.3.2 Unidade: fraternidade como humanização	99
3.3.2 Santidade: a urgência da alteridade	102
3.3.3 Catolicidade: por um pensar global e agir local	103
3.3.4 Apostolicidade: memória, identidade e futuro	106
3.4 VIVER ESCATOLÓGICO	109
3.4.1 Deus, uma boa notícia?	110
3.4.2 Deus, um bom interlocutor para a humanidade?	112
3.4.3 Jesus Cristo, o anfitrião da nova humanidade	114
CONCLUSÃO	116
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como ponto de partida o parágrafo 22 da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II. No referido parágrafo se pode ler: “Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação”. Nesta citação se encontra o objeto desta pesquisa: a relação entre Jesus Cristo e a pessoa humana. E a partir deste objeto se coloca em evidência a atualidade do tema: como olhar as relações humanas, imersas no tempo e no espaço da história, para além dos seus reducionismos? Como redescobrir o aspecto gratuito, gracioso e irredutível da dignidade humana, despertando pelo diálogo uma vivência que a promova e proteja? Não estará na *Imago Christi a Imago Hominis* mais humana entre os humanos?

Estas questões levam a perceber que, com a virada antropocêntrica desencadeada na modernidade, as reflexões acerca do valor e da dignidade humana, embora estejam cada vez mais desenvolvidas, paradoxalmente, convivem com cenários hodiernos que a ferem direta e constantemente. Assim se definem como objetivos específicos a serem perseguidos ao longo do estudo: apresentar a *Imago Dei* a partir do parágrafo 22 da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*; refletir, à luz da teologia, auxiliada pela filosofia e o direito, questões sobre a dignidade humana e seus desdobramentos; propor a dignidade humana como graça e missão, apresentando as *notae Ecclesiae* como modo de ser cristão no mundo, tendo em vista a possibilidade de uma escatologia histórica.

Estes elementos mostram-se relevantes perante as crises que a sociedade contemporânea vive, tendo como cenário a insuficiente compreensão do mistério humano e suas relações. É nesta sociedade chagada pela desigualdade e exclusão, exploração e degradação, escravidão e tráfico humano, terrorismos e intolerância e tantas outras situações que os discípulos e discípulas de Cristo são chamados a serem presença transformadora. Urge a necessidade de um discipulado capaz de propor caminhos de humanização que levem a pessoa humana a compreender sua vocação última à plenitude humana, visualizada, segundo a tradição cristã, em Cristo verdadeiramente humano e divino.

A percepção que segue esta dissertação é a de Cristo como antecipação escatológica do destino humano que em si assinala de modo radical e universal o valor da vida humana

como graça e missão. Além disso, as questões referentes aos direitos natural e fundamental, sem deixar de lado a Declaração Universal dos Direitos Humanos, dão o tom do diálogo com a teologia a partir das questões fundantes acerca da pessoa humana e suas relações.

Nos objetivos apresentados acima, descortina-se o horizonte da pesquisa. Nela, se quer considerar o cristianismo como base da reflexão acerca da dignidade da pessoa humana. Quer-se com isto sublinhar que a mensagem cristã tem muito a contribuir com a sociedade hodierna, marcada pela discriminação e por conflitos que carecem de espaços de encontro ao humano, chamado a participar da vida divina. Assim sendo, o tema desta dissertação se constitui nos seguintes termos: Jesus Cristo e a pessoa humana: a dignidade humana como graça e missão a partir da *Gaudium et Spes* 22.

O percurso da pesquisa foi dividido em três seções conforme as questões elencadas acima. Com a primeira seção, intitulada *Mistério do Verbo humanado*, pretende-se fazer um breve apanhado histórico da *Gaudium et Spes* no Concílio Vaticano II. A partir destes dados, ver-se-á como se apresenta a *Imago Dei* na referida Constituição, observando a antropologia cristocêntrica que ela propõe. Serão elencados também alguns elementos da *Imago Dei* como *Imago Christi* segundo a Comissão Teológica Internacional, destacando, sobretudo, o sentido da vida humana como liberdade relacional. Por fim, destacam-se três verbos fundamentais da *Gaudium et Spes* 22, a saber: manifestar, restituir e elevar, como três ações próprias de Cristo em relação a dignidade humana.

Na segunda seção, intitulada *Tornou-se verdadeiramente um de nós*, objetiva-se partir da dignidade humana em perspectiva cristã para poder, com o auxílio da filosofia personalista e do direito constitucional, propô-la como graça e missão. Para isso, retomam-se os conceitos de direito natural, direito fundamental, bem comum e direitos humanos. Com estas definições, pretende-se colocar em evidência a relevância da fé cristã em relação a estes temas, bem como estabelecer elementos que favoreçam o diálogo cristão com o mundo contemporâneo acerca da dignidade humana.

Por fim, na terceira seção, intitulada *Agiu com vontade humana, amou com coração humano*, o objetivo consiste em lançar luzes sobre o sentido da presença cristã no mundo. Isso será feito tendo como referência o mistério pascal na relatividade do mundo, onde os cristãos são chamados a se colocarem em atitude diaconal frente aos flagelos que se abatem sobre a dignidade humana desde sua negação até as investidas contra sua integralidade. Para tal, o percurso se dará com auxílio das *notae Ecclesiae*, aqui apresentadas como *notae christianorum*. Tal relação inspirada na obra *Igreja*, de Hans Küng, pretende direcionar o

texto para as suas proposições finais que se convertem em novo ponto de partida com interrogações inquietantes. Entre elas: Deus, um bom interlocutor para a humanidade?

Assim, com um caráter analítico-teórico, almeja-se tocar as questões fundamentais do ser humano e entendê-las como graça e missão. A intenção é ler a antropologia como parte da cristologia no intento de compreender a possibilidade da realização da *Imago Hominis* como *Imago Christi* por um processo dialético de humanização, forjando assim uma escatologia histórica situada na tensão de um já e ainda-não na coletividade e singularidade da história.

1 MISTÉRIO DO VERBO HUMANADO

A *Gaudium et Spes* nasce como expressão da Igreja, que deseja dialogar com o mundo. Em consonância com as afirmações dogmáticas da *Lumen Gentium*, é exposta nesta Constituição Pastoral o modo como a Igreja pretende dialogar com os homens e as mulheres dos nossos dias. Assim, ganha expressão a doutrina patrística da *Imago Dei*, retomada pelo Concílio no intento de voltar às fontes bíblicas e patrísticas da fé. Será a partir desta retomada conciliar, considerando também alguns elementos históricos, que se desenvolverá esta primeira seção.

1.1 HISTÓRIA DA *GAUDIUM ET SPES* NO CONCÍLIO VATICANO II

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* é fruto do amadurecimento das reflexões dos Padres conciliares. Entre os primeiros esquemas não estava presente a *Gaudium et Spes*, que surgiu espontaneamente ao longo dos trabalhos, e marca o desejo da Igreja de dialogar com a história de que participa. Com estas palavras, o Papa Paulo VI apresentava ao mundo, no Natal de 1965, a *Gaudium et Spes*:

O encontro da Igreja com o mundo atual foi descrito em páginas admiráveis na última Constituição do Concílio. Toda pessoa inteligente, toda alma honrada deve conhecer essas páginas. Elas levam, novamente, a Igreja ao meio da vida contemporânea; não para dominar a sociedade, nem para dificultar o autônomo e honesto desenvolvimento de sua atividade, mas para iluminá-la, sustentá-la e consolá-la. Estas páginas, assim o pensamos, assinalam o ponto de encontro entre Cristo e o homem moderno; e constituem a mensagem de Natal deste ano da graça ao mundo contemporâneo.¹

¹ “El encuentro de la Iglesia con el mundo actual ha sido descrito en páginas admirables de la última Constitución del Concilio: toda persona inteligente, toda alma honrada debe conocer aquellas páginas. Estas devuelven la Iglesia a su lugar en medio de la vida contemporánea; mas no para sojuzgar la sociedad ni para perturbar al autónomo y legítimo desarrollo de sus actividades, sino más bien para iluminarla, sostenerla y consolarla. Estas páginas señalan, Nos lo pensamos así, el punto de encuentro entre Cristo y el hombre moderno; y constituyen el mensaje de Navidad dirigido, en este año de gracia, al mundo contemporáneo”. PAULO VI. *Radiomensaje por navidad*. Roma, 1965.

Embora não estivesse entre os esquemas elaborados pela comissão central para o estudo dos Padres conciliares, este último texto conciliar recolheu as preocupações e anseios que o convocou, colocando a Igreja em um renovado empenho de diálogo com a história em que está inserida.

1.1.1 Papa João XXIII e a gênese da *Gaudium et Spes*

O propósito do Papa João XXIII ao convocar o Concílio Ecumênico Vaticano II era colocar-se em diálogo com o mundo. Mais do que discutir, repetir e proclamar o ensino dos Padres e teólogos, dizia o Papa em seu discurso inaugural, seria necessário um diálogo que soubesse propor de modo compreensível e renovado a verdade da fé. Assim se expressou o Papa João XXIII:

o espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências; é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo.²

O discurso do Papa João XXIII estava “marcado pela preocupação de iniciar um diálogo entre a Igreja e o mundo, propondo uma colaboração com o progresso”.³ Este desejo de diálogo e colaboração não ficou apenas com o Papa de então. Dias depois, os Padres conciliares, em mensagem dirigida a toda humanidade, também expressaram seu desejo de se conformarem, cada vez mais, ao Evangelho e a expo-lo, de modo compreensivo, sua verdade.⁴

Segundo María Valls, já no discurso inaugural proferido pelo Papa João XXIII, é possível perceber a convergência de elementos que irão conduzir ao que depois se tornará a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Nele “encontramos alusões aos temas fundamentais

² JOÃO XXIII. *Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio*. Roma, 1962.

³ “marcado por la preocupación de entablar un diálogo entre la Iglesia y el mundo, proponiendo una colaboración con el progreso”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 53.

⁴ “Na mensagem à humanidade, proclamavam: ‘procuraremos apresentar aos homens de nosso tempo, íntegra e pura, a verdade de Deus de tal maneira que eles a possam compreender e a ela espontaneamente assentir’”. MACHADO, A. *Memória do Concílio Vaticano II*, p. 20.

da GS: a dignidade humana, a justiça social, a paz, o sinal da caridade, visão positiva do progresso humano; e tudo isso com o desejo de que no mundo brilhe a luz de Cristo, nosso Salvador”.⁵

1.1.2 Cardeal Suenens: o protagonista da *Gaudium et Spes*

Para que a elaboração da *Gaudium et Spes* fosse levada a termo, foi importante também a figura do cardeal Leo J. Suenens, arcebispo de Mechelen-Brussel (Bélgica). O referido cardeal, percebendo as lacunas no texto *De Ecclesia*, que daria origem a *Lumen Gentium*, propôs que se tivesse presente a finalidade do Concílio e “recordando as palavras do Papa João XXIII – a Igreja, luz das nações – propôs elaborar um novo plano a partir do que as comissões haviam feito. Uma das partes que propôs estudar era *De ecclesia ad extra*”.⁶

O referido cardeal solicitou que se constituísse, para tal finalidade, um secretariado que pudesse refletir as questões atuais do mundo. Vale lembrar que o cardeal Giovanni Montini (futuro Papa Paulo VI), então bispo de Milão, apoiou tal intervenção.

Da intervenção do cardeal Suenens, seguiu que

a direção geral dos trabalhos pediu, então, que as duas Comissões já formadas, a saber a de Teologia e a dos Leigos, fizessem uma nova Comissão para começar a preparar o novo esquema sobre a ação da Igreja no mundo de hoje. Assim, pois, o Cardeal Ottaviani e o Cardeal Cento organizaram uma nova Comissão Mista, que seria secretariada pelo Padre Bernard Häring, CSSR, para ir preparando esse novo tema.⁷

Com a comissão formada, o esquema XVII, intitulado *De Ecclesia principiis et actione ad bonum societatis promovendum* (princípios e ação da Igreja para promover o bem

⁵ “encontramos alusiones a los temas fundamentales de la GS: la dignidad del hombre, la justicia social, la paz, el signo de la caridad, visión positiva del progreso humano; y todo esto con el deseo de que en el mundo brille la luz de Cristo, nuestro Salvador”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 54.

⁶ “recordando las palabras del concilio para orientar los futuros trabajos y, recordando las palabras de Juan XXIII – la Iglesia luz de las gentes – propuso elaborar un nuevo plan a partir de lo que las comisiones ya habían hecho. Una de las partes que propuso estudiar era *De ecclesia ad extra*”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 56.

⁷ LORSCHTEITER, J.I. *O mundo da Gaudium et Spes e o mundo de hoje*, p. 714.

da sociedade), que pode ser chamado de embrião da *Gaudium et Spes*, foi comunicado pelo cardeal Amleto Cicognani, secretário de Estado, ao cardeal Cento. Na referida comunicação, o cardeal indicava que a redação deveria conter os seguintes pontos:

- a) Sobre a admirável vocação do homem segundo Deus; b) Sobre a pessoa humana e a sociedade; c) Sobre o matrimônio, a família e problema demográfico; d) Sobre a cultura humana; e) Sobre a ordem econômica e a justiça social; f) Sobre a comunidade dos povos e a paz.⁸

Ao descrever as partes elencadas acima, Valls transcreve na nota 18 de sua tese de doutoramento um pequeno trecho da carta do cardeal Cicognani ao cardeal Cento, onde se pode ler: “todos os pontos, menos o primeiro, foram propostos pelo cardeal Suenens nas observações feitas ao esquema *De Communitate Gentium*”.⁹

1.1.3 As fases de redação da *Gaudium et Spes*

Com as orientações dadas à comissão mista, iniciaram-se os trabalhos de elaboração da *Gaudium et Spes*¹⁰, tendo em consideração quatro documentos: o esquema XVII elaborado pela comissão, o discurso de abertura do Concílio, a carta do Papa João XXIII aos bispos do mundo e a Constituição apostólica *Humanae Salutis*.¹¹

A primeira redação (20 de maio de 1963), elaborada por peritos, foi rejeitada, por conta de seu tom excessivamente moralizante e apologético, que não colaborava para o ambiente de diálogo que se propunha. Assim, um novo texto foi elaborado, agora sob a

⁸ “a) De admirabili vocatione hominis secundum Deum; b) De persona humana in societate; c) De matrimonio, familia et problemate demográfico; d) de cultura humana; e) De ordine oeconomico et iustitia socialis; f) De communitate gentium et pace”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 58.

⁹ “Todos los puntos menos el primero son los propuestos por el Card. Suenens en las observaciones hechas al esquema ‘De Communitate Gentium’”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 58.

¹⁰ Para maior aprofundamento do tema consultar: VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 53-98.

¹¹ Trata-se de uma Constituição Apostólica onde o Papa João XXIII convoca oficialmente o Concílio Vaticano II em 25 de dezembro de 1961. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html>. Acesso em: 24 de nov. de 2015.

coordenação do cardeal Suenens. O texto ficou conhecido como esquema de Louvain (segunda redação) e ainda sofreria, ao longo das sessões conciliares, novas alterações.

Em 21 de setembro de 1965 o terceiro esquema, conhecido como texto de Zurique da *Gaudium et Spes*, foi apresentado por Dom Gabriel M. Garrone, arcebispo de Toulouse (França), cujas palavras demonstram que o texto já estava amadurecido. Em sua exposição, ele afirmou que “o ser humano constituía o tema central e a alma de todo o esquema, e que este oferecia as linhas de uma antropologia cristã”.¹²

Essa redação ainda precisava de algumas modificações, segundo o juízo dos Padres conciliares, quanto ao título de Constituição Pastoral e ao conceito de Igreja e mundo. Também pediram atenção para a necessidade de consonância com a *Lumen Gentium*: que fosse mais considerada a questão do pecado, para evitar um otimismo excessivo; e a questão do ateísmo.¹³

Depois destas referidas alterações, já na sexta redação, a comissão central fez uma nova revisão e uma redução dos esquemas conciliares. O então ex-esquema XVII tornou-se o conhecido esquema XIII com o título *A Igreja no mundo de Hoje*, em sua sétima redação. Após as emendas e revisões propostas na IV sessão, foi aprovada em sete de dezembro de 1965 e promulgada pelo Papa Paulo VI.

1.1.4 *Gaudium et Spes* e *Lumen Gentium*

Há na história de elaboração da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* uma estreita relação com a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, de onde emana seu sentido.¹⁴ Deste modo, pode-se afirmar que, para a compreensão da *Gaudium et Spes*, faz-se necessária a *Lumen Gentium*, como cita a própria Constituição Pastoral: “Depois de haver investigado de modo mais profundo o mistério da Igreja [...] Deseja expor a todos como concebe a presença e a atividade da Igreja no mundo de hoje” (*Gaudium et Spes* 2).

O que se percebe é que ambas fazem parte de um mesmo movimento de renovação da Igreja *ad intra* e *ad extra*. Neste sentido, afirma Geraldo Hackmann, elas são duas

¹² “el ser humano constituía el tema central y el alma de todo el Esquema y que éste ofrecía las líneas de una antropología cristiana”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 97.

¹³ Cf. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 97.

¹⁴ Cf. RANGEL, P. *De Lubac fala da Igreja e do Concílio*, p. 118.

constituições complementares e em continuidade. “Na primeira Constituição a Igreja é abordada em si mesma, que é dogmática, e na segunda, que é pastoral, a Igreja deixa claro o desejo de estabelecer um diálogo com o mundo”.¹⁵ Assim, dados estes aspectos de complemento e continuação, tem-se, ao lado da *Lumen Gentium*, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, as quais evocam, juntas, dois objetivos: o doutrinal e o pastoral.

Na *Gaudium et Spes*, os objetivos - doutrinal e pastoral - compõem um todo com a intenção de exprimir as relações da Igreja com o mundo e com os homens de hoje. Vê-se, portanto, não se tratar de uma dicotomia, tampouco de elementos que se tangenciam. São aspectos que se entrelaçam, formando um todo na realidade da Igreja no mundo, como se pode ver corroborado no início do IV capítulo da *Gaudium et Spes*:

tudo o que temos dito sobre a dignidade da pessoa humana, sobre a comunidade dos homens e sobre o significado último da atividade humana, constitui o fundamento das relações entre a Igreja e o mundo e também a base de seu diálogo mútuo. Por isso, nesse capítulo, pressupondo tudo o que já foi publicado por este Concílio sobre o mistério da Igreja, a mesma Igreja vai ser considerada agora enquanto ela existe neste mundo e com ele vive e age (*Gaudium et Spes* 40).

Nisto se pode perceber que o todo da Igreja procura em analogia com o mistério de Cristo alinhar, cada vez mais, seu ser e agir. “A partir do mistério da Encarnação, a Igreja sente-se solidária com toda a humanidade”.¹⁶ Por tal analogia, compreende-se que a Igreja faz a missão e que a missão expressa o ser da Igreja enquanto realidade situada no tempo e na história, apresentando Cristo como aquele que verdadeiramente é capaz de manifestar o mistério e a vocação humana.

1.2 *IMAGO DEI*: PLENITUDE DO SER HUMANO

O objeto deste ponto é apresentar a *Imago Dei* na *Gaudium et Spes* 22 e na Comissão Teológica Internacional, bem como alguns desdobramentos propostos a partir da *Gaudium et*

¹⁵ HACKMANN, G. L. B. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: HACKMANN, G. L. B.; AMARAL, M. S.(Org.). *As constituições do Vaticano II ontem e hoje*, p. 238.

¹⁶ MARIANI, R. *A Missão na Gaudium et Spes*, p. 42.

Spes 22. O tema da *Imago Dei*, tão difundido e estudado até o início da modernidade, foi deixado de lado e retomado com o Concílio Vaticano II para reafirmar o fundamento da dignidade humana. A teologia pós-conciliar compreendeu a importância da *Imago Dei* para uma salutar reflexão acerca da identidade tanto funcional quanto ontológica do ser humano. Desde então, tem sido, cada vez mais, objeto de estudo dos teólogos.

É importante compreender que a retomada deste tema antropológico-cristocêntrico está na esteira do movimento cristológico contemporâneo, despertado na comemoração dos 1500 anos da definição de Calcedônia, em 1951. A primeira característica desse movimento, diz Bernard Sesboüé, “reside no zelo da verificação [...] e deve, por seu turno, fundamentar essa confissão sobre a história e o destino de Jesus (W. Pannenberg, W. Kasper) e mostrar que Deus se revelou neste homem”.¹⁷

Uma segunda característica, segundo o referido autor, está na consideração dada, sob outro enfoque, ao movimento da cristologia, uma vez que “enquanto a cristologia clássica partia imediatamente da encarnação, a teologia contemporânea, fiel nisto ao Novo Testamento, dá a prioridade à ‘cristologia terrena’ ou ascendente”.¹⁸ O termo *prioridade* indica que se trata de considerar uma sem o demérito da outra para uma salutar compreensão cristológica.

Neste movimento a cristologia desloca seu centro da encarnação para o mistério pascal, onde lê a revelação do mistério trinitário na cruz de Jesus.¹⁹ Segundo Sesboüé, o “Concílio retorna às visões de Ireneu e Tertuliano, para quem Cristo está no centro da intenção criadora de Deus”.²⁰ Assim se torna ainda mais plausível dizer que Cristo, com o mistério da encarnação à luz da cruz, revela, ao mesmo tempo, o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem.²¹

1.2.1 A *Gaudium et Spes* na perspectiva da *Imago Dei*

Para a exposição que segue é válido ter presente como referência o último ponto do primeiro capítulo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes 22*, intitulado *Cristo, Homem*

¹⁷ SESBOÜÉ, B. *O Deus da salvação*: séculos I – VIII, p. 409. 1. v.

¹⁸ SESBOÜÉ, B. *O Deus da salvação*: séculos I – VIII, p. 409. 1. v.

¹⁹ Cf. SESBOÜÉ, B. *O Deus da salvação*: séculos I – VIII, p. 410. 1. v.

²⁰ SESBOÜÉ, B. *O Deus da salvação*: séculos I – VIII, p. 406. 1. v.

²¹ JOÃO PAULO II. *Ángelus*, n. 2.

novo. Ele se insere na perspectiva da revelação divina, indicando que o chamamento à plenitude da pessoa humana é parte do mistério do amor de Deus. Centrado em Jesus Cristo, e com referências ao Espírito Santo, indica a missão do cristão no mundo em virtude do dom recebido.²² Todavia, é preciso considerar, também, os pontos que o antecedem e sucedem, uma vez que estão em relação com o que é afirmado no número 22: em Cristo a verdade sobre a pessoa humana encontra sua fonte e ápice (cf. *Gaudium et Spes* 22).

A Constituição, embora não se defina como antropológica ou cristológica, assume, para refletir sobre a missão da Igreja no mundo, uma antropologia cristocêntrica, isto é, o ser humano compreendido à luz de Jesus Cristo, que manifesta o mistério e a vocação humana. A abordagem feita pela *Gaudium et Spes*, sobretudo no número 22, “faz compreender a salvação como integração de todas as dimensões do ser humano em Jesus Cristo”²³, uma vez que nele se faz presente a humanidade realizada.

Pode-se dizer ainda que a reflexão e a proposta conciliar presente na *Gaudium et Spes* gravitam em torno do parágrafo 22, e por isso tornam-se chave para o entendimento do texto em seu conjunto. Esse número sintetiza o que a Constituição afirma sobre Cristo, como centro e fundamento da revelação e da redenção e, por consequência, sobre todo gênero humano. Por meio dele afirma a vocação de cada pessoa humana como parte integrante, e não acidental, do mistério de amor do Pai revelado plenamente em Jesus Cristo.

1.2.1.1 A *Gaudium et Spes* 22 na primeira parte da Constituição

Não se pode falar do número 22 da *Gaudium et Spes* isoladamente. Ele precisa ser visto em relação com os demais elementos da mesma Constituição, onde a antropologia cristã é apresentada considerando o ser humano em sua totalidade. Inicia com o tema da dignidade humana, partindo dos aspectos positivos da condição humana e tendo como pressuposto a Sagrada Escritura, que o apresenta como imagem de Deus. Ao lado da visão positiva, sem cair num discurso ingênuo, traz presente a realidade do pecado como fruto do abuso da liberdade. Pecado compreendido como quebra de comunhão consigo mesmo, com o Criador, com o seu semelhante, com a criação e a história.

²² Cf. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 115.

²³ HACKMANN, G. L. B. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: HACKMANN, G. L. B.; AMARAL, M. S. (Org.). *As constituições do Vaticano II ontem e hoje*, p. 245.

O mistério da morte, fruto do pecado, é iluminado pela Revelação, onde se

afirma que o homem foi criado por Deus para um fim feliz, além dos limites da miséria terrestre [...], pois Deus chamou e chama o homem para que ele, com sua natureza inteira, dê sua adesão a Deus na comunhão perpétua da incorruptível vida feliz. (*Gaudium et Spes* 18).

Lembra ainda que o ser humano é o único a participar desta comunhão, fundamento de sua absoluta dignidade (cf. *Gaudium et Spes* 19). Em decorrência dessa comunhão, a pessoa humana é inserida na vida social. Pela *Imago Dei* se compreende que “a ordem social e o seu progresso devem ordenar-se incessantemente ao bem das pessoas, pois a organização das coisas deve subordinar-se à ordem das pessoas e não o contrário” (*Gaudium et Spes* 26). Esta dimensão social da vida humana, tendo como referência um cristocentrismo, e não um cristomonismo²⁴, chama a pessoa à compreensão de suas relações interpessoais com a história, com o cosmo e com Deus.

No entendimento da Constituição, as mudanças no mundo questionam a pessoa humana sobre sua identidade e missão. O Concílio, ao mesmo tempo em que afirma a autonomia das realidades temporais, sublinha que a realização humana se dá na relação com Deus, o Outro da humanidade que manifesta sua verdade mais profunda. Para Valls, “o Concílio fala do homem como colaborador da criação: com sua atividade no mundo contribui para que se cumpram os desígnios de Deus na história”.²⁵ Assim, a *Imago Dei* vai se delineando como *Imago Christi* – a verdadeira *Imago Hominis*.

Com os elementos da antropologia cristã presente na Constituição Pastoral, está na primeira parte do referido documento também a questão do ateísmo. Reafirmando que “a razão principal da dignidade humana consiste na vocação do homem para a comunhão com Deus” (*Gaudium et Spes* 19), o Concílio vê no ateísmo um grave fenômeno dos tempos atuais. Perante tal gravidade, chama a atenção dos cristãos que talvez não estejam manifestando, em seu modo de vida, o rosto de Deus:

²⁴Cristomonismo: “Tendência presente na teologia de K. Barth, fazendo derivar todo o discurso teológico sobre Deus e sobre o homem a partir da reflexão sobre Jesus Cristo Verbo Encarnado como fundamento, centro e fim da revelação e a não atribuir nenhuma validade no campo teológico a tudo aquilo que se pode conhecer a respeito de Deus e do homem por outras vias”. IAMMARRONE, G. Cristomonismo. In PAIXÃO, J. N. et al. *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*, p. 161-162.

²⁵“El Concilio habla del hombre como colaborador de la creación: con su actividad en el mundo contribuye a que se cumplan los desígnios de Dios en la historia”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 176.

nesta gênese do ateísmo, grande parte podem ter os crentes, enquanto, negligenciando a educação da fé, ou por uma exposição falaz da doutrina, ou por faltas na sua vida religiosa, moral e social, se poderia dizer deles que mais escondem que manifestam a face genuína de Deus e da religião. (*Gaudium et Spes* 19).

O mencionado número 19 traz a única referência à Revelação em relação à missão do cristão no mundo como manifestação da *face de Deus*, que, no número 22, é reconhecida em Cristo *Imago Dei - Imago Hominis*. Em decorrência dessa afirmação, o Concílio assinala com força o amor fraterno, ícone trinitário, verdadeira e concreta expressão do amor a Deus (cf. *Gaudium et Spes* 24). Um amor gerador de comunhão e hospitalidade, uma vez que leva à opção pelos mais pobres e à oferta do perdão até mesmo aos inimigos (cf. *Misericordiae Vultus* 9-10).

1.2.1.2 Antropologia-cristocêntrica como revelação

Fazendo-se solidário com a humanidade, Cristo chama cada ser humano a se solidarizar com Deus diante da destinação de suas criaturas. Pois “a encarnação, renovação da imagem de Deus no homem, está ordenada para a comunhão do homem com Deus”.²⁶ Considerando que o mistério de Deus se desvela na história, trata-se de um convite a participar ativamente na obra de Deus.

Nesta antropologia cristocêntrica, pode-se visualizar ainda “uma ‘antropologia cristológico-trinitária’, que é resposta à mudança antropológica típica da modernidade em diante”²⁷ e que coloca a reflexão em perspectiva de alteridade e relação, o caminho de realização da vida humana. Se Cristo manifesta a pessoa humana e a vocação desta, então, com Máximo Confessor, pode-se também dizer que “o escopo da vida cristã não é só unir-se à Santíssima Trindade, mas exprimi-la e imitá-la em si mesmo”.²⁸

O Concílio Vaticano II não pode ser classificado como um Concílio cristológico. Todavia sua referência cristológica dá à presente pesquisa seu tema: “Cristo manifesta

²⁶ SESBOÛÉ, B. *O Deus da salvação: séculos I – VIII*, p. 407. 1. v.

²⁷ HACKMANN, G. L. B. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: HACKMANN, G. L. B.; AMARAL, M. S. (Org.). *As constituições do Vaticano II ontem e hoje*, p. 246.

²⁸ MÁXIMO CONFESSOR apud MONGE CONTEMPLATIVO. *Deificação: participantes da natureza divina*, p. 58.

plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação” (*Gaudium et Spes* 22). Partindo desta afirmação, entende-se que a verdadeira virada antropocêntrica é cristocêntrica, uma vez que, em Cristo, as verdades sobre o ser humano e sua vocação encontram sua fonte e atingem seu ápice.

São nestes princípios que se encontram as bases cristãs para a defesa da dignidade e dos direitos humanos. Para Sesboué, a “originalidade deste discurso cristológico está em voltar-se deliberada e concretamente para o homem e para os homens, considerando-os no devir de sua história e da realização progressiva de sua vocação”.²⁹ Deste modo, encontra-se à luz de Cristo, no mistério de sua Encarnação e Redenção, o fundamento da dignidade humana e, por conseguinte, o parâmetro dos direitos humanos.

O caminho é de Cristo ao ser humano. Entrementes, como Jesus é verdadeiramente humano, pode-se dizer de igual modo que ele é o verdadeiro caminho do humano ao humano. Assim sendo, para um profícuo diálogo entre a Igreja e o mundo, não se pode prescindir da revelação. Eis por que, ao longo do texto, se encontra a expressão “à luz da revelação” (*Gaudium et Spes* 13,23,33), “à luz do Evangelho” (*Gaudium et Spes* 3,4,43,46,50,63) ou expressões equivalentes.

Mesmo não sendo, também, uma Constituição sobre a Revelação, a *Gaudium et Spes* “trata da Revelação enquanto é na Revelação que a Igreja encontra os princípios que podem orientar a interpretação e a ação no mundo por parte dos cristãos como indivíduos e como povo de Deus”.³⁰ Todavia, tal afirmação não significa que a Igreja tenha respostas e fórmulas imediatas para todas as questões que se colocam (cf. *Gaudium et Spes* 33).

Na *Gaudium et Spes*, a Igreja expressa sua consciência de que deve “unir a luz da Revelação com a perícia de todos, para que se ilumine o caminho no qual a humanidade entrou recentemente” (*Gaudium et Spes* 33), em busca de respostas às interrogações humanas. As interrogações que se colocam acerca do ser humano, como a sua existência, o sofrimento, o mal, a morte, o pecado, a sua missão no mundo e sua vida após a morte são esclarecidas, ao longo da Constituição, sempre à luz de Cristo, que oferece uma autêntica resposta.³¹

O ser humano à luz da Revelação se compreende *Imago Hominis* na *Imago Dei* do Verbo encarnado. É desse modo que se pode sintetizar a questão presente na *Gaudium et Spes*, que emerge na perspectiva da presença da Igreja no mundo, colocando o ser humano no

²⁹ SESBOÛÉ, B. *O Deus da salvação: séculos I-VIII*, p. 408. História dos dogmas, v. I/4.

³⁰ “trata de la Revelación en cuanto es en la Revelación donde la Iglesia encuentra los principios que pueden orientar la interpretación del mundo por parte de los cristianos y la acción de estos en el mundo, como individuos y como pueblo de Dios”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 170.

³¹ Cf. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 172.

centro de suas atenções (cf. *Gaudium et Spes* 3). Assim consolida-se o diálogo não apenas com os católicos, mas com a humanidade, uma vez que o desígnio de Deus em Cristo é universal.

1.2.1.3 Antropologia-cristocêntrica: encarnação e redenção

O Concílio conclama seus interlocutores para a maturidade da vida humana em Cristo. Para tal, faz perceber que o próprio ser humano é também, ele mesmo, um lugar teológico que revela Deus à humanidade. Fundamenta isto apontando para Cristo, *Imago Dei*, como resposta última às inquietações humanas – o que faz deste documento, preocupado com ser humano³², profundamente cristológico.

Em Cristo, a verdade acerca do ser humano encontra sua fonte e seu ápice (cf. *Gaudium et Spes* 22). O Concílio, ao afirmar que Cristo é verdadeiramente homem histórico que pensou, trabalhou, rezou e amou aponta para a humanidade realizada que nele se encontra. Mostra, com isso, a finalidade da própria Encarnação, isto é, devolver o humano ao humano como caminho de divinização da natureza humana assumida e redimida.

Por outro lado, Luis Ladaria chama atenção para o risco de reduzir a cristologia à antropologia, numa espécie de cristomonismo. O referido autor sublinha esta possibilidade recorrendo à corrente teológica de Karl Barth que, segundo ele levaria à seguinte conclusão:

Com efeito, se levarmos a sério que o primeiro Adão é figura do segundo, poderemos chegar à consequência de que tudo o que podemos saber sobre o homem o sabemos por meio de Cristo, e desse modo a antropologia, na realidade, não seria senão cristologia.³³

Mais adiante, perante este reducionismo, questiona: “no desejo de ver Jesus como realização plena do homem, será que ele não procede mais por ‘supressão’ que por ‘recapitulação’, mais por ‘redução’ que por integração’?”³⁴

³² Sem ser estritamente antropológico.

³³ LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 58.

³⁴ LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 59.

Assim sendo, o que se corrobora aqui é que a revelação de Deus, e por ela do ser humano em Cristo (cf. *Gaudium et Spes* 22), faz da história humana uma história de salvação, “porque nela e através dela se manifesta a ação contínua de Deus, que com seu infinito amor faz novas todas as coisas”.³⁵ É no Cristo encarnado-crucificado-ressuscitado que se manifesta o fundamento mais profundo e real da dignidade da pessoa humana chamada à plenitude. Para Valls³⁶, o intento da *Gaudium et Spes*, ao apontar para Cristo, é proclamar que a pessoa humana encontra a direção que a conduz à plenitude quando reconhece a Deus e se deixa guiar por Ele.

Dito em outras palavras, o número 22 da Constituição aponta para a “revelação do amor do Pai como condição necessária para manifestar ao homem a sublimidade de sua vocação, consequência de ser imagem de Deus”.³⁷ Além disso, faz compreender que a participação em tal amor, além de chamar a pessoa a uma resposta a Deus, compromete-a com seu próximo, pois a chamada ao amor universal é consequência da participação no amor trinitário.

Por isso, pode-se afirmar que a Constituição Pastoral não separa, para uma coerente compreensão antropológica, a cristologia da encarnação e da redenção. É o que sugere o movimento cristológico da contemporaneidade – ler a encarnação à luz da cruz onde o “Cordeiro inocente, por meio de Seu sangue livremente derramado, mereceu-nos a vida. Nele, Deus nos reconciliou consigo e entre nós, arrancando-nos da servidão do diabo e do pecado” (*Gaudium et Spes* 22).

Desse modo, com Cristo, a revelação chega a sua plenitude, o que não significa que a humanidade tenha alcançado a plenitude de seu significado, tampouco de sua realização. Tal constatação torna sempre atual o aprofundamento da temática proposta. Pois revisitar o Concílio é um ato que insere o leitor na compreensão e na dinâmica cristã a que é chamado a participar, não como mero espectador, mas de um modo ativo, ao lado do perene protagonista, Jesus Cristo. É justamente tal participação que torna cada pessoa humana uma verdadeira *Imago Christi*.

Unido a Ele, que se uniu de algum modo a todo gênero humano (cf. *Gaudium et Spes* 22), “Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura” (*Cl* 1,15), o ser humano

³⁵ “porque en ella y a través de ella se manifiesta la acción continua de Dios que con su infinito amor hace nuevas todas las cosas”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 179.

³⁶ Cf. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 179.

³⁷ “revelación del amor del Padre es la condición necesaria para manifestar al hombre la sublimidad de su vocación, consecuencia de ser imagen de Dios”. VALLS, M. C. A. *La plenitud del ser humano en Cristo: La revelación en la Gaudium et Spes*, p. 180.

trilha os caminhos da história, consciente de que “desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião dessa manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1Jo 3,2). E isso até a consumação dos tempos, fortificados pela esperança, quando os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo (cf. *Gaudium et Spes* 22).

1.2.2 *Imago Christi* na Comissão Teológica Internacional

O documento da Comissão Teológica Internacional, intitulado “Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus”, publicado em 2004, pode ser posto na continuidade da temática *Imago Dei* retomada com o Concílio Vaticano II. A introdução apresenta o texto como uma “meditação teológica sobre a doutrina da *Imago Dei*, para orientar a reflexão sobre o sentido da existência humana”.³⁸ Ao mesmo tempo diz que pretende apresentar “a visão positiva da pessoa humana dentro do universo, que nos é oferecida por este tema doutrinal redescoberto recentemente”.³⁹ Assim colocam-se dois elementos a considerar: o sentido da existência humana e a relação que dela decorre.

1.2.2.1 O sentido da existência humana à luz da *Imago Dei*

A compreensão teológica acerca da pessoa humana como imagem do Deus-triuno sofreu certo desgaste com as críticas da modernidade, sobretudo ao conceber o ser humano como autônomo e autoconstitutivo. Isso fez com que a doutrina sobre a *Imago Dei* fosse, muitas vezes, interpretada de modo negativo e até mesmo como arrogância e presunção.

Assim, ao mencionar a redescoberta da temática em questão, a citada comissão faz uma referência direta ao Concílio Vaticano II como marco de uma crescente relevância, haja vista que até então a teologia da *Imago Dei* havia sido deixada de lado por grande parte da comunidade teológica. O mesmo pensa Ladaria, reconhecendo como um verdadeiro mérito da

³⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 2.

³⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 2.

“Constituição Pastoral o fato de um documento altamente qualificado do Magistério apresentar a ideia do homem como imagem de Deus, estabelecendo uma clara relação entre Cristo e a própria noção de homem”.⁴⁰

Além disso, em consonância com o que afirmara a *Gaudium et Spes*, Ladaria diz que não é possível compreender o mistério do ser humano separado do mistério de Deus, que é relação. Quanto a isto, o texto da Comissão Teológica Internacional aborda o tema da verdade da pessoa humana como relação. Nele se reconhece o tema da *Imago Dei* como indispensável à compreensão da antropologia bíblica vetero e neotestamentária destacando dois elementos convergentes: totalidade e relação.

Pela totalidade se “excluem as interpretações que fazem residir a *Imago Dei* neste ou naquele outro aspecto da natureza humana [...] ou em uma de suas qualidades ou funções”.⁴¹ Ao lado da dimensão de totalidade está a relação que “constitui a estrutura ontológica e serve de fundamento para o exercício da liberdade e da responsabilidade”⁴² e pode ser compreendida na *Imago Christi*. Assim a *Imago Dei*, presente na antropologia veterotestamentária, é realizada plenamente, à luz da *Gaudium et Spes* na *Imago Christi* neotestamentária, que faz emergir dois elementos: o caráter cristológico-trinitário e o papel da mediação sacramental.⁴³

É pela convergência desses dois elementos que a *Imago Hominis* não é apenas expressão, mas por participação, verdadeiramente *Imago Christi*. Sobre tal vocação comenta Ladaria que ela “deve existir já desde o primeiro momento. Caso contrário, a salvação seria algo extrínseco, independente do que o homem é desde a sua criação”.⁴⁴ É perceptível, pois, a consonância com a afirmação conciliar (cf. *Gaudium et Spes* 22), uma vez que o texto em questão apresenta Cristo como imagem perfeita de Deus perante o qual o homem é chamado a conformar-se, participando ativamente em sua transformação.

Para a Comissão Teológica Internacional, superando as interpretações negativas da modernidade acerca da *Imago Dei*, o Concílio resgata, por meio da *Gaudium et Spes*, esta compreensão teológica que “consiste na fundamental orientação do ser humano para Deus,

⁴⁰LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 56.

⁴¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 9.

⁴² COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 10.

⁴³ Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 11.

⁴⁴LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 57.

fundamento da dignidade humana e dos direitos inalienáveis da pessoa humana”.⁴⁵ Com isso, a compreensão teológica que decorre desta teologia ilumina a reflexão antropológica e cristológica, pois esta mesma comissão compreende que a base do ensinamento conciliar é a determinação cristológica da antropologia em que Cristo restituiu à humanidade a sua semelhança divina manifestando sua vocação.

1.2.2.2 Pessoa humana: corporeidade como inter-relação

A questão da relação humana vem acompanhada das expressões *comunhão e serviço* como elementos que constituem a definição da *Imago Dei* à luz da dinâmica trinitária indicando, à luz de Cristo, a identidade humana forjada no ser e no agir. Esses dois elementos dão suporte à compreensão de que, na totalidade, a pessoa humana vive a comunhão interpessoal e o serviço responsável. Eles mostram o real comprometimento que decorre da manifestação do mistério humano em Cristo, onde os seres humanos se tornam um tu para Deus.⁴⁶

Esses elementos mostram ainda que a constituição relacional não se contrapõe ao ontológico, pois o ser humano é ao mesmo tempo um *ser-para* e um *ser-em-si*. Nisto revela-se o “paradoxo do ser humano, que alcança sua perfeição somente para além de si mesmo”.⁴⁷ Dessa forma, a corporeidade é tida como conceito fundamental para a compreensão da revelação, onde de fato ela acontece, pois o corpo é visto como parte intrínseca da pessoa. Por isso, Jesus Cristo “nos redime através de todos os atos por Ele realizados em seu corpo”.⁴⁸

A redenção passa pela corporeidade e, por meio dela, expressa o que significa a relação do divino com o humano. O conceito de corporeidade expressa o sentido cristão de salvação (como plenitude) que, segundo Samuel Dimas, “não está na liberdade do corpo e na união ao *nous* eterno através da contemplação do inteligível, mas está na noção de ressurreição da carne e na união à vida de Deus”.⁴⁹ Com isso se pode dizer que a plenitude humana comporta consigo a corporificação e, nela, suas relações.

⁴⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 22.

⁴⁶ Cf. LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 73.

⁴⁷ LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 71.

⁴⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 29.

⁴⁹ DIMAS, S. *A encarnação do Deus invisível em Michel Henry*, p. 84.

1.2.2.3 Relações humanas: liberdade responsável

Sem cair em um otimismo ingênuo acerca da pessoa humana, e considerando a *Imago Dei* como essencialmente relacional, o texto da Comissão Teológica Internacional⁵⁰ reflete também, assim como a *Gaudium et Spes*, a realidade do pecado compreendida como fracasso da liberdade à comunhão. Ainda assim, mantém uma antropologia positiva, afirmando que “a estrutura dialógica ou relacional da imagem de Deus não pode ser perdida, mas sob o império do pecado, acaba sendo comprometida a orientação para a sua realização cristológica”.⁵¹

A realidade do pecado pede um salvador. Um outro que, entrando em relação, é capaz de restituir a liberdade humana, inserindo-a na comunhão a que é chamada a viver, pois a “pessoa não pode alcançar a sua autorrealização separadamente do amor absoluto e benigno de Deus em Cristo Jesus”.⁵² Assim, Jesus Cristo se constitui salvador, uma vez que temos nele, não apenas o que Deus realiza no ser humano, mas o próprio Deus humanado disposto, ao assumir sua criação, a elevá-la a uma dignidade sublime.

Para Ladaria, quando o “homem definido em sua natureza por sua ‘indefinibilidade’, é assumido por Deus como sua realidade própria, atinge o lugar para o qual, por sua essência, se encaminha desde sempre”⁵³, o que faz da encarnação a manifestação do mistério e da vocação humana. Desse modo, a graça “não é simplesmente um remédio para o pecado, mas uma transformação qualitativa da liberdade humana possibilitada por Cristo, uma liberdade libertada para o bem”.⁵⁴

Como se pode ver, a Comissão Teológica Internacional reafirma, baseada na *Gaudium et Spes* 22, que Jesus Cristo manifesta ao ser humano sua plenitude, sua natureza original e sua realização final em sua situação existencial concreta e histórica. Com essa afirmação, elucida que a *Imago Dei* é plenamente manifestada e compreendida na *Imago Christi*. Nela, cada pessoa possui o privilégio de participar do projeto de Deus, exercendo um senhorio ministerial como ministro de Deus.

⁵⁰ Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 46.

⁵¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 46.

⁵² COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 47.

⁵³ LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 60.

⁵⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 48.

Em Cristo, “o poder do homem não é algo que ele recebe de si mesmo, que ele possui como próprio. É o poder de Deus, a força de seu Espírito que confere poder ao homem”⁵⁵ tornando-o capaz de comunhão. Em Jesus Cristo, torna-se claro que “a referência ao outro é um dado tão primário quanto o de sua irrepetibilidade e autodomínio”.⁵⁶ Dessa afirmação decorre que nossa vida em Cristo acontece em relação não somente na comunidade humana, mas também no cosmo como um todo, o que faz da encarnação de Cristo um ato de solidariedade com as pessoas e com o universo, manifestando, de igual modo, a missão integral de cada ser humano.

1.3 O DIÁLOGO PERFORMATIVO COM A PALAVRA ENCARNADA

O Concílio Vaticano II, com sua Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, assinala que Cristo manifesta a cada pessoa humana e à humanidade sua identidade e sua vocação. Essa afirmação pode ser recolhida também no prefácio de Natal: “no momento em que vosso Filho assume nossa fraqueza, a natureza humana recebe uma incomparável dignidade: ao tornar-se ele um de nós, nós nos tornamos eternos”.⁵⁷ Seguindo a afirmação conciliar de que em Cristo a pessoa humana compreende seu próprio mistério e sua altíssima vocação, a encarnação é um convite a aprender a amar nossa humanidade (mistério), a fim de acolhê-la e torná-la realidade (vocação e missão).

A revelação torna-se um convite amoroso ao diálogo. Se a revelação como diálogo, afirma Hans Balthasar, “não fosse amor, então o consentimento passivo do puro *fiat*, o qual pode ser entendido somente como consentimento do amor que renuncia e supera qualquer desejo de um saber autônomo”⁵⁸ seria, poder-se-ia dizer, inexistente e privaria a realização da *Imago Hominis* revelada como *Imago Christi*.

Este diálogo que humaniza a pessoa humana acontece pela *kenosis* do Filho de Deus, “no cumprimento total da vontade paterna [...] até à morte a morte, de cruz”,⁵⁹ onde a verdade sobre a pessoa humana encontra sua fonte e seu ápice (Cf. *Gaudium et Spes* 22). Esta compreensão encontra respaldo em Clemente de Alexandria, quando este diz que o “Verbo de

⁵⁵LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 66.

⁵⁶LADARIA, L. *Introdução à antropologia teológica*, p. 75.

⁵⁷MISSAL ROMANO. *Prefácio de natal: intercâmbio no mistério da Encarnação*, p. 412.

⁵⁸BALTHASAR, H. U. V. *Somente o amor é acreditável*, p. 107.

⁵⁹LADARIA, L. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*, p. 316.

Deus se fez homem para tu aprenderes com um homem como é que o homem pode tornar-se Deus”.⁶⁰

Não se trata de um diálogo informal entre duas realidades estranhas entre si. Pelo contrário, é um diálogo de interioridade, de alteridade e de mútuo comprometimento. Sobre isto afirmou Orígenes:

o Verbo quis assumir a natureza humana, para que unindo-se a uma substância mais divina, se tornasse também divina, não só em Jesus Cristo, mas em todos aqueles que com fé abraçam a vida que Jesus ensinou e que conduz à amizade e comunhão com Deus.⁶¹

O diálogo não reclama somente acolhida, mas também hospitalidade. Esta leva, por sua vez, a um *modus vivendi* como participação na vida de Deus – que se fez partícipe da vida humana –, tornando o humano capaz de ser um *co-operante* na obra divina, que, em Jesus Cristo, eleva tudo à plenitude. Nisto se revela, como expressa Balthasar, a radical fatalidade do cristianismo que, diante da revelação, “não pode agradecer com um simples ‘muito obrigado’, mas deve dar toda sua existência. [...] Não! Deus não se contenta com um cordial ‘muito obrigado’. Quer reconhecer seu Filho nos cristãos”.⁶² Ou seja, Cristo, mensagem e mensageiro, não é apenas uma realidade informativa, mas performativa (cf. *Spe Salvi* 2).

Isso implica compreender a antropologia a partir da cristologia, uma vez que a plenitude da antropologia está na sua forma cristológica. O “mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado” (*Gaudium et Spes* 22), que alcança sua compreensão no mistério da cruz, onde a “fé passa a entender cada vez mais que esse Jesus não se limitou simplesmente a fazer e a dizer algo, mas que nele a missão e a pessoa são idênticas, de modo que ele já é aquilo que ele diz”.⁶³

Em Teodramática, Balthasar propõe que a relação entre o ser humano e Cristo, que vem ao seu encontro como redentor, dá-se quando ele entra no jogo da existência. Todo o mistério de Cristo, afirma o teólogo suíço, é um processo finito e temporal onde Deus entra em relação com o mundo trazendo consigo a realidade de seu reino, que comporta a

⁶⁰ CLEMENTE DE ALEXANDRIA apud MONGE CONTEMPLATIVO. *Deificação*: participantes da natureza divina, p. 22.

⁶¹ ORIGENES. *Contra Celso* 3,28, p. 228.

⁶² BALTHASAR, H. U. V. *O cristão na hora decisiva*, p. 21.

⁶³ RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*: preleções sobre o símbolo apostólico, p. 154.

realização do ser humano.⁶⁴ Em tal relação se constitui a missão de Cristo, que, em suma, não vive para realizar-se como exemplo insuperável de ser humano, mas exclusivamente para levar a termo a vontade do Pai”.⁶⁵

É o cumprimento da vontade do Pai, à qual Jesus está em constante atenção, que o faz manifestar o mistério e a vocação do ser humano à vida divina. Balthasar se insere nessa perspectiva e afirma, baseado em Máximo, o Confessor: “Deus e homem são um modelo recíproco (paradigma): Deus se humaniza por amor ao homem na medida em que o homem, capacitado para isso com o amor divino, diviniza-se”.⁶⁶ Em outras palavras, pelo mistério da encarnação, Jesus diviniza humanizando e humaniza divinizando. Por meio dele, desde todos os tempos, Deus cria salvando e salva criando.

Enfim, a vida de Jesus faz com que seu ser e sua missão corroborem um ao outro, “a pergunta por sua obra implica a de sua pessoa: quem é este que assim se entrega e faz tais coisas?”.⁶⁷ Ele mesmo apresenta sua vida como uma missão que precisa “revelar no Espírito Santo o que recebeu do Pai, o ser de Deus e sua atitude em direção ao homem”.⁶⁸ Nele, o *ser-em-si* e o *ser-para* convergem numa total disponibilidade e esvaziamento, que nada mais são do que “o prolongamento do diálogo de Jesus com o Pai e do ser de Jesus em prol dos homens, até a entrega total na cruz”.⁶⁹

Em sua totalidade, Cristo se autorrevela verdadeiramente homem-Deus, capaz de vencer a morte pela sua ressurreição. Seguindo essa reflexão, procurar-se-á aprofundar três palavras que explicitam, na *Gaudium et Spes* 22, a vida e a missão de Cristo, a saber: manifesta, restitui e eleva.

⁶⁴ Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 143. Teodramática, v. III/5.

⁶⁵ Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 150. Teodramática, v. III/5.

⁶⁶ “Dios y hombre son un modelo recíproco (*paradeigmata*): Dios se humaniza por amor al hombre hasta tal grado que el hombre, capacitado para ello por el amor divino, se diviniza”. MÁXIMO CONFESSOR apud BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 186. Teodramática, v. II/5.

⁶⁷ “la pregunta por su obra implica la de su persona: ¿quién *tiene que* ser el que así se entrega y el que hace ta les cosas?” BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 143-144. Teodramática, v. III/5.

⁶⁸ “revelar en el Espíritu Santo el cometido recibido del Padre, el ser de Dios y su actitud hacia el hombre”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 209. Teodramática, v. III/5.

⁶⁹ RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*, p. 169.

1.3.1 Cristo manifesta o mistério e a vocação humana

A manifestação do mistério e da vocação humana dada em Cristo, Verbo encarnado, não é apenas informativa, no sentido de dar a conhecer algo. Na carta de Paulo aos Efésios lê-se: “E é pelo sangue deste que temos a redenção, remissão dos pecados” (1,7ab) e mais adiante o mesmo apóstolo afirma: “dando-nos a conhecer o mistério da sua vontade, conforme decisão prévia que lhe aprouve tomar para levar o tempo à sua plenitude: a de em Cristo encabeçar todas as coisas” (1,9-10). Trata-se de uma obra de recapitulação, portanto performativa, em que o Filho de Deus, alfa e ômega, conduz toda criação a seu bom termo pelo mistério de sua cruz e ressurreição.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* explicita essa questão com os seguintes termos: “Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado” (*Gaudium et Spes* 22). A afirmação conciliar indica, com isso, que os filhos de Adão são recapitulados no Filho eterno do Pai que lhes restitui a semelhança original (cf. *Gn* 1,26).

1.3.1.1 Manifestação do humano em Cristo como soteriologia

Esta perspectiva pode ser encontrada em Ireneu de Lião que conjuga, na recapitulação, soteriologia, ontologia e escatologia. Aqui o interesse se restringe à questão soteriológica. Em resposta aos gnósticos, em sua obra *Contra os Hereges*, Ireneu aponta para o Filho que conhece e revela um único Deus Pai, que envia “até nós o Filho único, recapitulando em si a obra por ele modelada”.⁷⁰ Assim, a revelação é a conjugação da encarnação e do mistério pascal.

Tal afirmação indica o sentido da revelação como recapitulação que, em conexão com o texto de *Gn* 1,26, manifesta a vocação humana à vida divina. É importante que, junto à dimensão reveladora-soteriológica, esteja a compreensão de recapitulação que faz compreender a vocação humana à vida divina como constitutiva e não aditiva à pessoa

⁷⁰ IRENEU DE LIÃO, *Contra os hereges*, IV, 6,2, p. 380.

humana. Vocação esta que, embora desfigurada, não fora perdida em sua totalidade pelo pecado.

Considerando a manifestação do mistério humano por meio da encarnação do Verbo que vem armar sua tenda entre os homens (cf. *Jo* 1,14), toma relevância a dimensão do encontro como missão. Segundo Ellero Babini, “Jesus Cristo apresenta-se exatamente como o Homem que vive e que morre para cumprir a missão recebida do Pai, no Espírito Santo; ele é o Homem que se identifica com a própria missão”.⁷¹ É o que o próprio Jesus afirma, segundo o evangelho de João, quando diz que seu alimento é fazer a vontade daquele que o enviou (cf. *Jo* 4,34).

A missão de Cristo indica aos seus interlocutores, e mais especificamente aos seus discípulos, que eles são chamados a participar da dinâmica do Homem perfeito, quando afirma “como o Pai me enviou assim também eu vos envio” (*Jo* 20,21). Na perspectiva do teodrama proposto por Balthasar, isso indica que Cristo é o autor, o protagonista singular e irrepitível⁷² da missão redentora. Por sua vez, aquele que acolhe sua manifestação performativa torna-se, por participação, alguém que, pouco a pouco, encontra sua missão como expressão da própria identidade.

1.3.1.2 A vida de Cristo como missão soteriológica-performativa

Deste modo, está indicado que a missão é a definição mesma da própria vida de Cristo, ou seja, Cristo revela revelando-se. Essa identificação é fundamental na compreensão da revelação, dado que o diálogo se torna comunicação quando o sujeito comunica a si próprio.⁷³ Tal conceito aplicado a Jesus Cristo leva a compreender que ele comunica à humanidade a verdade sobre ela mesma ao unir em si a palavra e o agir.

Em Jesus Cristo, a liberdade infinita de Deus conjuga-se perfeitamente com a finitude do ser humano. Tal conjugação indica que responder existencialmente à revelação

⁷¹ BABINI, E. *Jesus Cristo, forma e norma do homem segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 101.

⁷² “Jesús, [...] debía llevar a cabo el encargo recibido que abarca a la creación en su conjunto, todo lo cual presupone no sólo una misión única e irrepitible, sino también un enviado único e irrepitible”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 143. Teodramática, v. III/5.

⁷³ “O verdadeiro diálogo não se realiza apenas quando os homens falam apenas sobre alguma coisa. O diálogo entre os seres humanos só se torna autêntico quando eles já não tentam dizer algo, mas dizer a si mesmos, ou seja, quando o diálogo se torna comunicação”. RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*, p. 70.

dada em Cristo faz do ser humano uma liberdade realizada. A liberdade finita, diz Balthasar, realiza-se na liberdade infinita de Deus,

pois a liberdade absoluta tem ‘disposto’ para a nossa liberdade uma fenda pessoal pela qual pode encontrar sua realização. É novamente através do mistério do Espírito Santo que nos chegam duas coisas: um projeto concreto de futuro que corresponde à nossa missão mais peculiar, e, com ele, nossa pessoa; e a livre e íntima espontaneidade para cumprir, recordar, e seguir este projeto.⁷⁴

Dada nesses moldes, a compreensão da plenitude humana como graça e missão, mostra o quanto a vida humana é chamada a uma dinâmica existencial-transcendental, pois “uma liberdade finita somente se dá dentro de uma reciprocidade entre homens [...] e só se chegará a ser homem no encontro com outros seres humanos, portanto com outras liberdades e em livre entrega e diálogo recíproco”.⁷⁵ Aqui se delinea o significado de um profícuo existencialismo cristão, que compreende a consciência de tornar-se pessoa, no exercício da liberdade relacional e responsável.

O ser humano, embora constituído ontologicamente, é um sujeito existencialmente chamado a ser, diante da humana divindade de Jesus Cristo. Em Cristo, diz Angel Pérez, o mistério é a “realidade que está presente e se manifesta, está acima de nós e supera, não pela ambiguidade ou seu aspecto difuso, mas pela unicidade e singularidade que conduz à plenitude e à totalidade”.⁷⁶ Nele, encontra-se o indicativo para uma existência que se vive aberta para a relação que *parte de*. Sem negar a si mesmo, coloca-se em *direção a*, fazendo um movimento de acolhimento e abertura, ou seja, de graça e missão. Em termos joaninos, é o que torna o cristão filho no Filho.

A manifestação do mistério e da vocação humana leva a pessoa humana a identificar-se progressivamente com Cristo. Segundo Bruno Forte, somos em Cristo, pois, “ele nos leva

⁷⁴ “sino más bien que la libertad absoluta ha ‘dispuesto’ para nuestra libertad una senda personal por la cual pueda encontrar su realización. Es de nuevo a través del misterio del Espíritu Santo como se nos regalan a la vez las dos cosas: un proyecto concreto de futuro que corresponde a nuestra misión más peculiar y con ello a nuestra persona, y la libre e íntima espontaneidad para cumplir, recordar y seguir este proyecto”. BALTHASAR, H.U.V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 57. Teodramática, v. III/5.

⁷⁵ “Una libertad finita sólo se da dentro de una reciprocidad entre hombres [...] y solo se llega a ser hombre en el encuentro con otros seres humanos, por tanto con otras libertades y en libre entrega y diálogo recíproco”. BALTHASAR, H.U.V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 187. Teodramática, v. II/5.

⁷⁶ “Mistero è la realtà che è lì presente e ci si manifesta, m’ache nella sua presenza e manifestazione ci sovrasta e ci supera, non per la sua ambiguità e il suo aspetto difuso, ma proprio per la sua unicità e singularità, che rimandano alla pienezza e alla totalità”. PÉREZ, A. C. *Il mistero dell’uomo nel mistero di Cristo*, p. 156.

em si, e esta intimidade de contato é o caminho pelo qual nos é concedida a salvação”.⁷⁷ Cristo torna-se caminho da realização sendo, ao mesmo tempo, graça e missão, acolhida e resposta, gratuidade e comprometimento.

Destarte, a essência da vida cristã “consiste em aceitar viver a existência como relacionalidade, para entrar dessa maneira naquela unidade que é a base que sustenta toda a realidade”,⁷⁸ isto é, a Trindade. Assim sendo, com sua dimensão soteriológica, a revelação da “imagem de Deus invisível” (Cl 1,15) restitui à humanidade sua semelhança divina essencialmente relacional (cf. Gn 1,26).

1.3.1.3 Soteriologia como participação na vida divina

A responsabilidade humana emergente da necessidade de responder à graça divina indica, ao ser humano, que é “na missão recebida como dom de um ‘outro’, que ele se sente interpelado como ‘eu’ por um ‘tu’ e, responsabilizado por este, chamado a uma resposta”.⁷⁹ Portanto, diz Balthasar, “qualquer tipo de ‘exigência’ da criatura a respeito de Deus [...] chegaria sempre demasiadamente tarde em vista do dom total e da resposta correspondente que é de total reconhecimento do dom”.⁸⁰ Nesse sentido, a vida humana se torna uma resposta existencial a um *Deus semper maior*.

Cristo, com sua missão, manifesta a cada pessoa sua vocação, que, em outras palavras, consiste no chamamento a participar da vida divina humanizada. Para Balthasar, Cristo não viveu com a pretensão de “realizar-se como exemplo supremo do gênero humano, senão exclusivamente para levar ao cumprimento a vontade do Pai”.⁸¹ Ou seja, a vocação humana consiste em estar em relação com Deus e, por consequência, com a humanidade, uma vez que a vontade do Pai é que o mundo seja salvo (cf. Jo 3,18), isto é, que alcance a plenitude revelada e realizada em Cristo.

⁷⁷ FORTE, B. *Nos caminhos do uno: metafísica e teologia*, p. 68.

⁷⁸ RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*, p. 140.

⁷⁹ BABINI, E. *Jesus Cristo, forma e norma do homem segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 102.

⁸⁰ “cualquier tipo de ‘exigencia’ de la creatura respecto a Dios [...] llegaría siempre demasiado tarde a la vista del don total y de la respuesta correspondiente que es de un total reconocimiento del don”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 373. Teodramática, v. II/5.

⁸¹ “se llevará a cabo como el ejemplo supremo de la humanidad, pero sólo para llevar a cumplimiento la voluntad del Padre”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 158. Teodramática, v. III/5.

Como se pode observar, essa não é uma relação passiva, uma vez que a pessoa “se desenvolve e obtém seu valor por oposição, cooperação, entrega e, portanto, em relação a outro; essa relação de dependência é inconciliável com tudo o que se possa expressar do ser em si”.⁸² Trata-se de um comprometimento existencial diante do anúncio do novo Adão, que revela o mistério do Pai e de seu amor (cf. *Gaudium et Spes* 22). Este comprometimento que desencadeia a recapitulação, diz Ellero Babini, trata-se na verdade de um ato de

obediência (em primeiro lugar cristológica, e, em consequência, também antropológica) no fundo, não é senão tradução prática daquele fundamental compromisso vital de filial dependência frente ao Criador, o que Balthasar chama *Angewiesenheit*, isto é, volta, devolução a Deus, dependência vital Dele, referência intransferível a Ele.⁸³

Jesus Cristo realiza sua missão não apenas por discursos ou palavras, mas empenha sua própria vida, tornando mensagem e mensageiro uma unidade perfeita. Nisso consiste o anúncio cristão, que não é apenas uma comunicação de conteúdos, mas um verdadeiro encontro capaz de reconfigurar a vida. O Papa Bento XVI, na sua encíclica sobre a esperança cristã, afirmou que “Evangelho não é apenas uma comunicação de realidades que se podem saber, mas uma comunicação que gera fatos e muda a vida” (*Spe Salvi* 2). Trata-se de uma esperança que quando acolhida é capaz de gerar vida.

1.3.2 Cristo restitui a dignidade humana

O aspecto da restituição indica a finalidade da revelação em Cristo. Sua missão, diz Balthasar, “aponta a reconciliação do mundo com Deus (2Co 5,18s), da humanidade em sua tensão constitutiva entre a realidade da espécie e sujeitos singulares”.⁸⁴ Em outras palavras,

⁸² “se desarrolla y obtiene su valor por oposición, cooperación, entrega, y por tanto por relación a otro; esa relación de dependencia... es inconciliable con todo lo que se puede expresar del ser en sí”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 189. Teodramática, v. II/5.

⁸³ BABINI, E. *Jesus Cristo, forma e norma do homem segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 102.

⁸⁴ “apunta a la reconciliación del mundo con Dios (2Co 5,18s), de la humanidad en su tensión constitutiva entre realidad de la especie y sujetos singulares”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 223. Teodramática, v. III/5.

ela é integral. Restituir, por meio da reconciliação, aponta para o fato de que a reconciliação tem a capacidade de humanizar, pois ela pressupõe a relação.

É na restituição do mistério e da vocação humana, e, portanto, na recapitulação, que se encontra novamente a compreensão de pessoa que provém da Trindade, onde ser pessoa é ser relação. Falar em restituição e não em oferta, indica, num primeiro momento, tratar-se de uma realidade, ou melhor, de uma condição que faz parte da constituição humana, e não algo que lhe é acrescentado indevidamente.

Torna-se descabida a pretensão por uma natureza pura, como se o ser humano fosse uma mônada, compreendida *em-si* sem necessariamente *ser-para*. Nesse sentido, pode-se dizer que Cristo assume a humanidade em seu sentido originário, pois “ele é (sobretudo segundo Ireneu, Orígenes e Atanásio) o Logos pessoal em que foi criado todos os seres racionais (*logikoi*) e em quem todos participam por natureza”.⁸⁵ Trata-se de uma antropologia positiva que não tem como ponto de partida a queda da humanidade indicada na doutrina do pecado original, mas a criação, a confiança original, tendo em Cristo seu fundamento.⁸⁶

Segundo o prólogo de João “tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (*Jo* 1,3). Essa afirmação joanina mostra com clareza a presença do Verbo na criação – Ele ao encarnar-se, manifesta nossa verdadeira identidade e missão, que consiste em “não persistir para si e em si, e, sim, em viver totalmente aberto na relação ‘a partir de’ e na ‘direção para’”.⁸⁷ A relação é um caminho para a unidade (cf. *Jo* 17,11.22), que salvaguarda a unicidade, a singularidade, a irrepetibilidade de cada sujeito histórico.

1.3.2.1 Inculturação do Verbo como via de restauração da humanidade

Cristo assumiu o ser humano em sua totalidade. Ireneu compreende que a recapitulação da humanidade, por meio do Verbo, que participa da mesma história, torna-o suscetível às mesmas situações. Perante os seus opositores, o autor questiona-os e explicita:

⁸⁵ “el es (sobre todo según Ireneo, Orígenes y Atanasio) el Logos personal que ha creado a todos los seres racionales (*logikoi*) y en el que todos participan por naturaleza”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 217. Teodramática, v. III/5.

⁸⁶ Joseph Ratzinger, elucidando a questão do logos na mesma perspectiva que aqui se adotou, afirma: “A fé cristã em Deus significa, em primeiro lugar, decidir-se pelo primado do logos em oposição à simples matéria. Dizer ‘Creio que Deus existe’ inclui a opção de que o logos, isto é, o pensamento, a liberdade, o amor, não está apenas no fim, mas também no início, que é ele o poder que dá origem a todo ser e o envolve”. (RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*, p. 113).

⁸⁷ RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*, p. 139.

Mas se o primeiro Adão foi tirado da terra e modelado pelo Verbo de Deus, era necessário que este mesmo Verbo, efetuando em si a recapitulação de Adão, tivesse geração semelhante à dele. E, então, por que Deus não tomou outra vez do limo da terra, mas quis que esta modelagem fosse feita por Maria? Para que não houvesse segunda obra modelada diferente da que era salva, mas, conservando a semelhança, fosse aquela primeira a ser recapitulada.⁸⁸

Cristo realiza, por sua obra recapituladora, uma verdadeira inculturação, um *aggiornamento*, como propusera o Papa João XXIII na abertura do Concílio Vaticano II para toda Igreja. O que dá a esta missão o caráter universal de restituição é o entendimento de que Cristo assume a condição humana “unindo-se à antiga substância da obra modelada, isto é, Adão, [...] a fim de que, como todos nós morremos no homem animal assim todos sejamos vivificados no homem espiritual”.⁸⁹ Ele é o novo *Adam*, isto é, a nova humanidade.

Compreender a missão de restituição da semelhança divina aos homens, por meio da cruz que pressupõe a criação e a encarnação, remete, de certo modo, a Anselmo de Cantuária, com o tema da satisfação vicária.⁹⁰ Na obra *Teodramática*, o teólogo suíço Balthasar retoma essa percepção a partir de Tomás de Aquino. Segundo Balthasar, o aquinate alarga esta compreensão ao destacar a “unidade real de Cristo como Cabeça, com os membros de seu

⁸⁸ IRENEU DE LIÃO, *Contra os hereges*, III, 21,10, p. 349.

⁸⁹ IRENEU DE LIÃO, *Contra os hereges*, V, 1,3, p. 521.

⁹⁰ Este tema tem sofrido críticas. A este respeito, escreveu A Comissão Teológica Internacional: “Várias novas teorias da redenção surgiram no século XX. [...] Para Bultmann, o significado redentor da cruz não reside em qualquer teoria ‘ascendente’ de sacrifício ou satisfação vicária (ambas as quais têm sabor de mitologia), mas no julgamento ‘descendente’ do mundo e sua libertação do poder do mal [...] Paul Tillich tem uma teoria existencial semelhante [...] como Deus participa do sofrimento humano, assim somos redimidos ao participar espontaneamente dessa participação divina e permitir que ela nos transforme. [...] Reagindo contra o descaso pelo Jesus histórico na teologia querigmática e contra a piedade centralizada na Igreja dos últimos séculos, alguns teólogos mais recentes têm se esforçado para reconstruir a história real de Jesus e têm enfatizado o modo como sua morte resultou de sua luta contra estruturas opressivas e injustas, tanto políticas quanto religiosas. [...] A vida e morte de Jesus são vistas como redentoras, na medida em que inspiram outros a entrar na luta por uma sociedade mais justa. Esse tipo de soteriologia é característico da teologia da libertação e de algumas versões da teologia política.[...] Entre os teólogos modernos que desejam restaurar o sentido da ação ‘descendente’ de Deus em benefício de suas criaturas necessitadas, Karl Rahner merece menção especial. Ele coloca Jesus como o símbolo insuperável que manifesta a vontade salvífica universal e irreversível de Deus. Como realidade simbólica, Cristo efetivamente representa tanto a autocomunicação irrevogável de Deus na graça como a aceitação dessa autocomunicação pela humanidade[...] Parece que, para Rahner, os benefícios essenciais da redenção podem ser obtidos pela aceitação da autocomunicação interior de Deus, que é dada a todos, como um ‘existencial sobrenatural’, antes mesmo de a Boa Nova de Jesus Cristo ser ouvida. A mensagem do Evangelho, quando se torna conhecida, permite compreender melhor o que já está implícito na palavra interior da graça de Deus. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Algumas questões sobre a teologia da redenção*, n. 25-32).

corpo que é a humanidade (no sentido dos gregos), para fundamentar a realidade da representação vicária”.⁹¹

Assim considerando, diz Balthasar:

a missão de Cristo, que é representativa, não pode ficar reduzida a um atuar e padecer que salva o outro de um castigo merecido (como põe em relevo a versão protestante da doutrina), senão em um fazer-com e um padecer-com os que se encontram distantes de Deus para abrir-lhes (assim no segundo Adão) um espaço da missão cristã em que eles, em Cristo, possam tomar parte de sua ação e paixão salvíficas em favor do mundo.⁹²

Há um afastamento da compreensão meramente jurídica do tema.⁹³ Balthasar propõe o tema da satisfação vicária em Anselmo na perspectiva de que Cristo não apenas sofre e morre em favor do homem, mas, de fato, em seu lugar – ou melhor, em solidariedade.⁹⁴ Esta percepção se distancia de um ato extrínsecista, e até mesmo esotérico, e se insere na perspectiva de uma condição assumida⁹⁵, por isso redimida, que espera uma resposta de quem

⁹¹ “real unidad de Cristo como Cabeza con los miembros de su cuerpo que es la humanidad (en el sentido de los griegos) de cara a fundamentar la realidad de la representación vicaria”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 223. Teodramática, v. III/5.

⁹² “la misión de Cristo, que es realmente representativa, no pueda quedar reducida a un actuar y un padecer que ahorre al otro el castigo justamente merecido (como pone de relieve la versión protestante de la doctrina), sino un hacer-con y un padecer-con los que se encuentran alejados de Dios para abrirles (en cuanto segundo Adán) un espacio de la misión cristiana en el que ellos, *en Christoi*, puedan tomar parte en su acción y pasión salvíficas en favor del mundo”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 224. Teodramática, v. III/5.

⁹³ Não há na perspectiva da representação vicária apenas uma dimensão ascendente, como insistem alguns críticos. A horizontalidade do vicariato de Cristo se dá como expressão de sua solidariedade ao assumir como sua, a vida humana. Ele não apenas morre pelo ser humano, mas como ser humano e no lugar destes. Nesta perspectiva se assenta a reflexão de Manuel Hurtado quando diz: “Numa palavra: é o Verbo encarnado quem é o Mediador; não o Verbo em si mesmo, mas o Verbo feito carne. A pertença radical ao ser de Deus e ao mesmo tempo à existência singular de um ser humano é o que faz possível ser Mediador. Somente Jesus Cristo pode unir um e outro, Deus e homem, neste ser humano singular no qual Deus mesmo se mostrou e se fez conhecer”. (HURTADO, M. *Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. Perspectiva teológica*, p. 332).

⁹⁴ Esta solidariedade se expressa não de modo passivo, mas hermenêutico: “Fiel é esta palavra: se com ele morremos, com ele viveremos. Se com ele sofremos, com ele reinaremos”. (2Tm 2,11-12a). Esta solidariedade pode ser compreendida a partir da doutrina do corpo místico de Cristo.

⁹⁵ Sobre o tema da representação vicária, por vezes difícil de ser compreendido nos dias de hoje, sublinha o Papa Bento XVI: “A contraposição entre o Pai, que insiste de modo absoluto na justiça, e o Filho que obedece ao Pai e, obedecendo, aceita a cruel exigência da justiça, não é apenas incompreensível hoje, mas, a partir da teologia trinitária, é, em si mesma, totalmente errada. O Pai e o Filho são uma coisa só, e, portanto, a Sua vontade é ab intrínseco uma só. Quando o Filho, no Jardim das Oliveiras, luta com a vontade do Pai, não se trata do fato de que ele deva aceitar para si uma cruel disposição de Deus, mas sim do fato de atrair a humanidade para dentro da vontade de Deus”. UNISINOS. *A justificação pela fé: “Deixemo-nos moldar por Cristo”*. Entrevista com Bento XVI. São Leopoldo, 2016.

compreende, nesta ação, também a revelação e a restituição do sentido último da liberdade, que se alarga em uma liberdade-para.⁹⁶

Em Balthasar⁹⁷, a proposta ao tema em questão, (representação vicária), remete a toda a vida de Cristo, e não apenas sua morte na cruz. A teologia da cruz é vista na perspectiva da encarnação, ou seja, a verdadeira satisfação vicária significa a obediência e dependência radical de Cristo ao Pai, que tem como consequência de fidelidade a cruz.

1.3.2.2 Cristo dá a si mesmo como esperança de nova humanidade

A satisfação vicária se caracteriza “por um eterno gesto de doação, de oferta de si mesmo (*selbsthingabe*) de uma pessoa divina a outra”⁹⁸, indicando a constituição relacional do mistério e da vocação humana (cf. *Gaudium et Spes* 22). Desse modo, torna-se ainda mais clara a compreensão da cristologia como forma e norma da antropologia em perspectiva soteriológica.

A restituição da semelhança divina do ser humano, em Cristo, leva a compreender que seu conteúdo não é outro senão o próprio Cristo, sem o qual nada podemos fazer (cf. *Jo* 15,5), e cuja dignidade se comunica a toda pessoa humana. É a identificação com Ele que leva cada pessoa humana à realização de sua liberdade. Nele se revela o significado mais profundo da liberdade, que não está em escolhas externas, num mero ato operacional, mas em opções fundamentais que expressam, concretamente, o significado da existência humana.

Para Ireneu, a semelhança com Deus, que assume uma perspectiva existencial, é restaurada devolvendo ao ser humano sua real identidade, tornando possível sua coerência entre o ser e o agir. É recapitulação, ao permitir que o ser humano, em Cristo, fonte e ápice, tenha acesso e compreenda seu fundamento e a consistência de seu próprio drama existencial. Por isso, para ele, a missão de Cristo restaurou o privilégio original de cada ser humano de ter sido feito “à imagem e semelhança de Deus; por isso ele não se apossou fraudulentamente das coisas dos outros, mas retomou o que era seu com toda justiça e bondade”.⁹⁹ E é por este assumir redentor de Cristo que a humanidade é recapitulada e elevada.

⁹⁶ Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 147. Teodramática, v. III/5.

⁹⁷ Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 220-227. Teodramática, v. III/5.

⁹⁸ BABINI, E. *Jesus Cristo, forma e norma do homem segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 105.

⁹⁹ IRENEU DE LIÃO, *Contra os hereges*, V, 2,1, p. 521.

1.3.3 Cristo eleva a dignidade humana

A dignidade humana se funda na constatação do ser humano ter sido constituído como sujeito de transcendência e com capacidade de refletir sobre si mesmo, ou seja, ser um sujeito espiritual. O Pontifício Conselho Justiça e Paz compreende que o “homem se descobre superior ao mundo material pela sua dignidade única de interlocutor de Deus, sob cujo olhar decide a sua própria sorte”¹⁰⁰ quando se volta para si e seu destino. Sua capacidade autorreflexiva e transcendental faz do ser humano a única criatura que se assemelha ao Criador, que a quis para si.¹⁰¹

A dignidade humana insere o sujeito numa relação com Deus que, por sua vez, o faz descobrir sua singularidade e reconhecer, no outro, igual dignidade. Tal relacionalidade mostra que o reconhecimento da dignidade da pessoa não pode de modo algum se esquivar do princípio de considerar “o próximo como outro eu, sem excetuar nenhum, levando em consideração antes de tudo a sua vida e os meios necessários para mantê-la dignamente” (*Gaudium et Spes* 27).

Sob essa compreensão, a dignidade humana reclama respeito e valorização – em outras palavras, espera certo reconhecimento como resposta a uma interpelação que a própria presença de *um-outro* suscita. Isso faz compreender que “a pessoa humana não pode ser senão em relação, cuidando, todavia, que a afirmação do primado da pessoa não se reduza a uma visão individualista ou massificada”.¹⁰² Em Cristo, que manifesta o mistério do homem, o sujeito espiritual¹⁰³, descobre sua altíssima vocação, a de ser pessoa, e assim atinge sua dignidade sublime e irrepetível.

¹⁰⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 128, p. 81.

¹⁰¹ “Esta semelhança manifesta que o homem, a única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode se encontrar plenamente se não por um dom sincero de si mesmo” (*Gaudium et Spes* 24).

¹⁰² PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 125, p. 79.

¹⁰³ Compreendido aqui como dignidade humana.

1.3.3.1 Sujeito espiritual e dignidade humana

É esclarecedor aproximar do conceito de dignidade humana a compreensão de sujeito espiritual presente na antropologia de Balthasar. Esta compreensão, segundo o autor, antecede a formulação do conceito de pessoa.¹⁰⁴

Para ele, o “sujeito espiritual sabe que é tal sujeito e, por isso, que é homem de um modo irrepitível e incomunicável”.¹⁰⁵ Porém, ele indica que, para além da compreensão de sujeito espiritual, isto é, de dignidade humana, está a compreensão de pessoa, ou seja, da elevação da dignidade humana. Assim Balthasar questiona: “Mas ele já sabe com isto quem é?”.¹⁰⁶ O saber-se sujeito espiritual, e por isso humano constituído de dignidade, não é suficiente para lhe comunicar o que é plenamente, ainda que conheça às *apalpadelas* o que o constitui indivíduo transcendental.

Na antropologia balthasariana, o sujeito espiritual é compreendido como um “pressuposto ou preparação para a realização da pessoa. [...] [Isso] parte da situação real da pessoa, ou seja, do chamado divino, de modo que tudo é contemplado desta perspectiva”¹⁰⁷, tornando a história humana um grande diálogo de reconhecimento e elevação das mais profundas raízes da dignidade da pessoa humana.

À medida que se compreende, o sujeito espiritual percebe que precisa de *um-outro* que possa esclarecê-lo, despertando, pela via da relação interpessoal, a percepção de seu valor constitutivo para além de suas características. Esta via da relação leva à compreensão de que o sujeito não sabe o que é, tampouco quem é o que. Tal via, diz Balthasar, levará continuamente “a abandonar o indivíduo, perceptivelmente limitado em si, em favor de algum tipo de realidade onibarcante”.¹⁰⁸ Daí a compreensão de que o “primeiro elemento que constitui a

¹⁰⁴ Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 190. Teodramática, v. III/5.

¹⁰⁵ “sujeto espiritual sabe *que* es tal sujeto y, por ello, que es hombre de un modo irrepitible e incomunicable”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 191. Teodramática, v. III/5.

¹⁰⁶ “¿Pero sabe ya con ello *quién* es él?”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 191. Teodramática, v. III/5.

¹⁰⁷ “presupuesto o preparación para la realización de la persona. [...] parte de la situación real de la persona, es decir, de la llamada divina, de modo que todo lo demás sea completado desde esta perspectiva”. RETEGUI, A. R. *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, p. 464.

¹⁰⁸ “a abandonar el individuo, presuntamente limitado en sí, en favor de algún tipo de realidad onibarcante”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 193. Teodramática, v. III/5.

criatura é sua abertura a Deus e a própria capacidade de responder”¹⁰⁹ ao totalmente Outro que o faz totalidade.

Compreendendo a dimensão da relação e o papel dos interlocutores que vão, pela interpelação de sua presença, esclarecendo ao sujeito quem ele é na trama da vida, o sujeito espiritual compreende que o limite da reciprocidade não o permite, com segurança, compreender-se completamente. Tal percepção o abre não apenas a *um-outro*, mas o leva a um Totalmente Outro, que, por ser abertura e interpelação total, tem a capacidade de esclarecer seguramente seu mistério. Esta segurança, diz Balthasar,

não pode, sem dúvida, surgir da esfera do mundo impessoal (que se reporta a características empíricas) ou da esfera da alteridade (em que cada um não pode dar ao outro mais que seguranças problemáticas e precárias), senão unicamente do sujeito absoluto, de Deus.¹¹⁰

A encarnação corrobora tal questão, haja vista que neste mistério, diz Antonio Retegui, “a Palavra de Deus (do Pai) é tão pessoal que ela mesma é pessoa”.¹¹¹ Nesta perspectiva, continua ele, nasce no ser humano “a consciência de ser primariamente não como um ‘eu’ senão com um ‘tu’ de outra pessoa, como um ser interpelado”¹¹² que na resposta descobre, sobremaneira, que seu “eu” é também um “tu”.

¹⁰⁹ “primero que se constituye en la criatura es la apertura hacia Dios y la propia capacidad de responder”. RETEGUI, A. R. *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, p. 466.

¹¹⁰ “no puede sin embargo surgir de la esfera del mundo impersonal (que aporta los rasgos empíricos) o de la esfera de la alteridad (en la que cada uno no puede dar al otro más que seguridades problemáticas y precarias) sino únicamente del sujeto absoluto, de Dios”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 193. Teodramática, v. III/5.

¹¹¹ “La Palabra de Dios (del Padre) es tan personal que ella misma es persona”. RETEGUI, A. R. *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, p. 460.

¹¹² “la conciencia de sí primariamente no como un ‘yo’ sino como un ‘tu’ de otra persona, como un ser interpelado”. RETEGUI, A. R. *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, p. 468.

1.3.3.2 Ser-pessoa a partir da dignidade de sujeito espiritual

Quando o ser humano se coloca diante de Deus, que revela ao sujeito espiritual sua missão, “pode-se dizer a um sujeito espiritual que ele é pessoa”¹¹³, e indica, com isto, que a pessoa é gratuitamente afirmada por *um-outro* de modo primordial. Esse dado primordial é primeiro por excelência, haja vista que, “se historicamente existe um primado cronológico de Adão sobre Cristo, do ponto de vista teológico, Cristo é anterior a Adão”.¹¹⁴ Isso sinaliza que o sujeito espiritual é encontrado antes mesmo de ser procurado, ou como diz são João, ele é amado primeiro (cf. *IJo* 4,19). Sua vida é resposta e nela se descobre pessoa ao ir para além de si.

Para Marc Ouellet, no artigo *O mistério do homem, imagem da Trindade*, pode-se dizer que o mistério do homem aparece “certamente na abertura infinita de seu desejo de Deus, mas este mistério culmina na sua liberdade de amar Deus e o mundo, em Deus e com Deus envolver-se na história”.¹¹⁵ Neste sentido, é isso o que encontramos ao recorrer ao texto central deste estudo, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, mais especificamente o número 22, onde lê-se que “Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação.”

Assim sendo, o que acima foi afirmado sobre a experiência humana que se descobre pessoa, segundo Balthasar, encontra respaldo, já de um modo arquetípico, em Jesus Cristo, o Filho amado do Pai.¹¹⁶ A total identificação com a vontade do Pai como expressão de sua liberdade¹¹⁷ mostra, em Jesus Cristo, a liberdade infinita na liberdade finita, indicando, assim, a vocação da finitude ao infinito, do sujeito espiritual à pessoa. Ele realiza de um modo total, aquilo que significa o conceito de pessoa como transcendente-imanente.

Em consonância com a *Gaudium et Spes* 22, pode-se dizer que a dignidade humana é elevada em Cristo, Palavra encarnada na história e no tempo – a história humana se torna uma resposta a Deus. Tal resposta, que é dada ao longo da existência, faz deste diálogo um

¹¹³ “se puede decir de un sujeto espiritual que es persona”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 194. Teodramática, v. III/5.

¹¹⁴ “se storicamente esiste un primato cronológico di Adamo su Cristo, dal punto di vista teologico Cristo è anteriore ad Adamo”. PÉREZ, A. C. *Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, p. 160.

¹¹⁵ “certamente nell'apertura infinita del suo desiderio di Dio, ma questo mistero culmina nella sua libertà di amare Dio e il mondo, in Dio e con Dio coinvolto nella storia”. OUELLET, M. *Il mistero dell'uomo, immagine della Trinità*, p. 149.

¹¹⁶ Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 194. Teodramática, v. III/5.

¹¹⁷ “Tu não quiseste sacrifício e oferenda. Tu, porém, formaste-me um corpo. Por isso eu digo: Eis-me aqui, - no rolo do livro está escrito a meu respeito - eu vim, ó Deus, para fazer tua vontade” (*Hb* 10,5b.7).

“entrecruzamento de liberdades e respostas mutuamente sucessivas, em que a primazia é da liberdade infinita, que constitui e abre espaço à liberdade finita”¹¹⁸, tornando-a possível em uma relação de transcendência-imanente.

Na pessoa de Cristo, o Verbo encarnado, manifesta-se a missão e a vocação de cada ser humano, não de modo teórico, mas profundamente existencial. Nele se compreende pela encarnação, vivida em coerência até as últimas consequências que o levaram à cruz, que a vocação humana consiste em viver em coerência com o mistério que a vida humana comporta; nisto consiste sua mais alta dignidade.

1.3.3.3 Ser-pessoa para *um-outro*: graça e missão em Cristo

O diálogo se dá sempre em termos de missão, inserindo a dignidade humana, do sujeito espiritual, em uma ascensão hermenêutica à pessoa. Assim, Cristo, pela manifestação da verdadeira humanidade, salva o homem de sua tautologia autossuficiente e o insere em uma economia de relação dignificante: a participação na vida trinitária. Nesta perspectiva de relação, para Forte, o “processo de dizer-se eterno do ser infinito é, portanto, a condição transcendente de possibilidade da existência da criatura como diferente de Deus, totalmente dependente dele e ao mesmo tempo unida a ele”.¹¹⁹ É nesta livre dependência que se vê restituído à dignidade humana seu pleno sentido.

Assim, a dignidade humana que se inscreve e eleva em Cristo não é senão a participação em sua missão. Afinal, “em nenhuma outra pessoa se pode falar de identidade entre o eu e a missão, tal como se dá em Jesus, ainda que se possa falar de uma capacitação, nos sujeitos pessoais, de uma parte ou de um aspecto de sua missão universal”.¹²⁰ Tal afirmação traz o significado da personalização do sujeito espiritual em termos cristãos.

Deste modo, compreende-se a graça e a missão que decorrem da plenitude humana manifestada em Cristo. Por analogia e a *posteriori*, há espaço para os sujeitos espirituais elevados à pessoalidade, para que participem da vida de Cristo, que “não pode ser considerada

¹¹⁸ “entrecruzamiento de libertades y de respuestas sucesivas mutuas, en el que la primacia la tiene la libertad infinita, que es la que constituye y abre espacio a la libertad finita”. RETEGUI, A. R. *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, p. 469.

¹¹⁹ FORTE, B. *Nos caminhos do uno: metafísica e teologia*, p. 209.

¹²⁰ “En ninguna otra persona se puede hablar de la identidad entre yo y misión, tal como se da en Jesús, aunque sí podrá hablarse de una dotación en los sujetos personales de una parte o un aspecto de su misión universal”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 194. Teodramática, v. III/5.

como algo accidental, porque no plano de Deus os sujeitos espirituais foram criados em função de sua missão personalizadora”.¹²¹ Além disso, a antropologia cristológica de Balthasar indica que “o homem não pode ser definido externamente, fora de sua decisão pessoal diante do chamado de Deus em Cristo”.¹²²

A elevação da dignidade humana em Cristo remete à *Imago Dei*, que torna o sujeito espiritual pessoa, “restituindo aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado” (*Gaudium et Spes* 22), assim tornando a *Imago Hominis*, por participação, uma *Imago Christi*. Para Ouellet, esta é a expressão do Amor encarnado e crucificado, que, entrando na história, “oferece ao homem a possibilidade de definir livremente o sentido último da própria existência através de um ato de fé na Pessoa do Verbo encarnado”.¹²³

Balthasar compreende que nesta elevação está o verdadeiro sentido da liberdade humana que reconecta a pessoa com sua intimidade. Referindo-se a Marheineke sublinha que: “Vindo a Deus o homem vem verdadeiramente a si mesmo. Sustentado pela personalidade primordial de Deus, o homem chega a ser verdadeiramente pessoa. A verdade da natureza humana é a divina”.¹²⁴ Se a natureza humana é divina, portanto trinitária, podemos entender que a pessoa não é um resultado estático e apático, mas se constitui num constante diálogo.

Com relação a constituição dialogal da pessoa humana, assim se expressou Retegui à luz da antropologia cristocêntrico-trinitária de Balthasar: “se a pessoa humana é constituída pela chamada ao diálogo com Deus, então os elementos que são envolvidos no diálogo deverão encontrar-se no núcleo mesmo da constituição da pessoa”¹²⁵, fazendo de sua essência uma existência que se constitui em inter-relação.

Assim se compreende a relação da criação e da encarnação que, à luz da experiência pascal, vê o homem novo como obra de Deus desde o princípio. E que quanto mais a pessoa humana se identifica com sua missão, mais plena vai se tornando, o que indica a plenitude

¹²¹ “no podrá considerarse como algo accidental, porque en el plan de Dios los sujetos espirituales han sido creados en función de su misión personalizadora”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 194. Teodramática, v. III/5.

¹²² “l’uomo non può essere definito dall’esterno e al di fuori della sua personale decisione di fronte alla chiamata di dio nel Cristo”. OUELLET, M. *Il mistero dell’uomo, immagine della Trinità*, p. 148.

¹²³ “offre al l’uomo la possibilità di definire liberamente il senso ultimo della propria esistenza attraverso un atto di fede nella Persona del Verbo incarnato”. OUELLET, M. *Il mistero dell’uomo, immagine della Trinità*, p. 147.

¹²⁴ “Viniendo a Dios viene el hombre verdaderamente a sí mismo. Sostenido por la personalidad primordial de Dios, el hombre llega a ser verdaderamente persona. La verdad de la naturaleza humana es la divina”. MARHEINEKE apud BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 195. Teodramática, v. III/5.

¹²⁵ “si la persona humana es constituida por la llamada al diálogo con Dios, entonces los elementos que son involucrados en el diálogo deberán encontrarse en el núcleo mismo de la constitución de la persona”. RETEGUI, A. R. *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, p. 480.

humana como uma síntese entre graça e missão, dada no diálogo entre liberdade infinita e finita.¹²⁶

Essa dinâmica corrobora o sentido mais profundo e legítimo da dignidade humana manifestada em Cristo que se uniu a todo ser humano ao fazer-se humano. Deste modo, há em Cristo um ser humano exemplar a partir de quem se pode falar, promover e salvaguardar o sentido legítimo da vida humana, sua graça e tarefa.

¹²⁶ Sobre a conceituação de liberdade finita diz Antonio Ruiz Retegui: “Lo fundamental de la libertad finita es la capacidad de aceptar o rechazar la llamada creadora sobre la que vive, pero la libertad incluye, por eso mismo, la capacidad de respuesta verdadera, inédita, original”. RETEGUI, A. R. *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, p. 474.

2 TORNOU-SE VERDADEIRAMENTE UM DE NÓS

A missão de Cristo é única e irrepitível.¹²⁷ À luz desta singularidade pode-se dizer que “o homem existe como ser único e irrepitível, existe como ‘eu’, capaz de autocompreender-se, de autopossuir-se, de autodeterminar-se”.¹²⁸ Em Cristo, *Imago Dei*, se percebe a dimensão constitutiva do diálogo a ser vivenciado em cada pessoa humana. A tomada de consciência da vocação e da missão tem na *Imago Dei* seu protótipo de resposta “plena e perfeita no Homem-Deus, Jesus Cristo, que é a Palavra essencial do Pai e, portanto, única imagem perfeitamente adequada de Deus”¹²⁹ e da humanidade.

“Por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-se de algum modo a todo homem (*Gaudium et Spes* 22) e, por isso, nele se manifesta nossa própria humanidade. Assumindo a natureza humana e elevando-a, “a obra de Cristo levou a termo no homem a superação da fragmentação que resultou do pecado. [...] Cristo restaurou a unidade perdida pelo pecado”.¹³⁰ Em tal obra é possível descobrir “a noção de pessoa humana e sua dignidade, o sentido da liberdade humana, da historicidade, da sociabilidade, etc”.¹³¹ Diante disto, o objetivo desta seção é, a partir da dignidade humana, refletir sobre a dimensão relacional do ser humano, tendo presentes alguns elementos teológicos, filosóficos e jurídicos.

2.1 O FILHO DE DEUS UNIU-SE A TODA PESSOA HUMANA

A *Gaudium et Spes* não usa a palavra *revelação* quando afirma o mistério do ser humano desvelado em Cristo, mas, sim, *manifestação*. Assim diz o texto: “Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem” (*Gaudium et Spes* 22). Neste contexto o termo *revelação* é utilizado para Deus e sua ação salvífica, como por exemplo, nesta afirmação: “Novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor” (*Gaudium et Spes* 22).

Tal diferenciação indica que a pessoa humana pode conhecer-se, descobrir seu destino e vocação em Cristo. Segundo Paul O’Callaghan, “não diretamente, ou seja,

¹²⁷ Cf. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 143. Teodramática, v. III/5.

¹²⁸ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 131.

¹²⁹ “plena y perfecta en el Hombre-Dios, Jesucristo, que es la Palabra esencial del Padre y, por tanto, única Imagen perfectamente adecuada de Dios”. ARANDA, A. *Ley natural e imagen de Dios*, p. 43.

¹³⁰ “la obra de Cristo lleva a cabo en el hombre la superación de la fragmentación que resultó del pecado”. O’CALLAGHAN, P. *Cristo revela el hombre al propio hombre*, p. 8.

¹³¹ “la noción de persona humana y su dignidad, al sentido de la libertad humana, de la historicidad, de la sociabilidad, etc”. O’CALLAGHAN, P. *Cristo revela el hombre al propio hombre*, p. 9.

contemplando e imitando a humanidade de um ser superior, perfeito, senão indiretamente, isto é, a partir da revelação de Deus [...] presente na vida e na palavra de Jesus Cristo”.¹³² Neste caso, o conteúdo da revelação é Deus que destina o ser humano à comunhão com Ele e à necessidade de dar uma resposta.

Em Cristo, uma resposta autêntica depende da situação histórica em que o homem se insere, afinal, “a pessoa humana há de ser sempre compreendida na sua irrepitível e ineliminável singularidade”.¹³³ A manifestação do mistério e da vocação humana, em Cristo, dá à pessoa humana conhecer “algo de sua essência íntima, de sua grandeza e dignidade, do sentido da existência humana”¹³⁴, dando liberdade à resposta. Assim sendo, compreender que o ser-humano-novo se *manifesta* em Cristo tem grandes consequências para a reflexão teológica como explicitação da dignidade humana que é universal, inviolável e inalienável.

A primeira consequência decorre do fato da pessoa se conhecer a partir de Deus em Jesus Cristo (cf. *Redemptor Hominis* 11) e ver-se despertada para uma resposta pessoal e singular. Além disso, conjugando *manifestação* com *revelação*, pode-se retomar o que o Papa João Paulo II afirmou em sua primeira encíclica *Redemptor Hominis*: Cristo salva o ser humano desvelando a este sua identidade e vocação (cf. *Redemptor Hominis* 10), chamando-o à maturidade de uma resposta que parta da descoberta de sua irrepitibilidade.

Esta perspectiva indica que a pessoa humana não é um ser estático ou massificado, mas dinâmico, que vive uma história concreta e singular em referência a Cristo. Seguindo esta perspectiva, diz o Catecismo da Igreja Católica:

por ser à imagem de Deus, o indivíduo humano tem a dignidade de *pessoa*; ela não é apenas uma coisa, mas alguém. É capaz de conhecer-se, de possuir-se e de doar-se livremente e entrar em comunhão com outras pessoas, e é chamado, por graça, a uma aliança com seu Criador, a oferecer-lhe uma resposta de fé e de amor, que *ninguém mais pode dar em seu lugar* [grifo nosso].¹³⁵

¹³² “no, directamente, es decir contemplando e imitando la humanidad de un ser superior, perfecto, sino indirectamente, esto es, a partir de la revelación del Dios [...] presente en la vida y en la palabra de Jesucristo”. O’CALLAGHAN, P. *Cristo revela el hombre al propio hombre*, p. 5.

¹³³ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 131.

¹³⁴ “Algo de su esencia íntima, de su grandeza y dignidad, del sentido de la existencia humana”.

O’CALLAGHAN, P. *Cristo revela el hombre al propio hombre*, p. 5.

¹³⁵ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 357.

Segundo O’Callaghan, “Cristo manifesta o homem ao homem indiretamente, revelando o amor que levou o Pai a criá-lo, a amá-lo e a salvá-lo”¹³⁶ para que possa responder ao convite de comunhão. Por meio de tal manifestação, chama a segui-lo e não simplesmente a imitá-lo. Esta é a dinâmica que se encontra, por exemplo, no evangelho de Marcos, quando narra o início do ministério de Jesus: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,14). Assim, Jesus chama seu interlocutor a uma nova compreensão da própria existência.

Como se pode perceber, o encontro de Cristo com a humanidade está na perspectiva da conversão. No documento de Aparecida lê-se que o “acontecimento de Cristo é, portanto, o início desse sujeito novo que surge na história e a quem chamamos discípulo”.¹³⁷ Deste modo, mostra-se eloquente e atual a proposta conciliar de retomar a teologia da *Imago Dei* como modo de compreender a revelação plena de Deus e nela a manifestação do mistério e vocação humana (cf. *Gaudium et Spes* 22).

Esta retomada não é apenas repetição de um conteúdo. De acordo com o discurso do Papa João XXIII na inauguração do Concílio, trata-se de uma atualização para “orientar adequadamente questões debatidas no contexto cultural e social contemporâneo, de modo concreto, ao que faz referência a universalidade da lei moral natural”.¹³⁸ Com tal atualização se quer indicar que a relação entre Deus e a pessoa humana traz implicações para o convívio social e “satisfaz a exigência de diálogo interpessoal, tão vital para a existência humana”¹³⁹, que se vê iluminada no mistério de Cristo.

Nessa perspectiva, Mauricio Beuchot diz que “a lei natural é a que surge da mesma natureza humana [...] consiste em obedecer, desde o direito, à mesma estrutura ontológica da realidade, a natureza”.¹⁴⁰ Isto significa que a reflexão da *Imago Dei* abre caminho para se refletir a dignidade humana e seus desdobramentos assumida por Cristo e a partir dele que “uniu-Se de algum modo a todo homem” (*Gaudium et Spes* 22).

¹³⁶ “Cristo manifiesta el hombre al hombre más bien indirectamente, revelándole el amor que llevó al Padre a crearle, a llamarle y a salvarle”. O’CALLAGHAN, P. *Cristo revela el hombre al propio hombre*, p. 6

¹³⁷ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da quinta conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe*, n. 349.

¹³⁸ “orientar adecuadamente cuestiones debatidas en el contexto cultural y social contemporáneo, como, en concreto, la que hace referencia a la universalidad de la ley moral natural”. ARANDA, A. *Ley natural e imagen de Dios*, p. 35.

¹³⁹ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 110.

¹⁴⁰ “la ley natural es la que surge de la misma naturaleza humana. [...] consiste en obedecer, desde el derecho, la misma estructura ontológica de la realidad, la naturaleza”. BEUCHOT, M. *La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos: hermenéutica analógica y ontología*, p. 29.

2.1.1 Dignidade humana em perspectiva cristã

A dignidade humana é anterior à noção de direitos humanos. Por isso, anterior à própria posituação dos direitos fundamentais e à sua decorrência, o bem comum. Esta posição é assumida pelo Magistério Social da Igreja que, segundo Nilo Agostini, por seu ensino “contribuiu na difusão de uma responsabilidade coletiva em favor da dignidade humana. Ela o faz em escala mundial em favor de todo ser humano”.¹⁴¹ Considerando que Cristo uniu-se a todo gênero humano, como afirma o Concílio Vaticano II, “a Igreja reconhece como sua tarefa fundamental fazer com que tal união possa continuamente realizar-se e renovar-se”¹⁴², assegurando, assim, sua compreensão da dignidade humana em Cristo.

O Papa João Paulo II, no início do seu pontificado, lembrou aos cristãos que o ser humano “é o primeiro caminho que a Igreja deve percorrer no cumprimento de sua missão: ele é a primeira e fundamental via da Igreja, via traçada pelo próprio Cristo e via que imutavelmente conduz através do mistério da encarnação e ressurreição.” (*Redemptor Hominis* 14). Sob este prisma a Igreja vê na pessoa humana seu próprio caminho, isto é, sua missão, reconhecendo a humanidade de Cristo em cada homem e mulher. Neles se atualiza o mistério de Cristo, que faz de cada sujeito histórico imagem de Deus chamado à sua semelhança.

Toda pessoa humana, diz o Magistério Social, “recebeu do próprio Deus uma incomparável e inalienável dignidade”.¹⁴³ Nesse sentido, a centralidade da pessoa humana, em Cristo, cuja dignidade possui valor incomparável e inviolável, mostra a verdadeira maturidade cristã. Maturidade que brota do respeito à pessoa humana que vive, move-se e existe (cf. *At* 17,28) em Cristo, “primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas” (*Cl* 1, 15b-16a).

Na tradição cristã, essa dignidade se funda na concepção de pessoa como imagem e semelhança de Deus. Em decorrência desta fundação, diz o Papa João XXIII:

O fundamento de toda sociedade bem organizada e fecunda é o princípio de que todo ser humano é uma pessoa, isto é, uma natureza dotada de inteligência e de vontade livre. Consequentemente, ele é sujeito de direitos e

¹⁴¹ AGOSTINI, N. Afirmção cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 23.

¹⁴² PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 105.

¹⁴³ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 105.

de deveres, decorrentes uns dos outros, junto e imediatamente, de sua natureza: assim, são eles universais, invioláveis, inalienáveis. (*Pacem in Terris* 9).

Esta afirmação faz referência à dignidade na ordem da criação que faz da criatura fundamentalmente imagem e semelhança do seu Criador constituída, como ensina a tradição cristã, *capax Dei*.¹⁴⁴ Dizer, segundo o Papa João XXIII, que a dignidade humana é constitutiva da pessoa humana mostra “uma exigência ‘prepositiva’ pela sua anterioridade ao próprio Estado e às suas estruturas jurídicas”.¹⁴⁵ Trata-se de uma afirmação *a priori*, absoluta e intangível de uma realidade constitutiva do ser humano chamado à relação com Deus, que se revela *capax Hominis*.

2.1.2 Dignidade humana relacional

Afirmar que o homem e a mulher são plasmados à imagem e semelhança do seu Criador aponta para a alteridade, como algo dado e compartilhado do ser do Deus-triuno, simultaneamente, com um convite de interlocução e comunhão. Junto disso, segue a missão de dominar a criação; o exercício de um senhorio não destrutivo, mas sapiencial. A esta missão está implicada “uma finalidade própria inscrita igualmente por Deus na sua própria natureza e na natureza de cada ser da criação”¹⁴⁶, e que faz, de sua criatura, co-criadora, num convite de co-responsabilidade integral e totalizante.

Nesse ínterim, tendo presentes os dogmas cristológicos de Calcedônia e Constantinopla III, que afirmam, respectivamente, as duas naturezas¹⁴⁷ e as duas

¹⁴⁴A Constituição Dogmática *Dei Filius* do Concílio Vaticano I afirma: “Deus, em sua infinita bondade, ordenou o homem para um fim sobrenatural, isto é, para participar dos bens divinos, que superam de todo a compreensão humana”. DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n. 3005, p. 645. Também o Concílio Vaticano II: “Pela revelação divina quis Deus manifestar e comunicar-se a Si mesmo e os decretos eternos da Sua vontade a respeito da salvação dos homens” (*Dei Verbum* 6).

¹⁴⁵AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, L.; SANTOS, I. (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 19.

¹⁴⁶AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, 15.

¹⁴⁷ Segundo o Concílio de Calcedônia: Jesus Cristo é “reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus, Verbo, o Senhor Jesus Cristo”. DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n 302, p. 113.

vontades¹⁴⁸ de Cristo, vê-se que a encarnação e o que ela manifesta ao ser humano acerca de sua verdade não está na perspectiva mítica de um super-homem, tampouco de um semideus. Mas, pelo conceito de hipóstase¹⁴⁹, permite dizer do humano o que se diz do Filho de tal forma que “é identificando-se com a carne do Verbo, com o Corpo de Cristo, que o homem pode se identificar com Deus”.¹⁵⁰ Ou seja, não é saindo do mundo, mas mergulhando na história que o ser humano encontra-se consigo em Deus. Com isso, é possível resgatar a compreensão integral do humano que é, por participação, o que o Filho é por natureza.

Emerge, assim, da presença do Filho que se relaciona com o Pai e com os humanos, em profunda unidade de ser e agir, o conceito de alteridade, de *um-rosto* diante de *um-outro*. Esta compreensão de alteridade, na perspectiva do Verbo encarnado, perpassa todo o mistério pascal fazendo de sua entrada na história um verdadeiro e longo diálogo soteriológico-escolológico visualizado em Jesus Cristo que é fonte e ápice da humanidade (cf. *Gaudium et Spes* 22). A pluralidade que decorre da alteridade e, ao mesmo tempo, fundamenta-a assegura a diferença sem que se rompa com aquilo que é constitutivo, isto é, a inter-relação.

Com a afirmação joanina “e o Verbo se fez carne” (*Jo* 1,14) é possível afirmar, desde Cristo, os fundamentos do direito natural como *dignidade*, *necessidade* e *aspiração* – uma tríade que não se compreende sem o fundamento da interlocução. Com o advento do cristianismo, emergiu um sentido da dignidade humana inerente a toda pessoa humana, que transcende a redução de funções ou mesmo de características. Com sua noção de pessoa, “o cristianismo penetra a cultura pagã e a transforma profundamente”¹⁵¹, influenciando a releitura do *status* cidadão da antiga pólis.

Toda essa questão se converte em missão, dada a ambiguidade da história, pois da “trama das relações sociais emergem algumas dentre as mais amplas possibilidades de elevação do homem, mas aí se aninham também as mais execráveis desconsiderações da sua dignidade”.¹⁵² Assim, com a compreensão cristã de pessoa, chega-se à afirmação da dignidade do “homem todo e de todos os homens” (*Populorum Progressio* 42), como chamado à tutela

¹⁴⁸ Segundo o Concílio de Constantinopla III: há em Jesus Cristo “duas vontades ou querer naturais e duas operações naturais, sem divisão, sem mudanças, sem separação ou confusão. E as duas vontades naturais não estão – longe disso! – em contraste entre si”. DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n 556, p. 203.

¹⁴⁹“O Concílio de Constantinopla II (553) esclareceu a diferença dos termos *hypostasis* e *physis*. Deixou claro que a unidade da pessoa (*hypostasis*) se refere a um único sujeito subsistente, enquanto a dualidade das naturezas (*physis*) exprime a diferença que perdura na encarnação do Filho de Deus [...] Portanto, Jesus Cristo é uma pessoa que se compõe do divino e do humano e é tão divina quanto humana. A unidade da pessoa preside e prevalece sobre a distinção das naturezas. FELLER, Vitor Galdino. *Jesus de Nazaré, homem que é Deus*, p. 41.

¹⁴⁹ DIMAS, S. *A encarnação do Deus invisível em Michel Henry*, p. 83.

¹⁵⁰ DIMAS, S. *A encarnação do Deus invisível em Michel Henry*, p. 83.

¹⁵¹ DIMAS, S. *A encarnação do Deus invisível em Michel Henry*, p. 16.

¹⁵² PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 107.

integral da mesma dignidade em face às possíveis distorções e reduções, pois “o desenvolvimento integral do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade” (*Populorum Progressio* 43).

Portanto, a dignidade humana em perspectiva cristã fomenta, a partir de sua concepção de pessoa, a superação de uma ética individualista em prol do bem comum. Nesse sentido, “apresenta-se a solidariedade humana como própria da índole comunitária da obra de Jesus Cristo, da salvação enfim trazida por Deus, que deverão ser assumidas por todos como tarefa e missão próprias, até a realização plena ou a ‘consumação’ em Deus”.¹⁵³ Como se pode observar, tal afirmação reclama a responsabilidade e a participação de todos e de cada um em prol do bem comum.

2.2 O DIREITO NATURAL EM PERSPECTIVA CRISTÃ

Os fundamentos do direito natural, segundo a Comissão Teológica Internacional, no documento *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*, estão na transcendência de Deus que se expressa no mistério da pessoa humana, criada à sua imagem e semelhança, assumida e manifestada em Cristo. O texto assinala que a pessoa humana é “capaz de conhecimento e de amor: ela é dotada de liberdade, apta a entrar em comunhão com os outros e chamada por Deus a um destino que transcende as finalidades da natureza física”.¹⁵⁴

Considerando a antropologia a partir da cristologia, a *Imago Dei* se torna ponto de partida para se falar em direito natural. Em Ireneu de Lião, lê-se acerca da solidariedade de Cristo com a humanidade:

E, então, por que Deus não tomou outra vez do limo da terra, mas quis que esta modelagem fosse feita por Maria? Para que não houvesse segunda obra modelada diferente da que era salvada, mas, conservando a semelhança, fosse aquela primeira a ser recapitulada.¹⁵⁵

¹⁵³ AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 18.

¹⁵⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*, n. 66.

¹⁵⁵ IRENEU DE LIÃO. *Contra os hereges*, III, 21,10, p. 349.

O Logos entra na história e, sem deixar de ser Deus, torna-se um de nós. Alarga o círculo intratrinitário de modo a abraçar a pessoa humana real, concreta e histórica. Esta perspectiva trinitária, essencialmente relacional, revelada e manifestada de modo pleno em Jesus Cristo, induz, segundo Antônio Aranda, “a busca do significado da imagem divina no homem contemplando o dinamismo interior da vida trinitária, ou seja, na unidade de sua mútua, amorosa e plena doação”.¹⁵⁶ Em perspectiva histórica, pode-se dizer que o Verbo encarnado compartilha do certame que nos é proposto e, sem romper com sua própria constituição de relação, acolhimento e hospitalidade, “restitui nossa semelhança divina” (*Gaudium et Spes* 22).

Esta expressividade do Verbo encarnado, segundo Dimas, afirma que “a salvação do homem não está na libertação do corpo [...] mas na noção de ressurreição da carne e na união à vida de Deus”.¹⁵⁷ Em outras palavras, é na corporeidade que a pessoa humana, à luz do Verbo encarnado, tem seu caminho e fundamento em perspectiva integral. A integralidade humana, fundamento do direito natural, corrobora o ser humano como ser, ao mesmo tempo, singular e relacional, um “ser que se determina a si próprio neste mundo e na comunidade humana, no seio de um diálogo com Deus”.¹⁵⁸

Em Jesus Cristo, homem-Deus, que respondeu plena e perfeitamente ao Pai, o direito natural é visto de modo integral onde, pela relacionalidade com Deus e com o outro, dá-se a conhecer e se realiza. O mandamento “amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento e com toda a tua força e o teu próximo como a ti mesmo” (cf. *Mc* 12,30-31) explicita, dentro da tradição judaico-cristã, a lei natural que aponta para o ser humano integral-transcendente.

2.2.1 A transcendência na lei natural

A dignidade do ser humano, suas necessidades e aspirações transparecem na vida de Jesus Cristo que trabalhou, pensou, amou e agiu humanamente (cf. *Gaudium et Spes* 22). Nele, o humano se encontra com o divino que, por sua vez, manifesta a constituição humana

¹⁵⁶ “la búsqueda del significado de la imagen divina en el hombre contemplando el dinamismo interior de la vida trinitaria, es decir, en la unidad de su mutua, amorosa y plena donación.” ARANDA, A. *Ley natural e imagen de Dios*, p. 42.

¹⁵⁷ DIMAS, S. *A encarnação do Deus invisível em Michel Henry*, p. 83.

¹⁵⁸ ELIZONDO, F. Antropologia. In TAMAYO-ACOSTA, J. J. (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*, p. 30.

como sua imagem e semelhança. Ele, ao unir-se de algum modo a todo homem (cf. *Gaudium et Spes* 22), torna plenamente visível a constituição humana de onde decorre a lei natural. Felisa Elizondo, seguindo a perspectiva de Xavier Zubiri, conclui que “dizer que o ser humano é constitutivamente ser da transcendência ou ser em diálogo coincide com a condição humana”.¹⁵⁹

Entender a transcendência como elemento integrador da lei natural aponta também à necessidade de uma conciliação entre humanismo e cristianismo. Nesta perspectiva, diz Jacques Maritain, em sua obra *Humanismo integral*, é preciso “tentar salvar a unidade ao mesmo tempo espiritual e política do corpo social”.¹⁶⁰ Para Maritain, o sistema humanista errou por ter sido antropocêntrico e não teocêntrico, enquanto fechado, tautológico e autossuficiente. Para ele, “o vício radical do humanismo antropocêntrico foi de ter sido antropocêntrico e não de ter sido humanismo”.¹⁶¹

Trata-se, segundo seu pensamento, da superação do dualismo que se cristalizou na modernidade, onde a vida sacral e a vida social são vistas de modo independentes. Superação e relação são necessárias para um adequado desenvolvimento humano e social. Neste sentido é eloquente a constatação do Papa Paulo VI: “o homem pode organizar a terra sem Deus, mas ‘sem Deus só a pode organizar contra o homem. Humanismo exclusivo é humanismo desumano’” (*Populorum Progressio* 42). Isso criando uma esfera surreal marcada pela usurpação da divindade, da qual o homem é chamado a participar como colaborador.

Unir tais sistemas é um desafio que traz consigo uma nova forma de perceber a autonomia da realidade secular, que precisa rumar para sua maioria sem tornar-se absolutista. Assim sendo, “a conciliação entre cristianismo e humanismo comporta, de um lado, o reconhecimento da autonomia da cultura e da práxis e, por outro, a reafirmação da inspiração cristã como a condição de integralidade e abertura”.¹⁶²

O mistério do Verbo indica que ao aproximar-se de Deus, o ser humano tem sua subjetividade restaurada e colocada em nova condição. Paulo, ao escrever a Filêmon, em favor de Onésimo, indica esta consciência ao pedir que o escravo Onésimo seja recebido “não mais como escravo, mas bem melhor do que como escravo, como irmão amado: muitíssimo para mim e tanto mais para ti, segundo a carne e segundo o Senhor” (*Fl*, 16). A liberdade

¹⁵⁹ ELIZONDO, F. Antropologia. In TAMAYO-ACOSTA, J. J. (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*, p. 30.

¹⁶⁰ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, p. 123.

¹⁶¹ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, p. 23.

¹⁶² MARITAIN, J. *Por um humanismo cristão*, p. 16.

realizada em Jesus Cristo restaura a liberdade humana e a eleva por participação à corresponsabilidade, pois em cada liberdade humana se manifesta a liberdade divina.

Segundo Antonio Aranda, “Cristo é a perfeição do homem, criado à imagem e semelhança de Deus. Imagem que encerra em si o dom da racionalidade, da liberdade e do chamado à comunhão”.¹⁶³ Ou seja, a lei natural não remete a uma realidade a-histórica, abstrata e indiferente, mas a uma dimensão histórica, dinâmica e teologal. Inserindo-a na dimensão de imagem e semelhança, ela integra a compreensão de que o caminho de imagem à semelhança é a vida espiritual e, portanto, humana.

Neste sentido, a lei natural, comporta a dimensão teologal da vida, uma vez que se trata de sujeitos de transcendência. Tal realidade plenamente realizada em Jesus ratifica, segundo a Comissão Teológica Internacional, que “o conceito de lei natural supõe a ideia de que a natureza seja portadora para o homem de uma mensagem ética e constitua uma norma moral implícita, que a razão humana atualiza”.¹⁶⁴ Tal dimensão assegura a “religação que o ser humano guarda com seu fundamento e com sua ultimidade, ao mesmo tempo em que sustenta a convivência e a comunhão com os outros seres humanos”.¹⁶⁵

Nesta dimensão teologal, segundo Zubiri, reside o pressuposto para se falar da lei natural. Para ele, a presença de Deus tem a capacidade formal e constitutiva de tornar absoluta a realidade da condição humana. Trata-se, portanto, de uma presença radical e total no ser de cada pessoa humana e não apenas um instrumento ou um recurso “que o homem necessita para cumprir sua vida ou fechar suas fissuras. Ao contrário, é o constituinte de meu ser e, portanto, o fundamento da plenitude da vida em todo meu ser”.¹⁶⁶ Fala-se aqui, em última análise, dos sinais de transcendência, que não permitem uma explicação exaustiva ou o esgotamento da compreensão do ser humano, mas o conservam como mistério.

Segundo Ireneu de Lião, diferente da pessoa humana que vai de imagem a imagem-semelhança, Deus *é*. Por isso, “enquanto Deus é sempre o mesmo, o homem que se encontra em Deus progredirá em direção a Deus”.¹⁶⁷ Tal caminho pede um ordenamento das relações que levam a pessoa humana à plenitude. Por sua vez, este caminho não permite uma atividade

¹⁶³ “Cristo es la perfección en sí del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. La imagen encierra en sí el don de la racionalidad, de la libertad y la llamada a la comunión”. ARANDA, A. *Ley natural e imagen de Dios*, p. 37.

¹⁶⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*, n. 69.

¹⁶⁵ ELIZONDO, F. Antropologia. In TAMOYO-ACOSTA, J. J. (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*, p. 30.

¹⁶⁶ “que el hombre necesita para cumplir con la vida de uno o cerrar sus grietas. Más bien, es el constituyente de mi ser y por lo tanto la base de la plenitud de la vida en todo mi ser”. ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, p. 160.

¹⁶⁷ IRENEU DE LIÃO. *Contra os hereges*, IV,11,2, p. 395.

puramente técnica, instrumental e externa. Ela implica em um movimento relacional que compromete o sujeito, pois a criação, e, sobretudo, seu semelhante, é lugar de transcendência, da presença do divino que chama, na alteridade, à plena comunhão.

2.2.2 Três chaves de leitura cristã para os direitos naturais

José Manuel Pureza em artigo publicado na revista *Communio* sistematiza em três pontos aquilo que se compreende como direitos naturais em chave de leitura cristã e que, a seguir, será exposto. Para o autor em questão, os critérios fundamentais podem ser assim elencados¹⁶⁸: fundamentação antropológica integral dos direitos; os direitos da pessoa humana lhe são devidos nas suas relações e se fundam em sua natureza e semelhança divina; a ligação entre direitos fundamentais da pessoa humana e o bem comum.

2.2.2.1 Primeira chave - Antropologia integral

A fundamentação dos direitos naturais em uma antropológica integral se dá na valorização da pessoa humana enquanto criatura de Deus, distanciando-se, assim, de outros humanismos que apresentam o ser humano “vazio de sentido e amputado de dimensões essenciais”.¹⁶⁹ Na concepção cristã, a integralidade do ser humano está fundada na sua abertura “ao Absoluto, reconhecendo uma vocação que exprime a ideia exata do que é a vida humana. O homem, longe de ser a norma última dos valores, só se pode realizar a si mesmo, ultrapassando-se” (*Populorum Progressio* 42).

Esta integralidade remete à *Imago Dei* que, conseqüentemente, aponta para a *Imago Christi* como humanidade plena e historicamente realizada em meio aos homens e mulheres como primogênito (cf. *Cl* 1,15). Esta antropologia cristológica, quando colocada na base de compreensão dos direitos naturais, indica o chamado da pessoa humana à sua totalidade. Isto

¹⁶⁸ PUREZA, J. M. *Notas para uma leitura cristã dos direitos do homem*, p. 63-65.

¹⁶⁹ PUREZA, J. M. *Notas para uma leitura cristã dos direitos do homem*, p. 63.

quer dizer que “é o todo do homem, e do seu relacionamento com Deus e com os outros, que constitui o universo dos seus direitos”.¹⁷⁰

2.2.2.2 Segunda chave – a natureza da pessoa humana

Na antropologia integral está a compreensão da natureza da pessoa humana. Isso significa que os direitos naturais reconhecidos nas relações humanas a elas se antecipam, pois fundados no “fato de que a essência e a existência do homem são constitutivamente relacionadas com Deus do mais profundo”.¹⁷¹

Tal solicitude não implica em um reducionismo abstrato uma vez que, *a priori*, trata-se de uma “relação que existe por si mesma; não começa, por assim dizer, num segundo momento e não se acrescenta de fora”.¹⁷² Por isso, tais direitos só podem ser concebidos “como direitos objetivos, concretos de pessoas concretas, envolvidos por concretas condições de vida, e sempre devidos em função da específica natureza e dignidade da pessoa”.¹⁷³ Sua essência é sua existência – sua existência é sua essência.

Mesmo que tais direitos sejam vistos muitas vezes como abstrações, ideais sem uma reflexão acerca do que os levou à sua concretude no aqui e agora, “há que verificar se no momento concreto se estão dando, ou se algo está impedindo, e o que se pode fazer para promovê-los”¹⁷⁴, o que os insere em uma hermenêutica dialógica. Haja vista que só uma concepção objetiva é capaz de garantir “uma efetiva anterioridade, e conseqüentemente superioridade, dos direitos face ao poder e à organização social”.¹⁷⁵

Falar em direitos inalienáveis e irredutíveis da pessoa humana concreta não implica em vê-los ou postulá-los de modo subjetivo, mas entendê-los desde o fundamento como algo objetivado, que não comporta relativismos. Nesse caso, o risco da crítica de um jusnaturalismo definitivo e fechado pode ser superado quando, segundo Jesús de la Torre,

¹⁷⁰ PUREZA, J. M. *Notas para uma leitura cristã dos direitos do homem*, p. 64.

¹⁷¹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 356.

¹⁷² PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 109.

¹⁷³ PUREZA, J. M. *Notas para uma leitura cristã dos direitos do homem*, p. 64.

¹⁷⁴ “hay que verificar si en el momento concreto se están dando, o si algo los está impidiendo, y qué se puede hacer para promoverlos.” BEUCHOT, M. *La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos: hermenéutica analógica y ontología*, p. 32.

¹⁷⁵ PUREZA, J. M. *Notas para uma leitura cristã dos direitos do homem*, p. 64.

“sustentamos um conectado com a história, um jusnaturalismo histórico”.¹⁷⁶ Isto faz desta interpretação uma realidade simultaneamente definitiva e dinâmica, fechada e aberta.

2.2.2.3 Terceira chave – o bem comum

A relação dos direitos fundamentais com o bem comum como decorrência da afirmação dos direitos naturais é uma concepção defendida pelo ensino social da Igreja para quem os direitos naturais ocupam o lugar central na compreensão do bem comum. Segundo o Papa João XXIII, “o bem comum, relação essencial com a natureza humana, não poderá ser concebido na sua integridade, a não ser que, além de considerações sobre a sua natureza íntima e sua realização histórica, sempre se tenha em conta a pessoa humana” (*Pacem in Terris* 55).

Também sobre essa relação entre o bem comum e os direitos naturais, em 1980, o Papa João Paulo II afirmou perante os juízes do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem que o reconhecimento dos direitos naturais da pessoa humana é uma condição para a existência do estado de direito. Aos juízes disse o Papa: “O bem do homem - disse eu na Encíclica *Redemptor Hominis* - qual fator fundamental do bem comum, deve constituir o critério essencial de todos os programas, sistemas e regimes”.¹⁷⁷

Com essas afirmações sobre a da relação dos direitos naturais e o bem comum, pode-se compreender que tais direitos, por serem objetivos, se tornam o critério e o fim do bem comum que não é a soma dos bens particulares, mas indica o que é próprio da necessidade e aspiração da pessoa humana a ser perseguido, promovido e salvaguardado.

¹⁷⁶ “sostener uno conectado con la historia, un iusnaturalismo histórico.” DE LA TORRE, J. apud BEUCHOT, M. *La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos: hermenéutica analógica y ontología*, p. 32.

¹⁷⁷ JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II aos juízes da corte europeia para os direitos humanos*. Roma, 1980.

2.3 DIREITOS FUNDAMENTAIS

Os direitos fundamentais estão estreitamente conectados com o reconhecimento da dignidade humana. Para Ingo Sarlet, essa relação pode ser compreendida nos seguintes termos:

onde não houver respeito pela vida e pela integridade física e moral do ser humano, onde as condições mínimas para uma existência digna não forem asseguradas, onde não houver uma limitação de poder, enfim, onde a liberdade e a autonomia, a igualdade em direitos e dignidade aos direitos fundamentais não forem reconhecidos e assegurados, não haverá espaço para a dignidade da pessoa humana.¹⁷⁸

Esses direitos possuem, segundo definição proposta por Ricardo Chimenti¹⁷⁹, as seguintes características: historicidade (explicitados ao longo do tempo), universalidade (destinados a todos), limitabilidade (não são absolutos), concorrência (uma pessoa pode ter mais de um), irrenunciabilidade (não podem ser dispostos), inalienabilidade (não podem ser alienados) e imprescritibilidade (antecedem a positivação).

Na *Constituição da República Federativa do Brasil*¹⁸⁰, os direitos fundamentais ganham lugar no segundo título, como *Dos direitos e garantias fundamentais*, compreendendo cinco capítulos assim nomeados: Capítulo I – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos (art. 5º); Capítulo II – Dos Direitos Sociais (arts. 6º a 11); Capítulo III – Da Nacionalidade (arts. 12 e 13); Capítulo IV – Dos Direitos Políticos (arts. 14 a 16); Capítulo V – Dos Partidos Políticos (art. 17).

A Constituição Brasileira afirma que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”.¹⁸¹ Assim define, explicitando em 77 incisos, quem são os destinatários dos direitos e suas respectivas garantias.

¹⁷⁸ SARLET, I. W. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*, p. 62.

¹⁷⁹ CHIMENTI, R. C et alii. *Curso de direito constitucional*, p. 49-51.

¹⁸⁰ Cf. BRASIL. *Constituição da república federativa do Brasil*.

¹⁸¹ BRASIL. *Constituição da república federativa do Brasil*, Art. 5º.

É com a evolução do direito e o surgimento dos direitos sociais que nasce o Estado Social, onde a universalidade passa a ser o traço dominante, elemento ainda mais acentuado no século XX depois das duas guerras mundiais. Essa universalidade vai culminar na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, que assegura o direito da pessoa humana, mas enfatiza os direitos sociais, que podem ser observados nos artigos XXII a XXVIII da referida declaração. À guisa de exemplo, tome-se o artigo XXII, que diz:

Todo ser humano, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade.¹⁸²

Dentre as características dos direitos fundamentais, a universalidade é considerada como primordial. Os sinais dessa universalidade, como uma espécie de fio condutor, podem ser vistos já na Revolução Francesa, com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Nos direitos fundamentais como positivação dos direitos naturais, a “condição de ser humano passou a conferir direitos, independente da classe, corporação ou instituição que o indivíduo ocupasse no corpo social”.¹⁸³

2.3.1 A positivação nos direitos fundamentais

O papel dos direitos fundamentais pode ser comparado a uma espécie de *feixe* de direitos. Visa ser suporte à concretização da dignidade da pessoa humana, que “só existe na medida em que estiverem garantidos direitos que amparem o homem nas suas necessidades vitais, e não só na sua liberdade”.¹⁸⁴ Quando se fala em direito, se fala em necessidade e em dever. Por isso a garantia da dignidade humana passa pela efetivação dos direitos fundamentais a serem promovidos e salvaguardados.

¹⁸² ONU. *Declaração universal dos direitos humanos*.

¹⁸³ CHIMENTI, R. C et alii. *Curso de direito constitucional*, p. 106.

¹⁸⁴ CHIMENTI, R. C et alii. *Curso de direito constitucional*, p. 107.

A vida humana é imanente e transcendente. Ela se realiza em uma cultura que leva a manifestação da dignidade humana a uma dimensão fundamentalmente relacional. É na vivência situada e relacional do sujeito concreto, que “a história nos entrega sua essência, pois nos acontecimentos históricos, nas ações do homem, está contida e manifestada sua essência, sua natureza”.¹⁸⁵

É importante ressaltar que nem tudo aquilo que se reclama como direito fundamental pode ser considerado como tal. Fazem-se necessários critérios para que se disponha a isto. No Brasil, por exemplo, os direitos fundamentais são atribuídos sob três critérios, segundo George Marmelstein¹⁸⁶:

- a) Possuem aplicação imediata por força do art. 5º, §1º, da Constituição de 88¹⁸⁷, e, portanto, não precisam de regulamentação para serem efetivados, pois são diretamente vinculantes e plenamente exigíveis;
- b) São cláusulas pétreas, por força do art. 60, §4º, inc. IV, da Constituição de 88¹⁸⁸, e, por isso, não podem ser abolidos nem mesmo por meio de emenda constitucional;
- c) Possuem hierarquia constitucional, de modo que, se determinada lei dificultar ou impedir, de modo desproporcional, a efetivação de um direito fundamental, essa lei poderá ter sua aplicação afastada por inconstitucionalidade.

Assim sendo, nem todo valor é imediatamente reconhecido como direito fundamental: apenas aqueles que são normatizados segundo a Constituição do país ou que decorram dela. Portanto, os direitos fundamentais podem ser entendidos como normas jurídicas e princípios lógicos ligados à defesa da dignidade humana e reconhecidos pela Constituição. Por outro lado, é importante considerar que “os direitos fundamentais não se esgotam naqueles direitos reconhecidos no momento constituinte originário, mas estão submetidos a um permanente processo de expansão”¹⁸⁹, haja vista que seu fundamento está na pessoa humana em si.

O processo de expansão, ao mesmo tempo em que indica um avanço pela abertura dada, é também motivo de dificuldade na tentativa de se definir quais deles fazem parte do rol dos direitos fundamentais. A questão da expansão é um elemento importante na defesa da

¹⁸⁵ SARLET, I. W. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição federal de 1988*, p. 35.

¹⁸⁶ MARMELSTEIN, G. *Curso de direitos fundamentais*, p. 17.

¹⁸⁷ Art. 5º §1: As normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata.

¹⁸⁸ Art. 60º §4. IV: Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir [...] IV – os direitos e garantias individuais.

¹⁸⁹ PARDO, D. W. de A. *Direitos fundamentais não-enumerados: justificação e aplicação*, p. 12.

dignidade da pessoa, pois remete à possibilidade da “existência de valores que ainda não foram positivados por algum motivo, mas que também estão ligados à dignidade e à limitação de poder”.¹⁹⁰

Esse processo de expansão mostra uma atitude prudencial perante a possibilidade de novos direitos a serem positivados, e levam a uma compreensão jusnaturalista histórica. Segundo Maurício Beuchot, “os direitos humanos não dependem somente de positivação, necessitam de algo mais, e isto é responder a exigências éticas e morais”¹⁹¹, que existem pelo fato de o ser humano *ser-humano*. Nestas exigências, vê-se aquilo que comporta e reclama a dignidade humana, ou seja, suas necessidade e aspirações para além dos adjetivos.

2.3.2 Direitos fundamentais e o bem comum

O bem comum é decorrente da dignidade, da unidade e da igualdade humanas. Segundo o Compêndio de Doutrina Social da Igreja, o bem comum é o conjunto de condições da vida social que permite aos grupos e a cada pessoa atingirem a perfeição de um modo adequado e justo.¹⁹² Essa definição mostra a relevância do bem comum presente e em relação a cada aspecto da vida social, comunicando sentido.

Segundo Agostini, a compreensão cristã sobre o bem comum teve grande influência no desenvolvimento e na teoria dos direitos fundamentais. Foi a partir do *bonum commune humanitatis* que se elucidou, paulatinamente, muito do conteúdo dos direitos fundamentais – entre eles, o “direito à vida, à integridade física do corpo humano, o direito ao casamento, a formar uma família, à liberdade social e política.”¹⁹³ Trata-se de uma sociedade que precisa, em todos os seus níveis, colocar-se a serviço da defesa e da promoção humana.

Desse modo, o bem comum, compreendido como o aspecto social e comunitário do bem moral, sinaliza que a plenitude do agir social está na promoção humana, e “não consiste na simples soma dos bens particulares de cada sujeito do corpo social”.¹⁹⁴ Antes, indica aquilo que é de todos e de cada um; trata-se de um bem “indivisível e porque somente juntos é

¹⁹⁰ MARMELSTEIN, G. *Curso de direitos fundamentais*, p. 25.

¹⁹¹ “los derechos humanos no dependen de la sola positivación, que necesitan algo más, y eso es responder a exigencias éticas o morales”. BEUCHOT, M. *La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos: hermenéutica analógica y ontología*, p. 32.

¹⁹² Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 164.

¹⁹³ AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 18.

¹⁹⁴ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 164.

possível alcançá-lo, aumentá-lo e conservá-lo, também em vista do futuro”¹⁹⁵; aponta ainda para a dimensão da responsabilidade social.

À medida que se positivaram os direitos naturais fundados na dignidade humana com os direitos fundamentais e neles o bem comum, a autoridade do Estado foi sendo também limitada e configurada em defesa da liberdade humana nela subscrita. Nesse intento,

foram previstas certas modalidades de igualdade diante da lei, bem como uma organização judiciária, o direito à propriedade privada e à liberdade de associação e de reunião, o direito à emigração e a se instalar em qualquer lugar da terra.¹⁹⁶

Com isto se diz que a busca pelo bem comum não é apenas uma tarefa dos indivíduos, mas também do próprio Estado, que deve, antes de tudo, assegurá-lo para o bem dos cidadãos.

2.3.2.1 Bem comum na defesa da dignidade humana

Diante da violação da dignidade humana, a Igreja foi amadurecendo para a importância de assegurar os direitos fundamentais, participando do processo de efetivação dos mesmos. Constata Chimenti que “a Igreja Católica, diante dos conflitos sociais e da miséria que assolava o proletariado, manifestou-se diversas vezes por meio de escritos e sermões, e, principalmente, por intermédio de Encíclicas”.¹⁹⁷ Ela se viu cada vez mais impelida a “interpretar a Revelação, da qual ela é depositária, a partir da história do mundo e da evolução das culturas”.¹⁹⁸

No Concílio Vaticano II, a Igreja renova sua adesão à causa dos direitos humanos com a *Gaudium et Spes* e com a *Dignitatis humanae*, precedidas pelo Papa João XXIII em sua encíclica *Pacem in Terris*. A retomada do diálogo aberto e plural nesse âmbito se deve pelo fato de a Igreja ter compreendido, uma vez mais, “que a defesa da liberdade não era

¹⁹⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 164.

¹⁹⁶ AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 18.

¹⁹⁷ CHIMENTI et alii. *Curso de direito constitucional*, p. 110.

¹⁹⁸ GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*, p. 288.

necessariamente sinônimo de ateísmo e anticlericalismo”.¹⁹⁹ Há que se considerar ainda a defesa da liberdade perante os regimes totalitários, que não poderia se converter em privilégio católico sob a pena de uma confissão de intolerância religiosa.

Neste seu progresso, o Magistério Social da Igreja afirma que “o bem comum corresponde às mais elevadas inclinações do homem, mas é um bem árduo de alcançar, porque exige a capacidade e a busca constante do bem de outrem como se fosse próprio”.²⁰⁰ Como se pode ver, os deveres do bem comum remetem à dignidade humana, que sustenta a igualdade de direitos entre as pessoas humanas, indicando, assim, sua reciprocidade, que extrapola uma esfera meramente privada.

Trata-se de compreender que sociedade alguma “pode evitar a interrogação sobre o bem comum, que é constitutivo do seu significado e autêntica razão de ser da sua própria subsistência”.²⁰¹ Isso implica em dizer que a sociedade humana não é uma simples organização convivial, mas empenho real pela busca do bem e do sentido mais profundo da realização humana integral.

O Papa Paulo VI, falando do desenvolvimento integral, afirmou que este “não se reduz a um simples crescimento econômico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo” (*Populorum Progressio* 14). Ele corroborava, assim, para a compreensão das implicações sociais dos direitos da pessoa humana.

O ensino social da Igreja passou a defender a dignidade humana na perspectiva dos direitos fundamentais, evitando cair na falácia da retórica e comprometendo-se historicamente com as vicissitudes humanas. Por isso, a Igreja entende que as exigências do bem comum “derivam das condições sociais de cada época e estão estreitamente conexas com o respeito e com a promoção integral da pessoa e dos seus direitos fundamentais”.²⁰² O Catecismo aponta para a responsabilidade integral da sociedade, desde seus membros às suas organizações e instituições.

O ensino da Igreja sobre os direitos fundamentais no viés do bem comum tem como referência a dignidade humana, entendida a partir da humanidade de Cristo como manifestação plena do humano, imagem e semelhança de Deus (cf. *Gn* 1,26). Sobre ela, assim se expressou o Papa João XXIII na *Pacem in Terris*: “cada ser humano é pessoa; isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por essa razão, possui em si mesmo direitos e deveres, que emanam direta e simultaneamente de sua própria natureza.” (*Pacem in Terris* 9).

¹⁹⁹ GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*, p. 287.

²⁰⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 167.

²⁰¹ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 165.

²⁰² CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 1907.

Isso leva à consideração de cada pessoa como fundamento e fim da comunidade política, a qual, por sua vez, precisa perseguir o bem comum.

2.3.2.2 Bem comum – caminho para o desenvolvimento da dignidade humana

O bem comum não é um sistema de valores tautológicos, isto é, com um fim em si mesmo, mas sua validade e seu valor estão em “referência à obtenção dos fins últimos da pessoa e ao bem comum universal de toda a criação”.²⁰³ Tais fins já são sinalizados na dignidade da pessoa em si mesma. Assim sendo, o bem comum precisa ser sempre lido em referência à dignidade humana. Segundo Nilo Agostini²⁰⁴, tal referência pode ser assim sistematizada:

- a) Prioridade do ser humano face ao Estado: No alvorecer do Magistério Social da Igreja, Leão XIII afirmou, em defesa dos direitos da pessoa humana, que o “Estado é posterior ao homem, e antes que ele pudesse formar-se, já o homem tinha recebido da natureza o direito de viver e proteger a sua existência” (*Rerum Novarum* 5). Todavia, como os indivíduos não são capazes de chegar por si a seu desenvolvimento pleno, necessitam de instâncias sociais e políticas²⁰⁵ que os protejam e promovam.
- b) Caráter instrumental do Estado: “o estado não é um fim em si mesmo”²⁰⁶, não é absoluto, mas instrumental, por isso a Igreja tem em consideração o Estado de direito assegurado pela democracia, que, “definida e exercitada pelo povo, e em favor do povo, deve ser participativa”.²⁰⁷ O Papa João Paulo II, sobre o Estado subordinado ao desenvolvimento integral, diz que são “necessários limites à intervenção do Estado e sobre o seu carácter instrumental, já que o indivíduo, a família e a sociedade lhe são anteriores, e ele existe para tutelar os direitos de um e de outras, e não para os sufocar” (*Centesimus Annus* 11).

²⁰³ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 170.

²⁰⁴ AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 20-22.

²⁰⁵ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 168.

²⁰⁶ AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 20.

²⁰⁷ MARCÍLIO, M. L. Fundamentos éticos dos direitos humanos. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 72.

- c) O ser-humano como sujeito de direitos: O ser humano é sujeito de direitos de modo integral, isto é, em sua dimensão individual, social, cósmica e transcendental. Isto implica na compreensão de que “a raiz do totalitarismo moderno, portanto, deve ser individuada na negação da transcendente dignidade da pessoa humana [...], sujeito de direitos que ninguém pode violar: seja indivíduo, grupo, classe, Nação ou Estado” (*Centesimus Annus* 44).
- d) Direitos fundamentais: o bem comum é a sociabilidade dos direitos fundamentais. Por isso, ao mesmo tempo em que respeita a autonomia da ordem temporal, vê-se comprometido com o ser humano nela envolvido. Com a missão de comunicar a dignidade humana realizada em Cristo (cf. *Gaudium et Spes* 22), o ser humano se vê empenhado em dar seu contributo precisamente defendendo e promovendo “aquela visão da dignidade da pessoa, que se revela em toda a sua plenitude no mistério do Verbo encarnado” (*Centesimus Annus* 47).
- e) O direito à vida: “entre os direitos específicos, o primeiro é o direito fundamental à vida”.²⁰⁸ Em decorrência da afirmação da vida humana como dom de Deus, ela é sagrada e inviolável. A defesa absoluta da vida assegura, fundamenta e dá sentido à promoção da dignidade humana. Para tal, faz-se necessário um *ethos* social que possibilite o “real exercício dos direitos humanos e de pleno cumprimento dos respectivos deveres”.²⁰⁹ A liberdade e a responsabilidade devem estar sempre em referência ao direito à vida o que requer ética e valores sociais.

Em face destes elementos, como foi dito acima, o bem comum não pode ser lido *de per se*, mas sempre em referência aos valores e direitos fundamentais que ultrapassam a sua positivação e o fundamentam. Esta relação é indispensável, sob a pena de incorrer numa visão puramente histórica e materialista, que “acabaria por transformar o bem comum em simples bem-estar econômico, destituído de toda finalização transcendente ou bem da sua mais profunda razão de ser”.²¹⁰ Portanto, trata-se de ter presentes os valores que antecedem a toda positivação e reclamam sua tutela frente às tentativas de relativização.

Lido segundo a tradição cristã, o bem comum é o meio pelo qual a dignidade humana alcança seu pleno desenvolvimento relacionando-se. Ela, que em Cristo é manifestada

²⁰⁸ AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 21.

²⁰⁹ MARCÍLIO, M. L. Fundamentos éticos dos direitos humanos. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 73.

²¹⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 170.

plenamente pelo intercâmbio de dons no mistério da encarnação, tem como caminho de promoção e defesa o próprio bem comum como evocação do mistério pascal.

Tal entendimento permite incluir na compreensão do bem comum a dimensão transcendental do ser humano que o torna autenticamente ele próprio (cf. *Centesimus Annus* 41). Seguindo essa percepção, o Papa Wojtyła recusa a afirmação de que a religião seja alienante e reforça: “alienado é o homem que recusa transcender-se a si próprio e viver a experiência do dom de si e da formação de uma autêntica comunidade humana, orientada para o seu destino último, que é Deus” (*Centesimus Annus* 41).

2.4 DIREITOS HUMANOS

O mistério da vida humana encontra, em Cristo, sua fonte e seu ápice, e nele é elevada em dignidade, como destacou a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 22. Em Cristo, “toda realidade, inclusa a sociedade humana, pode ser conduzida ao seu Bem Sumo, à sua plena realização”.²¹¹ Por isso, para o Papa João Paulo II, “quando o homem não reconhece o valor e a grandeza da pessoa em si próprio e no outro, de fato priva-se da possibilidade de usufruir da própria humanidade e de entrar na relação de solidariedade e de comunhão” (*Centesimus Annus* 41), espaço privilegiado de realização.

Os direitos humanos, como são entendidos hoje, surgiram da elaboração sistemática do que significam os direitos naturais. Inicialmente, eles foram formulados como limitadores do poder das autoridades constituídas, e eram conhecidos como “essencialmente, *direitos de defesa* contra o Estado”.²¹² Posteriormente, passaram a ser não apenas direitos de defesa numa formulação negativa, mas a exigir “uma ação positiva do Estado ou a participação dos cidadãos na formação da vontade política do Estado”.²¹³

Além dessas duas gerações de direitos citados acima, a saber, a limitação do poder do Estado e a asseguuração dos direitos sociais, há ainda uma terceira geração de direitos fundamentados na fraternidade. Essa geração de direitos, além “da proteção individual,

²¹¹ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 171.

²¹² FARIAS, E. P. de. *Colisão de direitos*: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem *versus* a liberdade de expressão e informação, p. 70.

²¹³ FARIAS, E. P. de. *Colisão de direitos*: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem *versus* a liberdade de expressão e informação, p. 71.

encaram a necessidade de proteção do corpo social, do gênero humano”²¹⁴ e requerem, por sua expressão, a colaboração entre os povos.²¹⁵ Em decorrência disso, há os que apontam para uma “quarta geração de direitos, cuja origem é a globalização do Estado neoliberal”.²¹⁶ Trata-se aqui do “direito à democracia, o direito à informação e o direito ao pluralismo”.²¹⁷

O momento atual, em esfera global, tem chamado atenção para os direitos humanos, que, no século XX, foram afirmados em meio às mais diversas intempéries. Segundo Fábio Comparato, “de um lado a universalização da ideia de ser humano como sujeito de direitos [...] de outro lado a humanidade sofreu com o surgimento de Estados totalitários”.²¹⁸ Prossegue o autor: “de um lado, o Estado do Bem-Estar social [...] de outro lado, no entanto, a vaga neoliberal deste fim de século demonstrou quão precário é o princípio da solidariedade social”.²¹⁹

Em tempos hodiernos, a sociedade convive com conflitos religiosos, fundamentalismos de diferentes naturezas, regimes ditatoriais e excludentes, migrantes e refugiados. São expressões variadas das corrupções que desestabilizam o Estado em suas obrigações para com os cidadãos e, assim, negam a estes os seus direitos básicos. Esses e tantos outros dados levam a constatar a atualidade da defesa e da difusão dos direitos humanos em prol de sua real efetivação, que é, diante dos grandes temas sociais, políticos, culturais e morais, uma autêntica expressão da consciência humana – e, portanto, um tema de relevância na atualidade.

2.4.1 Desafios para uma correta compreensão dos direitos humanos

Há de se considerar a instrumentalização dos direitos humanos, que, muitas vezes contrariando a própria dignidade humana, leva ao “uso retórico da expressão ‘direitos

²¹⁴CHIMENTI, R. C. et alii. *Curso de direito constitucional*, p. 47.

²¹⁵ Nesta terceira geração de direitos “se incluem a proteção ao meio ambiente, ao progresso, ao patrimônio comum da humanidade, à paz, à autodeterminação dos povos, à defesa do consumidor, à infância e juventude, à comunicação”. CHIMENTI, R. C. et alii. *Curso de direito constitucional*, p. 47.

²¹⁶CHIMENTI, R. C. et alii. *Curso de direito constitucional*, p. 47.

²¹⁷CHIMENTI, R. C. et alii. *Curso de direito constitucional*, p. 47.

²¹⁸ COMPARATO, F. K. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*, p.53.

²¹⁹ COMPARATO, F. K. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*, p.53.

humanos’ como base para a negação da própria dignidade humana”²²⁰ de outrem. Com isso segue o fenômeno de justificar apelos ideológicos e parciais como se fossem direitos humanos, como denunciou o Papa Bento XVI:

Assiste-se hoje a uma grave contradição: enquanto, por um lado, se reivindicam presuntos direitos, de caráter arbitrário e libertino, querendo vê-los reconhecidos e promovidos pelas estruturas públicas, por outro existem direitos elementares e fundamentais violados e negados a boa parte da humanidade (*Caritas in Veritate* 43).

Trata-se aqui de uma compreensão equivocada, bem como do desconhecimento de seus fundamentos.

Diante desse fenômeno paradoxal que coloca em risco a dignidade humana, torna-se mister a necessidade “de se retomar, no momento histórico atual, a reflexão sobre o fundamento ou razão de ser dos direitos humanos”.²²¹ Compreendê-los para poder promovê-los e assegurá-los, pois, “num mundo marcado pela pluralidade, a negação dos direitos humanos implica fazer uma profissão de intolerância”.²²² Para tanto, mostra-se necessária “uma verdadeira ‘cultura dos direitos humanos’, uma prática social cotidiana que incorpore o respeito a eles como algo que seja parte integrante da própria vida dos povos”.²²³ Aqui faz-se ouvir o axioma escolástico: *nihil volitum nisi praecognitum*.²²⁴

2.4.1.1 Direitos humanos: direitos com deveres

Há na compreensão dos direitos humanos uma aproximação estreita entre exigência teleológica e deontológica. Do ser humano como realidade não instrumentalizável, emanam direitos que reclamam deveres. Ao mesmo tempo, aos direitos atrelam-se deveres. Assim, “se

²²⁰ STACCHINI, A. P. Os fundamentos dos direito humanos – os direitos humanos e o direito natural. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivanaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 104.

²²¹ COMPARATO, F. K. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*, p.53.

²²² “en un mundo marcado por el signo del pluralismo, la negación de los derechos humanos implica hacer una profesión de intolerancia”. ROMÁN FLECHA, J. *Moral social: la vida en comunidad*, p. 155.

²²³ STACCHINI, A. P. Os fundamentos dos direito humanos – os direitos humanos e o direito natural. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivanaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 106.

²²⁴ Nada pode ser desejado se antes não for conhecido.

compreendermos que, em última análise, a proteção dos direitos fundamentais de ‘todas as pessoas’ deve-se ao valor e à dignidade intrínsecos do ser-humano²²⁵, entender-se-á que os direitos e deveres de um estão em relação a todos os seres humanos.

De igual modo, a tutela de tais direitos precisa ser sempre vista em seu conjunto e não apenas isolada ou parcialmente, pois “a pessoa é, por natureza, dotada de direitos universais, invioláveis, inalienáveis. Contudo estes não subsistem isoladamente”.²²⁶ Para o Papa João Paulo II, os direitos humanos

formam um conjunto unitário, visando resolutamente a promoção do bem, em todos os seus aspectos, da pessoa e da sociedade.[...] A promoção integral de todas as categorias dos direitos humanos é a verdadeira garantia do pleno respeito de cada um deles”.²²⁷

Como se pode observar, os direitos humanos formam um edifício que toca todos os aspectos da vida e protesta, por isso, uma unidade e uma universalidade na sua defesa e promoção.

Atualmente se trabalha com duas fontes como inspiração para a formulação dos direitos humanos: o estoicismo e o cristianismo. Para o estoicismo, “o respeito devido a toda pessoa humana é o critério para julgar a prática do poder político”.²²⁸ Esse respeito funda-se no entendimento da igualdade moral que aponta para a obrigação política de toda pessoa humana. Há que se considerar também que para os estoicos a sociedade é compreendida em analogia ao corpo humano, onde cada membro é importante por sustentar o todo e vice-versa.

A tradição judaico-cristã, por sua vez, contribuiu significativamente, diz José Román Flecha, “para a ideia dos direitos humanos, ao sublinhar a íntima valia e dignidade de toda pessoa. Esta, por sua vez, apoia-se em duas convicções inegociáveis: a criação e a salvação”.²²⁹ Por isso, o Magistério da Igreja, mesmo apreciando a proclamação dos direitos humanos, não deixa de afirmar que tais convicções podem tornar a dignidade humana ainda

²²⁵ STACCHINI, A. P. Os fundamentos dos direitos humanos – os direitos humanos e o direito natural. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivanaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p.107.

²²⁶ JOÃO PAULO II. *Mensagem para a jornada mundial pela paz*: Da justiça de cada um nasce a paz para todos, n. 2.

²²⁷ JOÃO PAULO II. *Mensagem para a jornada mundial pela paz*: No respeito aos direitos humano o segredo da verdadeira paz, n. 3.

²²⁸ “El respeto debido a toda persona es el criterio para juzgar la práctica del poder político”. ROMÁN FLECHA, J. *Moral social: la vida en comunidad*, p. 157.

²²⁹ “a la idea de los derechos humanos, al subrayar la íntima valía y dignidad de toda persona. Esta, a su vez, se apoya en dos convicciones innegociables: la creación y la salvación”. ROMÁN FLECHA, José. *Moral social: la vida en comunidad*, p. 157-158.

“mais eficazmente reconhecida e promovida universalmente como característica impressa pelo Deus Criador na sua criatura”.²³⁰

Assim, perante os desafios atuais acerca do reconhecimento, da tutela e da promoção dos direitos humanos, percebe-se quão desafiador é encontrar uma definição conceitual para tais direitos. Emanuel Kant, posto entre os juristas, acredita em uma máxima que aponta a necessidade de uma afirmação universal. Seu conhecido imperativo categórico é formulado nesta intenção quando diz, “age de modo a tratar a humanidade, não só em tua pessoa, mas na de todos os outros homens, como um fim e jamais como um meio”.²³¹

Para uns, as tentativas de definições dos direitos humanos são genéricas e abstratas; para outros, demasiadamente teleológicas ou deontológicas. Todavia, como afirma Dalmo Dallari, “não existe respeito à pessoa humana e ao direito de ser pessoa se [esta] não for respeitada, em todos os momentos, em todos os lugares e em todas as situações [...] E não há qualquer justificativa para que umas pessoas sejam mais respeitadas do que outras”.²³²

Embora definir os direitos seja uma tarefa difícil entre os juristas e doutrinadores, dada a íntima relação dos direitos humanos com os direitos naturais e fundamentais, seguidos por Angelo Stacchini, pode-se propor a seguinte definição:

Direitos que são inerentes à pessoa humana, anteriores e superiores a qualquer ordenação jurídica positiva, que vigem por si mesmos, e consequentemente vinculam toda instância normativa política e social, cuja proteção, promoção, e desenvolvimento constituem o fim último de toda comunidade política e de seu ordenamento jurídico.²³³

Trata-se de direitos que o ser humano “possui em virtude de si mesmo, preexistentes às leis positivas, as quais são consideradas justas se respeitam estes direitos, e injustas e opressoras se são contrárias a eles”.²³⁴ Tais direitos indicam que o “problema situa-se numa esfera mais profunda, correspondente ao valor ético do Direito”²³⁵, e não apenas moral, o que torna uma formulação meramente deontológica insuficiente e incompatível com a

²³⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 152.

²³¹ KANT, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*, p. 276.

²³² DALLARI, D. de A. *Viver em sociedade*, p. 67.

²³³ STACCHINI, A. P. Os fundamentos dos direitos humanos – os direitos humanos e o direito natural. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 109.

²³⁴ STACCHINI, A. P. Os fundamentos dos direitos humanos – os direitos humanos e o direito natural. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Iveraldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*, p. 109.

²³⁵ COMPARATO, F. K. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*, p. 59.

complexidade do tema também teleológico. Com isso se afirma que os fundamentos últimos dos direitos humanos estão na dignidade intrínseca da pessoa, decorrente de sua constituição, em vista de sua realização.

2.4.1.2 Direitos humanos: positivos ou normativos

Os direitos humanos podem ser definidos sob duas formas: positivos ou normativos. Na compreensão positiva, os direitos humanos existem como normas estabelecidas efetivamente pelos governos, ou seja, dependem do reconhecimento e chancela das autoridades constituídas. Para a corrente positivista, é impossível fundamentar racionalmente os juízos de valor, pois, segundo tais teóricos, “os valores não possuem um *status* cognoscitivo, não podem ser considerados como verdadeiros ou falsos”²³⁶, uma vez que são sempre *a posteriori* no campo empírico.

A compreensão normativa ou moral sublinha que os direitos precisam ser protegidos, pois existem antes mesmo de sua positivação. Eles são legítimos por si mesmos e não dependem de acordo ou positivação do Estado, mas da sua proteção e promoção. Essa perspectiva normativa pode ser dividida em objetiva, subjetiva e intersubjetiva.

- a) Objetiva: No prisma objetivo estão os que comungam com a existência de princípios ou valores que independem da experiência dos sujeitos. Ao mesmo tempo em que salvaguarda sua grandeza, encontra sua limitação, uma vez que, segundo Edilson Farias, “é difícil universalizar esta fundamentação para quem não crê na transcendência ou que, sem excluí-la, prefere uma justificação racional e imanente”.²³⁷ É uma perspectiva que carrega o absoluto com o risco de massificar a pessoa humana, em desmerecimento de sua individualidade e devir.
- b) Subjetiva: Os que aderem à compreensão subjetiva entendem que a fundamentação dos direitos humanos “deve ser compreendida como autoconsciência racional da dignidade, liberdade e dignidade humanas”.²³⁸ Instala-se aqui a perspectiva humanista e democrática. Embora transpareça favorável à individualidade, ela corre o risco de

²³⁶ FARIAS, E. P. de. *Colisão de direitos: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem versus a liberdade de expressão e informação*, p. 74.

²³⁷ FARIAS, E. P. de. *Colisão de direitos: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem versus a liberdade de expressão e informação*, p. 77.

²³⁸ FARIAS, E. P. de. *Colisão de direitos: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem versus a liberdade de expressão e informação*, p. 77.

favorecer a desigualdade e, por consequência, tornar-se liberdade de poucos. Desse modo, carece de uma melhor fundamentação antropológica.

- c) Intersubjetiva: Por fim, a fundamentação intersubjetiva aparece como alternativa às duas proposições anteriores, “dado que concebe os direitos humanos como valores intrinsecamente comunicáveis”²³⁹ e que “permitem um consenso sobre sua fundamentação, porque são necessidades sociais e historicamente compartilhadas”.²⁴⁰ Tal perspectiva estabelece a possibilidade de um diálogo consensual que não recai num relativismo, dado que “recebe seu conteúdo material do sistema de necessidades básicas ou radicais, que constituem seu suporte antropológico”.²⁴¹ Essa formulação mostra-se adequada por salvaguardar o jusnaturalismo de uma visão a-histórica, e ao mesmo tempo resguarda o caráter metafísico da dignidade humana. Mostra-se apta frente à corrente de pensamento moderno, que, ao mesmo tempo em que não quer um reducionismo racionalista e instrumental, evita fundamentar-se em pressupostos metafísicos.

Salvaguardado destes excessos, Maritain, na obra *O homem e o Estado*, sustenta a possibilidade de um consenso social (intersubjetivo) quanto aos direitos humanos entre o racionalismo e a metafísica. Porém, não deixa de afirmar que isso ainda é insuficiente, sendo, portanto, necessária uma fundamentação metafísica que direcione o consenso com seus critérios. Assim se expressa o autor:

Considero também como admito [sic] que o homem é um ser dotado de inteligência e que, como tal, atua com a compreensão do que está fazendo e, portanto, com o poder de determinar por si mesmo as finalidades que tem em mira. Por outro lado, dotado de uma natureza ou de uma estrutura ontológica que é um *locus* de necessidades inteligíveis, possui o homem finalidades que correspondem necessariamente à sua constituição essencial e que são as mesmas para todos. [...] Mas, já que o homem é dotado de inteligência e determina os seus próprios fins, compete-lhe harmonizar-se com os fins necessariamente exigidos por sua natureza. [...] A lei não escrita ou a lei natural não é nada mais do que isso.²⁴²

²³⁹ FARIAS, E. P. de. *Colisão de direitos: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem versus a liberdade de expressão e informação*, p. 78.

²⁴⁰ FARIAS, E. P. de. *Colisão de direitos: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem versus a liberdade de expressão e informação*, p. 78.

²⁴¹ FARIAS, E. P. de. *Colisão de direitos: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem versus a liberdade de expressão e informação*, p. 80.

²⁴² MARITAIN, J. *O homem e o estado*, p.88.

Esse é um aspecto que nos abre à compreensão de que “a razão humana não se limita, apenas, à racionalidade lógica ou geométrica”.²⁴³ Ela é capaz de reflexionar, isto é, voltar-se para si mesma, para sua subjetividade, o que a remete à sua transcendência. Sua autoconsciência faz o ser humano capaz de se enxergar como sujeito em circunstância transcendente, capaz de conjugar direitos e deveres em uma legítima reciprocidade. Trata-se de uma “complementariedade entre direitos e deveres, indissolavelmente unidos, em primeiro lugar na pessoa humana que é o seu sujeito titular”²⁴⁴, capaz de levar a pessoa humana à sua realização.

2.4.1.3 Direitos humanos: salvaguardar e promover

Para Román Flecha, “o reconhecimento da pessoa como valor final e não mediado, como lugar axiológico autônomo e original, constitui o núcleo ético que desenvolve o processo de conscientização, que se plasma nas declarações de direitos humanos”.²⁴⁵ Nesse viés, os direitos humanos assumem um caráter moral e ético, expressando seu aspecto de sociabilidade, fundado na insubordinação da pessoa, que não se reduz a objeto, mas sujeito de direitos e deveres.

Abordar os direitos humanos em perspectiva jusnaturalista não necessariamente implica em uma formulação abstrata e genérica, tampouco recai numa ditadura do *eu* ensimesmado, haja vista que o indivíduo se desenvolve em relação, ou seja, em sociedade. Porquanto, “as qualidades eminentes e próprias do ser humano – a razão, a capacidade de criação estética, o amor – são essencialmente comunicativas”.²⁴⁶ Por outro lado, é preciso entender a sociabilidade não como uma espécie de supremacia da sociedade sobre a pessoa, o que nos levaria a justificar os Estados totalitários, mas como lugar existencial do desenvolvimento integral da pessoa humana.

Trata-se, igualmente, de compreender que essa abordagem se dá no interior da história e é situada no tempo, o que faz dos direitos humanos formulações que podem ser

²⁴³ COMPARATO, F. K. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*, p.65.

²⁴⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 156.

²⁴⁵ “El reconocimiento de la persona como valor final y no mediato, como lugar axiológico autónomo y original, constituye el núcleo ético que desarrolla el proceso de concienciación que se plasma en las declaraciones de derechos humanos”. ROMÁN FLECHA, J. *Moral social: la vida en comunidad*, p. 172.

²⁴⁶ COMPARATO, F. K. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*, p. 71.

enriquecidas dada a relatividade da história. A dinâmica da história revela o devir humano, ou seja, um sujeito presente entre a memória do passado e os projetos do futuro. Um ser capaz de transcendência, que não se realiza fechando-se em si mesmo.

Ter a dignidade humana como fundamento dos direitos humanos faz destes direitos uma realidade intocável. Aqui se estabelece o limite dos poderes legisladores, que não podem positivizar direitos ou mesmo deveres que se oponham à pessoa humana. Esse caráter irreduzível é expresso por Emmanuel Levinas em termos da epifania de *um-outro* que, por sua presença, espera uma acolhida que não comporta manipulação, mas reconhecimento.

Esta epifania, diz Levinas, “comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo. O Outro não nos vem somente a partir do contexto, mas, sem esta mediação, significa por si mesmo”.²⁴⁷ Este caráter absoluto é que o leva a considerar o ser humano “em sua dignidade substancial de pessoa, diante da qual as especificações individuais e grupais são sempre secundárias”²⁴⁸, e, mesmo assim, anteriores à lei positiva.

Mesmo sendo uma realidade fundada na própria pessoa humana, os direitos humanos não se impõem por evidência natural, senão por uma fundamentação, uma explicitação e uma conscientização salutar, do contrário não se veriam tantos abusos que negam os mesmos direitos. Faz-se necessária sua assimilação e incorporação ao cotidiano da vida social. Aqui ganha espaço a prudência da positivação em detrimento de um idealismo humanista que desconsidera a desumanidade do humano. Positivá-los, portanto, dá-lhes a função de valor-fonte, iluminando, com sua força moral, todo o sistema constitucional, e gerando vinculação.

Por isso, “considerados desde um ponto de vista positivo, os direitos humanos se fundamentam nos atos, mas do ponto de vista normativo se fundamentam na moralidade”.²⁴⁹ Por outro lado, eles “não são simples moralismos. Antes, reconhecê-los é condição de possibilidade de uma sociedade alternativa e sustentável, base de toda sociedade digna de ser mantida”.²⁵⁰ Assim, a positivação não é descabida, tampouco é suficiente, mas é um reconhecimento importante, que, além de salvaguardar, desperta a consciência das pessoas para sua necessária implementação.

Portanto, os direitos humanos apontam para a dignidade humana como seu fundamento, que não é senão a afirmação de que o valor da pessoa está no fato de ser-pessoa;

²⁴⁷ LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*, p. 58.

²⁴⁸ COMPARATO, F. K. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*, p. 60.

²⁴⁹ “Considerados desde un punto de vista positivo, los derechos humanos se fundamentan en los hechos, mientras que desde un punto de vista normativo se fundamentan en la moralidad”. ROMÁN FLECHA, J. *Moral social: la vida en comunidad*, p. 156.

²⁵⁰ HINKELAMMERT, F. *Mercado versus direitos humanos*, p. 111.

ou seja, como diz Fábio Comparato, “o fato sobre o qual se funda a titularidade dos direitos humanos é, pura e simplesmente, a existência do homem”²⁵¹, pois “todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei”.²⁵² Trata-se do único ser cuja existência é um valor em si mesmo, dadas suas autoconsciência, historicidade, liberdade e unidade existencial.

É o que também é defendido no ensino social da Igreja, quando esta diz que “a raiz dos direitos do homem, com efeito, há de ser buscada na dignidade que pertence a cada ser humano”.²⁵³ A tradição cristã, embora veja no ser humano o fundamento dos direitos humanos, pela própria dignidade humana é realista ao afirmar que este mesmo sujeito é capaz de usurpá-los, descaracterizando-os. Por isso, insiste que a fonte de tais direitos não está apenas na pessoa humana, mas em Deus, a quem professa criador e provedor desta mesma pessoa.²⁵⁴

2.4.2 A Fraternidade como elã dos direitos humanos

O primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos reconhece que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade”.²⁵⁵ Vê-se nesse primeiro artigo uma retomada e uma universalização dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa.

Tal consideração não se restringe ao primeiro artigo, mas é constante ao longo do texto. José Maciel sublinha que a “declaração traz em seus trinta artigos referências tanto aos direitos à liberdade como também à igualdade e à solidariedade, sendo esta a nova denominação da fraternidade da Revolução Francesa”.²⁵⁶ Assim sendo, o referido artigo não está apenas ante os demais, mas de certo modo, expõe as ideias e ideais nucleares da declaração.

²⁵¹ COMPARATO, F. K. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*, p.74.

²⁵² ONU. *Declaração universal dos direitos humanos*, art. VI.

²⁵³ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 153.

²⁵⁴ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 153.

²⁵⁵ ONU. *Declaração universal dos direitos humanos*, art. I.

²⁵⁶ MACIEL, J. F. R. In GONÇALVES, J. C. (Coord.). *Concurso da magistratura: noções gerais de direito e formação humanística*, p. 300.

A fraternidade é destacada como sustentáculo da igualdade e da liberdade: “mais do que como um princípio ao lado de liberdade e da igualdade, [a fraternidade] aparece como aquela que é capaz de tornar esses princípios efetivos”.²⁵⁷ A partir dela, pode-se sustentar que a “vigência dos direitos humanos independe de sua declaração em constituições, leis e tratados internacionais”.²⁵⁸

2.4.2.1 Fraternidade ou solidariedade?

É preciso considerar a tendência entre alguns autores de substituir fraternidade por solidariedade. Para eles, solidariedade é a nova denominação da fraternidade da Revolução Francesa. Entre eles está José Maciel, para quem o desejo da Declaração Universal dos Direitos Humanos “são gerações mais solidárias e, acima de tudo, menos desiguais”.²⁵⁹ Quando se lê a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o que se encontra é o termo *fraternidade*. Seria, portanto, imprudente equivaler solidariedade e fraternidade, incorrendo no mesmo descuido terminológico de José Maciel. Para Calvo, a diferença está que:

Uma coisa é ser solidário com o outro, associando-me à sua causa; outra é ser seu irmão. Sou irmão de alguém por nascimento, e isso implica uma relação pessoal, não com a causa do outro, mas com o outro enquanto pessoa, enquanto membro da mesma e única família humana.²⁶⁰

Esta é também a posição de Marco Aquini quando diz que a fraternidade não pode ser abreviada ao “conceito de solidariedade, pois esta última não implica a ideia de uma efetiva paridade dos sujeitos que se relacionam, e não considera constitutiva a dimensão de reciprocidade”.²⁶¹ Somente pelo princípio da fraternidade é que se pode superar a

²⁵⁷ AQUINI, M. Fraternidade e direitos humanos. In: BAGGIO, Antônio Maria (Org). *O princípio esquecido*, p. 137.

²⁵⁸ MACIEL, J. F. R. In GONÇALVES, J. C. (Coord.). *Concurso da magistratura: noções gerais de direito e formação humanística*, p. 299.

²⁵⁹ MACIEL, J. F. R. In GONÇALVES, J. C. (Coord.). *Concurso da magistratura: noções gerais de direito e formação humanística*, p. 294.

²⁶⁰ CALVO apud AQUINI, M. Fraternidade e direitos humanos. In: BAGGIO, Antônio Maria (Org). *O princípio esquecido*, p. 138.

²⁶¹ AQUINI, M. Fraternidade e direitos humanos. In: BAGGIO, Antônio Maria (Org). *O princípio esquecido*, p. 137-138.

desigualdade – e não apenas com a solidariedade, que supõe certa disparidade, incorrendo ainda no risco de paternalismo.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, por ser uma declaração, ao mesmo tempo em que coloca os direitos humanos em força de coalisão contra regimes celerados, enfraquece-os por ser uma recomendação sem força vinculante. Por isso, torna ainda mais urgente o esforço pelo

ensino e pela educação, por desenvolver o respeito desses direitos e liberdades e por promover, por medidas progressivas de ordem nacional e internacional, o seu reconhecimento e a sua aplicação universais e efetivos tanto entre as populações dos próprios Estados membros como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição.²⁶²

2.4.2.2 Na fraternidade, a democracia

Do ideal da fraternidade decorre a opção nem sempre pacífica que a declaração faz pelo regime democrático no artigo XIX. Maciel vê nisto um nivelamento acultural. Para ele o “ponto polêmico é a elevação da democracia, fato histórico social, à condição de direito humano, considerada como o único regime político compatível com o pleno respeito aos direitos humanos”.²⁶³ É um comentário passível de crítica, uma vez que, embora não seja o regime ideal, ele assegura os direitos da pessoa humana de um modo mais eficaz.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, ao declarar a responsabilidade do sujeito para com a comunidade e seus semelhantes, relaciona a liberdade da pessoa singular com a liberdade de outros a “fim de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar numa sociedade democrática”.²⁶⁴ Com isso, amplia a responsabilidade de cada pessoa humana em pôr em prática os direitos humanos, bem como o dever do Estado em assegurar seu reconhecimento, promovendo sua implantação e tutela.

Pode-se dizer que o comprometimento que decorre da fraternidade vai além do voluntariado, tornando-a constitutiva também dos poderes públicos. Fala-se em uma espécie

²⁶² ONU. *Declaração universal dos direitos humanos*, preâmbulo.

²⁶³ MACIEL, J. R. In GONÇALVES, J. C. (Coord.). *Concurso da magistratura: noções gerais de direito e formação humanística*, p. 300.

²⁶⁴ ONU. *Declaração universal dos direitos humanos*, art. XXIX.

de amizade civil, cujo ambiente é o “do desinteresse, do desprendimento dos bens materiais, da sua doação, da disponibilidade interior às exigências do outro”.²⁶⁵

Isto traz a compreensão de que, se realmente há um interesse em fazer dos direitos humanos uma realidade e não uma abstração normativa, isso precisa ser “visto a partir da multidão de pobres que vivem injustiçados em nosso planeta: ‘um discurso sobre os direitos humanos deve começar dando aos pobres o direito à vida’”.²⁶⁶ Seria hipocrisia falar em direitos humanos sem antes ter abraçado e assumido o último membro da família humana.

A fraternidade, em outras palavras, abraça a solidariedade e vai além dela pela via do comprometimento, e por esta definição evita que se “leve à diminuição do sentimento de responsabilidade naqueles que são capazes de dar uma contribuição importante para a aplicação desses direitos”.²⁶⁷ Isso se dá pelo fato de que os direitos humanos são comuns a todas as pessoas, tanto no exercício da cidadania quanto nos benefícios que esta acarreta.

Estar diante do outro nos compromete. A fraternidade, via de sociabilidade, é sempre uma questão ética para cada pessoa humana, bem como para os povos. A presença de um *tu* é sempre interpeladora e, no que diz respeito aos direitos humanos, nunca exime o interpelado de uma resposta. Como diz Levinas, “a relação com o outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas”.²⁶⁸ Nesse encontro, a subjetividade dá lugar à intersubjetividade. O rosto do outro é abertura existencial para um encontro e reencontro que compromete.

A convivência humana não é apenas uma questão contratualista decorrente de direitos e deveres, mas de uma fraternidade atrelada à igualdade e à liberdade. Esta fraternidade solidifica a comunidade humana na defesa e na promoção do bem comum face aos direitos humanos, de modo que “o direito é definido, respeitado e vivido também de acordo com as modalidades da solidariedade e da dedicação ao próximo”²⁶⁹, tendo a justiça como medida mínima do amor.

Realçando a abrangência da Declaração Universal dos Direitos Humanos, pode-se afirmar que “não é dever específico de nenhum indivíduo assegurar-se de que os direitos de determinada pessoa sejam respeitados, mas, em geral, é exigido de todo e qualquer indivíduo

²⁶⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 390.

²⁶⁶ “visti a partire dalle moltitudini di poveri che ingiustamente popolano il nostro pianeta: ‘un discorso sui diritti umani deve cominciare dal diritto dei poveri alla vita’”. CAMBÓN, E. *Trinità modelo sociale*. Roma: Città Nuova, p. 130.

²⁶⁷ AQUINI, M. Fraternidade e direitos humanos. In: BAGGIO, Antônio Maria (Org). *O princípio esquecido*, p. 140.

²⁶⁸ LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*, p. 56.

²⁶⁹ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n. 390.

capaz de interferir que procure fazer que tais direitos se tornem efetivos”.²⁷⁰ Trata-se de responsabilidades que não se reduzem a pessoas ou instituição alguma, mas diz respeito a todos e a cada um, ainda que seu exercício e aplicação sejam de modo diverso, de acordo com as competências de cada sujeito e instância.

O percurso que aqui foi feito, do direito natural aos direitos humanos, passando pelos direitos fundamentais e o bem comum, indicam os elementos a serem considerados para uma real e efetiva humanização. Esses elementos, à luz da *Imago Dei – Imago Hominis* revelada e manifestada em Cristo, Verbo encarnado, mostram como o cristianismo tem algo a dizer na sociedade hodierna, marcada tantas vezes pela negação da pessoa humana, sujeito de direitos constitutivos e deveres irrenunciáveis. Aqui se apresenta o papel dos cristãos na sociedade de hoje, que, movidos pelo sentido da vida em Cristo, são chamados à diaconia da dignidade humana, dom de Deus.

²⁷⁰ AQUINI, M. Fraternidade e direitos humanos. In: BAGGIO, Antônio Maria (Org). *O princípio esquecido*, p. 140.

3 AGIU COM VONTADE HUMANA, AMOU COM CORAÇÃO HUMANO (GAUDIUM ET SPES 22)

O mundo é o lugar de Deus, do ser humano e do diabo. Trata-se da ambiguidade da história, que se abre a uma esperança escatológica. A salvação foi comunicada, e a postura dos redimidos é de pôr-se a caminho do Reino definitivo. E é por isso que

é uma traição a este reino não querer de todas as forças – proporcionada às condições da história terrestre, mas tão efetiva quanto possível, *quantum potes, tantum aude*, - uma realização ou, mais exatamente uma refração no mundo das exigências evangélicas; entretanto esta realização, mesmo relativa, será sempre, de uma maneira ou de outra, deficiente e contestada no mundo.²⁷¹

A realização escatológica do mundo acontece na perspectiva da encarnação do Verbo, que, não suprimindo a humanidade desumanizada, restaura-a e a eleva pelo mistério pascal. Isso torna a fundamentação natural dos direitos ainda mais consistente, quando se considera que a dignidade humana fora “doada por Deus e depois profundamente ferida pelo pecado, foi assumida e redimida por Jesus Cristo mediante a Sua encarnação, morte e ressurreição”²⁷², que a elevou a uma dignidade sublime (cf. *Gaudium et Spes* 22).

A dignidade humana pode ser vista como o caminho estreito do evangelho que leva o cristão ao outro e, com este, ao totalmente-Outro. Trata-se da recepção da cruz como lugar da virada antropológica do necessitado-fechado-sobre-si à descoberta de *um-outro-necessário*. Isso faz do mistério pascal o lugar do encontro com aquilo que a humanidade mais tem dificuldade de se encontrar: sua própria precariedade e vulnerabilidade. E, ao mesmo tempo, faz do próximo “o prolongamento permanente da Encarnação para cada um de nós” (*Evangelii Gaudium* 179).

O Papa Francisco, na encíclica *Evangelii Gaudium*, lembra que a dimensão social é um aspecto constitutivo da própria mensagem salvífica. Segundo o Papa, “o querigma possui um conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros” (*Evangelii Gaudium* 177). É, portanto pela caridade, modeladora da vida humana à luz de Cristo no Espírito Santo, que todo cristão, e

²⁷¹ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, p. 86.

²⁷² PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*, n 153.

com ele toda pessoa de boa vontade, é chamado a colaborar levando a justiça e o direito às variadas categorias de necessitados.²⁷³

É lamentável o fechamento dos cristãos sobre si mesmos. Segundo Maritain, se de fato “compreendêssemos mais o mistério da Igreja, colheríamos no meio de suas vicissitudes temporais o seu desejo eficaz e primordial, o de não estar separada do povo. Tudo, menos porém, esta separação monstruosa”.²⁷⁴ Partindo dessa consideração é que se pode afirmar a necessidade de fomentar um diálogo cristão com o mundo contemporâneo tendo como ponto de partida a dignidade humana constitutiva do ser humano. Para tal, “a conversão cristã exige rever ‘especialmente tudo o que diz respeito à ordem social e consecução do bem comum’” (*Evangelii Gaudium* 182).

Nessa perspectiva, os padres conciliares afirmaram acerca do cristianismo que: “Longe de diminuir o homem, a sua mensagem contribui para o seu bem, difundindo luz, vida e liberdade; e, fora dela, nada pode satisfazer o coração humano: ‘fizeste-nos para Ti’, Senhor, e o nosso coração está inquieto, enquanto não repousa em Ti” (*Gaudium et Spes* 21). Com isso, ratificam a dignidade humana, que não se encerra nas contingências da história, mas a transcende transfigurando-a.

3.1 A VIDA HUMANA NA RELATIVIDADE DO MUNDO

Para que o diálogo cristão com o mundo contemporâneo, em vista da promoção humana, seja salutar, faz-se necessária uma correta compreensão da realidade. Muitas são as formas de se chegar a esta compreensão. Aqui, o início deste percurso será feito seguindo a intuição de Maritain, que, na obra *Humanismo integral*, enumera três concepções distorcidas da relação Igreja-mundo. A partir delas se desenvolverão as proposições que pretende esta última parte da pesquisa.

²⁷³ “A globalização faz emergir, em nossos povos, novos rostos pobres. Com especial atenção e em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, fixamos nosso olhar nos rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, os tóxico-dependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados/as, os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem-terra e mineiros” (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da quinta conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe, 402).

²⁷⁴ MARITAIN, J. *Por um humanismo cristão*, p. 63.

- a) O primeiro erro: diz Maritain, “consiste em fazer do mundo e da cidade terrestre pura e simplesmente o reino de satã, o domínio somente do diabo”.²⁷⁵ É o que se pode nomear como satanização das relações e do espaço público. Para ele, o naturalismo, ou mesmo o racionalismo católico, tem a tendência a chegar nesses resultados pela via do afastamento. Segundo o referido autor, quando isso acontece, aparece então a “natureza como um mundo absolutamente fechado, abandonado por conseguinte às suas únicas forças. [...] Restringe-se o campo da Redenção ao império invisível das almas e à ordem moral”.²⁷⁶
- b) O segundo erro: segundo ele, pode ser denominado teofânico (oriente) ou teocrático (ocidente). “Não somente o mundo é salvo em esperança, mas se acredita que é preciso, [...] que em sua própria existência temporal apareça como já real e plenamente salvo, - como o reino de Deus”.²⁷⁷ Trata-se da equivalência reino-mundo.
- c) O terceiro erro: Para Maritain, este é próprio dos períodos renascentista e moderno. “Consiste em ver no tempo e na cidade terrestre pura e simplesmente o reino do homem e da natureza pura, sem nenhuma relação nem com o sagrado, nem com uma destinação sobrenatural, nem com Deus, nem com o diabo”.²⁷⁸ É uma espécie de privatização da religião.

Estes elementos colocam o desafio da presença cristã no mundo como participação na vida divina (*Imago Dei – Imago Christi*). Isso implica em colocar-se em relação com uma realidade humana desfigurada pelo pecado pessoal, social e estrutural, testemunhando, anunciando e apontando para Cristo, que manifesta ao ser humano sua altíssima vocação (cf. *Gaudium et Spes* 22).

A presença cristã no mundo se insere num processo de humanização, dando, a cada tempo da história, uma nova dinâmica de elevação da dignidade. É o que se pode nomear como “santificação da vida temporal”²⁷⁹, que não se dá pela fuga da realidade, mas entrando nela. Quanto mais humanos pela ação da graça, mais santos, ou então, mais cristificados.

É a participação humana no mistério de Cristo chagado ressuscitado, que “capacita a persistir na esperança e no engajamento, por ela inspirado por um mundo melhor, inclusive em face de fracassos parciais ou totais”.²⁸⁰ Todo este processo torna atual o clamor: “venha o

²⁷⁵ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, p. 82.

²⁷⁶ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, p. 82.

²⁷⁷ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, p. 83.

²⁷⁸ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, p. 85.

²⁷⁹ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, p. 193.

²⁸⁰ SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de dogmática*, p. 375. v. II/2.

teu Reino, seja feita a tua vontade na terra, como no céu” (*Mt* 6, 10), por meio de apelos existenciais que buscam progredir e acertar o alvo da esperança, nascidos dos encontros do discípulo com o Mestre Jesus. Tais encontros abrem à pessoa humana o horizonte de um novo céu e nova terra (cf. *Ap* 21,1).

3.1.1 Do Eu ao Nós

A dinâmica da relação comunica significado à existência humana. Como diz Levinas, “significar é significar para um outro. Há uma prioridade da exposição imediata aos outros, uma exposição em primeira pessoa, que nem sequer está protegida pelo conceito do Eu”.²⁸¹ É por meio do diálogo, da fraternidade entendida como princípio, que decorre a verdadeira comunhão num encontro de necessitados; isto é, de seres que se relacionam não com algo passageiro ou transitivo, mas dando-se de si mesmos e descobrindo a necessidade de um Totalmente Outro.

Entre o eu e o nós está a individualidade, que não se caracteriza como isolamento ou incomunicabilidade, mas como unidade indissolúvel entre o existente e sua ação de existir; ou seja, o ser-existir em sua totalidade e fronteira²⁸², uma categoria existencial necessária que assegura a singularidade e os Direitos Humanos. Tal reflexão se complementa com o pensamento de Martin Buber, a quem o Eu é realidade relacional num mundo que é mais do que um objeto a que se possa chamar *isso*, mas é um verdadeiro campo de experiência relacional.²⁸³

Partindo desse princípio significante que é o outro, vemos que a revelação de Deus em Cristo é manifestação do significado humano primordial, que, uma vez tendo consciência de si pode ir ao encontro de outrem. Esse olhar sobre o outro mostra que “o amor autêntico é sempre contemplativo, permitindo-nos servir o outro não por necessidade ou vaidade, mas porque ele é belo, independente de sua aparência” (*Evangelii Gaudium* 199). O que está em questão é a hospitalidade ao outro, que tem este direito, dada sua dignidade.

²⁸¹ “significar es significar uno para otro. Hay una prioridad de la exposición inmediata a Otros, exposición en primera persona, que ni siquiera está protegida por el concepto del Yo”. LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tempo*, p. 164.

²⁸² Cf. LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tempo*, p. 92.

²⁸³ Cf. BUBER, M. *Eu e tu*, p. 52.

A consciência de si, ou seja, a solidão enquanto singularidade (totalidade) e coerência de si (fronteira) é pressuposto ético do encontro que constitui um *nós*:

A solidão é a unidade mesma do existente, o fato de que há algo a existir, a partir do qual tem lugar a existência. O sujeito está só porque é um. Precisa-se de tal solidão para que exista a liberdade de começo, o domínio do existente sobre o existir, ou seja, em suma, para que haja existente.²⁸⁴

Nisso é possível frisar a necessidade de que cada *eu* se compreenda chamado à plenitude, à totalidade e à consciência relacional para que possa haver um encontro real. O “homem está apto ao encontro na medida em que ele é totalidade que age [...] O evento acontece em virtude do encontro entre o Eu e o Tu na reciprocidade da ação totalizadora”.²⁸⁵ A existência é o lugar privilegiado do encontro.

Assim, aquele que se encontra promove encontro. Reconciliando, reconcilia-se. Nisso se constitui o seguimento de Cristo como desdobramento de uma vida, que passa a ser em-si-para-outro rompendo a experiência do ser fechado sobre si, que não seria “a de uma felicidade, mas a da asfixia e do abandono”.²⁸⁶ A alteridade é, portanto, aspecto fundamental para o sentido da vida manifestado em Cristo.

3.1.2 Humanização-divinização como relação

A historicidade do encontro, tornando-o concreto nas categorias de espaço e tempo, é fundamental para que haja reciprocidade e não apenas consciência de quem reconhece a singularidade. Tal liberdade de relação é assinalada por Buber ao afirmar que “a vida do ser humano não se restringe apenas ao âmbito dos verbos transitivos [...] O tu não se confina a nada”.²⁸⁷

²⁸⁴ “la soledad es la unidad misma del existente, el hecho de que hay algo en el existir a partir de lo cual tiene lugar la existencia. El sujeto está solo porque es uno. Se precisa tal soledad para que exista la libertad del comienzo, el dominio del existente sobre el existir, es decir, en suma para que haya existente”. LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tempo*, p. 92.

²⁸⁵ BUBER, M. *Eu e Tu*, p. 33.

²⁸⁶ CHALIER, C. *Lévinas a utopia do humano*, p. 48.

²⁸⁷ BUBER, M. *Eu e Tu*, p. 52.

Nessa mesma perspectiva, a filosofia de Levinas também afirma que o homem não sofre simplesmente por ter cometido algo que se pode nomear como pecado, mas pelas consequências que o confinam na solidão de quem se pretendeu autossuficiente. Para ele, “toda existência solicita o perdão, quer dizer, a graça de uma orientação que lhe permita sair da solidão do ser”.²⁸⁸ O perdão supõe um *nós*. O encontro, portanto, restaura a dignidade humana desfigurada numa sociedade carente de cidadãos autênticos, marcada pelo abandono e a exclusão.

Este *nós* abre um horizonte de plenitude para além de um sistema desenvolvimentista e economicista, que gera pessoas descartáveis hodiernamente. É o despertar constante da consciência de que uma relação verdadeiramente humana leva a concluir que “quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação”.²⁸⁹

A dignidade humana faz com que a iniciativa do encontro seja eminentemente ética. Catherine Chaliier, comentando Levinas, diz:

Esta relação que desconcerta o orgulho do eu anuncia-se no encontro do rosto da alteridade, ela volta o eu a uma expatriação radical onde começa talvez a verdadeira terra natal do homem como se, ao dirigir-me para o outro, me reencontrasse e me implantasse numa terra, que apesar de natal, está isenta de todo peso da minha identidade.²⁹⁰

Esse encontro acalenta o grito de libertação de quem se vê chagado por tantas situações de miséria, que sobrecarregam e esfacelam o humano chamado à liberdade, à inclusão e à vida plena. É o eco atual do grito do homem abandonado na cruz do calvário, hoje presente em tantas situações sub-humanas. É o grito dos que são transformados em anônimos e invisíveis numa sociedade da aparência e da busca por status e reconhecimento.

Assim sendo, o reconhecimento do mistério pascal de Cristo conclama a romper com a indiferença, a não ficar imóvel à sombra das cruces contemporâneas, deixando que o grito do abandono encontre em cada ser humano o eco de “um céu novo e uma nova terra” (Ap 21,1) como transfiguração da realidade. Afinal de contas, “o eu que escuta esta mensagem, ou

²⁸⁸ CHALIER, C. *Lévinas a utopia do humano*, p. 51.

²⁸⁹ BUBER, M. *Eu e Tu*, p. 52.

²⁹⁰ CHALIER, C. *Lévinas a utopia do humano*, p. 103.

esta consignaço, sabe, de imediato, que não pode contar com que nenhum outro responda em seu lugar ou mesmo o alivie um instante da sua tarefa”.²⁹¹

O próximo mais próximo reclama a ação de um tu que se aproxima, dialoga e se torna presença transformadora num mundo carente de verdadeiro diálogo, mesmo que se chame democrático e politizado. O grito do abandonado é, pois, um imperativo categórico que compromete, fazendo-se lugar de um eco que ressoa por voz, direito e justiça. Nisto se constata que a liberdade humana se realiza não como ensimesmamento, mas como alteridade, lugar da promoção do bem comum e da afirmação da dignidade humana.

Neste sentido, a perspectiva cristã traz em seu bojo um significado ético e político ao eu que não pode eximir-se passando sua responsabilidade a um terceiro. O Verbo encarnado “que habitou entre nós” (*Jo* 1,14) faz compreender que

o eu, sem dúvida, segue sendo o único com a impossibilidade de negar-se a outro homem [...] em sua exigência, em seu rosto, que é exposição extrema, imediata, desnudez total, como se o outro fosse, um golpe, sem proteção, um miserável e, como tal, confiado a mim.²⁹²

Esta liberdade-responsabilidade forma um binômio paradoxal no ser humano, que precisa levá-lo a dar-se conta de que “sua liberdade está limitada imediatamente por sua responsabilidade. Nisso reside seu enorme paradoxo: um ser livre que já não é livre porque é responsável por si mesmo”.²⁹³ Ser responsável por si leva consequentemente à alteridade, isto é, ao rosto que me permite dizer *eu* seguido de um *tu*.

Aqui ganha sentido a expressão do ser-cristão colocado numa atitude de constante procura e atenção ao outro, que o responsabiliza sem que tenha pedido. Segundo Chaliier, “é o para o outro, enquanto seu próprio porto de independência consiste em suportar o outro – em expiar por ele”.²⁹⁴ Tamanha a responsabilidade e o comprometimento como expressão última da liberdade de um ser, feito para a relação, que impreterivelmente dignifica pelo reconhecimento do outro como fim em si mesmo.

²⁹¹ CHALIER, C. *Lévinas a utopia do humano*, p. 109.

²⁹² “Yo y, sin embargo, sigue siendo único en la imposibilidad de abstraerse al otro hombre [...] en su exigencia, en su rostro, que es exposición extrema, inmediata, desnudez total, como si el otro fuera de golpe, sin protección, el miserable y, como tal, confiado a mí”. LEVINAS, E. *El tempo y el Otro*, p. 108.

²⁹³ “Su libertad está limitada inmediatamente por su responsabilidad. En eso reside su enorme paradoja: un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo”. LEVINAS, E. *El tempo y el Otro*, p. 94.

²⁹⁴ CHALIER, C. *Lévinas a utopia do humano*, p. 109.

3.1.3 Humanização e bem comum

O ser humano, reabilitado em Jesus Cristo, descobre concretamente a possibilidade de sair de si por meio de um processo quenótico que engloba todas as suas dimensões vitais. Assim, à medida que o ser humano-em-si-para-si vai dando lugar para o ser humano-em-si-para-outro, a nova sociedade vai nascendo. Através da alteridade descobre-se que toda pessoa tem o direito de ser amada e acolhida pelo fato de ser humana como os demais. É na alteridade que se desvela a missão temporal-transformadora do cristão, que vê o outro para além de seus adjetivos: o vê como pessoa.

Para tanto, faz-se necessário um desprendimento de si em prol da comunhão social, pois um humanismo a partir da encarnação “exige do homem tensão e desenvolvimento que, a bem dizer, não são possíveis senão com a angústia da cruz”.²⁹⁵ Angústia que o precede, acompanha e o espera para ser ultrapassada pela ressurreição. Afinal, “a história da humanidade não é somente palco para o diálogo da fé isolada entre Deus e o indivíduo, e, sim, lugar da história da salvação que é formada por esta mesma história”²⁹⁶, e envolve todos os indivíduos.

Daqui decorre a índole política e pública da fé, “uma das formas mais preciosas da caridade, porque busca o bem comum” (*Evangelii Gaudium* 205), a qual os cristãos e cristãs não podem renunciar como se vivessem em uma sociedade paralela. Uma religião apolítica torna-se ópio do povo. É preciso considerar a dimensão política e, por meio dela, propor “sempre com clareza os valores fundamentais da existência humana, para transmitir convicções que possam depois traduzir-se em ações políticas” (*Evangelii Gaudium* 241). Pois

o problema da política cristã é um problema de vida ou morte para o nosso tempo. Os males que, hoje, afligem o mundo são precisamente o último resultado da ideia que dominou durante toda a idade clássica, segundo a qual a política não pode e não deve ser cristã, deve ser considerada como pura técnica, arte intrinsecamente independente da moral e da religião, cuja única lei é o sucesso material rapidamente obtido por qualquer meio eficaz. Isto significa, na realidade, elevar em doutrina a perversão da política.²⁹⁷

²⁹⁵ CHALIER, C. *Lévinas a utopia do humano*, p. 62.

²⁹⁶ SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de dogmática*, p. 373. v. II/2.

²⁹⁷ MARITAIN, J. *Por um humanismo cristão*, p. 94.

O ambiente cristão por excelência é o ambiente público. Com isso, retomamos o princípio fundamental de que a esperança cristã é também política e sócio-transformadora. Para evitar os extremos, que são nocivos à esperança e à profecia cristãs, é importante ter presente que o empenho pela transformação do mundo e pela promoção humana não necessariamente significa construir o reino de Deus.

Mas, como lembra Claude Geffré, “recusar-se a colaborar nesse projeto humano, quando ele é conforme às exigências inelutáveis da vida humana e coletiva, seguramente é ir contra o desígnio de Deus”²⁹⁸, que configura, inevitavelmente, a atuação e a presença histórica do cristão no mundo.

3.2 PRIMOGÊNITO ENTRE MUITOS IRMÃOS (*GAUDIUM ET SPES* 22)

Considerando a dimensão pública da fé, urge, como diz Balthasar, “a volta decisiva para uma religião humana e prevalentemente ética”.²⁹⁹ Por outro lado, num ambiente cada vez mais secularizado, o cristianismo corre o risco de submeter-se a certo secularismo que o torne uma espécie de religião natural, um cristianismo apenas para que as pessoas vivam bem, desde que convivam pacificamente com grande gama de relativismo.

É a tentação por uma religião global fundada em falsos conceitos irenistas.³⁰⁰ Tentação de tornar Cristo um “mestre da verdade pura e o modelo da vida pura; enquanto, ao contrário, o paulinismo de Cristo³⁰¹ que se sacrifica por toda a humanidade e da justificação que sobre este se fundamenta, parece irrealizável e contrário à razão”.³⁰² É o fenômeno que vemos, por exemplo, na literatura com seus mais variados enfoques acerca da figura histórica de Jesus.

²⁹⁸ GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*, p. 203.

²⁹⁹ BALTHASAR, H. U. V. *Somente o amor é acreditável*, p. 38.

³⁰⁰ Conciliarismo entre diferentes credos. Sobre isto, alertou o Decreto *Unitatis Redintegratio*, do Concílio Vaticano II: “Nada é tão alheio ao ecumenismo quanto aquele falso irenismo, pelo qual a pureza da doutrina católica sofre detrimento e seu sentido genuíno e certo é obscurecido” (*Unitatis Redintegratio* 11).

³⁰¹ Paulinismo de Cristo: o mesmo que cristologia de Paulo. Balthasar, referindo-se a esta compreensão acerca de Cristo, assim se expressa: “No hay duda de que Cristo entrega al Padre en la cruz el espíritu terrestre de la misión juntamente con su ‘alma’, pero su misión subsiste desde la resurrección en su aspecto de eternidad: Cristo sigue siendo el ‘mediador’ (2Tm, 2,5), el ‘abogado’, el ‘garante’ y el ‘intercesor’ ante el Padre (1Jn 2,1; Rm 8,34; Hb7, 23.25;9,24). Con ello la misión de Jesús sigue gozando de la misma actualidad y él sigue siendo, sobre el trono de Dios, el ‘cordero degollado desde el origen del mundo’ (Ap13,8).” BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 471. Teodramática, III/5.

³⁰² BALTHASAR, H. U. V. *Somente o amor é acreditável*, p. 39.

Não é a pretensão desta pesquisa buscar apontamentos para a presença cristã no mundo. Pretende-se, situados no âmbito do mistério pascal, compreender que a encarnação do Verbo coloca o ser humano não apenas entre o Alfa e o Ômega, mas nele como fundamento, pois “A graça é graça de Cristo; a graça de Cristo é Cristo mesmo, dando-nos a vida, conformando-nos a Ele, fazendo-nos ‘filho no Filho’, capacitando-nos para viver, sentir e agir como Ele”.³⁰³ Portanto, o estar-Nele assegura o primado da graça³⁰⁴ a um humanismo que pretende ser integral e plenificador.

3.2.1 A manifestação da humanidade no mistério de Cristo

A humanização do Verbo advém pela capacidade humana de contemplar um Deus, como diz Adolphe Gesché, “cuja grandeza incontestável é aquela que diz sim à nossa existência e dá-nos confiança para que também nós digamos sim a nós mesmos”.³⁰⁵ Um Deus capaz do ser humano desde a eternidade e que, ao criar num movimento hermenêutico, deixa-se envolver pela criatura a ponto de se encarnar num enamoramento quenótico de cruz e glória, fundamento vital que comunica sentido escatológico de humanização. Por isso, o ponto de partida está na manifestação histórica do Filho de Deus, que espera da parte do ser humano uma resposta, uma “apropriação que determina nele uma transformação, visa a Revelação do Espírito Santo, da liberdade e da filiação no espírito humano”.³⁰⁶

Em Cristo, o ser humano tem sua dignidade elevada, numa compreensão mistérica sobre si mesmo. Mistério entendido como singularidade e relação, uma realidade única e concreta. Isto é o que sublinha Cordovilla Perez, quando assinala que “devemos ter em conta que falamos do mistério em sua relação com Cristo e com o homem, contemplados em última análise partindo do mistério de Deus (trinitário)”.³⁰⁷ Assim sendo, o mistério humano se inscreve como singularidade-relacional-não-autossuficiente-em-relação-necessária.

³⁰³ RUIZ DE LA PENA, J. *O dom de Deus: antropológica teológica*, p. 335.

³⁰⁴ “Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós, se não permanecerdes em mim. Eu sou a videira e vós os ramos. Aquele que permanece em mim e eu nele produz muito fruto; porque, sem mim, nada podeis fazer”. (*Jo 15,4b-5*)

³⁰⁵ GESCHÉ, A. *Destinação*, p. 43. Deus para pensar, v. V/7.

³⁰⁶ BALTHASAR, H. U. V. *Somente o amor é acreditável*, p. 50.

³⁰⁷ “dobbiamo tener conto che parliamo del mistero nel suo rapporto con Cristo e con l’uomo, contemplati in ultima analisi partendo dal mistero di Dio (trinitario)”. PEREZ, A.C. *Il mistero dell’uomo nel mistero di Cristo*, p. 156.

Traduzir o mistério como singularidade-absoluta-em-relação-necessária pode parecer paradoxal quando se considera o mistério como algo obscuro e indefinido ao passo que singularidade e relação remetem, comumente, a algo objetivamente definido. Por outro lado, este paradoxo cede lugar à objetividade da questão quando se entende que “só se chega a ser homem no encontro com outros seres humanos, portanto com outras liberdades e em livre entrega e diálogo recíproco”.³⁰⁸

Ainda na obra *Teodramática*, Balthasar, baseando-se em Blondel, sublinha que

uma pessoa é inconcebível enquanto algo único e singular. Por definição, desenvolve-se e obtém valor por oposição, cooperação, entrega e, portanto, por relação a outro, esta relação de dependência [...] é inconciliável com tudo o que se pode expressar do ser em si.³⁰⁹

Assim sendo, chega-se à compreensão de mistério como uma realidade distinta da que se pode produzir, e que chega como dom, singularidade absoluta, cuja resposta se configura em tarefa, relação necessária. Mistério que rompe com a possibilidade de ensimesmamento e precede a consciência, de modo que não se pode senão respondê-lo. Uma antecipação tal que até mesmo a negação é uma resposta que compromete.

Quanto a essa dinâmica do mistério, em alusão a Calcedônia e Constantinopla III, pode-se dizer que a encarnação do Verbo não apenas realizou, mas determinou a antropologia, indicando que a autonomia humana é dotada e fundada na liberdade infinita e em relação. E isso sem prescindir da finitude assumida quenoticamente pelo Logos. Sobre essa relação, diz Balthasar: “a antropologia somente pode chegar a sua forma plena na cristologia, e por isto, desde o princípio, terá que tomá-la como sua própria norma”.³¹⁰

Essa autocompreensão do ser humano em Cristo, como manifestação do mistério humano, traz consigo o elemento confessional, pois implica a questão da inclusão no próprio Cristo pelo Espírito Santo. Tal confissão não inibe o diálogo, mas o torna possível pelo

³⁰⁸ “sólo se llega a ser hombre en el encuentro con otros seres humanos, por tanto con otras libertades y en libre entrega y diálogo recíproco”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: El hombre en Dios*, p. 187. *Teodramática*, v. II/5.

³⁰⁹ “una persona es inconcebible en cuanto algo único e singular. Por definición se desarrolla y obtiene su valor por oposición, cooperación, entrega, y por tanto por relación a otro; esa relación de dependencia [...] es inconciliable con todo lo que se puede expresar del ser en sí”. BLONDEL, M. apud BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: El hombre en Dios*, p. 189. *Teodramática*, II/5.

³¹⁰ “la antropología sólo puede llegar a su forma plena en la cristología y por ello desde el principio tendrá que tomar de ella su propia norma”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 187. *Teodramática*, v. II/5.

critério elementar da diferença, haja vista que “Cristo como Alfa e Ômega do criado confere à história humana um verdadeiro espaço de liberdade pelo exercício da responsabilidade no mundo”³¹¹, a ser exercida Nele.

Além do que, a confessionalidade assegura ao cristianismo sua especificidade e singularidade, tira os cristãos do anonimato e os dispõe à *martyria*. Nisto se revela, segundo Balthasar, a radical fatalidade do cristianismo, que “não pode agradecer com um simples “muito obrigado”, mas deve dar toda sua existência. [...] Não! Deus não se contenta com um cordial “muito obrigado”. Quer reconhecer seu Filho nos cristãos”.³¹²

3.2.2 Humanização e o risco neopelagiano

Determinados modernismos e humanismos, por seu aspecto autorreferencial, resgatam, com certa frequência, tendências prometeicas³¹³, fazendo emergir também a posição de Pelágio, monge irlandês. Ele, apoiado num forte voluntarismo, afirma que a pessoa humana pode evitar o pecado (e assim realizar-se) por seu próprio esforço e disciplina. Segundo seu ensinamento, a oração de petição abre espaço ao laxismo, por isso ele insistia que o “ser humano pode cumprir os mandamentos de Deus por suas próprias forças, sem que para isso tenha necessidade de um auxílio divino interior”.³¹⁴ Nesse sentido, chega-se aos extremos, reduzindo o “cristianismo a um puro humanismo, sem Cristo e, portanto, sem Deus”.³¹⁵

A exaltação da capacidade humana chega a tal ponto no ensino pelagiano que nega a necessidade da graça para a salvação. Aos cristãos, nos últimos tempos, o risco desta opção tem sido constantemente lembrado pelo Papa Francisco, assim como fizera seu antecessor, o Papa Bento XVI. Segundo Vitor Feller, contra o risco pelagiano, “Ratzinger frisava a importância da graça divina, criticando o eficacismo da modernidade, a ditadura do relativismo e o racionalismo da teologia”.³¹⁶ De igual modo, o Papa Francisco também tem chamado atenção para esta tentação. Não o faz apenas no interno da Igreja, quando critica,

³¹¹ “Cristo, come Alfa e Omega del creato, conferisce alla storia umana un vero spazio di libertà per l’esercizio della sua responsabilità nel mondo”. PEREZ, A. C. *Il mistero dell’uomo nel mistero di Cristo*, p. 162.

³¹² BALTHASAR, H. U. V. *O cristão na hora decisiva*, p. 21.

³¹³ Segundo a mitologia grega, Prometeu roubou o fogo dos deuses e o deu aos homens. Como o fogo era exclusivo dos deuses, os homens tornaram-se superiores diante da criação e Prometeu foi condenado por Zeus.

³¹⁴ FELLER, V. *A crítica do Papa Francisco ao pelagianismo*, p. 54.

³¹⁵ BINGHEMER, M. C.; FELLER, V. *Deus amor: a graça que habita em nós*, p. 49.

³¹⁶ FELLER, V. *A crítica do Papa Francisco ao pelagianismo*, p. 52.

entre outros, o carreirismo, o clericalismo, o elitismo e o legalismo, mas também *ad extra*, “referindo-se com frequência à idolatria do mercado, à centralidade do dinheiro, ao apego ao poder”.³¹⁷

Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco faz uma crítica ao pelagianismo, que se apresenta em um cristianismo mundanizado por prestígios e bem estar pessoal. Mundanizado por um “neopelagianismo autorreferencial e prometeuco de quem, no fundo, só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico” (*Evangelii Gaudium* 94).

Por outro lado, inserido nos desafios da defesa e promoção da dignidade humana há um cristianismo que se pretende ativo e comprometido, sem ser neopelagiano. Nele, encontramos a consideração de que, de fato, “Deus tem algo a dizer ao ser humano e sobre o ser humano, que tem algo a solicitar-lhe, a pedir-lhe que faça algo; que tem um plano a respeito dele; que espera algo dele”.³¹⁸

Com esta certeza, o ser-cristão se torna “uma maneira de ser e de agir que se fundamenta e se rege por um ‘modelo’ de comportamento que vem de Deus”.³¹⁹ Tal modelo se mostra histórico e temporalmente perceptível em Jesus Cristo, o nazareno. Portanto, atualizável não apenas de modo funcional, mas performativo. Não apenas externamente, mas com a graça suficiente e necessária para tornar o homem e a mulher de hoje uma *Imago Hominis* que se configura como *Imago Christi*.

3.2.3 Salvação como dinâmica de ressignificação

A incorporação de cada pessoa humana em Cristo se dá a partir da missão do Espírito Santo, que “consiste em universalizar e personalizar a salvação vinda de Cristo. A universalização operada pelo Espírito não se realiza como um fato externo e com violência, mas dentro da pessoa mesma”³²⁰, que se compreende imagem e semelhança de Deus (*Gn*

³¹⁷ FELLER, V. *A crítica do Papa Francisco ao pelagianismo*, p. 53.

³¹⁸ GESCHÉ, A. *Ser humano*, p. 31. Deus para pensar, v. II/7.

³¹⁹ GESCHÉ, A. *Ser humano*, p. 33. Deus para pensar, v. II/7.

³²⁰ “consiste nell’universalizzare e personalizzare la salvezza avvenuta in Cristo. L’universalizzazione operata dallo Spirito non si realizza come un fatto esterno o con violenza, ma dall’interno stesso della persona”. PEREZ, A. C. *Il mistero dell’uomo nel mistero di Cristo*, p. 163.

1,27), haja vista que a pessoa humana é “imagem do Filho, que no seio trinitário recebe todo ser do Pai e ao mesmo tempo possui um ser próprio e plenamente livre”.³²¹

Nele a salvação não se reduz a um *salvar de*, mas se alarga a um *salvar para*, capaz de ressignificar a vida humana em perspectiva trinitária, fazendo a pessoa humana compreender-se como ser de relação, doação e participação. E isso porque, pela manifestação da vocação e do mistério humano em Cristo, é possível compreender a presença cristã no mundo como *sacramentum* da humanidade. Sacramento que se expressa como amor concreto, ou seja, como chamado a superar o isolamento do *eu* em prol de um *tu* que reclama sua presença e fraternidade. Esfera onde a pessoa humana se realiza plenamente, pois encontra-se a si mesmo no encontro com o Outro.

Estes dois elementos da ação salvífica de Cristo (salvar de e salvar para) libertam o ser humano da tragédia que contém a afirmação de estar apenas só diante de si mesmo. Além disso, levam a compreender que, à luz da verdade cristã expressa na afirmação de que o ser humano é “imagem e semelhança” (*Gn* 1,27) de Deus, “a mediação da liberdade da pessoa recebe, graças à comunidade, o valor interno da liberdade constitutivo dela”.³²²

Deste modo, “a relação entre o mistério do homem e o de Cristo se decifra partindo da profundidade do mistério trinitário”³²³, indicando que a dignidade humana perpassa pela autonomia que consiste em ser dom para o outro. Isto porque, partindo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a antropologia que se propõe como identidade (graça) e missão (tarefa) “salvaguarda um conceito integral de homem: originário em Deus, identificado como parceiro de Deus na *creatio continua*, imbuído de caráter social, de responsabilidade, de liberdade e transcendência”.³²⁴

3.3 NOTAE ECCLESSIAE COMO NOTAE CHRISTIANORUM

As *notae Ecclesiae* oferecem elementos que corroboram para a compreensão da manifestação do humano no mistério de Cristo. Sobre isso, é ilustrativa a afirmação de Küng

³²¹ “immagine del Figlio, che nel seno trinitario riceve tutto l’essere del Padre e, nello stesso tempo, possiede un essere proprio e pienamente libero”. PEREZ, A. C. *Il mistero dell’uomo nel mistero di Cristo*, p. 164.

³²² “la mediación de la libertad de la persona recibir gracias a la comunidad un valor interno a la libertad y constitutivo de ella”. BALTASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 190.

³²³ “la relazione tra il mistero dell’uomo e quello di Cristo si decifra partendo dalla profondità del mistero trinitario”. PEREZ, A. C. *Il mistero dell’uomo nel mistero di Cristo*, p. 164.

³²⁴ GONÇALVES, P. S. L. *Gaudium et Spes*. In PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (Coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 398.

sobre o aspecto existencial presente nelas quando diz que em uma Igreja viva, “as *notae Ecclesiae* sejam, duma ou doutra forma, *notae christianorum!*”.³²⁵ Nelas se pode descortinar a convocação a que os cristãos são chamados a responder, a partir de Cristo e como membros da Igreja, nova *Qahal*, à dinâmica do reinado de Deus.

Yves Congar também abre espaço para esta reflexão ao escrever que crer no Espírito Santo, “que faz una, santa, católica e apostólica a Igreja, é crer na realização e na promessa de Deus na Igreja, nesta realidade concreta e complexa feita de um elemento duplo, o divino e o humano”.³²⁶ Sua afirmação respalda a compreensão de que o Espírito Santo é quem realiza na Igreja, nascida da Trindade, as suas notas. As *notae Ecclesiae* são, portanto, *notae Trinitatis* e por isso elementos da *Imago Dei*. Ela é por excelência una, santa, católica e apostólica.

3.3.1 Participação em um mistério único e irrepitível

Em Cristo, de modo único e irrepitível, a aliança de Deus com o ser humano realizada em sua própria carne, expressa de modo existencial, as notas atribuídas à Igreja. Por serem, em Cristo, *únicas e irrepitíveis*, elas somente são possíveis à humanidade como participação na vida de Cristo. Esta afirmação se torna oração para os cristãos na noite de Natal, quando proclamam: “No momento em que vosso Filho assume nossa fraqueza, a natureza humana recebe uma incomparável dignidade: ao tornar-se um de nós, nós nos tornamos eternos”.³²⁷

Portanto, “não somente o infinito deveria assumir em si o finito (e, talvez, absorvê-lo) senão também o finito seria capaz de assumir em si o infinito”.³²⁸ Em Cristo vemos a humanidade realizada, vemos a esperança realizada de cada pessoa humana chamada à unidade, à santidade, à catolicidade e à apostolicidade.

³²⁵ KÜNG, H. *A Igreja*, p. 18.

³²⁶ CONGAR, Y. apud HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como Comunhão Orgânica*, p. 98.

³²⁷ MISSAL ROMANO. *Prefácio do natal*, p. 412.

³²⁸ “no sólo lo infinito debería asumir en sí lo finito (y acaso absorbelo) sino también lo finito sería capaz de asumir en sí lo infinito”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 185. Teodramática, v. II/5.

Jesus Cristo, diz Balthasar, como concretude histórica, “é o ponto alto da mútua referência de infinito e finito, e por ele, da história do mundo e da história da salvação”.³²⁹ Tal concretude se dá como quenosos do todo, que se faz fragmento sem deixar de ser totalidade; a elevação da dignidade da pessoa é concretude como interpenetração. Isto só “é possível como movimento duplo: do finito para o infinito e do infinito para o finito, como espiritualização e corporificação simultaneamente”³³⁰ sem que se percam em sua identidade específica.

Por outro lado, o otimismo da fé cristã não faz desconhecer a realidade do pecado que atinge, diretamente, as proposições indicadas pelas *notae Ecclesiae* como fragmentação do projeto universal de Deus. Por isso, a liberdade infinita de Deus e a finitude humana precisam estar em sintonia, o que demanda o elemento da graça, que entende “o ser humano em sua caminhada, como *homo viator*, peregrino, caminhante, no diálogo amoroso com o Deus de sua salvação”.³³¹

Em Cristo, graça encarnada, a liberdade é vista como uma reciprocidade humano-divina que “salva de nossa comum semelhança, onde não seríamos nada mais do que contínuos espelhos de nós mesmos, [...] Deus, o Outro, é exatamente o que eu não sou, mas também o que o outro não é suficientemente para mim”.³³² Assim sendo, temos em Cristo o protótipo da resposta que, no Espírito Santo, torna-se realidade na vida humana.

No Verbo humanado, manifestação do ser humano por excelência (*Gaudium et Spes* 22), a pessoa humana se compreende radicalmente como ser-existente. Segundo Gesché, isto significa dizer que “existimos (ex-existire, sair do nada e do anonimato) porque somos chamados por outro, e não estou seguro de ser amado a não ser que um outro esteja aí para me dizer e revelar a mim mesmo”.³³³ Aqui tem-se colocado o aspecto necessário da Igreja como comunidade dos fiéis que, em torno de Cristo, colocam-se no discipulado inseridos na dinâmica do Reino, “para proclamar e revelar o ser humano como Deus o concebe”³³⁴ em Jesus Cristo.

Observando as notas sob este prisma, descobre-se um caminho de assimilação, no Espírito Santo, da realidade manifestada por Cristo de um modo concreto e histórico, sem se

³²⁹ “el punto álgido de la mutua referencia de infinito y finito y por ello de la historia del mundo y de la historia de la salvación”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 186. Teodramática, v. II/5.

³³⁰ “es posible como movimiento doble: de lo finito hacia lo infinito y de lo infinito hacia lo finito, como espiritualización y corporización a la la vez”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 186. Teodramática, v. II/5.

³³¹ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. *Deus-amor: a graça que habita em nós*, p. 30.

³³² GESCHÉ, A. *Destinação*, p. 41-42. Deus para pensar, v. V/7.

³³³ GESCHÉ, A. *Destinação*, p. 38. Deus para pensar, v. V/7.

³³⁴ GESCHÉ, A. *Cristo*, p. 35. Deus para pensar, v. VI/7.

descuidar do elemento escatológico. É o que faz perceber as *notae Ecclesiae* como notas do cristão, e com ela o aspecto do dom e da tarefa, da história e da meta-história. Sobre o sentido que podem comunicar aos seguidores de Cristo, Walter Kasper afirma que

elas só se tornam realmente convincentes, como a fé cristã de modo geral, para quem a vê à luz de uma experiência global de sentido e de uma decisão fundamental ou, em termos teológicos, para quem a coloca como fundamento de sua decisão pessoal de fé à luz da fé (*lumen fidei*).³³⁵

A seguir na reflexão sobre as notas da Igreja, o texto não se deterá no processo histórico da formulação das *notae Ecclesiae*, que foram se colocando gradativamente na profissão de fé até ocuparem um lugar definitivo como elementos do *Credo Ecclesiam*. O objetivo é apresentá-las como possibilidade de se tornarem o que Küng propõe, *notae christianorum*. Isto, considerando que “o aprofundamento máximo da imagem do homem é correlativo ao aprofundamento máximo da imagem de Deus e da Trindade”³³⁶, ou seja, o mistério do ser humano é iluminado em Deus, que o manifesta em Cristo.

3.3.2 Unidade: fraternidade como humanização

A unidade da Igreja não deve ser compreendida como a simples soma dos membros ou quiçá das Igrejas cristãs. Seu princípio e fundamento estão para além dos elementos funcionais, estão no próprio Deus Triuno que reúne seu povo em Jesus Cristo pelo Espírito Santo. O Evangelho de João evidencia isto ao testemunhar a oração de Jesus ao Pai pela unidade: “a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste” (*Jo* 17, 21).

Em Cristo, que revela o plano salvífico encarnando-o, manifesta-se o modo humano de responder ao plano de Deus. Segundo Küng, ele “aboluiu não só a contradição entre o homem e Deus, mas também a inimizade entre os homens; Ele é o fundamento da unidade da sua Igreja”.³³⁷ Assim sendo, o fundamento da Igreja está numa esfera para além das divisões e

³³⁵ KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 204.

³³⁶ KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 157.

³³⁷ KÜNG, H. *A Igreja*, p. 21.

distanciamentos. Ela “brota dum só acontecimento salvífico e duma comunidade de discípulos, de testemunhas e de servidores”.³³⁸

Cabe observar como esta questão da unidade tem sido alvo de críticas diante das inúmeras divisões. Ou “poderemos nós estranhar que o mundo, que um observador teologicamente desprevenido, verifique concretamente não só a divisão da cristandade, mas também da Igreja de Jesus Cristo?”³³⁹ – interroga Küng. Como colocar-se diante destas críticas e, ainda mais, poder testemunhar tal unidade?

Lançar a questão para o campo de uma escatologia desligada da história concreta poderia levar a uma espécie de fuga. É preciso enfrentar a questão. Entender que “a unidade da Igreja nada tem a ver com a magia mitológica do número um, com a fascinação da unidade considerada em si mesma”.³⁴⁰ Não se trata de uma questão meramente moral, sociológica, uniformista ou mesmo ideológica.

Fundamentá-la em exterioridades seria reduzi-la ao funcional e desconhecer sua verdadeira fundamentação. A unidade implica compreender que “não é, antes de mais, unidade dos membros entre si, o seu fundamento último não está em si mesma, mas sobre a unidade do próprio Deus, a qual é eficaz através de Jesus Cristo, no Espírito”.³⁴¹ Situada na unidade trinitária, esta *nota Ecclesiae* supõe uma plural-singularidade.

A unidade, em termos cognitivos, “não é um número, mas a medida dos números e, desse modo, da pluralidade”³⁴², diz Kasper. Por isso, fundamentado na Trindade, concebida como unidade plural e intimidade relacional no amor, o agir cristão, ao assumir em sua identidade esta *nota Ecclesiae*, torna-se mundo contemporâneo sinal (graça) e instrumento (tarefa) primordial de relação e diálogo.

Assim, entende-se que, “apesar de sua origem transcendente, a unidade, enquanto tarefa dos cristãos na Igreja, deve crescer até a perfeição escatológica”.³⁴³ Este crescimento não se restringe à vida cristã apenas *ad intra*, mas implica numa vivência também *ad extra*, o que torna esta *nota Ecclesiae* uma *nota christiana* com indicativo relacional. Daqui decorre o sentido de todo o esforço cristão pela paz e pela verdadeira concórdia (cf. *Ef* 4,3), fundado na Trindade.

Vê-se de fato que unidade é uma questão mordente na humanidade, que precisa cuidar para não confundi-la com uniformidade, mas vê-la como uma plural-singularidade.

³³⁸ KÜNG, H. *A Igreja*, p. 21.

³³⁹ KÜNG, H. *A Igreja*, p. 20.

³⁴⁰ KÜNG, H. *A Igreja*, p. 24.

³⁴¹ KÜNG, H. *A Igreja*, p. 24.

³⁴² KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 207.

³⁴³ HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo: eclesiologia como Comunhão Orgânica*, p. 99.

Esta pluralidade remete à grande família humana, como evoca a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* no primeiro artigo³⁴⁴, quando faz entender que, assim como “nenhuma pessoa em si é um absoluto, também não o é nenhuma nação”.³⁴⁵ Tal princípio, sinalizado pela fraternidade, revela o anseio humano por um convívio pacífico e pelo reconhecimento da singularidade de cada membro da família humana.

Por isso, a incidência dos conflitos é sempre lastimável, pois “é a comunidade de pessoas, o concerto das nações, conjuntamente, que assegura intra-historicamente as possibilidades humanas”.³⁴⁶ A situação dos refugiados e das inúmeras regiões em conflito, por exemplo, mostram como a unidade precisa ser, de fato, assumida como caminho de superação, uma vez que comporta o diálogo, a singularidade, a pluralidade e a reconciliação.

Diante deste quadro, a *nota Ecclesiae* da unidade corrobora a participação cristã na vida social como exercício de cidadania. O bem comum, como expressão dos bens sociais a serem salvaguardados e conquistados, é um exemplo do quanto esta *nota Ecclesiae* tem relevância social e consequência na expressão de fé.

Da unidade emerge a fraternidade e, nela, a solidariedade como um compromisso que se “concretiza através de gestos, fatos e pessoas expressivas no concerto global dos povos, bem como no concerto cotidiano e rotineiro de todo os grupos e pessoas”.³⁴⁷ Desperta no cristão o entendimento de que a unidade para a qual é chamado a colaborar não é um isolamento elitista, mas trata-se, sobremaneira, de um empenho humanitário em “meio a tensões in-humanizantes e in-humanas”.³⁴⁸

Ser sinal da unidade passa pelo fundamento bíblico de que a humanidade participa do mesmo destino que não permite indiferenças e apatias perante as urgências do mundo, pois “de um só ele fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra” (*At 17,26*). Destino este que já contou com a empresa de grandes nomes, como Luther King, Teresa de Calcutá, Charles de Foucault, Chiara Lubich e tantos outros.

³⁴⁴ “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade”. ONU. *Declaração universal dos direitos humanos*, art. 1.

³⁴⁵ RIBEIRO, H. *A condição humana e a solidariedade cristã*, p. 56.

³⁴⁶ RIBEIRO, H. *A condição humana e a solidariedade cristã*, p. 56.

³⁴⁷ RIBEIRO, H. *A condição humana e a solidariedade cristã*, p. 61.

³⁴⁸ RIBEIRO, H. *A condição humana e a solidariedade cristã*, p. 110.

3.3.2 Santidade: a urgência da alteridade

Esta é considerada a nota mais antiga da Igreja. Inácio de Antioquia (sec. I) já menciona a santidade como um dos atributos da Igreja. Mesmo que, aos domingos, inúmeros cristãos católicos professem a santidade da Igreja no credo, e tantas outras denominações cristãs também a confessem, ela é, muitas vezes, uma declaração estranha num mundo onde tudo tem sido tocado pelo profano.

Em termos bíblicos, *santo* tem como raiz as palavras “separar, selecionar, delimitar e pôr de lado”.³⁴⁹ Deus como Santo é o totalmente-Outro, distinto de toda realidade; “santo, santo, santo é Iahweh dos Exércitos, a sua glória enche toda terra” (*Is* 6,3), descreve a experiência mística do profeta Isaias.

Na santidade de Deus se funda a compreensão de que, pela aliança, o povo de Deus é separado para ser luz das nações (cf. *Is* 49,6). É o que pode ser lido no livro do Levítico, quando, antes das prescrições morais e cultuais, lê-se: “Fala a toda a comunidade dos israelitas. Tu lhes dirás: Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo” (*Lv* 19,2).

Mas onde se situa a santidade no diálogo com o mundo? É possível situá-la no horizonte de que há um totalmente-Outro para a humanidade. Além disso, ao santificar seu povo, Deus convoca para esta mesma alteridade, que, fundada na Trindade, é universal. Isto chama atenção para a compreensão de que a humanidade não pode se fechar em si mesma como sua própria medida. Há algo, ou melhor, há alguém capaz de fazê-la ver além de si mesma, não como um concorrente, mas com o desejo de corroborar no seu real e integral desenvolvimento.

Partindo da afirmação de Pedro – “Mas vós sois uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade, a fim de que proclaméis as excelências daquele que vos chamou das trevas para a sua luz maravilhosa” (*IPe* 2,9) – pode-se perceber o convite de Deus e a resposta a ser dada pelo ser humano. A participação na santidade de Deus não é mérito ou privilégio, mas se traduz em serviço de proclamação das excelências de Deus.

Tais excelências, vemo-las em Cristo, o “santo de Deus” (*Mc* 1,24), que compreendeu a comunidade como lugar da justiça e da compaixão. Para John Fuellenbach, a santidade do Verbo humanado “conclama a criação de uma comunidade que é inclusiva e desmonta aquilo que separa e divide as pessoas [...] um lugar onde as pessoas seriam irmãos e

³⁴⁹ KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 216.

irmãs, e onde a justiça e a compaixão reinariam”.³⁵⁰ A compreensão da santidade encarnada do Verbo traz, como consequência, a libertação de um falso senso de grandeza nos crentes. Além disso, converte o conceito de santidade, de privilégio à serviço, tornando-o vivencial e universal.

A vivência da nota *santidade* se traduz, ainda, nos frutos do Espírito, a saber: “amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio” (*Gl* 5,22-23). Por tais frutos, compreende-se que os cristãos “vivem no mundo e sob as condições normais do mundo e, ainda assim, esforçam-se por serem diferentes, tentando ser tudo para todos”.³⁵¹ Isto faz da santidade dom e tarefa, um caminho de profunda alteridade em um cenário mundial carente de expressões humanitárias, em meio a tantos conflitos de proporções variadas – do comum das pessoas aos povos e religiões.

Por fim, ela indica a importância de um *diferente* pautado pela coerência e verdade ante uma realidade que tudo liquidifica. Nela, os cristãos são chamados a viver profundamente as palavras de Jesus, que diz: “Eles não são do mundo como eu não sou do mundo. Santifica-os na verdade; tua palavra é verdade” (*Jo* 17,16-17). Trata-se de uma nota em que a transcendência se evidencia pela alteridade, onde o “outro é precisamente aquele que, por sua própria alteridade, chama-me, convoca-me, faz-me sair do ensimesmamento e assim me permite ter acesso a mim mesmo”.³⁵²

3.3.3 Catolicidade: por um pensar global e agir local

Esta é a terceira propriedade essencial da Igreja. Não é um termo que se encontra presente na Sagrada Escritura, mas, desde o início, fazia parte da linguagem dos cristãos, até ser definitivamente reconhecido como elemento de confissão de fé nos Concílios de Nicéia (325) e de Constantinopla (381). Embora o termo Católico remeta, muitas vezes, a uma “distinção em relação às igrejas ortodoxas e às igrejas e comunhões eclesiais evangélicas”³⁵³, ele na verdade vai além da institucionalização.

Para isso é possível encontrar uma fundamentação suficiente na Sagrada Escritura e na Tradição do cristianismo primitivo. Universal é o projeto de Deus para a humanidade,

³⁵⁰ FULLENBACH, J. *Igreja: comunidade para o reino*, p. 42.

³⁵¹ KASPER, W. *A Igreja católica: essência, realidade e missão*, p. 223.

³⁵² GESCHÉ, A. *Destinação*, p. 37. Deus para pensar, v. V/7.

³⁵³ KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 230.

realizado em Jesus Cristo e atualizado nos tempos pela presença e pela ação do Espírito Santo. Na carta aos Colossenses, Paulo afirma: “pois nele aprouve a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os do céu, realizando a paz pelo sangue da sua cruz” (Cl 1,19).

Inácio de Antioquia é quem utiliza a palavra *católico* pela primeira vez. Na sua carta aos Esmirnenses, assim comunica: “onde quer que se apresente o bispo, ali também esteja a comunidade, assim como a presença de Cristo Jesus também nos assegura a presença da Igreja Católica”.³⁵⁴ Também Agostinho vai fomentar a compreensão católica ao disputar com os donatistas o sentido da verdadeira Igreja. Para ele, pertencer à Igreja Católica é pertencer à Igreja que está espalhada mundo afora (geograficamente), e não somente num grupo local que se assegura elementos qualitativos.³⁵⁵

Sem delongas, pode-se antever que a distinção confessional não faz parte dos primórdios da tradição cristã, o que torna esta nota carregada de uma base essencialmente ecumênica. Em seu sentido original, “ela se referia ao universal e à totalidade que é mais do que a soma das suas partes. ‘Católico’ queria dizer integralidade no sentido de plenitude”.³⁵⁶

A partir deste ponto é possível compreender a *nota ecclesiae* católica como uma verdadeira nota da vida cristã. Remete ao ser e ao agir cristão no mundo de hoje que necessita de homens e mulheres com “uma postura integral, uma mentalidade holística em termos de visão de mundo”.³⁵⁷ É o que lembra Raniero Cantalamessa em sua homilia pronunciada no Vaticano, por ocasião do dia de oração pela casa comum, instituído pelo Papa Francisco. Na ocasião, o pregador pontifício, ao fazer referência ao *slogan* ‘pensar globalmente e agir localmente’, questionou:

que sentido tem, por exemplo, irar-se contra quem polui a atmosfera, os oceanos e as florestas, se não hesito lançar à margem de um rio ou do mar um saquinho de plástico que permanecerá ali por séculos, se alguém não o recuperar, se lanço em qualquer lugar, estradas ou bosques, o lixo que me incomoda ou se sujo as paredes da minha cidade?³⁵⁸

³⁵⁴ INÁCIO DE ANTIOQUIA apud HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo: eclesiologia como Comunhão Orgânica*, p. 113.

³⁵⁵ Cf. HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo: eclesiologia como Comunhão Orgânica*, p. 114.

³⁵⁶ KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 230.

³⁵⁷ KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 233.

³⁵⁸ CANTALAMESSA, R. *O primeiro talento*, p. 2.

Pode-se ir além e, diante da realidade, indagar: que sentido tem esbravejar contra a corrupção institucionalizada se sonego, corroto minhas relações e não cumpro com meus deveres? Se não reconheço os direitos dos outros? Ou ainda: não será hipócrita a comoção com a situação dos refugiados se alimento no dia-a-dia, preconceitos de classe, raça, credo e gênero?

Como é importante ao cristão conscientizar-se da sua tarefa no mundo contemporâneo, tendo em conta a graça da cristificação recebida desde o batismo. Superando todo o proselitismo, poder comunicar à sociedade de que se participa legitimamente como cidadão o projeto de Deus para a humanidade. Neste sentido, ser católico faz do cristão um cidadão universal, que se relaciona com as instâncias locais tendo presentes as necessidades e o contexto contemporâneo e global. Alguém que sabe valorizar culturas, povos e carismas vendo os sinais da multiforme graça de Deus (cf. *IPd* 4,10).

Este caráter universal, “que condecora o Povo de Deus é um dom do próprio Senhor, pelo qual a Igreja Católica eficaz e perpetuamente, tende a recapitular toda a humanidade com todos os seus bens sob Cristo Cabeça, na unidade de Seu Espírito” (*Lumen Gentium* 13). Portanto, a catolicidade faz com que a vida cristã seja dinâmica e atenta às necessidades do tempo presente, tendo em vista a plenitude dos tempos. É o seu caráter dinâmico que convoca o cristão a ser católico, para o que é necessária a defesa da vida no cotidiano da vida, entre povos e culturas e instituições e estruturas.

Por fim, diz Walter Kasper, esta nota na vida do cristão o chama a colocar-se do lado oposto de uma estreita e pobre mentalidade e a ir além de uma apologética excludente. Ela imprime um sentido de “amplidão, totalidade, plenitude e universalidade. O ‘católico’ é uma ‘coisa/causa’ fascinante que podemos professar sem presunção, mas com orgulho justificado”.³⁵⁹ Há que se dizer ainda que esta nota, em sintonia com as outras, impede que a universalidade seja genérica, abstrata, relativa e difusa, uma vez que sua identidade decorre de Jesus Cristo, que imprime uma catolicidade visível e definida segundo o reinado de Deus.

³⁵⁹ KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 235.

3.3.4 Apostolicidade: memória, identidade e futuro

Em princípio, o atributo apostólico remete ao grupo dos doze, escolhidos pelo Senhor (cf. *Mc* 3,13-19). Aponta para uma autoridade derivada de Jesus Cristo, como afirma o evangelho de João: “Como o Pai me enviou, também eu vos envio” (*Jo* 20,21c). Ligada a Jesus Cristo, ela se torna realizável na vida dos doze por graça do Espírito Santo, que os recordará e ensinará o que lhes dissera o Senhor (cf. *Jo* 14,26).

Por detrás destes textos e seu significado está a tradição rabínica chamada *shaliah*, que tem como princípio fundamental a equivalência entre o enviado e aquele que envia. Isto pode ser corroborado quando Jesus, segundo o evangelho de João, diz que “quem recebe aquele que eu enviar, a mim recebe e quem me recebe, recebe aquele que me enviou” (*Jo* 13,20).

Segundo Kasper, a apostolicidade pode ser entendida como expressão da “autoconsciência fundamental para a Igreja de ser a Igreja de Jesus Cristo, na qual o próprio Jesus Cristo pode ser ouvido pela boca dos apóstolos”.³⁶⁰ É, porquanto, uma nota que implica na Tradição e na missionariedade da Igreja em referência constante a Jesus Cristo, fundador e fundamento da Igreja.

Em tempos de uma sociedade que se liquefaz³⁶¹ com tanta imprudência levada pelos modismos e novidades desenraizadas da história e da cultura dos povos, esta *nota Ecclesiae* tem sua proposição válida contemporaneamente. Ela abre perspectivas para o diálogo com o mundo contemporâneo, propondo a estabilidade de critérios que permitam a colaboração mútua. Ela carrega consigo uma chamada a considerar a validade do que fora formulado ao longo da história em prol da dignidade não apenas do ser humano, mas de toda criação.

Ela é também profética num contexto onde, como diz o Papa Francisco, “para se apoiar um estilo de vida que exclui os outros ou mesmo entusiasmar-se com este ideal egoísta, desenvolveu-se uma globalização da indiferença” (*Evangelii Gaudium* 54). Globalização

³⁶⁰ KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 240.

³⁶¹ Líquidas são as relações e as sociedades em que “as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir”. BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*, p. 7.

capaz de incapacitar ouvidos, emudecer as vozes, cerrar os olhos aos que padecem e acorrentar mãos e pés no consumo, que briga por um *lugar ao sol* na lógica da exclusão.

Partindo destas considerações, é possível visualizar as implicações que decorrem quando aplicamos esta *nota Ecclesiae* na vida cristã. Em termos gerais, faz emergir a identidade missionária de todo batizado, que não é senão o prolongamento e atualização da missão do Redentor. Podem os cristãos, movidos por esta clareza, contribuir com a sociedade em que são chamados a se engajarem? É na carta aos Romanos que se encontra respaldo positivo a esta questão. Nela escreve Paulo:

Que o vosso bem não se torne alvo de injúrias, porquanto o Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo. Quem desta maneira serve a Cristo torna-se agradável a Deus e é aprovado pelos homens. Procuremos, portanto, o que favorece a paz e a mútua edificação (*Rm* 14,16-19).

O Reinado de Deus é uma realidade comprometedora, que, no agir e no anúncio de Jesus, segundo Richard Horsley, “inclui claramente a substância social, econômica e política das relações humanas assim como Deus as quer”.³⁶² Considerando a continuidade entre Jesus e seus seguidores, pelo timbre da apostolicidade, vale ressaltar que a

pregação de Jesus, em geral, e seu anúncio do Reino de Deus em particular raramente chamam a atenção somente para Deus, mas concentram-se na implicação da presença do Reino em prol da vida das pessoas e na maneira pela qual as pessoas devem reagir.³⁶³

Não se trata, de uma apostolicidade fechada sobre si mesma e em seus costumes, recaindo em um tradicionalismo, ou farisaísmo, ou mesmo num neopelagianismo, que esconde uma recusa a Deus e à ética. Trata-se, outrossim, de uma apostolicidade consciente a ser vivida como missionariedade que testemunha o Reinado de Deus. A apostolicidade na vida cristã assegura seu compromisso de cidadania motivado pelos valores cristãos, que não são senão valores verdadeiramente humanos.

³⁶² HORSLEY, R. *Jesus e a espiral da violência: resistência popular na Palestina Romana*, p. 151.

³⁶³ HORSLEY, R. *Jesus e a espiral da violência: resistência popular na Palestina Romana*, p. 151.

Há de se considerar que, não poucas vezes, o testemunho cristão como vida apostólica se depara com a negação da transcendência, que gerou “uma crescente deformação ética, um enfraquecimento do sentido do pecado pessoal e social e um aumento progressivo do relativismo” (*Evangelii Gaudium* 64). Tal relativismo que faz a objetividade ética parecer, muitas vezes, em contrariedade com os direitos individuais, imprime o caráter martirial no cristão, que precisa resistir à mundaneidade de quem busca, “em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal” (*Evangelii Gaudium* 93).

Por fim, olhando para as quatro notas, pode-se dizer que, quando compreendidas como *notae christianorum*, elas se tornam caminho de cura para as doenças elencadas pelo Papa Francisco³⁶⁴, a saber:

- sentir-se imortal, imune ou mesmo indispensável;
- martismo (que vem de Marta);
- empedernimento mental e espiritual;
- planificação excessiva e funcionalismo;
- má coordenação;
- ‘Alzheimer’ espiritual;
- rivalidade e vanglória;
- esquizofrenia existencial;
- bisbilhotices, murmurações e críticas;
- divinizar os líderes;
- indiferença para com os outros;
- cara fúnebre;
- acumular;
- círculos fechados;
- lucro mundano e exibicionismos.

As notas aqui dispostas e sua relevância na vida cristã a partir de Cristo, que as realizou manifestando o mistério e a vocação humana (cf. *Gaudium et Spes* 22), indicam que, por meio delas, o cristão recebe as “primícias do Espírito” (*Rm* 8,23) para que possa viver o mandamento do amor (cf. *Gaudium et Spes* 22) como sinal de humanização. Nele, como

³⁶⁴ FRANCISCO. *A cúria romana e o corpo de Cristo*. Roma, 2014.

manifestação da vocação e do mistério humano, contempla-se que “o futuro final determina profundamente o tempo presente”.³⁶⁵

Assim, o amor cristão pelo mundo de um modo acertado, pode ser compreendido a partir do ser e agir de Cristo, o “Santo de Deus” (Lc 4,34), que, por seu apostolado, conduz a criação à perfeita unidade universal. Destarte, no Filho eterno, que manifesta em si as *notae Ecclesiae* como *notae christianorum*, há, como diz Gesché, “uma lógica de Deus consistindo em ser primeiro, para ele e nele, o que será e fará em nós e para nós”.³⁶⁶ Por tal lógica, chega-se ao fundamento de uma vida humana autenticamente livre, cujo núcleo é simultaneamente finito e infinito, graça e tarefa, ativo e receptivo.

3.4 VIVER ESCATOLÓGICO

O ser humano é aquele que conjuga em sua existência dois elementos instigantes, que têm seu fundamento em sua trans-ascendência: a finitude e a destinação. Por trans-ascendência se evoca uma relação de elevação do outro e com o outro, uma vez que trata-se, segundo Evaldo Kuiava, de “um movimento ascendente em direção ao outro, destituindo o eu *transcendental* da sua posição soberana capaz de determinar, a partir de si, o sentido da ação humana”.³⁶⁷ Este movimento imprime o que na *Imago Christi* é tido como elemento humanizador, ou seja, a alteridade não é mera abstração, mas compromisso ético real diante do rosto do outro.

A alteridade como vivência escatológica comporta o significado da plural-singularidade da família humana e da singular-pluralidade de cada gênero humano, como constitutivo necessário da vida humana entendida como um peregrinar. A partir desta premissa, pode-se compreender, segundo Gesché, que a ideia de “destinação evoca [...] a ideia de um além [...] para o qual minha finitude pode tender para encontrar aí uma última anotação. Quero dizer a de um sentido, de um resultado de meus atos, superando a simples imanência destes”.³⁶⁸

³⁶⁵ “Questo fine futuro determina profondamente il tempo presente”. WALDSTEIN, M. *L'impegno cristiano nel mondo*, p. 169.

³⁶⁶ GESCHÉ, A. *Cristo*, p. 206. Deus para pensar, v. VI/7.

³⁶⁷ KUIAVA, E. A. Consciência transcendental e transcendência ética. In: SUSIN, L. C. (ORG). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*, p. 66.

³⁶⁸ GESCHÉ, A. *O sentido*, p. 81. Deus para pensar, v. VII/7.

Uma destinação que não pode ser concretizada sem resposta real ao outro, pois “a relação com o outro questiona o eu, esvazia o eu de si, abrindo sempre novas possibilidades de interlocução”.³⁶⁹ É diante do outro que o eu, finitude e destinação infinita, tem seu desejo despertado. Ele emerge da relação onde se torna esperança levando a pessoa das satisfações às aspirações.

A alteridade no viver escatológico torna-se plausível quando a pessoa humana percebe não ser “simplesmente vontade e ação, mas também afeto e receptividade”³⁷⁰, o que a faz necessariamente procurar por um sentido além de si mesmo. A vida, diz Renold Blank, “sempre acontece dentro de uma dinâmica profunda que envolve necessariamente não só um indivíduo isolado, mas pessoas que se comunicam, num estado de comunhão e de participação daquilo que é a vida”.³⁷¹ Neste caso, o outro é a primeira instância deste além ao tornar-se lugar existencial de encontro, permitindo a pronúncia efetiva do *nós*.

Diante do que fora exposto, pode-se dizer que a teologia também solicita seu espaço para falar do ser humano, e o faz a partir de Deus, isto é, anunciando como Deus o concebe. E nisto descortina o plano de salvação “num mundo onde o ser humano pretende sozinho agarrar seu destino nas mãos, onde ele tem repugnância diante da suspeita de uma culpabilidade incompreensível”.³⁷² É o que torna o tema da salvação um grande desafio, ainda que concebido nos moldes de humanização, com o adágio: humanizar para santificar, santificar humanizando.

3.4.1 Deus, uma boa notícia?

O desafio está posto. A realidade dos direitos humanos mostra que o cristianismo pode dizer algo e contribuir com a sociedade hodierna num momento em que o problema de Deus “não se apresenta apenas nos termos clássicos da relação ‘fé e ciência’ [...] Atualmente o problema se tornou, para uma grande parte, o problema ‘fé e sociedade’, ‘Deus e

³⁶⁹ KUIAVA, E. A. Consciência transcendental e transcendência ética. In: SUSIN, L. C. (ORG). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*, p. 68.

³⁷⁰ GESCHÉ, A. *O sentido*, p. 82. Deus para pensar, v. VII/7.

³⁷¹ BLANK, R. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*, p. 288-289.

³⁷² GESCHÉ, A. *A destinação*, p. 5. Deus para pensar, v. V/7.

sociedade”³⁷³. Será preciso que Deus morra para que o ser humano viva? Ou é possível apresentar Deus como uma boa notícia para os homens e mulheres de hoje?

Voltando aos elementos da finitude e da destinação que abrem o ser humano à alteridade, pode-se dizer que eles apontam para um aspecto que supera a simples imanência do ser. José Comblin, ao tratar das virtudes teológicas, indica que a caminhada dos homens e mulheres aponta sempre para uma esperança de plenitude que se torna um ato de fé. Para ele, “a vida eterna é o ponto de chegada da peregrinação. Ela procede da peregrinação terrestre, da esperança vivida cada dia neste mundo [...] o que está ao nosso alcance é a vida presente”³⁷⁴. Com isso indica que nossa esperança tem como espaço o tempo presente e como referência a eternidade, como um desabrochar de continuidade e ruptura.

Continuidade e ruptura acenam para o mistério do Verbo que, sem deixar de ser Deus, assumiu a nossa condição humana. Em Cristo, como diz Balthasar, “ideia original e exemplar, o Filho feito homem e ressuscitado dentre os mortos (Cl 1,18), têm todas as criaturas, em particular as criaturas livres, sua própria ideia exemplar”³⁷⁵. Trata-se da manifestação do mais belo segredo de Deus – sua capacidade de humanidade. Se dizemos, *Homo capax Dei*, ainda com mais admiração se pode exclamar: *Deus capax homini!*

Deste modo, o fato-Cristo, como diz Juan Luiz Ruiz de La Peña, “constitui a revelação do desígnio misterioso com o qual Deus criou o homem: o que é imagem de Deus foi posto na existência para participar do próprio ser de Deus”³⁷⁶. Assim, ele se torna o Outro da humanidade, capaz de abrir um horizonte que a transcenda, salvando-a de uma espécie de narcisismo humanista.

Acerca da questão de Deus como boa notícia para a humanidade, Gesché propõe uma perspectiva *eu-tópica* nos seguintes termos: “quando formos maravilhosamente libertados por Deus de toda miséria de nossos ridículos apegos, que no fundo nos fazem escravos ao invés de livres, então Deus se tornará de fato uma boa notícia e uma salvação para todos”³⁷⁷. Trata-se, pois, de não confinarmos Deus nas nuvens, deixando-o sem mundo sob a pena de termos um mundo sem Deus, onde os relativos assumem, por sua vez, o lugar de absolutos, convertendo-se em artifícios destruidores.

³⁷³ GESCHÉ, A. *O sentido*, p. 142. Deus para pensar, v. VII/7.

³⁷⁴ COMBLIN, J. *O caminho*: ensaio sobre o seguimento de Jesus, p. 70.

³⁷⁵ “idea original y ejemplar, el Hijo hecho hombre y resucitado de entre los muertos (Col 1,18), tienen todas las criaturas, en particular las criaturas libres, su propia idea ejemplar”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama*: el hombre en Dios, p. 277. Teodramática, v. II/5.

³⁷⁶ RUIZ DE LA PEÑA, R. *O dom de Deus*: antropologia teológica, p. 12.

³⁷⁷ GESCHÉ, A. *Destinação*, p. 147. Deus para pensar, v. V/7.

Balthasar vê no mistério da encarnação este movimento da manifestação amorosa de Deus, indicando à humanidade o caminho da elevação de sua dignidade, pois,

se o amor infinito propõe à criatura um modo (em Cristo) de como poder corresponder ao amor infinito, então o protótipo proposto da liberdade finita não só pode ser ansiado como o próprio ideal – porque neste caso não abandonaria jamais a prisão de sua finitude -, senão também, sempre e sobretudo, como o modo segundo o qual o mesmo amor infinito e livre se digna dirigir-se à ela e oferecer-se prontamente a sua plena realização.³⁷⁸

Trata-se, portanto, de resgatar a beleza do Deus de Jesus Cristo, o nazareno. Pois ele é “Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado não feito, consubstancial ao Pai; por meio do qual tudo foi feito”.³⁷⁹ Não estará nesta abertura a descoberta de que “a graça de Cristo é Cristo mesmo, dando-nos a vida, conformando-nos a Ele, fazendo-nos ‘filho no Filho’, capacitando-nos para viver, sentir e agir como Ele?”.³⁸⁰ Assim se entrelaçam a fé em Cristo e a fé de Cristo, uma vez que “a relação com Deus e a nossa capacidade de conhecê-lo e amá-lo realizam-se com a mediação de Jesus”³⁸¹, que foi colocado como critério irrenunciável de compreensão do mistério e da vocação humana no plano de Deus (cf. *Gaudium et Spes* 22).

3.4.2 Deus, um bom interlocutor para a humanidade?

Deus tem algo a dizer ao ser humano a quem se dirige considerando-o como co-criador. F]Daí a fé que se manifesta não como um simples saber, mas como confissão, não se restringindo à apreensão de algumas informações, mas se estendendo a praticá-la. “Lembra-te, porém, que também os demônios creem, mas estremecem” (*Tg* 2,19). Afinal, “se o evangelho

³⁷⁸ “si el amor infinito propone a la criatura un modo (en Cristo) de cómo poder corresponder al amor infinito, entonces el prototipo propuesto de la libertad finita no sólo puede ser ansiado como el propio ideal – porque en este caso no abandonaría jamás la prisión de su finitud -, sino también, siempre y sobre todo, como el modo según el cual el mismo amor infinito y libre se digna dirigirse hacia ella y ofrecerse de cara a su plena realización”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 278. Teodramática, v. II/5.

³⁷⁹ DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n. 150.

³⁸⁰ RUIZ DE LA PENÃ, R. *O dom de Deus: antropologia teológica*, p. 335.

³⁸¹ RUIZ DE LA PENÃ, R. *O dom de Deus: antropologia teológica*, p. 335.

é coisa crível, já não podemos praticá-lo antes de ter obtido toda a garantia especulativa preliminar?”³⁸² – “Se creres verás a glória de Deus” (*Jo* 11,40).

Em outras palavras, a intimidade com Deus testemunhada na vida de Jesus de Nazaré³⁸³, o Cristo, mostra que ela não obstaculiza o ser humano em seu pleno desenvolvimento e, por certo, também não o desfigura em sua singularidade. Pelo contrário, como lembra Balthasar, “se o indivíduo se despoja de sua própria forma [...] para entregar-se plenamente à vontade de Deus, [...], fica revestido da forma de seu Filho e adquire assim um modo bem determinado, que é o ‘ser em Cristo’ e o ‘ser de Cristo nele’”.³⁸⁴

Assim, o ser humano encontra uma verdadeira via de realização de sua humanidade em busca de sentido. Nela, despojar-se de sua forma não significa desfiguração, mas uma “abertura da liberdade finita com disponibilidade à infinita, que vai supor um rebaixamento dos múltiplos modos de egoísmo, triunfo que se há de se conseguir através de uma intensa preparação bem programada, as vezes longa e penosa”.³⁸⁵

Por esta razão, a esperança cristã não pode se desligar das vicissitudes históricas, tampouco levar a uma espécie de apatia ou mesmo indiferença. Faz-se necessária, a começar pelos seguidores e seguidoras de Cristo, a volta “àquela concepção esperançosa, conforme a qual Deus conduz este mundo no decorrer de seu processo histórico, rumo a uma finalidade última”.³⁸⁶ Dito de outra forma, perante o mistério pascal seria desastroso perder tanto o sentido da temporalidade, quanto o da transcendentalidade.

As palavras de Jesus – “Nem todo aquele que me diz ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus” (*Mt* 7,21) – ao lado do ensinamento social da carta de São Tiago – “Assim também a fé, se não tiver obras, está completamente morta” (*Tg* 2,17) – mostram a incidência histórica da esperança cristã que advém pela fé. Para Blank, “a esperança, baseada na fé de que o Reino já começou, se torna ativa. Ela supera uma atitude estática, tornando-se processo de

³⁸² GESCHÉ, A. *Destinação*, p. 161. Deus para pensar, v. V/7.

³⁸³ “Quem me vê, vê o Pai. Como podes dizer: ‘Mostra-nos o Pai!’? Não crês que estou no Pai e o Pai está em mim? As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza suas obras.” (*Jo* 14, 9b-10).

³⁸⁴ “si el individuo se despoja de su propia forma [...] para entregarse plenamente a la voluntad de Dios [...] queda revestido de la forma de su Hijo y adquiere así un modo bien determinado que es el ‘ser en Cristo’ o el ‘ser de Cristo en él’”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 280. Teodramática, v. II/5.

³⁸⁵ “apertura de la libertad finita como disponibilidad a la infinita va a suponer un resquebrajamiento de los múltiples modos de egoísmo, triunfo que ha de conseguirse a través de una intensa preparación bien programada, a veces larga y penosa”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 281. Teodramática, v. II/5.

³⁸⁶ BLANK, R. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*, p. 114.

transformação”.³⁸⁷ Portanto, a aceitação de um convite de humanização em Cristo como caminho de elevação e dignificação da vida humana passa pela dimensão da graça e da tarefa, dom e missão.

3.4.3 Jesus Cristo, o anfitrião da nova humanidade

Jesus Cristo, Verbo encarnado, não é só a manifestação da nova humanidade, mas expressão do convite feito da parte de Deus, que, por meio de seu Filho, “quer fazer com cada um o caminho que leva através de Cristo, ‘o caminho’, a uma in-habitação com ele”.³⁸⁸ Por se tratar de um caminho, demanda uma tarefa, isto é, uma resposta concreta mediada pela história, pois a “experiência de Deus não é puramente formal, vazia, abstrata. Inscreve-se nas práticas históricas, nas determinações concretas, nas mediações humanas”.³⁸⁹

Esta humanização que emana da manifestação do Verbo encarnado (*Gaudium et Spes* 22) é igualmente santificadora. Uma humanização que santifica, por ser santidade humanizada. É uma humanização que tem como critério de identificação a prática da justiça. Do contrário, como diz Jesus: “eu lhes declararei: nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, vós que praticais a iniquidade” (*Mt* 7,23). Não qualquer justiça, mas aquela que provém da cruz de Cristo onde o ‘juízo não é o fim, mas o início da conversão, porque se experimenta a ternura do perdão [...] que está na base da verdadeira justiça” (*Misericordiae Vultus* 21).

Porquanto, a alteridade-transcendência acontece “não apenas no ser humano, mas ‘onde o ser humano encontra outro ser humano e Deus’”.³⁹⁰ E com isso se pode dizer que a verdadeira transcendência é, na verdade, uma *trans-ascendência* pela vivência do mandamento do amor (cf. *Jo* 13,34-35). Assim faz-se necessário, para reconhecer este amor, que haja mudança no coração, fonte das escolhas, e no pensamento, para que, pela graça, possa o ser humano verdadeiramente nascer do alto, pois “vossa vida está escondida com Cristo em Deus” (*Cl* 3,3).

Por fim, o cristão pode, de fato, oferecer uma palavra no diálogo com o mundo contemporâneo sem precisar renunciar à sua identidade. Em Cristo se descobre que “Deus não

³⁸⁷ BLANK, R. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*, p. 120.

³⁸⁸ “quiere hacer con cada uno un camino que lleva a través de Cristo, ‘el camino’, hasta una habitación en él”. BALTHASAR, H. U. V. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 278. Teodramática, v. II/5.

³⁸⁹ LIBÂNIO, J. B. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*, p. 153.

³⁹⁰ GESCHÉ, A. *Sentido*, p. 111. Deus para pensar, v. VII/7.

odeia nada do que criou, tampouco o homem deve odiar nem depreciar, mas deve amá-lo em sua verdade, isto é, em Deus”.³⁹¹ Deus é uma boa nova para a humanidade desumanizada de hoje, que anseia por sua dignidade. Uma boa nova que, no amor, gera vida que precisa ser conhecida e transmitida como vida vivida.

Em Jesus Cristo, homem-Deus, torna-se compreensível que a vida vivida e a salvação não são elementos dissociáveis, mas constituem uma única e mesma realidade que se desdobra no palco do mundo. Pois, mesmo que

as coisas últimas não possam ser entendidas como coisas dentro do nosso mundo, nem por isso deixam de ser mundo: são este mesmo mundo, mas não na sua superfície [...] ou experiência, senão na profundidade que constantemente está emanando de Deus e desemboca Nele.³⁹²

A humanização acontece na vida que anseia por salvação, ou seja, uma humanidade que anseia por vida plenamente realizada e se lança ao infinito. Pois, como ensina o Concílio Vaticano II, “tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é, divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (*Gaudium et Spes* 22).

³⁹¹ “Dios no odia nada de cuanto ha creado, tampoco el hombre debe odiarlo ni despreciarlo, sino que debe amarlo en su verdad, es decir, en Dios”. BALTHASAR, H. U. V. *Escatología en nuestro tiempo*, p. 114.

³⁹² “las cosas últimas ya no pueden ser entendidas como cosas dentro de nuestro mundo, no por eso dejan de ser mundo: son este mismo mundo, pero no ya en su superficie [...] o experiencia, sino en la profundidad, en la que constantemente está manando de Dios y desembocando en Él”. BALTHASAR, H. U. V. *Escatología en nuestro tiempo*, p. 115.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, pode-se dizer que os cinquenta anos da promulgação da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje, do Concílio Vaticano II (1962-1965), encontram um contexto global que remete à sua atualidade e relevância. Trata-se de um texto onde a Igreja se dispõe a dialogar com o mundo contemporâneo, compartilhando as alegrias e as esperanças que brotam do discipulado de Cristo perante as situações desafiadoras dos homens e mulheres no tempo presente.

Foi nesta referida Constituição que esta pesquisa delimitou seu objeto, a relação entre Jesus Cristo e a pessoa humana, evocando o parágrafo 22, que afirma: “Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação”. Com esta delimitação, pretendeu-se focalizar o aspecto da dignidade humana como graça e missão, ou seja, dom e tarefa.

Ao final desta pesquisa, é possível constatar que a Igreja ainda está em processo de recepção das conclusões do Concílio Vaticano II. E no que diz respeito à relação Jesus Cristo e a pessoa humana como ponto de partida para falar da dignidade humana, este processo se vê imerso nas categorias históricas de espaço e tempo, tornando esta proposição um perene desafio diante dos reducionismos e relativismos da mesma história. É um processo histórico, que implica percepção e empenho diante dos sinais dos tempos. Estes dois elementos, percepção e empenho, ilustram o que ao longo da pesquisa foi retomado, refletido e projetado acerca da temática *Imago Dei*, que perpassou, com diferentes acentos, a história do cristianismo nestes dois mil anos. História esta que foi marcada pela compreensão dialética do sentido da vida humana manifestada, restituída e elevada em Cristo.

Na primeira seção, *Mistério do Verbo*, foi possível perceber o empenho e a percepção dos Padres conciliares, atentos aos sinais dos tempos. Percepção que possibilitou apresentar ao mundo a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* como manifestação concreta do desejo de dialogar com a sociedade humana. A partir do parágrafo 22, pode-se constatar a compreensão cristã acerca da pessoa humana, seu mistério e vocação a partir de Jesus Cristo, Verbo humanado. Por meio dela, a Igreja continua a exortar os cristãos, discípulos e

discípulas de Cristo a reconhecerem o mistério humano como participação no mistério de Deus, ou seja, como dom a ser acolhido. Do dom, (graça), a gratidão e a valorização. Do acolhimento, (missão), a promoção e a tutela.

Com a segunda seção, esta pesquisa pôs em evidência, com o título proposto, que Jesus Cristo *Tornou-se verdadeiramente um de nós*. Tendo como ponto de partida a compreensão da dignidade humana como valor absoluto, a pesquisa realizada possibilitou compreender o desafio do qual o cristianismo é chamado a participar: dialogar com a cultura a fim de colaborar na realização humana, parte essencial do projeto de Deus, visualizado, em plenitude, na historicidade do Verbo. Pode-se perceber que promover e proteger a dignidade humana não é encargo somente da fé cristã, mas é realidade sensível aos apelos e necessidades de nosso tempo. Sua tutela e promoção passam por um diálogo que possa promover a paz em tempos de conflito, abuso de poder e desfiguração da pessoa humana, como temos acompanhado não apenas na sociedade brasileira, mas também em várias partes do mundo.

Auxiliada pela filosofia e o direito constitucional, a presente pesquisa pôde debruçar-se sobre conceitos essenciais, como dignidade humana e direito natural, que assinalam o valor constitutivo da pessoa humana, bem como os deveres e desafios que a acompanham frente ao relativismo. Além disso, os conceitos de direito fundamental, bem comum e direitos humanos, em sintonia com a doutrina social da Igreja, sublinharam a dimensão relacional e integral da pessoa humana como sujeito trans-ascendente.

Estes elementos do campo moral da Igreja, presentes em uma pesquisa de cunho dogmático, assinalam que os cristãos são chamados a viver o que professam, ao passo que professam o que anseiam viver. A historicidade da fé cristã, mergulhada no mistério pascal do Verbo encarnado, expressa a profundidade de não ver o Deus que crê como adversário ou castrador do ser humano, mas como alguém disposto a dialogar com ele, manifestando-se capaz do humano. Isto faz do cristianismo não um discurso deslocado, mas mergulhado no espaço e no tempo; não uma mera possibilidade, mas realidade.

Por meio da humanidade de Cristo é possível perceber a abrangência do que significa uma antropologia integral, que dá ao ser humano o direito de vivenciar todas as dimensões de sua existência e nelas encontrar-se. Por ela se compreende o valor da relação humana não apenas como contrato social, mas como aspecto constitutivo da pessoa humana, que, com o outro, chega ao Totalmente Outro fazendo da transcendência uma trans-ascendência.

Enfim, na terceira seção, *Agiu com vontade humana, amou com coração humano*, o que aqui se pretendeu encontra nas *notae Ecclesiae* sua sistematização e aplicação como

notae christianorum, indicando, de modo concreto, a participação humana no mistério do Verbo. Jesus Cristo, em duas naturezas e duas vontades, mostra que o *eu* se realiza no plural e que a relatividade do mundo é o lugar da manifestação do absoluto. Perante a *Imago Christi* como *Imago Hominis* historicamente realizada, pode-se concluir que no humano está o divino, no finito cabe o infinito e na história vivida se encontra a meta-história, que a supera sem a desconsiderar.

Destarte, a missão dos cristãos, discípulos e discípulas de Cristo, assim vai se delineando, entre o êxodo do desumano e o advento da pessoa humanada, e da própria pessoa humana que se humaniza saindo de si ao encontro do divino. Que iluminados pelo mistério pascal se sintam convocados a ser sal da terra e luz do mundo (cf. *Mt* 5,13-14), numa postura de diálogo e abertura, profecia e martírio. Em dias como os nossos, marcados pelo radicalismo-relativista manifestado em perseguição religiosa, guerras, exploração, manipulação e escravidão humana e tantos outros males, brada aos céus e, quiçá, aos corações humanos, o despertar da compreensão de que somos portadores da mesma dignidade.

Possam as reflexões sobre o valor da vida humana valer não apenas como análise de conjuntura, mas como exame de consciência pessoal e social. Possam os direitos legítimos ser assegurados pelos deveres, e que estes não se corrompam em projetos parciais e ideológicos. Que o desafio de nosso tempo, o de não colocar em negociação o valor da vida humana, possa ser o ânimo dos que se dizem humanos.

É certo que esta pesquisa não exaure o tema em questão, mas pode-se dizer que presta seu auxílio como reflexão e constatação da atualidade da doutrina cristã. Chama a compreender a relevância da mensagem cristã para os dias de hoje, onde diálogo e hospitalidade devem ser tidos como lugares existenciais da pessoa humana em processo de humanização. E, para tal, acompanham a profecia e o martírio. Expressa, ainda, que o destino da humanidade não é sua aniquilação, mas a plenitude, e que o encontro com Jesus Cristo não é negação da humanidade, mas manifesta sua mais apurada compreensão. Por fim, reconhece que os esforços humanos em promover legitimamente a dignidade humana, por meio de dispositivos sociais, não são opostos ao querer de Deus, mas Nele tornam-se mais do que possibilidades u-tópicas, tornam-se eu-tópicas.

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Nilo. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivanaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*. São Paulo: Boreal, 2012.

AQUINI, Marco. Fraternidade e direitos humanos. In: BAGGIO, Antônio Maria (Org). *O princípio esquecido*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

ARANDA, Antônio. Ley natural e imagen de Dios. *Veritas*, Navarra, n. 24, p. 33-50, mar. 2011

BABINI, Ellero. Jesus Cristo, forma e norma do homem segundo Hans Urs von Balthasar. *Communio*: revista internacional de cultura, Rio de Janeiro, v 11, n. 44, mar-abr. 1989.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Escatologia en nuestro tempo*. 2. ed. Madrid: Encuentro, 2008.

_____. *O Cristão na hora decisiva*. Caxias do Sul: Paulinas, 1969.

_____. *Somente o amor é acreditável*. Caxias do Sul: Paulinas, 1969.

_____. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*. 2. ed. Madrid: Encuentro, 2007 (Teodramática, v. III/5).

_____. *Las personas del drama: el hombre en Dios*. 2. ed. Madrid: Encuentro, 2006 (Teodramática, v. II/5).

BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BEUCHOT, Mauricio. La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos: hermenéutica analógica y ontología. *Veritas*, Navarra, n 25, p. 27-37, set. 2001.

BIBLÍA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2003.

BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BLANK, Renold. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001.

BRASIL. *Constituição da república federativa do Brasil*. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/atividade/const/con1988/CON1988_15.09.2015/CON1988.pdf>. Acesso em: 03 de dez. de 2015.

BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

CAMBÓN, Enrique. *Trinità modelo sociale*. Roma: Città Nuova, 2009.

CANTALAMESSA, Raniero. O primeiro talento. *L'Osservatore Romano*, Cidade do Vaticano p. 2 de 3 de set de 2015.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da quinta conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

CHALIER, Catherine. *Lévinas a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CHIMENTI, Ricardo Cunha et alii. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2004.

COMBLIN, José. *O caminho*: ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*: a pessoa humana criada à imagem de Deus. Roma, 2004. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionstewardship_po.html>. Acesso em: 03 de set. de 2015.

_____. *Em busca de uma ética universal*: novo olhar sobre a lei natural. Roma, 2009. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_po.html>. Acesso em: 03 de set. de 2015.

_____. *Algumas questões sobre a teologia da redenção*. Roma, 1995. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_teologia-redenzione_po.html>. Acesso em: 04 de abril de 2016.

COMPARATO, Fábio Konder. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; POZZOLI, Lafaiete (Coord.). *Cultura dos direitos humanos*. São Paulo: LTr, 1998.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes*. In VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 143-256.

_____, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. In VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 39-117.

_____, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Unitatis Redintegratio*. In VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 307-347.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Viver em sociedade*. São Paulo: Moderna, 1995.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2013.

DIMAS, Samuel. A encarnação do Deus invisível em Michel Henry. *Humanística e teologia*, Porto, v 35, n. 2, p. 76-93, dez. 2014.

ELIZONDO, Felisa. Antropologia. In TAMAYO-ACOSTA, Juan José (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 23-32.

FARIAS, Edilsom Pereira de. *Colisão de direitos: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem versus a liberdade de expressão e informação*. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2000.

FELLER, Vitor. A crítica do Papa Francisco ao pelagianismo. *Encontros teológicos*. Ano 30, n. 1, p.51-71, jan.-abril, 2015.

_____. *Jesus de Nazaré, homem que é Deus*. Petrópolis: Vozes, 2004.

FULLENBACH, John. *Igreja: comunidade para o Reino*. Paulinas: São Paulo, 2006.

FORTE, Bruno. *Nos caminhos do Uno: metafísica e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004 (Deus para pensar, v. VI/7).

_____. *A destinação*. São Paulo: Paulinas, 2004 (Deus para pensar, v. V/7).

_____. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005 (Deus para pensar, v. VII/7).

_____. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003 (Deus para pensar, v. II/7).

GONÇALVES, Jerson Carneiro (Coord.). *Concurso da magistratura: noções gerais de direito e formação humanística*. São Paulo: Saraiva, 2011.

GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. Gaudium et Spes. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: eclesiologia como Comunhão Orgânica*. 2. ed. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2013.

_____; AMARAL, Miguel de Salis (Org.). *As constituições do Vaticano II ontem e hoje*. Brasília: CNBB, 2015.

HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus direitos humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência popular na Palestina Romana*. Paulus: São Paulo, 2010.

HURTADO, M. Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n. 112, p. 315-341, set. – dez. 2008.

IAMMARRONE, Giovanni. Cristomonismo. In PAIXÃO, João Neto et al. *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 161-162.

IRENEU DE LIÃO. *Contra os hereges*. São Paulo: Paulus, 1995.

KANT, Emanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos: Fundamentação da Metafísica dos costumes*. 1. ed. São Paulo: Abril, 1974. (Col. Os Pensadores).

KASPER, Walter. *A Igreja Católica: essência, realidade, missão*. São Leopoldo: UNISINOS, 2012.

KUIAVA, Evaldo. Consciência transcendental e transcendência ética. In: SUSIN, Luiz Carlos et alii (ORG). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2013.

KÜNG, Hans. *A Igreja*. Lisboa: Moraes, 1970. 2 v.

LADARIA, Luis. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005. (Coleção Theologica).

LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tempo*. 3. ed. Madrid: Catedra, 2005

_____. *El tempo y el Otro*. Coleção pensamentos contemporâneos 26. ed. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo : Loyola, 1987.

LORSCHTEITER, José Ivo. *O mundo da Gaudium et Spes e o mundo de hoje*. Porto Alegre, 2005. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1716/1249>>. Acesso em: 05 de agosto de 2015.

MACHADO, Adelmo. *Memória do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 1998.

MARCÍLIO, Maria Luiza. Fundamentos éticos dos direitos humanos. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivanaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*. São Paulo: Boreal, 2012.

MARIANI, Remo. A missão na Gaudium et Spes. *Encontros teológicos*, v. 42, n. 3, p. 41-55, set.-nov, 2005.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. 5. ed. São Paulo : Nacional, 1965.

_____. *O homem e o estado*. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

_____. *Por um humanismo cristão*. São Paulo: Paulus, 1999.

MARMELSTEIN, George. *Curso de direitos fundamentais*. São Paulo: Atlas, 2014.

MISSAL ROMANO. Restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano Segundo e promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI. Trad. Portuguesa da 2. ed. típica para o Brasil realizada e publicada pela Conferência Nacional do Bispos do Brasil com acrésc. aprov. pela sé apostólica. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1972.

MONGE contemplativo. *Deificação: participantes da natureza divina*. Petrópolis: Vozes, 1995.

O'CALLAGHAN, Paul. Cristo revela el hombre al propio hombre. *Scripta Theologica*, Navarra, n. 41, p. 85-111, jan. 2009.

ONU. *Declaração universal dos direitos humanos*. Disponível em: <[http://e25.d32.myftpupload.com/img/2014/09/Declaração Universal dos direitos humanos.pdf](http://e25.d32.myftpupload.com/img/2014/09/Declaração%20Universal%20dos%20direitos%20humanos.pdf)> Acesso em: 19 de set. de 2015.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.

OUELLET, Marc. Il mistero dell'uomo, immagine della Trinità. *Communio*: Hans Urs von Balthasar: cento anni dalla nascita. Milano, n 203-204, p. 146-153, set-dez 2005.

PAPA BENTO XVI. *Spe Salvi*. Sobre a esperança cristã. Roma, 2007. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_2007_11_30_spe-salvi.html>. Acesso em: 20 de ago. de 2015.

_____. *Caritas in Veritate*: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Brasília: edições CNBB, 2009.

PAPA FRANCISCO. *A cúria romana e o corpo de Cristo*. Roma, 2014. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/Papa-francesco_201412_22_curia-romana.html>. Acesso em: 21 de out. de 2015.

_____. *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Misericordiae Vultus*. O rosto da misericórdia. São Paulo: Paulus, 2015.

PAPA JOÃO PAULO II. *Ângelus*: 11 de janeiro de 2004. Roma 2004. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/angelus/2004/documents/hf_jp-ii_ang_20040111.html>. Acesso em 13 de fev. 2016.

_____. *Centesimus Annus*: No centenário da Rerum Novarum. Roma 1991. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>. Acesso em: 15 de set. 2015.

_____. *Discurso do Papa João Paulo II aos juízes da corte europeia para os direitos humanos*. Roma, 1980. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/>

speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801110_corte-europea.html> Acesso em: 29 de ago. de 2015.

_____. *Evangelium Vitae*. Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. Roma, 1995. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html> Acesso em: 15 de set. de 2015.

_____. *Mensagem para a jornada mundial pela paz: no respeito aos direitos humanos o segredo da verdadeira paz*. Roma, 1999. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace.html>. Acesso em: 21 de set. de 2015.

_____. *Mensagem para a jornada mundial pela paz: Da justiça de cada um nasce a paz para todos*. Roma, 1998. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace.html>. Acesso em: 21 de set. de 2015.

_____. *Redemptoris Hominis*. O início do meu ministério pontifical. Roma, 1979. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>. Acesso em: 15 de set. de 2015.

PAPA JOÃO XXIII. *Discurso de sua santidade Papa João XXIII na abertura solene do ss. Concílio*. Roma, 1962. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_jxxiii_spe_19621011_opening-council.html>. Acesso em: 23 de nov. de 2015.

_____. *Mater et Magistra*. Evolução da questão social à luz da doutrina cristã. Roma, 1961. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>. Acesso em: 27 de ago. de 2015.

_____. *Pacem in Terris*. A paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. Roma, 1963. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em 25 de ago. de 2015.

PAPA PAULO VI. *Populorum Progressio*. Sobre o desenvolvimento dos povos. Roma, 1967. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>. Acesso em: 19 de set. de 2015.

_____. *Radiomensaje por navidad*. Roma, 1965. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651223_radiomessaggio.html>. Acesso em 05 de ago. 2015.

PARDO, David Wilson de Abreu. *Direitos fundamentais não-enumerados: justificação e aplicação*. 2005. 327 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

PÉREZ, Algel Cordovilla. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo. *Communio*: Hans Urs von Balthasar: cento anni dalla nascita. Milano, n. 203-204, p. 154-166, set-dez 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PUREZA, José Manuel. Notas para uma leitura cristã dos direitos do homem. *Communio*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 47, p. 405-411, set./out. 1989.

RANGER, Paschoal. De Lubac fala da Igreja e do Concílio. *Atualização*, Belo Horizonte, v. 40, n 343 e 344, p. 115-125, mar.-jun. 2010.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

RETEGUI, Antonio Ruiz. Algunas consideraciones sobre la antropologia implícita en la cristologia de Hans Urs von Balthasar. *Scripta theologica: revista de la facultad de teología de la universidad de navarra*. Pamplona, v 27, n 2, p. 459-491, maio 1995.

RIBEIRO, Hércion. *A condição humana e a solidariedade cristã*. Petrópolis: Vozes, 1998.

ROMÁN FLECHA, José. *Moral social: la vida en comunidad*. Salamanca: Sígueme, 2007.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luiz. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição federal de 1988*. 2. ed. Porto Alegre: livraria do advogado, 2002.

SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de dogmática*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 373. (v. II/2).

SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) *O Deus da salvação: séculos I - VIII*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. (v. I/4)

STACCHINI, Ângelo Patrício. Os fundamentos dos direitos humanos – os direitos humanos e o direito natural. In: POZZOLI, Lafaiete; SANTOS, Ivaldo (Coord.). *Direitos humanos e fundamentais e doutrina social*. São Paulo: Boreal, 2012.

UNISINOS. *A justificação pela fé: “deixemo-nos moldar por Cristo”*. Entrevista com Bento XVI. São Leopoldo, 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/552713-a-justificacao-pela-fe-qdeixemo-nos-moldar-por-cristoq-entrevista-com-bento-xvi>>. Acesso em: 04 de abril de 2016.

VALLS, María del Carmen Aparicio. *La Plenitud del Ser Humano en Cristo: La revelación en la “Gaudium et Spes”*. 1997. 306 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1997.

WALDSTEIN, Michael. L’impegno Cristiano nel mondo. *Communio*, Milano, n 203-204, p. 167-175, set.-dez. 2005.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.