

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Glaucio Alberto Faria de Souza

A humanização de Deus como paradigma cristológico no pensamento de José Maria
Castillo

DOUTORADO EM TEOLOGIA

São Paulo

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Glaucio Alberto Faria de Souza

A humanização de Deus como paradigma cristológico no pensamento de José Maria
Castillo

Tese apresentada à Banca Examinadora
da Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial para
obtenção do título de DOUTOR em
Teologia, sob a orientação do Prof. Dr.
Antonio Manzatto.

São Paulo

2023

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Souza, Glaucio Alberto Faria de
A humanização de Deus como paradigma cristológico
no pensamento de José Maria Castillo / Glaucio
Alberto Faria de Souza. -- São Paulo: [s.n.], 2023.
244p. ; cm.

Orientador: Antonio Manzatto.
Tese (Doutorado)-- Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em
Teologia.

1. Humanização de Deus. 2. Minimamente humano. 3.
Cristologia. 4. Humanismo. I. Manzatto, Antonio.
II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia. III.
Título.

CDD

Glaucio Alberto Faria de Souza

A humanização de Deus como paradigma cristológico no pensamento de José Maria
Castillo

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título
de DOUTOR em Teologia, sob a orientação do
Prof. Dr. Antonio Manzatto.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Dr. Antonio Manzatto - PUCSP

Dr. Donizete José Xavier - PUCSP

Dr. José Nobre Aguiar - PUCSP

Dr. Antonio Genival Cordeiro de Oliveira – PUCSP

Dr. Claudio Francisco de Oliveira - FFTPVI

Dr. Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani – FFTPVI

Dr. Romeu Leite Izidório – FFTPVI

Para os meus queridos pais (*in memoriam*) que sempre fizeram o melhor para eu tivesse uma boa formação acadêmica. A minha amiga, parceira de jornada e esposa, que está sempre ao lado dando força e incentivo.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento
de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – nº do processo
88887.343881/2019-00

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior – Brasil (CAPES) – nº do processo 88887.343881/2019-00

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Antonio Manzatto, pela orientação

Aos professores da banca de qualificação pelas sugestões: Dr. Donizete José Xavier
e o Dr. José Nobre Aguiar

Aos professores da banca de defesa: Dr. Donizete José Xavier, Dr. José Nobre
Aguiar, Dr. Antonio Genival Cordeiro de Oliveira, Dr. Cláudio Francisco de Oliveira,
Dr. Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani, Dr. Romeu Leite Izidório

Aos amigos José María Castillo e Margarita O. Fernández (Marga)

Aos meus amigos de doutorado, funcionários (as) do Departamento de Teologia da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

RESUMO

O presente trabalho, intitulado *A humanização de Deus como paradigma cristológico no pensamento de José Maria Castillo*, tem como objetivo primário analisar a encarnação do Verbo, por meio dos termos humanização de Deus e do minimamente humano. Revisitar a pessoa de Jesus continua sendo atual e urgente, principalmente no atual contexto social global, marcado por tanta ambiguidade e pela crescente defasagem dos direitos básicos garantidores da sobrevivência humana. Diante desta realidade, essa pesquisa visa construir um caminho para uma teologia mais próxima da realidade das pessoas, especialmente dos mais pobres. O desenvolvimento desta pesquisa foi dividida em três partes, sendo a primeira dedica à necessidade de uma renovação teológica para que aconteça uma aproximação da teologia às questões humanas, já a segunda analisa o cerne da teologia de Castillo – A humanização de Deus, e a terceira parte relaciona o conceito do minimamente humano com a proposta de um novo humanismo nos moldes do Papa Francisco.

Palavras-chave: Cristologia; Humanização de Deus, minimamente humano; humanismo; Igreja

ABSTRACT

The present work, entitled *The humanization of God as a Christological paradigm in the thought of José Maria Castillo*, aims to analyze primarily the incarnation of the Word, through the terms humanization of God and the minimally human. Revisiting the person of Jesus remains topical and urgent, especially in the current global social context, marked by so much ambiguity and by the growing gap in the basic rights that guarantee human survival. Faced with this reality, this research aims to build a path for a theology closer to the reality of people, especially the poorest. The development of this research was divided into three parts, the first of which is devoted to the need for a theological renewal so that an approximation of Theology to human issues takes place, the second analyzes the core of Castillo's Theology - The humanization of God and the third part relates the concept of minimally human with the proposal of a new humanism along the lines of Pope Francis.

Keywords: Christology; Humanization of God, minimally human; humanism; Church

LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CDS	Compêndio de Doutrina Social da Igreja
CIC	Código de Direito Canônico
DAp	CELAM - Documento de Aparecida.
DCE	Carta Encíclica Deus <i>Caritas Est</i>
DGAE	Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023
DP	CELAM - Documento de Puebla
DV	Constituição dogmática <i>Dei Verbum</i> – sobre a revelação divina
DZ	Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral
EG	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> – A alegria do Evangelho
FT	Carta encíclica <i>Fratelli Tutti</i> . Sobre a fraternidade e a amizade social
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> sobre a Igreja no mundo de hoje
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> sobre a Igreja
LS	Carta Encíclica <i>Laudato si'</i> : sobre o cuidado com a casa comum
MV	Bula <i>Misericordiae Vultus</i> – O Rosto da misericórdia
OA	Carta Apostólica <i>Octogesima Adveniens</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I - DA TEOLOGIA HERMÉTICA À TEOLOGIA EM DIÁLOGO	13
1 POR UMA TEOLOGIA RELEVANTE	13
1.1 Os desafios do mundo atual para a teologia	14
1.1.1 A cultura-mundo – o humano reduzido ao mercado.....	16
1.1.2 Fragmentação e exclusão: duas faces da cultura reduzida ao mercado	20
1.1.3 Haverá futuro?	23
1.2 Por uma teologia samaritana	25
1.2.1 A teologia samaritana em construção	30
1.2.2 A renovação da teologia – Escolas francesas	30
1.2.3 A renovação da teologia – Escola alemã	34
1.3 Vaticano II: O Concílio da misericórdia	38
1.3.1 A Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i> – fonte de inspiração da teologia na atualidade.....	42
1.3.2 A cristologia do Concílio Vaticano II	45
1.4 A teologia pós-conciliar: da regulação ao pluralismo	50
1.4.1 Teologia contextualizada na América-Latina.....	53
1.4.2 O método.....	56
1.4.3 A importância da cristologia na teologia latino-americana.....	57
1.4.4 A atualidade da teologia latino-americana.....	62
Considerações parciais	64
PARTE II CASTILLO – VIDA E PENSAMENTO	66
2 CASTILLO: A TEOLOGIA COMO ATO SEGUNDO	66
2.1 Perseguições	72
2.2 Teologia popular	73

2.3 As publicações	76
2.4 A teologia de Castillo	79
2.4.1 A questão de Deus: da contradição à tristeza	80
2.4.2 O Deus da metafísica: a questão do Transcendente	81
2.4.3 Cristologia e soteriologia	84
2.4.4 Quando a religião se sobrepõe ao Evangelho.....	87
2.4.5 A Igreja	90
2.5 Pensar Deus de outra maneira – a cristologia de Castillo	94
2.5.1 A humanização de Deus e as suas raízes na reflexão eclesial.....	102
2.5.2 O Concílio de Calcedônia.....	103
2.5.3 A humanização de Deus: a relação entre cristologia e antropologia – o humano como lugar teológico	105
2.6 A humanização de Deus em José Maria Castillo.....	110
2.6.1 Humanização e rebaixamento.....	111
2.6.2 O minimamente humano	114
2.6.3 Carnalidade	116
2.6.4 Carnalidade e a laicidade do Evangelho	119
2.6.5 Alteridade	123
2.6.6 Alteridade e a ética leiga	126
2.6.7 Liberdade	128
Considerações parciais.....	134
PARTE III - HUMANIZAÇÃO DE CASTILLO E HUMANISMO DE FRANCISCO ..	136
3 RETORNAR AO EVANGELHO	136
3.1 Evangelho e humanização.....	144
3.2 Evangelho e a felicidade humana	147
3.3 Evangelho, paternidade de Deus e aspectos soteriológicos	153
3.4 O minimamente humano como paradigma de um novo humanismo	154

3.4.1	Carnalidade e vida.....	156
3.4.2	Carnalidade base para um novo humanismo	161
3.4.3	Carnalidade: a ternura como <i>primum</i> do humano	168
3.5	Humanismo integral e a dignidade humana	175
3.6	Humanismo em movimento.....	180
3.6.1	Amizade Social.....	180
3.6.2	A proposta da fraternidade universal: dimensão política e econômica.....	183
3.7	Humanização e eclesiologia.....	187
3.7.1	Humanização e eclesiologia: uma igreja pobre e para os pobres	190
3.7.2	Uma Igreja que vá além da religião, espiritualidade e seguimento	196
3.8	Direitos humanos e humanismo	206
	Considerações parciais.....	211
	CONCLUSÃO	214
	REFERÊNCIAS.....	219

INTRODUÇÃO

A presente tese *A humanização de Deus como paradigma cristológico no pensamento de José Maria Castillo* nasceu de minha percepção de que o cristianismo atual está majoritariamente limitado aos ambientes religiosos, restrito a ritos e distante das experiências fundamentais da vida humana. Esse distanciamento é, em si, uma das piores contradições para o cristianismo, na medida em que a fé cristã proclama que Jesus de Nazaré é, ao mesmo tempo e essencialmente, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, ou seja, nele, unem-se o divino e o humano.

Em busca de respostas sobre como superar esse descompasso, encontrei na cristologia de José María Castillo um apoio valioso. O teólogo espanhol considera não ser mais suficiente destacar apenas os valores da religião, como antes; destaca ainda que o que se tem hoje é um modelo de práticas religiosas descompromissado com a vida e ineficaz para a configuração do crente à proposta de Jesus. Disposto a propor formas de superar esse distanciamento entre espiritualidade e vida, que ele percebeu ainda no seminário, o teólogo espanhol propõe o viés da encarnação, visto que não basta dizer que conhecemos a Deus por meio do humano; não é no homem que conhecemos a Deus, e sim em um homem concreto, em um homem determinado, que nasceu pobre, que viveu entre os pobres e morreu como um delinquente malfeitor.

Falar de humanização de Deus em cristologia é voltar às bases da afirmação cristã sobre a união de Deus com a humanidade, tendo como ponto de partida o mistério da Encarnação. Castillo coloca o tema da encarnação no centro da sua reflexão teológica por acreditar que, através dela, se dá uma profunda e verdadeira identificação de Deus com o ser humano. E mais, destaca que essa identificação de Jesus com os sofredores é profundamente inclusiva, pois não há ser humano que não sofra!

Este trabalho tem como hipótese o estudo da cristologia de José Maria Castillo a partir da chave hermenêutica do minimamente humano. O objetivo geral visa à análise do conceito teológico da humanização de Deus. Já os objetivos secundários exploram as consequências desta humanização a partir do conceito de minimamente humano, da sua carnalidade, da sua relação com a dimensão da ternura e da fenomenologia da vida, com a sua aproximação à proposta de um humanismo fraterno e com relação a uma espiritualidade cristã capaz de integrar fé e vida.

A primeira parte deste trabalho, *Da Teologia hermética à Teologia em diálogo*, aborda a necessidade de promover a aproximação da teologia ao contexto histórico atual, a partir do enfrentamento de dois importantes desafios. O primeiro refere-se ao contexto social que, com a sua lógica mercadológica, provoca o triunfo da economia sobre a política, reduz o ser humano à subjetividade, provoca o seu desinteresse pelas coisas comuns, dilui os elementos sociais, e potencializa a subjetividade, demonstrada pela descrença nas instituições sociais e pelo baixo engajamento político.

O segundo refere-se a uma renovação da linguagem da própria teologia, uma linguagem capaz de integrar a proposta do Evangelho aos dilemas da contemporaneidade. Sobre a integração entre teologia e história, o trabalho apresenta uma visão sobre o processo de renovação da teologia católica no século XX por alguns dos nomes da *Nouvelle Théologie* e, especialmente, a partir do diálogo com a cultura moderna protagonizado pelo Concílio Vaticano II, chamado de uma primavera inesperada.

A segunda parte, intitulada *Castillo – vida e pensamento*, relaciona algumas das experiências de vida do teólogo com a formulação do seu pensamento: a vida transcorrida em um ambiente de muitas carências materiais, o impacto da segunda Guerra Mundial e da Guerra Civil espanhola e duas experiências na Companhia de Jesus. De sua formação acadêmica, destaca-se o doutorado em Roma, iniciado poucas semanas antes da abertura do Concílio Vaticano II. Sua proximidade com grandes teólogos participantes do evento o levou a perceber a insuficiência/incapacidade do dogmatismo da Igreja para responder às demandas do mundo moderno e fez nascer um dos temas principais de sua reflexão: a grafia de Deus. Castillo entende que as representações feitas do Transcendente pela metafísica não correspondem à revelação de Jesus, daí a sua insistência em anunciar a grafia de Deus a partir da humanidade de Cristo, revisitando o tema da humanização de Deus por meio da chave hermenêutica do minimamente humano.

A terceira parte, *Humanização de Castillo e humanismo de Francisco*, estabelece um paralelo entre a teologia de Castillo e o humanismo proposto pelo Papa Francisco. Ambos propõem o retorno ao Evangelho – o primeiro, mais especificamente a partir da humanização de Deus, por meio do minimamente humano, para reassumir o humanismo de Jesus de Nazaré; e Francisco, ao sugerir uma conversão radical e decisiva da igreja às suas fontes, que não deverá ser confundida

como uma simples adaptação aos dias de hoje, mas uma conversão com mais verdade e mais fidelidade em a Cristo, à sua mensagem e ao seu projeto humanizador do Reino de Deus. Castillo pertence ao coro dos teólogos (alguns citados neste trabalho) para quem o Reino de Deus é o centro da boa nova. O retorno ao Evangelho visa recuperar o projeto humanizador do Reino de Deus, uma vez que a proposta do Evangelho não consiste apenas numa relação pessoal com Deus. O projeto de Jesus é instaurar o Reino do seu Pai, um reino de paz, de justiça, de igualdade, de solidariedade. E esta deve ser também a missão de uma Igreja que quer ser fiel aos seus ensinamentos.

PARTE I - DA TEOLOGIA HERMÉTICA À TEOLOGIA EM DIÁLOGO

1 POR UMA TEOLOGIA RELEVANTE

O professor espanhol José Maria Castillo Sánchez, um dos mais proeminentes estudiosos de teologia da atualidade, passou boa parte dos seus 93 anos (nasceu em 16 de agosto de 1929) às voltas com um desafio que a Igreja Católica, a seu ver, há muito deixou de se preocupar: a aproximação da teologia à realidade histórica do homem. Polêmico, ele assegura que existe um descompasso entre o que faz a Igreja de Cristo na atualidade e o que pregam as Sagradas Escrituras e que o Evangelho não é apenas uma teoria, mas além disso – e sobretudo – um modo de vida.

Para Castillo, esse processo de aproximação da teologia com a realidade é urgente em razão justamente desse distanciamento entre a Igreja e o Evangelho¹. Para que a teologia cumpra sua tarefa de dar respostas sobre o sentido da vida humana a partir do conhecimento de Deus revelado nas Escrituras, deverá ser capaz de acompanhar os sinais do tempo presente. Esta que pode ser considerada a questão mais significativa do pensamento do teólogo espanhol é tratada na primeira parte deste trabalho. Em seguida, são abordados os pressupostos teológicos que permitirão à teologia tornar-se relevante para a contemporaneidade, uma missão difícil, dada a complexidade pluricultural e diversificada da sociedade atual. Será apresentado um breve panorama da cultura pós-moderna, destacando os aspectos sociológicos e antropológicos que impactam a vida humana, lembrando que, na cultura pós-moderna, os discursos são interpretados a partir de um contexto regional, sem levar em conta sua relação de dependência com a universalidade, e isso abre espaço para uma diversidade de interpretações muitas vezes equivocadas e apartadas dessa mesma realidade.

¹ Castillo escreveu uma série de artigos eletrônicos que atestam esse distanciamento. Aqui me limito a destacar os três mais recentes: “*Com esta religião e explicação do Evangelho, para onde vamos?*” (20.08.2020); “*O maior erro da Igreja foi fundir e confundir a Religião com o Evangelho*” (07.01.2021); “*Nossos bispos acreditam mais na riqueza do que no Evangelho de Jesus Cristo*” (18.02.2021). Caso o leitor queira aprofundar-se nessa temática, consulte: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/.

1.1 Os desafios do mundo atual para a teologia

O mundo atual configura-se um verdadeiro desafio para todas as ciências, não apenas por suas rápidas e profundas transformações, mas por requerer respostas urgentes à diversos problemas, muitos dos quais de origem justamente nesse próprio dinamismo. Pela própria vocação, a teologia é convocada a fazer parte do conjunto de saberes capazes de se aproximar desta gama cada vez mais complexa de elementos culturais, sociais e políticos. “Só a partir deste diálogo com uma realidade em constante mutação, a teologia será capaz de fazer com que o Evangelho chegue aos corações das pessoas, às estruturas sociais e às diversas culturas.” (DGAE, n. 41, p. 33).²

Se, por um lado, graças ao desenvolvimento da tecnologia e das ciências, nossa sociedade usufrui de uma série de benefícios e vantagens comparada às anteriores, por outro, princípios e valores elementares da pessoa humana ainda são tratados como marginais em muitas sociedades. Muitos são os autores que denunciam a violação de direitos individuais e coletivos mais básicos: direito à vida, garantia de acesso à saúde, transporte, moradia e segurança, igualdade de direitos e obrigações entre homens e mulheres, livre manifestação de pensamento e de crença religiosa, etc.

A indiferença, o consumismo e o individualismo são algumas das marcas deletérias da sociedade pós-moderna. O surgimento da Pandemia do Corona vírus (SARS-CoV-2, causador do Covid-19), decretado em onze de março de 2020 (UNA-SUS, 2020), escancarou a vulnerabilidade e incapacidade do homem de enfrentar o desconhecido e deixou mais incognoscível o futuro da humanidade. Diante deste desafio são necessárias novas bases para a construção de um novo mundo pós-pandemia, capaz de romper com os diversos vírus que ameaçam a vida em sociedade, como o vírus da polarização, geradora de conflitos e inimizades, o vírus da indiferença, do racismo, da intolerância, entre muitos outros que ferem a dignidade e colocam vidas em risco.

Na Carta Encíclica *Laudato Si*³, o Papa Francisco faz referência a um modo de vida desordenado (LS 101), identificado como uma dominação do paradigma

² Doravante o documento 109 da CNBB - Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023 será citada pela sigla – DGAE.

³ Doravante a Carta Encíclica *Laudato Si* será citada pela sigla – LS.

cultural tecnocrático, nos diversos elementos da atual cultura. “Com efeito, a técnica tem a tendência de fazer com que nada fique fora da sua lógica férrea [...]. Reduzem-se assim a capacidade de decisão, a liberdade mais genuína e o espaço para a criatividade alternativa dos indivíduos.” (LS 108).

Também a literatura laica aponta, por meio de denúncias sociais, os desafios a serem enfrentados, especialmente por quem tem o dever de garantir os direitos e deveres fundamentais do homem em sociedade. Em linha com o que diz o Papa Francisco, o clássico do escritor português José Saramago⁴, *Ensaio sobre a Cegueira*, desnuda a realidade da sociedade moderna, por meio da alegoria da cegueira branca, ao apontar para a incapacidade do ser humano atual de estabelecer relações e aproximações com os seus pares. Saramago considera indispensável substituir essa maneira insensível de ver o mundo (representada alegoricamente por um manicômio e pela cegueira) por outras que aproximem as pessoas e produzam novos diálogos.

A cegueira descrita por Saramago representa uma das mais fortes condições do mundo moderno – a alienação – que pode bem ser considerada uma epidemia dos nossos dias. O autor adjetiva os seres humanos de forma alegórica, referenciando-os a certa animalidade – por exemplo, os motoristas são comparados a cavalos nervosos (SARAMAGO, 1995, p. 11). O primeiro contagiado da trama surge em um semáforo fechado, a partir deste ponto, a história deflagra uma expansão rápida da cegueira naquela comunidade, gerando dúvidas sobre o que seria aquele fenômeno já que, tecnicamente, a cegueira não se propaga de forma epidêmica.

Com o tempo e a intimidade, as mulheres dos médicos acabam também por entender algo sobre a medicina, e esta, em tudo tão próxima do marido, aprendera o bastante para saber que a cegueira não se propaga pelo contágio, como uma epidemia, a cegueira não se pega só por olhar um cego [...]. (SARAMAGO, 1995, p. 38).

Esta pesquisa também correlaciona livremente a cegueira epidêmica de Saramago ao conceito de cultura-mundo, de Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, que identificam o modelo cultural vigente com o liberalismo econômico e suas consequências para a construção do humano, especialmente a redução do humano a

⁴ Esta reflexão não pretende ser uma análise pormenorizada da obra *Ensaio sobre a Cegueira*, pelo contrário, tem como objetivo ser uma exposição primária, em termos metafóricos, da denúncia social. A relação entre a obra literária do escritor português com o pensamento do pontífice argentino se faz pela constatação de que ambos denunciam uma cultura desumanizante.

um único ponto de vista: o econômico. Sobre esse processo reducionista, o Documento de Aparecida declara: “A novidade dessas mudanças, diferentemente do ocorrido em outras épocas, é que elas têm alcance global que, com diferenças e matizes, afetam o mundo inteiro. Habitualmente são caracterizadas como fenômeno da globalização.” (DAP 34).⁵

1.1.1 A cultura-mundo – o humano reduzido ao mercado

O avanço das tecnologias e das ciências em nada parece ter contribuído para a diminuição das desigualdades, a redução da pobreza e da violência, enfim, para o aumento da qualidade de vida e bem-estar de uma maneira mais democrática. Em razão de interesses macroeconômicos globais, direitos sociais fundamentais vêm sendo gravemente subvertidos em várias partes do mundo. Somem-se a isso a pouca credibilidade das instituições sociais e o baixo engajamento político, acentuadamente em regiões mais pobres. Para o sociólogo francês Alain Touraine (2006, p. 10), a globalização pode ser definida como “economia mundializada e instituições que não existem senão em níveis mais baixos, nacional, local ou regional, são incapazes de controlar as economias que agem em nível mais amplo”.

A força onipresente do mercado econômico gesta um regime inédito de cultura, denominado cultura-mundo. Criado por Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, o termo reitera a identificação do modelo cultural atual com o sistema econômico liberal, fomentando um mundo sem fronteiras para a atuação do capital: “Cultura-mundo significa o fim da heterogeneidade tradicional da esfera cultural e a universalização da cultura mercantil, apoderando-se das esferas da vida social, dos modos de existência, da quase totalidade das atividades humanas.” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 9).

No coração da cultura-mundo o sistema tem suas regras: a política deve estar a serviço do mercado; o cidadão se transforma em consumidor e competitivo não para ter aprimorada a sua humanidade, mas para ter explorada a sua capacidade produtiva. Os fins justificam os meios. Conforme a compreensão de Bauman (2010, p. 7), o capitalismo, fonte vital do atual modelo econômico, deve ser entendido como uma fábrica de problemas. “Sem meias palavras, o capitalismo é um sistema

⁵ Doravante a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. *Documento de Aparecida* será citada pela sigla – DAP.

parasitário. Como todos os parasitas, pode prosperar durante certo período, desde que encontre um organismo ainda não explorado que lhe forneça alimento.” O parasita, citado por Bauman, hospedou-se no modelo social atual, agindo como o vírus oportunista que se adapta constantemente. A forma de adaptação resume-se no formato de bolhas que se expandem até estourarem, ao explodir surge um novo pasto, uma nova fonte de crescimento alimentado pelo Estado capitalista (pelos recursos públicos e impostos).

Essa hipercultura não tem mais nada de setor periférico da vida social: [...] ela não cessa de remodelar nossos conhecimentos sobre ele, difunde em todo o planeta fluxos ininterruptos de imagens, filmes, músicas, séries televisivas, espetáculos esportivos, transforma a vida política, os modelos de consagração, bem como a lógica do espetáculo. (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 10).

Esta lógica exprime a onipresença da propaganda, da publicidade, do consumo, que, de antemão, já escolheu o que cada um deve escolher. O espetáculo mostra-se como algo grandioso, sua aparência ostenta-se como irresistível, a sua intenção expressa uniformizar os desejos e pensamentos (DEBORD, 2003, p. 16). O processo espetacular da mercantilização da cultura provoca a desconexão do ser humano com a realidade social, promovendo o individualismo e a indiferença.

De modo mais amplo, o dinheiro-rei, o consumismo desenfreado, o universo superficial do divertimento aparecem como forças que arruinam os mais altos valores morais. Um individualismo que se transforma em egoísmo cobiçoso, um fechar-se em si que se opõe à solidariedade e à fraternidade, uma violência que se manifesta tanto nas explosões do terrorismo quanto na banalização da delinquência e da criminalidade, uma democracia sem o fervor dos cidadãos, um mercado que governa tudo, direitos humanos achincalhados: o mal-estar cultural e ético cresce também, hipertrofiado na medida de um mundo hiper, no qual o homem, à medida que tem mais, e mesmo demais, chega a se perguntar se tem melhor. (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 22).

Essa desconexão do ser humano com a realidade também é narrada por Saramago por meio da metáfora do manicômio. “É exatamente durante esse período que, aos poucos, serão expostas as características mais primitivas do ser humano, especialmente a luta pelo poder, a insensibilidade, a ganância, o desejo, a brutalidade e a violência.” (CAPPELLI, 2019, p. 269). Na narrativa saramaguiana, o período de confinamento no manicômio revela uma profunda desumanização do indivíduo: o local

é imundo, os recursos são escassos, grupos opostos lutam por comida, por poder e pela sobrevivência no ambiente hostil e medonho.

Comportam-se como se temessem dar-se a conhecer um ao outro. Via-os crispados, tensos, de pescoço estendido como se farejassem algo, mas curiosamente, as expressões eram semelhantes, um misto de ameaça e de medo, porém o medo de um não era o mesmo que o medo do outro, como também não eram as ameaças. (SARAMAGO, 1995, p. 38).

Na cena do manicômio, a infra-humanização pormenorizada por Saramago encontra correspondência no pensamento do teólogo espanhol José Ignacio González Faus quando este fala sobre as consequências da mercantilização. Para esse teólogo, esse processo gera uma série de perversões em cadeia, tendo o mercado financeiro como fim da vida humana (GONZÁLEZ FAUS, 2016, p. 9). A sociedade de mercado, e não com o mercado, promove um tipo de relação desumanizante quando se tem submissão da vida a um modelo cultural que suga todos os recursos do planeta. A contaminação irresistível do vírus mercadológico produz uma crise antropológica, por efeito do achatamento do ser humano, demonstrado pela supervalorização do individual e do consumo.

Essa redução do humano está ligada à dimensão da cultura vigente, pois é por meio dela que o ser humano deveria desenvolver a sua humanidade. Todorov (2010, p. 77), “Ela [a cultura] desempenha o papel, como afirmei, de imagem e chave da compreensão do mundo, sem a qual cada um teria a impressão de estar submerso em um caos angustiante.” O que Todorov quer fazer entender é que a cultura é meio humano de humanização, por causa disso, se constrói uma série de hábitos, normas e valores. Segundo Pratique Lamounier Rego (2014, p. 44) “[...] o humanizar, ou mesmo o ‘humanizar-se’, constitui-se sempre num constante fazer-se, num porvir e, dessa maneira, a possibilidade do fazer-se homem/mulher se encontra no ser cuja humanidade é, em si, indeterminável.” Porém, nem sempre a cultura fomenta esse porvir, pelo contrário, a história está repleta da atmosfera de um fazer desumanizante.

A compreensão do que seja exatamente desumanização não é tão simples. Segundo a filosofia essencialista, uma essência não poderia ser perdida ou retirada. Então, como o ser humano é, em si, essência, mesmo numa condição desumanizante, ele nunca poderia ser reduzido ao nada. Continuar a ‘ser’ humano. Como exemplo dessa desumanização impossível, Lamounier Rego (2014, p. 47-50) afirma que,

independentemente do tipo de atrocidade que alguém sofra ou vivencie, sofre-se e morre-se como humano. A desumanização impossível também encontra paralelo na concepção existencialista: se não existe a dimensão essencial, logo não se pode retirar nada daquele que nada é. No entanto, a via discursiva oferece uma outra possibilidade de argumentação sobre o termo aqui refletido em razão do foco naquilo que se diz sobre o ser, no caso, um ser desumanizado.

O fato é que, nesse processo de comunicação, a humanidade do ser é colocada em dúvida, salientando, assim, que parece haver algo naquele ser que pode ser identificado com objetos, animais, demônios ou outras coisas. E mais: essa suposta humanidade “atribuída”, dada pelo emissor do discurso [...] é muitas vezes retirada, descaracterizada ou desqualificada pelo mesmo opressor que dantes a havia atribuído, como se esse se arrogasse o senhorio da verdadeira consideração sobre o outro. (REGO, 2014, p. 50).

A prática desumanizadora se alimenta de narrativas desconectadas da realidade. Nelas, o bárbaro acredita ser possuidor de uma humanidade superior e, por isso, acha-se no direito de despojar o outro, retirando-lhe direitos, opções e liberdades que, não raramente, culminam em indiferença, violências e assassinatos. O termo desumanização subentende humanidade não reconhecida; fala-se de desumanização para retratar um ser coisificado. “Seria ilógico tentar desumanizar um ser que não é humano e nem pudesse vir a ser humano. Logo, o ‘ser’ humano é condição *sine qua non* para ser vitimado com discursos e práticas desumanizadoras.” (REGO, 2014, p. 52).

Portanto, a desumanização em si tem no discurso um efetivo meio de encarnação na realidade, mas sua efetivação se dá por meio de vários modos e pode se iniciar desde a percepção de determinados recortes históricos que viabilizariam a produção de discursos parciais sobre os oprimidos a serem destruídos até a consideração preconceituosa a partir de uma observação pré-formulada e pré-valorada de certos aspectos da realidade dos mesmos. Tais discursos vão se tornando uma espécie de “viseira” que possibilita a construção de um olhar já contaminado do outro sobre o qual se quer dominar ou mesmo sentir o prazer de subjugar-lo. O que se pretende afirmar com esses argumentos é que a não efetivação do fim do processo, isto é, a desumanização do ser em si, *não nega a desumanização em si, ou seja, não é porque seja impossível tirar a humanidade de alguém que determinados grupos humanos deixaram de tentar fazê-lo e até mesmo acreditar fazê-lo.* (REGO, 2014, p. 53, grifo do autor).

Na prática, o discurso desumanizador afeta diretamente diferentes grupos, tratando-os como sub-humanos ou minorias. Os motivos da desumanização são diversos, e nesta pesquisa não há possibilidade de destacá-los com a atenção devida. Não obstante, a desumanização, compreendida como coisificação, exprime-se por uma série de posturas que desqualificam a humanidade do outro. Na visão do opressor, ao ser rebaixado à categoria de inseto (linguagem metafórica) o ser humano é aniquilado ou desprezado como algo repugnante. Outros tratamentos considerados desumanizadores e que merecem menção nesta breve pesquisa são a desigualdade social e a construção de uma ideia de massa humana descartável. Ao ser dirigido ao ser humano, o termo descartável implica coisificação do indivíduo, pois a possibilidade do descarte automaticamente passa a estar vinculada à utilidade ou não do sujeito. “Se a vida de um ser humano vale tão pouco a ponto de poder ser extinta sem qualquer ônus para seu assassino, [...] se percebe o indício de uma consideração de desumanização de determinados seres por parte de outros.” (REGO, 2014, p. 87).

O que se pretende destacar nesta breve exposição é a facilitação da desumanização nesta sociedade, que incentiva a fragmentação e a desqualificação dos diferentes. Em nível antropológico, essa postura compromete o amadurecimento do ser humano que, para se desenvolver necessita de encontro com o outro, com a sua diferença e com as suas perspectivas de vida. Não há como pensar a humanidade com um único instrumento musical, pelo contrário, a humanidade deve construir uma sinfonia, na qual diversos e distintos instrumentos possuem o seu devido valor.

1.1.2 Fragmentação e exclusão: duas faces da cultura reduzida ao mercado

A desconexão do ser humano com a realidade social, provocada pelo sistema cultural reduzido ao mercado, resulta numa cultura de fragmentação (TOURAINÉ, 2006). Neste sistema de vida fragmentada, onde impera a lógica do espetáculo, percebe-se a falta da solidariedade, da fraternidade, da atenção. Para o sociólogo Zygmunt Bauman (2011, p. 14), “[...] a moderna doença da autonomia persiste, enquanto o medicamento da compensação não está disponível nas receitas prescritas pelo Sistema Único de Ética. Ele pode ser adquirido apenas no livre mercado [...]”.

A fragmentação incorporou-se como uma nova forma de individualismo, motivado pela compreensão de que não deve existir nenhum tipo de coação ou tutela, de uma pessoa ou instituição, em relação ao sujeito que decide. Defendida pela

modernidade, a proposta da autonomia do sujeito criou uma liberdade individual que pode ser descrita analogicamente como um código genético das sociedades democráticas modernas. Conforme o pensamento de Lipovetsky e Serroy (2011, p. 48, grifo do autor), o individualismo atual pode ser representado da seguinte forma:

Os valores hedonistas, a oferta sempre mais ampla de consumo e de comunicação, a contracultura convergiram para acarretar a desagregação dos enquadramentos coletivos (família, Igreja, partidos políticos, moralismo) e ao mesmo tempo uma multiplicação dos modelos de existência: daí o neoindividualismo do tipo opcional, desregulado, descompartimentado. A “vida à la carte” tornou-se emblemática desse *Homo individualis* desenquadrado, [...].

A cultura individualista torna-se visível como existência voltada a si mesma. Está presente na obra *Ensaio sobre a Cegueira* em vários momentos, de forma explícita na cena da disputa pelo alimento, onde um grupo inescrupuloso utiliza da força, do medo, do terror e do abuso sexual para conseguir seus objetivos (SARAMAGO, 2020, p. 107-108). Essas atitudes aludem ao fechamento às questões sociais (aquilo que é comum a todos), ao mesmo tempo em que confirma a busca pela satisfação das necessidades exclusivamente pessoais, caracterizadas pelo individualismo exacerbado. Neste modelo cultural constata-se o desinteresse pelas questões públicas, o descrédito das instituições, a falência no debate de ideias, o enfraquecimento da democracia. Essa realidade é terreno propício para ressurgimento dos fundamentalismos, nacionalismos, populismos autoritários e fanatismo religioso.

Conforme o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2007, p. 7), as mudanças seminais no mundo destacam a passagem da fase sólida para a líquida, demonstrada pela incapacidade de a sociedade atual estabelecer padrões, em decorrência da elaboração de planos de curta duração e de projetos de vida pessoal individualistas. A V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe expressou essa temática destacando que: “O individualismo enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço, [...]. Deixa-se de lado a preocupação pelo bem comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos, [...]” (DAP 44).

Neste cenário de desinteresse pelo comum, verifica-se a proliferação da injustiça, e, conseqüentemente, o aumento das misérias, dos conflitos, da violência e

da insegurança. A vida dentro da sociedade do medo afeta os relacionamentos, visto que o medo promove a corrida em busca de proteção – muros altos, carros blindados, seguranças armados, realimentando o problema social e potencializando o individualismo. A sensação de impotência diante da ineficácia ou inexistência de políticas públicas adequadas, além de exacerbar o individualismo, o cada um por si, atinge em maior ou menor grau toda a sociedade. Como diz o Documento de Aparecida, “a afirmação dos direitos individuais e subjetivos, sem esforço semelhante para garantir os direitos sociais culturais e solidários, resulta em prejuízo da dignidade de todos [...]” (DAp 47).

O medo é reconhecidamente o mais sinistro dos demônios que se aninham nas sociedades abertas da nossa época. Mas a insegurança do presente e a incerteza do futuro produzem e alimentam o medo mais apavorante e menos tolerável. Essa insegurança e essa incerteza, por sua vez, nascem de um sentimento de impotência: parecemos não estar mais no controle, seja individual ou coletivamente [...]. (BAUMAN, 2007, p. 32).

Os laços humanos que, até bem pouco tempo serviam como uma espécie de proteção social, hoje tornam-se cada vez mais frágeis. Esse processo de individualização social, no romance de José Saramago, ganha tons apocalípticos, dado que toda a cidade estava impregnada pela epidemia de cegueira, caracterizada pela sujeira, morte e falta de condições dignas de vida. “Todavia, a cegueira da razão está presente em todas as esferas da sociedade, incluindo a ciência, [...]” (SILVA, 2012, p. 84). E não somente as ciências, mas a Igreja também, “[...] todas as imagens da igreja tinham os olhos vendados [...]” (SARAMAGO, 1995, p. 301). Diante desta realidade, a mulher do médico expõe seu pensamento:

Chegou a altura de decidirmos o que devemos fazer, estou convencida de que toda gente está cega, pelo menos comportavam-se como tal as pessoas que vi até agora, [...] Haverá um governo, disse o primeiro cego, Não creio, mas, no caso de o haver, será um governo de cegos a quererem governar cegos, isto é, o nada a pretender a organizar o nada, Então não há futuro, disse o velho da venda preta, Não sei se haverá futuro, do que se trata é de saber como poderemos viver neste presente, Sem futuro, o presente não serve para nada, é como se não existisse, Pode ser que a humanidade venha a conseguir viver sem olhos, mas então deixará de ser humanidade [...]. (SARAMAGO, 1995, p. 244).

1.1.3 Haverá futuro?

A questão levantada pela mulher do médico é atual. Como será o mundo pós-pandemia? Haverá futuro, mas como o construiremos? Vários vírus afetaram a história, mas não como o da Covid-19. A diferença está na velocidade e na disseminação do contágio. Para o professor João Décio Passos (2020a, p. 19) esta é “uma pandemia de fato globalizada”. O resultado, deste vírus no mundo globalizado é a morte, a dor, a reclusão, o desemprego e a luta por melhores condições sanitárias. Do ponto de vista do ciclo de contágio, a Covid-19 se desenvolve como qualquer outra epidemia, de uma gripe, por exemplo, mas não de uma simples gripe “como querem as mentes ingênuas.” (PASSOS, 2020a, p. 20).

O mundo parou diante da Covid-19, mas o mundo que parou estava doente, já dava vários sinais sintomáticos (LS 101). O mundo que está agonizando com o coronavírus já vinha apresentando sintomas de uma grave enfermidade; ele não favorece a vida digna para a maioria, não disponibiliza saúde, educação de qualidade, segurança... Definitivamente não é um bom lugar para morar, pelo menos para a maioria. A declaração de que o mundo já estava doente, antes da Covid-19, foi anunciada por Saramago, pelo Papa Francisco e tantos outros. Logo, a crise política e econômica não é novidade; ela foi potencializada, desse modo já se encontrava em curso, o resultado dessa potencialização é o desmascaramento das fragilidades do mundo globalizado (PASSOS, 2020a, p. 50).

A saída da crise (viral, econômica e cultural) exige repensar a vida em novos moldes. “A crise da pandemia expôs as contradições do modelo econômico mundial com seus regimes políticos; ofereceu um diagnóstico das ineficiências e das falências.” (PASSOS, 2020a, p. 109). Essas insuficiências são retratadas alegoricamente pela cegueira, uma crítica direta ao modelo neoliberal vigente. A vida após a pandemia não precisa ser a mesma de antes; será que devemos voltar à normalidade? Regressar à um modelo de educação segregadora, a precariedade da saúde pública, ao projeto de vida voltado somente ao consumo compulsivo, a desigualdade social, ao descuido com a biodiversidade? Será que não é o momento de construir uma nova normalidade?

Neste ambiente de insegurança quanto ao futuro, a teologia terá de assumir um novo posicionamento, caso queira ter relevância; deverá adequar a grafia, a linguagem e o discurso para esse novo ambiente. Com relação ao seu método, ela

precisará ser capaz de tocar a realidade, tatear a carne daqueles que sofrem e propor um caminho possível nos labirintos do manicômio da vida, como fez a mulher do médico na trama saramaguiana. O cristianismo católico poderá contribuir com a construção de novos espaços de pensamento e convivência, desde que seu pensamento esteja radicado em suas fontes primárias, caso contrário, sua relevância será diminuta, uma simples presença, sem fermento na massa da sociedade. Será que a velha repetição dos rituais das bênçãos, das imagens e das devoções, que insinuam uma dominação do religioso às forças da natureza serão suficientes? (PASSOS, 2020a, p. 76).

Como já dito anteriormente, a epidemia saramaguiana atingiu a todos os lugares e instituições. A não localização geográfica e a falta de referências sobre o espaço e o tempo demonstram a universalização das contradições do modelo neoliberal. A cegueira atingiu inclusive a Igreja, que participa do *corpus socialis*. Um primeiro elemento destacado pelo autor faz referência à entrada da Igreja: “Entrava-se no templo por seis degraus, seis degraus que a mulher do médico venceu com grande custo [...]” (SARAMAGO, 1995, p. 299). O difícil acesso à Igreja por parte da mulher do médico não se reduz às normas de acesso físico, mas também ao descompasso da instituição na atualidade. O paralelo da cegueira, no caso da Igreja, se dá pelos olhos vendados das imagens dos santos.

[...] não podia ser verdade o que os olhos lhe mostraram, aquele homem pregado na cruz com uma venda branca a tapar-lhe os olhos, e ao lado uma mulher com o coração trespassado por sete espadas e os olhos também tapados por uma venda branca, e não eram só este homem e esta mulher que assim estavam, todas as imagens da igreja tinham os olhos vendados, as esculturas com pano branco atado ao redor da cabeça, as pinturas com uma grossa pincelada de tinta branca [...]. (SARAMAGO, 1995, p. 301).

Em seguida, o texto procura apresentar o responsável por essa estranha situação.

Que estranho, porque será. Como hei-de eu saber, pode ter sido obra de algum desesperado da fé quando compreendeu que teria de cegar como os outros, pode ter sido o próprio sacerdote daqui, talvez tenha pensado justamente que uma vez que os cegos não poderiam ver as imagens, também as imagens deveriam deixar de ver os cegos. [...] Se foi o padre quem tapou os olhos das imagens [...] esse padre deve ter sido o maior sacrílego de todos os tempos e de todas as religiões [...]. (SARAMAGO, 1995, p. 302).

A perspectiva sacrílega na ação (possivelmente do padre) retrata uma religião incapaz de dialogar com a vida. Na interpretação de Márcio Cappeli (2019, p. 271), o autor português propõe o surgimento de uma perspectiva teológica capaz de libertar o ser humano da alienação.

O ser humano deve assumir-se como sujeito da história. As crenças que impedem os homens e mulheres de se tornarem conscientes de suas responsabilidades na construção do tecido social devem ser revistas. Ou seja, através desta cena a teologia se vê também interpelada. Como elaborar uma compreensão de Deus que seja capaz de não alienar o sujeito de suas tarefas históricas? Talvez um caminho seja imaginar que Deus não se faz presente no mundo como o diretor do teatro de marionetes, que há uma autolimitação de Deus no sentido de deixar espaço para as suas criaturas. Deus se ocultaria, portanto, da presença visível desse mundo para que o ser humano exerça sua liberdade. Esse “Deus” interpretado como o “Todopoderoso”, na verdade, despoja-se de seu poder em favor da autonomia da criação.

De fato, o anúncio cristão esvaziado dos fundamentos primários, a saber, da Sagrada Escritura e da Sagrada Tradição, tende a apresentar a grafia de Deus reduzida ao culto religioso e descomprometida com a vida, em uma espécie de cristianismo sem Cristo. A proposta da fé engajada na vida pode ter como ponto de referência a prática da mulher do médico que, não sendo cega, assume a condição de vida dos cegos para servir-lhes de apoio, por compaixão. A ausência de uma determinada compreensão de Deus na obra *Ensaio sobre a Cegueira* não exclui o seu caráter teológico; é um ensaio de teologia às avessas. “Portanto, neste ambiente hostil que o escritor cria, é possível ver mais um vestígio de sua ‘teologia ficcional’ que desafia o cristianismo a repensar [...] e ultrapassar certos limites.” (CAPPELI, 2019, p. 274).

1.2 Por uma teologia samaritana

O futuro do cristianismo – e da própria teologia – implica reestruturação do discurso teológico, que necessariamente passa pela superação da abstração e a consciência da necessidade de aproximação da realidade. “A chance maior do cristianismo não virá do seu conteúdo doutrinal – ele mesmo maravilhoso –, nem da eficiência organizativa [...], mas da maneira como as comunidades viverão os valores do futuro da humanidade [...]” (LIBANIO, 2006, p. 135).

Segundo Castillo (2017b), a teologia necessita de um impulso capaz de estabelecer pontos de conexão aos problemas vividos pelos seres humanos. O teólogo granadino é enfático ao dizer que a teologia atual é pobre, incapaz de dar respostas aos dilemas da vida como faz as ciências na atualidade. Para ele, essa pobreza origina-se em não levar a sério a Encarnação de Deus em Jesus. O retorno aos Evangelhos, proposto pelo teólogo espanhol, visa restaurar um aspecto central da revelação ofertada por Jesus, que não estava direcionada para a constituição de uma nova religião, pelo contrário, a sua atuação focava na humanização de um mundo desumano.

A adequação da linguagem teológica é considerada como decisiva para o cristianismo ser mais bem acolhido pela sociedade atual. Para o teólogo João Batista Libanio (2006, p. 9), o discurso da fé traz algumas expressões arcaicas; é um discurso mofado, centrado em normas, e não no Evangelho que gera vida. Julien Green (1983, *apud* CHARBONNEAU, 1985, p. 82) classifica algumas expressões do discurso teológico como tristes barreiras, caminhos de aprisionamento da revelação a determinadas escolas de pensamentos ou linguagens. Castillo (2020) salienta que apenas a mudança desta linguagem teológica ultrapassada, de exagerada ênfase ritual e de caráter clerical e devocional, facilitará o paralelo da vida de Jesus com a vida vivida na sociedade atual, fazendo renascer uma Igreja realmente em saída, uma Igreja de novos humanismos.

Fundamentada no texto do evangelho de Lucas (10, 25-35), a teologia Samaritana apresenta a história paradigmática de um samaritano, que serve de inspiração para a vida cristã e conseqüentemente para uma forma de fazer teologia. Na interpretação de José António Couto (2005, p. 276-277), a narrativa evangélica nos coloca dois paradigmas: o paradigma de identidade, referendado pelo comportamento dos ladrões e religiosos, voltados cada um para suas necessidades e instinto de autopreservação; e o paradigma da alteridade, que se refere à postura do samaritano, que não vive debruçado sobre si mesmo, “[...], mas vive para o outro e a partir do outro, [...] para servir incondicionalmente ao outro, para dar a vida ao outro.”

Pensar a teologia sob a perspectiva samaritana é uma reação ao cristianismo de conveniência/manutenção do catolicismo moderno, que se caracteriza pelo cumprimento de ritos e práticas religiosas desconectados da realidade (GONZÁLEZ-CARVAJAL, 1993, p. 94). A prática exagerada, a nostalgia de um retorno ao medieval e a militância massiva nas mídias sociais de católicos tradicionalistas geram um

movimento perigoso para o catolicismo atual, que tende a primar pelo rigor e pelo fechamento ao diálogo.

A grafia de Deus, anunciada neste modelo tradicionalista-conceitual, em razão do seu forte acento filosófico, supõe a existência de dois mundos paralelos. “Em primeiro lugar, haveria um mundo chamado ‘natural’, que corresponderia à Terra, ao universo, ao mundo físico, ao mundo material; este mundo dependeria ontologicamente de outro, chamado ‘sobrenatural’, que seria o ‘céu’ [...]” (RAMIRES, 2012, p. 352, tradução nossa)⁶. As consequências pastorais dessa forma de fazer teologia agravam ainda mais a indiferença já proclamada pela cultura-mundo, pois a história é compreendida como espaço predeterminado, fixo e de desinteresse para a ação cristã.

O desinteresse e a indiferença dos cristãos são desastrosos, principalmente nas regiões mais empobrecidas, pois a fé cristã, que deveria ser anúncio de libertação e construção de uma nova forma de viver, passa a ser alienante, como destaca o documento de Puebla⁷: “Diante dos desafios históricos que enfrentam nossos povos, encontramos os cristãos [...], os ‘pacivistas’, que creem não poder e não dever intervir, esperando que só Deus atue e liberte; [...]” (DP 275).

Neste ambiente surgem pseudos avatares escolhidos por Deus, promovendo a miscigenação do político com o religioso, em forma de restauração nacionalista, com pautas camufladas de cristianismo. Nesta lógica, há pouco espaço para a graça de Deus, pois ela proporciona a liberdade criativa de cada ser humano e o surgimento de novas relações pautadas na misericórdia cristã. Em vez de misericórdia, o que se percebe é o acento da justiça retributiva e a insistente separação do sagrado e do profano, devido à compreensão de que esta vida é apenas uma passagem (RAMIRES, 2012, p. 352-357).

Não há como pensar o cristianismo em linha com os desafios da modernidade a partir deste modelo teológico. Compreender o mundo requer uma teologia disposta ao diálogo e não há discurso em defesa do enfrentamento. “A marginalização da

⁶ Trecho traduzido do original: “En primer lugar, existiría un mundo llamado ‘natural’, que correspondería a la Tierra, el universo, el mundo físico, el mundo material; este mundo dependería ontológicamente de otro, llamado ‘sobrenatural’, que sería el ‘cielo’ [...]” Cf. RAMIRES, Juan Alberto Casas. “Donde está tu Dios”. Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI. *TEOLOGÍA XAVERIANA* – vol. 62. n. 174 (343-378). JULIO-DICIEMBRE 2012. Bogotá, Colombia, ISSN 0120-3649. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9328>. Acesso: 23.08.2021.

⁷ Doravante o Documento de Puebla. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano será citado pela sigla – DP.

teologia tradicional deve-se em parte à sua falta de adaptação aos desafios contemporâneos. Ela [...]; não tomou em consideração nem a cultura, nem a condição social e nem sua história.” (DUQUOC, 2006, p. 51).

Como proposta de rompimento com essa forma de pensar a fé, a teologia samaritana conduz a reflexão teológica ao encontro com a dimensão histórica, em razão da sua capacidade de gerar vida (Mt 13,1-23). Para o teólogo italiano Bruno Forte, a fé cristã, enquanto realidade de um novo homem, produz uma necessidade de expressar-se, traduzir-se por meio das inquietudes, numa busca do encontro com o outro, pois: “Uma fé que não exprime suas motivações e justificativas degeneraria em credulidade ou superstição.” (FORTE, 1990, p. 64, tradução nossa).⁸

A inculturação da mensagem do Evangelho ao meio cultural tem como exemplo primordial a própria Sagrada Escritura. Nela, o advento provoca um movimento exodal, “[...] se assim não fosse, a palavra de Deus ressoaria no vazio, sem uma história para acolhê-la.” (FORTE, 1990, p. 80, tradução nossa)⁹. A Escritura/Tradição, enquanto pilares da reflexão teológica, demonstram na história do cristianismo o seu movimento de adaptação aos diversos contextos culturais. Somente nesta dinâmica de adequação, a teologia poderá ser samaritana, companheira, libertadora, misericordiosa, pois essas características presentes na Escritura revelam a forma de Deus atuar na história. Leonardo Boff (1998, p. 205, grifo do autor) atenta para a necessidade de fidelidade da teologia à Tradição, mas sem se tornar dogmatizante, marcada pelo autoritarismo doutrinário “[...] que comenta os textos, para em seguida suscitar novos comentários, e assim *ad infinitum et ad nauseam*.”

A riqueza de argumentos constitutivos da teologia mostra, entretanto, o esforço dessa área do conhecimento em expressar a mensagem de salvação, adaptando a sua linguagem aos contextos históricos, sem perder de vista a fidelidade à Tradição. Com o objetivo de ressaltar o dinamismo da Tradição cristã, o teólogo deverá ter clara a distinção entre as funções constitutiva, continuativa e inovativa do depósito da fé.

A função constitutiva, como a própria palavra indica, refere-se à constituição da Tradição, aos dados originários da fé, como a Escritura e os ensinamentos

⁸Trecho traduzido do original: “Una fe que no llegara a captarse en sus motivaciones y justificaciones degeneraría en credulidades o en superstición.” Cf. FORTE, Bruno. *La teología como compañía, memoria y profecía: Introducción al sentido y al método de la teología como historia*. Salamanca: Sígueme, 1990. p. 64.

⁹Trecho traduzido do original: “[...] sí así no fuera, la palabra de Dios resonaría en el vacío, sin una historia que la acogiese.” Cf. FORTE, Bruno. *La teología como compañía, memoria y profecía: Introducción al sentido y al método de la teología como historia*. Salamanca: Sígueme, 1990. p. 80.

apostólicos. A continuativa volta-se para a atividade da Igreja na história, mantendo a substância do que foi recebido pela revelação. Em decorrência da dinamicidade histórica da revelação, essa manutenção não deverá ser compreendida como repetição cega ou leitura fundamentalista dos textos, mas como atualização do depósito da fé (função inovativa). “Essa é a função mais esquecida da tradição. Essa tarefa supõe certa ruptura, em contextos culturais mudados, das formas estabelecidas de interpretar a doutrina da fé.” (BOFF, 1998, p. 241). A função inovativa está ligada à compreensão de que a teologia é um saber científico, e como conhecimento humano deverá aprofundar a revelação e encontrar novos modos de expressar o seu conhecimento.

O processo de adaptação da teologia católica na modernidade se dá por meio de várias iniciativas e movimentos desde o século XVII, através da renovação dos estudos bíblicos e patrísticos, da renovação litúrgica com o profundo sentimento de experiência do mistério e de uma nova consciência eclesiológica. A dispersão registrada no cristianismo ao longo dos séculos exige uma reação urgente da teologia, em decorrência da incapacidade de inspiração do discurso cristão na sociedade. Diante disso, a teologia no século XX, principalmente no período pós-guerra mundial até o Vaticano II, passou por um renascimento, caracterizado por um abandono da teologia abstrata “que não parecia mais apta para comunicar a mensagem evangélica aos nossos contemporâneos.” (REFOULÉ, 1970, p. 17).

A incapacidade da teologia abstrata no diálogo com o sujeito contemporâneo torna-se acentuada na medida em que ela propõe primariamente uma adesão a um conjunto de verdades, mesmo antes de perceber a aproximação amorosa de Deus, por meio da revelação. Esse modelo teológico, tal como está, demonstra-se ineficaz nesta sociedade, marcada pela subjetividade e pela necessidade da inteligibilidade da mensagem cristã. A mudança dos ritos, a revalorização do diaconato, os diversos documentos sobre a vocação dos leigos, a presença católica na mídia, nada disso toca realmente o problema. A questão é a inadequação da linguagem empregada para comunicar a verdade salvífica. “Se este homem não apreende na mensagem cristã a revelação de um sentido novo para a sua existência, é claro que permanecerá indiferente em face desta mensagem. Se a palavra de Deus não toca no seu campo de experiência, como irá escutá-la?” (REFOULÉ, 1970, p. 20). Como irá percebê-la como uma proposta de valor capaz de lhe oferecer um projeto de vida nova (Mt 13, 44-52)?

1.2.1 A teologia samaritana em construção

A renovação teológica pode ser compreendida como uma verdadeira construção, em face do seu desenvolvimento histórico, caracterizado não por uma teologia, mas por uma série de projetos teológicos que, em alguns momentos, até se contradizem (WEILAND, 1969, p. 19). Neste trabalho, não há intenção de ocupar-se da história da teologia; essa missão já foi cumprida por excelentes historiadores. O objetivo desta seção é modesto: apresentar brevemente o movimento de renovação denominado *Nouvelle Théologie*, por dois motivos: o primeiro, lembrar a necessidade da constante atualização da teologia; o segundo, explorar o pensamento do teólogo que orienta os meus estudos, José M. Castillo, escolhido por ter assumido participar desse processo de reconstrução do modelo teológico.

Desde a metade do século XIX e início do XX, a Igreja Católica se dedicou à retomada do método teológico da escolástica diante daquilo que era considerado como os erros da modernidade denunciados pelo *Sílabo* de 1864 e pela Encíclica *Pascendi* (1907) de Pio X, que centralizou o pensamento teológico novamente no tomismo. No mesmo ano de 1907, a escola de Teologia em *Le Saulchoir*, dirigida pelos dominicanos, e na qual lecionavam professores como Chenu e Congar, iniciou uma proposta de saneamento da teologia católica no século XX (GIBELLINI, 1998, p. 165).

1.2.2 A renovação da teologia – Escolas francesas

A metodologia assumida pela escola *Le Saulchoir* buscava a homogeneidade do dado revelado com o dogma e a teologia, afirmando a primazia da revelação em relação à linguagem utilizada como mediação das construções especulativas de uma escolástica doutrinária e abstrata. Dentre os principais pontos deste saneamento destacam-se: a) o primado do dado revelado, que não deve ser obscurecido pela abstração filosófica; b) o senso da história e consequentemente a história das construções de sínteses como o dogma; c) a não repetição cega das fórmulas (embora fosse tomista, a escola francesa seguia o modelo da abertura proposta por Gilson); d) afirmava-se a solidariedade da teologia com a história como uma antecipação dos sinais dos tempos (GIBELLINI, 1998, p. 165-166).

Dentre os principais nomes da escola *Le Saulchoir* destacam-se o padre dominicano Marie-Dominique Chenu, com a sua teologia dos sinais dos tempos ou das realidades terrestres, derivada da percepção do fazer teológico de Santo Tomás de Aquino que pensou a fé em relação aos problemas da sua época. “A continuidade com Tomás de Aquino não implica, portanto, a continuidade com uma doutrina, mas sim a continuidade com uma atitude e um espírito: realizar em relação ao nosso tempo.” (ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 331, tradução nossa).¹⁰

Chenu é um dos teólogos mais comprometidos de nossa época. Sua vocação é a de interpretar os acontecimentos e problemas do nosso século à luz do Evangelho. Um dia chegou a declarar: “O acontecimento é o meu local de trabalho.” E acrescentou que aquilo que mais o apaixona é “a história da salvação humana”. *L'évangile dans le temps* é o título de uma das suas obras mais significativas. E “Sinais dos tempos” é uma das categorias às quais ele deu cidadania à teologia. (MONDIN, 1979, p. 123).

O pensamento teológico de Chenu pode ser compreendido em dois grandes blocos. No primeiro, ele tratou da metodologia teológica e da sua natureza, com relação a essa temática. Eu me limito a citar as obras: *La teologia come scienza nel secolo XIII* (1942); *Introduzione allo studio di S. Tommaso d' Aquino* (1950); *La teologia nel secolo XII* (1957). Para Battista Mondin (1997, p. 483, tradução nossa), o padre Chenu correlaciona a teologia de Santo Tomás com a história, “ilustrando as várias fontes de onde extraiu o seu pensamento e o contexto cultural, econômico, político e social que estimulou e fertilizou o seu trabalho”.¹¹

Já o segundo momento do seu fazer teológico enfatiza a compreensão de que a história não é vazia; ela é um processo no qual o teólogo deverá ter muita atenção para poder captar os sinais dos tempos, devido à própria Palavra de Deus, que é palavra histórica e não metafísica (MONDIN, 1997, p. 484). Na obra *La parole de Dieu* percebe-se a profundidade dessa relação entre a teologia e história. Nela, o teólogo francês Marie-Dominique Chenu argumenta que Deus, ao se encarnar, assumiu toda

¹⁰Trecho traduzido do original: “La continuidad con Tomás de Aquino no implica, pues, tanto la continuidad con una doctrina, cuanto la continuidad con una actitud y un espíritu: realizar en relación a nuestro tempo [...]”. Cf. ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. *Historia de la Teología*. BAC: Madrid, 1995. p. 337. (Serie de Manuales de Teología - Sapientia Fidei).

¹¹ Trecho traduzido do original: “illustrando le svariate fonti da cui hanno attinto il loro pensiero e il contesto culturale, economico, politico e sociale che ha stimolato e fecondato il loro lavoro.”. Cf. MONDIN, Battista. *Storia della Teologia- vol 4- Epoca Contemporanea*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997, p. 483.

natureza humana, com toda a sua beleza e debilidade, não deixando nada do que é humano de fora desta ação kenótica (CHENU, 1966, p. 352). Ao assumir a dimensão da encarnação como critério de interpretação da história, o padre Chenu propiciou à teologia um diálogo profundo com a cultura e com a sociedade. Logo, todos os recursos constitutivos do ser humano deverão ser aproveitados pela teologia, pois a santificação do ser humano sem a santificação da estrutura social incorre numa enorme contradição.

Outro nome de destaque que pertenceu à escola *Le Saulchoir* foi o dominicano Yves Marie Congar. Este teólogo foi discípulo de Marie-Dominique Chenu, e, portanto, mantinha o espírito de renovação teológica influenciado pela filosofia de São Tomás de Aquino, que o impulsionava à abertura ao real. Congar estava convicto da necessidade da atualização da teologia, em razão da sua compreensão de que a teologia, enquanto reflexão da fé, é indispensável para a sua irradiação e para as novas relações entre a fé cristã e o mundo. Segundo ele, o processo de renovação da teologia toca diretamente a questão metodológica, não sendo mais viável o método dedutivo-conceitual. Sua argumentação baseia-se na estrutura econômica da história e nos aspectos antropológicos da revelação, segundo o qual, a ação salvífica de Deus está direcionada aos seres humanos, assim sendo, a metodologia deve mudar também em virtude do laço que existe entre o trabalho teológico como reflexão sobre a fé e os seres humanos que desenvolvem a sua vida dentro de um determinado contexto histórico (CONGAR, 1967, p. 597).

Para o historiador Rosino Gibellini (1998, p. 205), Congar contribuiu ricamente com a eclesiologia por pensar uma Igreja viva e comunitária, enriquecida pela Escritura e pela Tradição, em contradição com a Igreja autoritária da época. Na sua elaboração eclesiológica, o teólogo francês aprofundou o conceito Povo de Deus, salientou a sua importância para a reforma da Igreja e abordou os temas do ecumenismo, do laicato e do diálogo com a cultura e as demais ciências e filosofias. Outro aspecto considerável da sua reflexão é o seu entendimento sobre a Tradição, que não é um conhecimento inerte, mas atualidade da revelação, graças à atuação do Espírito Santo. Nesta perspectiva, a salvação cristã está relacionada à libertação humana (história da salvação), e esta libertação faz parte da missão da Igreja, pois o progresso humano não é indiferente ao cumprimento escatológico da humanidade e vice-versa.

Mas, não foi somente a escola dominicana que se debruçou sobre a renovação teológica. A escola jesuíta Lyon-Fourvière também se tornou um centro de renovação, por meio de importantes obras como os textos patrísticos *Sources chrétiennes* escritos com a colaboração de nomes como: Daniélou, De Lubac, Von Balthasar, Marrou e Hugo Rahner (GIBELLINI, 1998, p. 169). Jean Daniélou (1946) estava convencido de que o enrijecimento do neotomismo e da teologia escolástica se configuram como barreiras para a elaboração de teologia viva, em razão da ausência de historicidade e de subjetividade, categorias centrais do pensamento contemporâneo.

O teólogo jesuíta Henri de Lubac é considerado por muitos como o símbolo da renovação teológica devido à riqueza de elementos bíblicos e da patrística em seus escritos, marcados por um desejo de diálogo com não cristãos e pelo apreço pela filosofia moderna. Para Battista Mondin (2003, p. 621), sua teologia pode ser nomeada como teologia da História em razão da sua ruptura com o método teológico, no qual se compreendia a revelação como uma proposição universal, explicitada por meio de silogismos.

Segundo de Lubac (1965, p. 271), a teologia enfocada no discurso abstrato não conclui nada de concreto, por conseguinte, o seu método teológico não está alinhado ao modelo tradicional – seu objetivo era de superar a estagnação do modelo escolástico. Na obra *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*¹², o teólogo apresenta o catolicismo como essencialmente social, compreendendo a catolicidade como solidariedade e não em termos geográficos. Outro ponto abordado é a dimensão sacramental que reforça os laços de comunhão da comunidade. Com relação à perspectiva escatológica, Henri de Lubac (2019, p. 227) apresenta a esperança cristã como uma construção coletiva ao retomar a construção de uma cidade, a cidade de Deus.

Jean Daniélou, discípulo de Henri de Lubac, escreveu o artigo *As tendências atuais do pensamento religioso*, bastante lido e comentado. Para muitos, esse artigo serviu como uma espécie de manifesto da *Nouvelle théologie*. Além de teólogo, Daniélou era também historiador da Antiguidade cristã, e não teve dificuldades para estabelecer a relação entre a teologia e a história, conforme demonstram as obras: *O mistério da salvação das nações* (1946), *Cristianismo e história* (1947), *O mistério do advento* (1948), e *Ensaio sobre o mistério na história* (1953). Ressalta-se que, neste

¹² Trata-se de uma tradução em espanhol do original “*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*” do ano de 1983.

período (pós-guerra), esse tema do mistério em relação à história estava na pauta da reflexão teológica.

A teologia cristã da história tem como documento a Bíblia, que narra os *magnalia Dei*, as grandes obras de Deus na história, mas ao mesmo tempo relata as respostas do homem. Essa linha dupla, divina e humana, encontra seu ponto de convergência sinérgica na realidade teândrica de Cristo, segundo a definição de Calcedônia: “O dogma de Calcedônia confere consistência ao tempo e transforma em história.” (GIBELLINI, 1998, p. 193).

A descolonização do cristianismo europeu também foi assunto de Daniélou, em face da sua afirmação de que o cristianismo ocidental é uma realização histórica, ou seja, uma civilização que foi evangelizada. Essa perspectiva se faz marcante, uma vez que admite novas encarnações do cristianismo, em diversas culturas. “Talvez haja ainda muitos aspectos do cristianismo que não descobrimos e que só descobriremos quando ele tiver sido refratado em todas as faces do prisma. Ele já refratou até agora o mundo grego e romano, germânico e eslavo [...]” (DANIÉLOU, 1948, p. 23, tradução nossa)¹³.

1.2.3 A renovação da teologia – Escola alemã

Juntamente com as escolas francesas de teologia, a Alemanha também corroborou para a renovação da teologia no século XX, com muitos nomes de peso no cenário teológico, como o professor de Tübinga, Karl Adam (1876-1966), que publicou a obra *Das Wesen des Katholizismus* (A essência do Catolicismo). Nesta obra, o autor evidencia que a fé católica está radicada num encontro com o Cristo e não numa ideia. Outro nome é o do jesuíta Erich Przywara (1889-1972), que na obra *Analogia entis* acentua a presença de Deus na história, relacionando salvação e história (ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 337-338).

O nome de Romano Guardini (1885-1968) destacou-se como um dos mais prestigiados da teologia alemã na primeira metade do século XX. Sua teologia demonstra uma dupla preocupação, a primeira, de manter-se ligado às fontes da fé

¹³ Trecho retirado do original: “Forse ci sono ancora molti aspetti del cristianesimo che non abbiamo scoperto e che scopriremo solo quando sarà rifratto da tutte le parti del prisma. Ha già rifratto il mondo greco e romano, germanico e slavo fino ad oggi [...]” Cf. DANIÉLOU, Jean. *Il mistero dell'avvento*. Brescia: Editore. Morcelliana, 1948. p. 23.

cristã, e a segunda ao fazer referência direta ao diálogo sincero com a cultura do seu tempo. A teologia guardiniana, rica em obras, destaca-se, primeiro, por fazer referência ao fenômeno da existência cristã, e por relacionar esse fenômeno à cultura moderna. A preocupação em estabelecer esse diálogo origina-se da percepção de que o mundo moderno possui muitas fissuras e conflitos. Para Guardini, o pensamento cristão deve pensar a realidade, observando com atenção os fenômenos da vida. Para sustentar a sua teologia da existência cristã, ele utiliza o conceito de que a fé capacita o crente a olhar o mundo com o olhar de Cristo. “No crente se repete, se bem que em pequena, a atitude de Cristo. Todo crente verdadeiro e real é um juízo vivo do mundo. Também diante dele este se revela.” (GUARDINI, 1998, p. 218, tradução nossa)¹⁴.

Romano Guardini escreveu várias obras importantes na defesa de uma verdadeira aproximação do cristianismo em direção ao mundo moderno, entre elas *La esencia del cristianismo*, que comprova sua adesão ao novo método teológico e aponta para a necessidade de se destacar aquilo que é específico no cristianismo. Guardini (1929, p. 13) enfatiza que o essencial é Jesus de Nazaré, sua personalidade histórica e suas palavras e ações num determinado contexto histórico.

A teologia católica teve a contribuição de outro teólogo alemão, Karl Rahner, um dos mais celebrados do século XX. Ele se manteve em diálogo com o pensamento tomista, entretanto, não se ateve ao conceitualismo da neoescolástica, passando do conceitual para o antropológico-transcendental. Na obra *Spirito nel mundo*, Rahner (1989, p. XXIII) demonstra claramente o interesse em abandonar o modelo teológico escolástico. Já a obra *Ouvinte da palavra* expressa as possibilidades do encontro do ser humano (espírito no mundo) com Deus que se revela na história. A experiência da graça e as inquietações com os dilemas do mundo estão presentes na teologia de Rahner.

A modernidade iniciou um novo paradigma, marcado, sobretudo, na autonomia e individuação do ser humano. O paradigma pré-moderno, pautado nas explicações mitológicas e teológicas, entra em crise na medida em que não consegue mais dar uma resposta plausível aos novos problemas que vão se configurando na sociedade: na física, de uma cosmologia dependente dos deuses se passa a uma regida com suas leis próprias; na realidade social, econômica e política, as relações deixam de ser fruto de uma vontade divina, legitimada pela religião, para serem entendidas como vontade e liberdade de

¹⁴ Trecho retirado do original: ““En el creyente se repite la actitud de Cristo, aunque sea de forma pequeña. Todo creyente verdadero y real es un juicio vivo del mundo. También ante él esto se revela”. Cf. GUARDINI. *Natura dela Weltanschauung cattolica in Scritti filosofici I*. 1923. p. 284. In: GIBELLINI. Rosino. *La Teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998. p. 218.

indivíduos concretos; na psicologia de uma conduta pautada na moral religiosa, na verificação das ações e reações da consciência e inconsciência, se propõe a autonomia do indivíduo. O ser humano percebe-se como centro da criação e sujeito autônomo. (MACHADO, 2013, p. 117).

A respeito dessa autonomia do sujeito, o teólogo alemão compreende o fazer teológico no século XX a partir da categoria transcendental, marcada pela preocupação dos enunciados da fé e comprometida com a existência e a subjetividade. A teologia transcendental proporciona uma profunda relação entre a teologia e a antropologia. Rahner concebe a graça como uma realidade sobrenatural, dada por Deus, a todo momento a sua criatura (realidade existencial), nisso implica a transcendentalidade do espírito humano no mundo. Desta concepção de graça sobrenatural-existencial derivam os demais ensinamentos de Rahner, como a doutrina do cristão anônimo e a revelação transcendental.

[...] situações eclesiais, questões culturais, incertezas, intuições, bagagem filosófica, oração [...]. Não se pode esquecer que ele refletiu sobre os problemas da fé, não só a partir da especulação, mas da prática pastoral e das mentalidades atuais.

Sua teologia simplesmente afirma o que a fé cristã como tal diz: Deus é mistério, o mistério absoluto, e algumas experiências humanas fundamentais o orientam para ele. Jesus Cristo representa, no coração da história e na figura humana, o advento dos homens ao referido mistério e a sua autocomunicação; cabe à Igreja anunciá-lo e celebrá-lo. (VILANOVA, 1992, p. 896-897, tradução nossa).¹⁵

A expressão teologia transcendental ou teologia antropocêntrica diz respeito ao problema da linguagem teológica e da sua incompreensão, em consequência da profunda crise de credibilidade do cristianismo no século XX. A motivação desta crise é o enclausuramento da mensagem cristã a uma cosmovisão ultrapassada. Para Rahner (1969), a mensagem cristã deve ser traduzida por meio da linguagem

¹⁵ Trecho traduzido do original: “[...] situaciones eclesiales, interpelaciones culturales, incertezas, intuiciones, bagaje filosófico, oración... No se puede olvidar que reflexionó sobre los problemas de la fe, no sólo a partir de la especulación, sino a partir de la práctica pastoral y de las mentalidades corrientes.

Su teología enuncia simplemente lo que dice la fe cristiana como tal: Dios es misterio, el misterio absoluto, y algunas experiencias humanas fundamentales lo orientan hacia él. Jesucristo representa, en el corazón de la historia y en figura humana, el advenimiento de los hombres a dicho misterio y su auto comunicación; corresponde a la Iglesia anunciarlo y celebrarlo.” Cf. VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*: tomo III- SIGLOS XVIII, XIX Y XX. Barcelona: Editorial HERDER, 1992. p. 896-897.

antropológica, pois, depois da encarnação, não há mais nenhuma área da teologia que possa ser excluída da antropologia.

O teólogo suíço Urs Von Balthasar, de Lucerna, participou do movimento de renovação da teologia, antes do Concílio Vaticano II. Ele possuía uma enorme habilidade para pensar os problemas do seu tempo. Batistta Mondin (2003, p. 661) observa que ele conseguiu pegar elementos significativos da escola francesa de teologia, como a valorização da bíblia e dos padres da Igreja; diz, ainda que, da escola alemã, Balthasar absorveu o viés da mística, deixando de lado a especulação conceitualista.

Para o teólogo de Lucerna, as tarefas atuais da teologia devem dar conta dos problemas surgidos a partir do advento do mundo moderno, em consequência da necessidade do encontro entre a fé e a vida. No modelo antigo, a teologia adotou o ponto de vista cosmológico, devido à ênfase sacralizada do mundo. Na modernidade, o mundo sacralizado perde espaço para a concepção antropológica. Com este novo modelo ganharam força aspectos personalistas e históricos, porém Balthasar pensa a revelação a partir da estética, servindo-se do elemento transcendental da beleza.

A teologia assume a estética da revelação, que se manifesta ao ser humano por percepção ou captação. A TeoDramática balthasariana, referendada pela ação de Deus no mundo, afirma que somente por meio desta ação é que se pode compreender a revelação. Para Balthasar, o advento de Cristo determina centralmente a história e marca o divisor de águas entre as épocas do mundo. Desta centralidade deriva o princípio da inclusão em Cristo de toda a vida, distanciando-se de uma cristologia essencialista, estática e a-histórica, como normalmente faz a teologia dos manuais (BALTHASAR, 1993, p. 231-232).

A renovação teológica, nos anos 1950, produziu na Europa um diálogo entre a fé e a cultura, graças ao influxo da escola francesa de teologia, que influenciou o continente por meio da vasta tradução dos materiais produzidos pela nova teologia. Com a renovação teológica em curso, a teologia de tendência tridentina foi perdendo o seu espaço.

1.3 Vaticano II: O Concílio da misericórdia¹⁶

A tradição conciliar na Igreja busca responder às diversas interrogações oriundas da história, motivadas pela inserção do cristianismo nos diversos ambientes e culturas. “A figura dos Concílios delata, certamente, a vocação histórica do cristianismo católico, ou seja, sua capacidade de manter o carisma cristão em cada contexto, fazendo revisões, adaptações e discernimentos.” (PASSOS, 2014, p. 12).

A reação, a saber, as interrogações oriundas da matéria-prima do contexto histórico, conclama a manifestação da identidade da comunidade cristã em meio aos desafios da atualidade. Desta forma, não haverá outra opção para a essa comunidade a não ser fazer-se nova constantemente, reafirmando a sua identidade perante o mundo. Esse processo de renovação da Igreja, baseado no diálogo com a cultura moderna, no Concílio Vaticano II, foi chamado de uma primavera inesperada.

João XXIII preparou com seu carisma o espírito que deveria reger o Concílio Vaticano II. Sempre tomado de alegria e de esperança, e com clareza sempre maior, já anuncia as intenções eclesiais do Concílio, retirando a Igreja de uma postura autocentrada e colocando-a em frente aos desafios do mundo moderno. A Igreja deveria passar por uma renovação para falar com esse mundo marcado por vícios e virtudes. Certamente, esse germe foi plantado com relativa eficácia perante a Igreja e a sociedade, tendo em vista os meios de divulgação modernos de que dispunha a Cúria Romana e, sobretudo, as sociedades desenvolvidas. (PASSOS, 2014, p. 42).

O Concílio Vaticano II propôs uma renovação eclesial diante de um novo contexto mundial pós-guerra, que deflagrou um gigantesco processo de renovação cultural e social, política, econômica e teológica. Seu objetivo foi anunciar o Evangelho a partir de um novo estilo, não mais da condenação radicada em doutrinas; e nem mesmo na forma da apologética combativa, mas por meio da perspectiva pastoral, segundo a qual a Igreja revisita o Evangelho e o interpreta próximo dos seus contemporâneos. A renovação assumida pelo concílio proporciona para a comunidade cristã uma oportunidade de participar de projetos sérios para toda a humanidade,

¹⁶ Esta pesquisa não possui a intenção de fazer uma exposição dos acontecimentos históricos que antecederam ao Vaticano II, tampouco aprofundar as questões tratadas ao longo de sua realização; mas, captar a influência da renovação teológica, anterior ao evento conciliar e advinda dos movimentos litúrgico, bíblico, ecumênico, leigo, sobre a postura assumida pelos integrantes do Vaticano II, pois nos respectivos movimentos já se observava a presença do sujeito moderno, cuja denominação mostra o impacto exercido pela modernidade.

falando a língua do seu tempo e estando em sintonia com os seus ouvintes, como no caso do Pentecostes, de Atos 2, 1-12.

O Vaticano II trabalha com duas realidades: a revelação e a situação. Há uma nova concepção teológica da salvação. A salvação não é colocada antes ou depois do mundo, mas dentro do mundo. A salvação constrói-se neste mundo, onde temos as sementes do Verbo, embora não se esgote com a realidade e na realidade deste mundo. É a teologia do Reino de Deus já presente e atuante no mundo. O Evangelho é a semente evangélica colocada no coração da Igreja e da humanidade. Por isso, não mais fuga do mundo, mas presença evangélica atuante no mundo. (GONÇALVES; BOMBONATTO, 2004, p. 7).

As motivações da convocação objetivavam neutralizar o ambiente de inimizades com as demais denominações cristãs e com a própria desatualização com o contexto contemporâneo: “Uma atualização da Igreja, uma inserção no mundo moderno, onde o cristianismo deveria se fazer presente e atuante.” (SOUZA, 2004, p. 24). Esse processo de saneamento pressupunha um novo modelo teológico, “[...] uma nova forma de se relacionar com o patrimônio dogmático do catolicismo.” (SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p. 390).

A grande síntese medieval, herdeira de todo o passado pré-moderno, foi se desfazendo com a entrada de um novo tempo histórico. A irrupção da Modernidade (que Karl Jaspers situa como a última das grandes rupturas históricas, em paralelo com hominização, a passagem ao neolítico ou o tempo axial) pusera o cristianismo diante de uma alternativa: ou mudança radical ou paralisação no passado morto [...]. (TORRES QUEIRUGA, 2005, p. 21).

Dado o descompasso da linguagem medieval fixista em relação à cultura moderna, de cunho evolucionista, uma nova primavera ou uma renovação do imaginário cristão só seria possível a partir de um novo jeito de fazer teologia, imbuído de um novo espírito e de novos métodos. Este espírito de renovação estava presente desde o início do concílio. Confiante na presença de Deus na história e consciente de que a proposta de Jesus pode contribuir com a humanização da vida, o Papa João XXIII liderou uma nova visão da Igreja em relação ao mundo. Com efeito, o Concílio Vaticano II propôs para a Igreja um olhar intercambial – entre o grande patrimônio da fé cristã e as questões históricas.

Nas palavras de Ney de Souza (2004, p. 25), alguns fatos marcantes demonstram o processo de renovação em curso:

Deixou de nomear só cardeais italianos ou europeus e alargou seu colégio cardinalício com a nomeação de um negro, um filipino e um japonês. Iniciou contatos ecumênicos com o arcebispo anglicano de Cantuária, com o monge protestante de Taizé Roger Schutz e com o patriarca ortodoxo Athenágoras. No aniversário de 80 anos do líder soviético Khruchtchev, envia-lhe telegrama de felicitações, criando um vínculo de relações com o mundo comunista.

A renovação proposta pelo Concílio Vaticano II se deu em sintonia com os diversos movimentos da época e foi progressivamente construída rejeitando esquemas antigos e assumindo a força da nova mentalidade teológica (PASSOS, 2014, p. 48). Além da linguagem e dos novos métodos, o Vaticano II também promoveu a substituição dos profissionais rígidos dos órgãos da cúria romana (gestão habilitada oficial), pela colegialidade e por novos protagonistas na esfera teológica.

A mudança pensada por João XXIII pôde ser observada já no discurso de abertura do concílio; a consciência histórica se fez presente e aquele ambiente converteu-se num verdadeiro lugar teológico. Segundo Evangelista Vilanova (1992, p. 906), a dimensão histórica até então ausente nos documentos magisteriais, tornou-se um ponto de reflexão e atualização do mistério de Deus, permitindo à teologia pensar a fé junto à práxis e superar o distanciamento da doutrina. Possibilitou, ainda, sair de uma linguagem metafísica incompreensível para a maioria da população para uma abordagem de aspectos voltados a questões existenciais. Destaca-se que o “concílio não nega o valor da metafísica; apenas reconhece a sua insuficiência.” (ROXO, 1967, p. 19).

O processo de ruptura das condenações e dos anátemas dos concílios anteriores foi deixado de lado. O Concílio Vaticano II assumiu a perspectiva pastoral, com uma profunda intenção de estabelecer diálogo com a cultura moderna. O termo pastoral mostra-se em profunda relação com a reflexão teológica, pois a perspectiva pastoral exige a transmissão adequada das verdades contidas na revelação. A relação entre a pastoral e a teologia confirma o argumento de que a teologia, como elaboração teórica da fé, encontra na atividade pastoral a sua prática. Neste sentido, a ação pastoral não deve se pautar por modismos, pelo contrário, ela deverá ser fruto de um planejamento e de uma reflexão teológica adequada. “Se a pastoral se faz a partir da

teologia, esta também se elabora a partir de práticas pastorais, em círculo não vicioso, mas virtuoso.” (MANZATTO, 2016b, p. 5).

Com a finalidade de promover esse intercâmbio entre a teologia e a pastoral, o concílio teve que pensar teologicamente a realidade da Igreja, pois não seria possível falar pastoralmente, por meio de uma eclesiologia, nos moldes tridentinos, reconhecida pelo excesso jurídico, pela hierarcologia, pelo triunfalismo e pela teologia fixista/essencialista, referenciadas pela manualística. Uma nova forma de fazer teologia deveria ser assumida para romper com o modelo vigente. A ruptura no modo de teologizar não foi criada pelo Vaticano II, mas sim oficializada, pois a renovação teológica (*Nouvelle Théologie*) já estava em curso, embora tivesse que enfrentar vários obstáculos.

Desta forma, apesar de um concílio ser sempre um acontecimento da Igreja e não um acontecimento teológico, é preciso reconhecer que o Vaticano II pesa decisivamente na teologia católica, na medida em que representou uma renovação eclesiológica. (VILANOVA, 1992, p. 909, tradução nossa).¹⁷

Por este novo paradigma teológico a Igreja se recoloca no mundo, assumindo a compreensão evolucionista. A categoria evolucionista representa a incorporação de valores da modernidade, como a racionalidade, a subjetividade do sujeito, a história, a autonomia do mundo conforme anuncia a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS 36)¹⁸: “Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia.” O reconhecimento da autonomia das coisas criadas já representa uma ruptura com a grafia divina tradicional de um Deus intervencionista! Conforme Queiruga (2005, p. 25), o caminho teológico escolhido pelo Vaticano II: “[...] convoca a teologia atual: uma nova concepção de Deus, que não só respeite a legítima autonomia das criaturas, mas que a mostre como respondendo ‘a vontade do criador’.”

¹⁷ Trecho traduzido do original: “De este modo, a pesar de que un concilio siempre es un acontecimiento de Iglesia antes de ser un acontecimiento teológico, hay que reconocer que el Vaticano II pesó decisivamente en la teología católica, en la medida en que representó una renovación eclesiológica.” Cf. VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología Cristiana*: tomo III- SIGLOS XVIII, XIX Y XX. Barcelona: Editorial HERDER, 1992. p. 909.

¹⁸ Doravante a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* será citada pela sigla - GS.

O caminho teológico apontado por Queiruga exprime uma convicção presente na renovação proposta pela *Nouvelle Théologie*. Essa correspondência pode ser captada no artigo de Jean Daniélou para a revista Jesuíta *Études*, no qual o teólogo francês estabelece um percurso para a teologia dialogar com a modernidade, a partir de uma tríplice exigência:

- Deve tratar de Deus como Deus, não como objeto, mas como Sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e, de consequência, ser primeiramente penetrada do espírito religioso;
 - deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade;
 - deve enfim ser atitude concreta diante da existência, uma resposta que engaja o homem inteiro, à luz interior de uma ação na qual a vida se joga totalmente.
- A teologia não será viva a não ser que responda a estas aspirações (J. DANIELLOU. 1946, p.7 *apud* LIBANIO, 2005, p.39).

1.3.1 A Constituição Dogmática *Dei Verbum*¹⁹ – fonte de inspiração da teologia na atualidade

O caminho referendado por Danielóu na citação acima, foi contemplado pela Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina, no qual se debruçou naquilo que é essencial para o cristianismo, “[...] com o intuito de resgatar sua legítima identidade com vistas em sua perene atualidade e relevância.” (TAVARES, 2007, p. 57). Embora tenha sido um dos últimos documentos votados, a *Dei Verbum* é considerada um fruto maduro do concílio, chave hermenêutica dos demais textos (LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 173). Ela exprime a profunda ruptura com um modo de fazer teologia que se arrastava por séculos, marcada pela nova perspectiva da revelação.

Como vimos, o *incipit* do n. 2 da *Dei Verbum* na riqueza da sua teologia deixa-nos clara a ideia de advento de Deus na carne da história e na linguagem humana. Sendo assim, a *Dei Verbum* pensa com maior exatidão e densidade a revelação de Deus em termos de encontro e comunicação desde a manifestação do amor incriado de Deus que vem ao encontro do homem. O Deus que vem, toca a ordinariade

¹⁹ Doravante a Constituição Dogmática *Dei Verbum* será citada pela sigla - DV.

de nossa vida e faz nossa história uma história salvífica. (XAVIER, 2021, p. 107, grifo do autor).

A dimensão histórica da revelação assumida pela *Dei Verbum* demonstra a sua relevância para a elaboração teológica atual em razão de ter aprofundado os mistérios centrais da fé cristã. Essa constituição dogmática pensa a revelação como uma doação amorosa e gratuita de Deus às criaturas, em vista de estabelecer uma comunhão de vida (DV 2). A consequência desta afirmação para a teologia expõe a valorização da história, pois se “Deus intervém na história para através dela manifestar sua vontade, os próprios acontecimentos históricos adquirem nova dimensão: tornam-se portadores das intenções de Deus e dão à história um sentido, uma direção.” (LATOURELLE, 1985, p. 454).

As implicações da revelação na história e pela história referem-se aos diversos acontecimentos significativos, nos quais Deus se aproxima revelando-se na realidade, numa situação existencial e não numa afirmação essencial. A fonte primária da teologia, a Sagrada Escritura, “não fixou um sistema filosófico, mas acontecimentos concretos aos quais se prende uma significação religiosa, sobrenatural.” (LATOURELLE, 1985, p. 463). Conforme o pensamento de Bruno Forte (1995, p.15), a história como lugar da epifania de Deus afirma a sua presença nos acontecimentos humildes da humanidade, promovendo um novo futuro, em face da nova qualificação do tempo.

Para o teólogo italiano Rino Fisichella, a *Dei Verbum* não deve ser considerada somente como um documento que assumiu a categoria histórica. Para ele, esta constituição obriga “[...], a teologia a tomar de novo em mãos como elemento normativo o próprio fato da revelação [...]” (FISICHELLA, 2000, p. 80), devido à posição central de Jesus Cristo nessa constituição (XAVIER, 2021, p. 112). A revelação que provém da bondade e sabedoria divina encontra em Jesus a sua plenitude (DV 2-4), sendo a sua máxima expressão. Ao assumir o princípio da humanização de Deus, a *Dei Verbum* insiste na verdade da Encarnação, não apenas como um adendo, que não precisa ser levado a sério na teologia, mas como expressão do próprio Deus.

A natureza humana é a expressão do próprio Deus, “a auto-expressão de Deus-para-fora-de-si-mesmo” (sic). O Cristo é filho de Deus até em sua humanidade. A segunda pessoa da Trindade é *pessoalmente* homem; esse homem é *pessoalmente* Deus. O Cristo é Deus de

maneira humana e é homem de maneira divina. Deus é Caridade, mas é enquanto homem que ele o demonstra. Seu amor humano é a forma humana do amor redentor de Deus, “vinda visível do amor de Deus”. As palavras de Cristo são palavras humanas de Deus; os atos do Cristo são atos de Deus em forma de manifestação humana. (LATOURELLE, 1985, p. 475, grifo do autor).

Promulgada pelo Concílio Vaticano II, a Constituição Dogmática *Dei Verbum* explicita a finalidade da autocomunicação de Deus sob a perspectiva da comunhão. Esta se realiza no seio da história, tornando-a um lugar fecundo para a compreensão de Deus, percebida como economia da revelação (DV 2). Com a intenção de destacar a força inspiradora da *Dei Verbum* para a teologia na atualidade, o teólogo brasileiro Sinivaldo S. Tavares lembra que essa constituição dogmática trabalha com a categoria gesta e não facta – esta refere-se ao fixismo dos acontecimentos, enquanto a categoria gesta está atrelada aos desdobramentos históricos, enfatizando a dinâmica sacramental da revelação na história; essa distinção demonstra o novo rumo teológico assumido pelo concílio (TAVARES, 2007, p. 64).

Anterior ao concílio, a proposta de renovação teológica (Nova teologia), não apenas contribui para a elaboração do Vaticano II, como está em conexão com as diversas renovações e atualizações da teologia e comunidade eclesial aos contextos históricos. O processo da refontização manifesta-se como caminho possível de atualização da teologia, em consonância com as atualizações das épocas dos padres, no período de Tomás de Aquino, no qual foi necessário assumir novas categorias para transmitir e vivenciar a fé cristã (MANZATTO, 2016b, p. 9).

A vivência da fé cristã, possibilitada pela nova consciência teológica, promoveu um deslocamento do dogmatismo para a hermenêutica. O termo dogmatismo não deve ser confundido com a dogmática, pois dogmatismo refere-se à compreensão do dogma de forma estreitamente essencial. Nesta visão, a teologia se limita a pensar somente as questões da fé; a fé responde a fé, as perguntas não vinham das necessidades ou das realidades das pessoas, devido à preocupação da adequação da mente à coisa. Já a dinâmica da hermenêutica busca interpretar a verdade em cada contexto e época. A visão histórica possibilitou a superação ontológica abstrata, levando a teologia a adentrar a categoria histórica, as realidades do seu tempo e a valorizar os elementos tão importantes para a humanidade hoje, como a liberdade, a subjetividade, a individualidade, a aspiração e a participação democrática e o diálogo com a cultura.

Os deslocamentos oriundos dessa mudança conciliar permitiram o surgimento de uma linguagem teológica marcada por seis aspectos: o primeiro refere-se à mudança da linguagem aristotélica-tomista sobre Deus (Deus dos filósofos) para o Deus bíblico. Essa mudança é crucial, pois, na escritura, a experiência de Deus é vivida e compreendida dentro da realidade humana. Percebe-se o impacto da teologia rahneriana no concílio, que relaciona teologia e antropologia graças à vocação transcendental de cada sujeito, enquanto ouvinte da palavra; o segundo deslocamento baseia-se na intenção primeira de Deus que é a felicidade do ser humano, logo, as questões surgem da existência e da compreensão que o mistério de Deus se conhece na e pela história. O terceiro deslocamento é a passagem da essência para a existência. Com efeito, essa mudança permite à teologia assumir a via hermenêutica. O quarto deslocamento refere-se à passagem do objeto para o sujeito, com destaques para as propostas da comunhão, do diálogo e das relações; O quinto, à troca do individual para o social devido ao fenômeno da urbanização e da secularização, e, ao lado desse, o sexto ponto, contempla o deslocamento da visão da natureza para a história. Enquanto a visão da natureza expressa regularidade e ciclos previsíveis, a dinâmica histórica é mutável, instável e cheia de contradições. Para dialogar neste contexto, a pessoa histórica de Jesus (marca histórica de Deus) se torna um caminho irrenunciável para a teologia na atualidade. (LIBANIO, 2005, p. 82).

1.3.2 A cristologia do Concílio Vaticano II

O modelo cristológico assumido pelo Concílio Vaticano II fundamenta-se na riqueza dos ensinamentos da Igreja, remetendo-se principalmente às afirmações dos Concílios de Nicéia (325 d.C) e Constantinopla (381 d.C). A revisitação desses concílios permite o aprofundamento da grafia de Jesus, agora num novo ambiente, com novos problemas e com uma pergunta atual: Quem é Jesus para a contemporaneidade? Essa questão tem sua importância pois, se a intenção do Concílio Vaticano II é estabelecer um diálogo com o mundo moderno, essa relação deverá ser construída a partir das bases possíveis para esse encontro, e o retorno a Jesus de Nazaré, a saída ideal para estabelecer esse diálogo.

Tratada pelos primeiros concílios, a reflexão teológica não aprofunda somente questões sobre a divindade de Jesus. Ela também pensa teologicamente sua humanidade como humanização do Verbo. Em perspectiva soteriológica, se Jesus

não fosse verdadeiro Deus e homem, como defendia Ário, em sua teologia (logos-sarx), ou se a humanidade fosse desrealizada pela natureza divina, como pensava Eutiques, ele não poderia ser o salvador da humanidade. A cristologia de Niceia e de Calcedônia indica que Deus se comunicou concretamente por meio da existência humana de Jesus (DUPUIS, 1994, p. 142).

A existência histórica e o seu contexto são os meios escolhidos por Deus para realizar a salvação. A experiência radical da salvação deve ser compreendida como contrastante. Nela percebe-se a relação da cristologia com a soteriologia, já que a história da salvação é um acontecimento libertador de humanização do humano. Sem a valorização da humanidade de Jesus, a cristologia torna-se uma estrutura ideológica, incapaz de produzir sentido para a humanidade, visto que o material colhido da vida de Jesus é material da salvação, como destaca o teólogo Edward Schillebeeckx: “Fora do mundo não há salvação.” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 21).

Pensar a salvação é relacioná-la com o sentido da vida, uma questão antropológica fundamental, dado que ao procurar decifrar os enigmas da sua existência é quando se dá a abertura do homem ao transcendental. “Sem dúvidas, o ser humano é por excelência o ser que procura entender-se. Não lhe é suficiente existir. Ele pede contas, quer saber o porquê, procura a sua identidade [...]. Como em busca de um atestado.” (GESCHÉ, 2003, p. 91). A cristologia do Vaticano II compreendeu a existência de Jesus como reveladora do sentido da vida humana, no qual o mistério do Verbo encarnado esclarece o mistério da humanidade (GS 22).

A reflexão teológica sobre Jesus construída no Concílio Vaticano II não apenas se ateve à relação entre a cristologia e a soteriologia, como ratificou a importância da Encarnação, na qual, Deus, em sua bondade e sabedoria, oferta o seu mistério por meio da encarnação do Verbo (DV 2). Para o teólogo Antonio Manzatto (2004, p. 212), a reflexão conciliar leva os cristãos à correta compreensão da oferta salvífica, pois retira toda possibilidade de compreensão mítica ou ilusória. Essa compreensão da salvação está fundamentada na humanização de Deus, que assumiu tudo aquilo que é humano; ou seja, “[...] assume a totalidade da realidade humana, mesmo porque ‘o que não é assumido não é redimido’.”

A valorização da realidade histórica consente a teologia a aproximar-se das realidades humanas, respeitando a sua autonomia (GS 36) e a assumir o caminho do Jesus histórico como ponto de partida da compreensão de Deus; “[...] se o Cristo é o revelador do Pai, essa revelação acontece na história humana e concreta de Jesus.”

(MANZATTO, 2004, p. 215). Essa postura conciliar concretiza uma mudança importante para a teologia pós-conciliar, deixando um modelo fixo para outra forma de pensar a cristologia, de características evolucionista, histórica e dinâmica.

A teologia deve fazer o exercício hermenêutico dentro de cada contexto histórico, em cada geração, traduzindo o patrimônio da fé de outrora. Esse processo hermenêutico não descarta a consagração absoluta de um único método teológico ou linguagem, não havendo espaço para pensar uma determinada teologia de modo absoluto; toda linguagem teológica é provisória e precária porque participa do tempo (LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 326). Uma vez longe dos elementos culturais, a teologia não contribuirá com a finalidade da revelação, que é a comunhão de vida dos seres humanos com a Trindade (DV 2).

Promulgada no dia 07 de dezembro de 1965, a constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo não apenas marca o encerramento dos trabalhos conciliares como representa uma verdadeira revolução na Igreja Católica. Ela expressa o desejo do Papa João XXIII de se aproximar das realidades humanas, por intermédio da potência da pastoralidade assumida pelo concílio. Antropologicamente, essa constituição (GS 1) demonstra a solidariedade da Igreja com todo gênero humano; segundo ela, é “preciso proporcionar o encontro da afirmação tradicional da fé cristã com os fatos, acontecimentos e situações que são as das pessoas humanas de hoje, [...]” (MANZATTO, 2009, p. 79).

A grande preocupação da *Gaudium et Spes*, já expressa no número 1, são os problemas humanos vividos em um contexto de profundas e aceleradas transformações. O Vaticano II, como um todo, é um gigantesco esforço para adaptar-se aos problemas e desafios pastorais contemporâneos. (LOPES, 2011, p. 13).

A categoria sinais dos tempos (GS 11) passou a ser sinônimo do companheirismo do cristianismo, em relação à aventura humana, considerando o mundo a partir de uma dimensão sacramental. Esse companheirismo ratifica a escolha pastoral do concílio, em razão da solidariedade que surge deste caminhar juntos, uma vez que a compaixão é colocar-se a serviço do outro em meio às suas necessidades (LOPES, 2011, p. 17). Teologicamente, a categoria sinais dos tempos afirma a confiança na ação salvífica de Cristo na história. Graças a essa ação, a Igreja poderá discernir/iluminar à luz da Palavra de Deus os diversos momentos da jornada humana. (THEOBALD, 2012, p. 59). A compreensão dos sinais dos tempos propiciou

uma ruptura epistemológica, no fazer teológico, que passou a assumir o método indutivo.

A aplicação do método indutivo só foi possível graças à assunção do paradigma antropológico e histórico-salvífico por parte da *Gaudium et spes*, que o fez com base numa dúplice motivação: elaborar um discurso que fosse compreensível e relevante ao ser humano moderno e recuperar a centralidade do Mistério da Encarnação. Passados, enfim, quarenta anos, advertimos a necessidade de recorrer a paradigmas mais amplos e, ao mesmo tempo, mais flexíveis que permitam à teologia pensar seus vários temas em sua permanente inter e retrorrelação, desentranhando assim a intrínseca abertura de cada evento ou experiência àquela dimensão mais global [...]. Para tanto, torna-se imprescindível ampliar ou, em certos casos, até substituir os paradigmas utilizados pela teologia moderna e contemporânea [...]. (TAVARES, 2007, p. 81).

A ruptura epistemológica compreende um movimento de aprender a aprender, um processo de desconstrução e construção, no qual as estruturas do fazer teológico são repensadas dentro de um único movimento, ou seja, a construção se dá no ambiente da Tradição e do contexto atual, que vai sendo aprofundado e apresentado como uma construção de compreensão e roupagem da linguagem. Para que essa realidade de novos aprendizados aconteça, é crucial o diálogo da teologia com a cultura (TAVARES, 2007, p. 84-85).

Os fundamentos teológicos que permitem o diálogo da teologia com a cultura fundamentam-se em quatro pilares. O primeiro, radicado na Teologia Fundamental, defende não haver revelação sem mediação do contexto histórico, e que a máxima expressão de movimento de amor dirigido ao ser humano manifesta-se em Jesus de Nazaré (XAVIER, 2021, p. 65). O segundo ponto basilar faz referência ao caráter social e público da teologia, pois a revelação não é um segredo a que somente os iniciados terão acesso. Pelo contrário, ela deverá ser proclamada nas praças públicas de todos os tempos, pois “atinge as pessoas, não como unidades isoladas, fechadas umas às outras, mas como membros de uma mesma coletividade, para que os homens sejam cônscios de sua comunhão interpessoal [...]” (LATOURELLE, 1971, p. 12).

O terceiro fundamento relaciona criação e cultura. O termo criação exprime a ideia de um criador ou obras de um criador, e a palavra cultura remete à obra das criaturas no mundo, na sua forma de construir a sociedade, de estabelecer os seus valores e de pensar a vida, logo, a cultura remete à forma como o ser humano se

relaciona com o cosmos. Embora não faça parte da proclamação de fé de Israel, o tema da criação pertence à compreensão da missão de Israel em sua fase mais madura historicamente. Para o teólogo italiano Francesco Brancaccio (2006, p. 42), a criação foi feita num clima de harmonia, numa harmonia confiada em termos de missão e responsabilidade. O conceito de harmonia tal como aplicado pelo teólogo italiano indica a pluralidade de relações dos elementos criados, num estilo gregário, numa perspectiva de comunhão histórica.

O quarto aspecto é vinculação da obra salvífica de Deus com a obra da criação. As expressões salvação e criação demonstram o amor de Deus pela humanidade (MARTINEZ SIERRA, 2002, p. 6). Todavia, a criação é obscurecida pelo drama do pecado; nela existe a realidade da dor, do mal, da injustiça e da morte. A proposta do Reino defendida por Jesus realça a ação amorosa de Deus na história, demonstra a adequação da mensagem aos elementos culturais da época, de forma crítica profética e de uma nova práxis, que permite compreender a realidade e superar os dramas existenciais.

A teologia não pode deixar de levar em conta que a dimensão cultural pertence a todos os seres humanos, em razão da necessidade de criar uma linguagem, estabelecer comunicações e de interpretar e dar sentido à vida. A influência cultural é citada nos diversos documentos do Concílio Vaticano II, conforme relata a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: “É próprio da pessoa humana não atingir a humanidade verdadeira e plena senão pela cultura, [...]. Em todo lugar portanto, quando se trata da vida humana, a natureza e cultura se entrelaçam de um modo muito íntimo.” (GS 53).

O distanciamento da teologia em relação à cultura pode ser entendido como negligência, pois a cultura como meio de construção da compreensão social atua como hermenêutica da existência, tipificada como palavra humana que deseja compreender a vida. A revelação cristã emerge junto às dimensões culturais, estimulando novos espaços para o diálogo, conforme nos mostra a história:

Quem comparar o discurso do Areópago com os primeiros oito capítulos da Carta aos Romanos perceberá o imenso progresso que o Apóstolo estava fazendo em seu propósito de falar de Jesus ou, melhor, de "fazer Jesus falar" diante de uma audiência que não

coincidía já com o destinatário histórico de suas palavras. (GONZÁLEZ - CARVAJAL SANTABÁRBARA, 1993, p. 20).²⁰

O diálogo com a cultura é vital para a teologia. Como plataforma na qual a vida se desenvolve, a cultura abrange todas as dimensões humanas, conseqüentemente todos os seus compromissos. Atualmente, a cultura é compreendida como construção humana; ela apresenta-se como uma forma de representação do mundo, uma construção “significativa do grupo em relação com a natureza [...], em seu relacionamento organizado de grupos como sociedade [...]” (CELAM, 1989, p. 134, tradução nossa).²¹

1.4 A teologia pós-conciliar: da regulação ao pluralismo

A consciência da inserção da Igreja no mundo e das suas relações com as questões terrestres (GS) contribuiu para que a teologia assumisse um novo caminho, uma nova direção marcada pela superação da teologia da regulação para a realidade do pluralismo teológico. O termo teologia da regulação, expressão utilizada por Evangelista Vilanova (1992, p. 948), relembra de forma negativa o problema crônico da aplicação das respostas prontas para todas as situações. Neste modelo, esse autor ressalta que o “sujeito do discurso é a Igreja, muito mais que o evangelho ou mesmo Deus ou Jesus Cristo (Deus ou Jesus Cristo entra no discurso quase apenas como fundamento da Igreja).” (VILANOVA, 1992, p. 951, tradução nossa).²²

Reconhecido pelas respostas prontas, o dogmatismo teológico não possui espaço na sociedade atual, marcada pela pluralidade e diversidade. Como está a serviço da mensagem da salvação, a teologia precisa acompanhar os muitos rumos da sociedade e colocar-se como verdadeira companheira dos seres humanos, tendo

²⁰ Trecho traduzido do original: “Quien compare el discurso del Areópago con los ocho primeros capítulos de la Carta a los Romanos percibirá los inmensos progresos que fue realizando el Apóstol en su propósito de hablar de Jesús o, mejor, de «hacer hablar a Jesús» ante un auditorio que no coincidía ya con el destinatario histórico de sus palabras.” Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA. Luis. *Ideas y creencias del hombre actual*. 3.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1993. p. 20. (Colección Presencia Social).

²¹ Trecho traduzido do original: “significativa del grupo en su relación con la naturaleza [...], en su interrelación de grupo organizado como sociedad [...]” Cf. CELAM. *Teología de la cultura*. Bogotá: SEPAC, 1989. (Colección Documentos - 114).

²² Trecho traduzido do original: “El sujeto de su discurso es la Iglesia, mucho más que el evangelio o incluso Dios o Jesucristo (Dios o Jesucristo entran en el discurso casi sólo como fundamento de la Iglesia).” Cf. VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología Cristiana*: tomo III- SIGLOS XVIII, XIX Y XX. Barcelona: Editorial HERDER, 1992.p. 951.

como ponto de partida a humanização de Deus (FORTE, 1990, p. 17). Caso queira ser relevante, precisa falar uma linguagem adaptada ao seu tempo, e não se trata de revestimentos de conceitos! A fala adaptada manifesta-se como aproximação amorosa, em forma de companhia da fé, de forma humilde e servidora. E por consequência, a teologia deverá assumir um status existencial e não apenas reflexão abstrata: “[...] torna-se teólogo vivendo, ainda mais morrendo e assumindo uma posição, não só refletindo, lendo e especulando.” (LUTERO, 1990, p. 17).

A encarnação da teologia nos diversos contextos sociais, em forma de apologia da esperança, evidencia uma das suas características mais profundas (1 Pe 3,15). A esperança cristã não se fundamenta em discursos abstratos, na forma de disputas argumentativas, desencarnadas das questões vitais. A aproximação da teologia aos diversos contextos sociais será a única maneira de escapar do círculo vicioso das respostas prontas. Em vista disso, a responsabilidade histórica defendida pelo Concílio Vaticano II, nos seus vários textos, impulsiona a teologia a rever o seu lugar nos dias de hoje. Segundo Harvey Cox, encontra-se deslocado o teólogo que não estiver fazendo opção pelo lugar onde os novos Adãos e os novos Moisés de hoje estão compondo os novos capítulos da saga bíblica.

O fim a que serve é espúrio: E sua teologia continuará a ser quimera e apocalíptica. Consequentemente, não será profética. Os problemas que ele enfrenta são os acrósticos enigmáticos da academia, e não as questões de vida e morte dos homens de fé no mundo de mudanças. Qual é o nosso lugar, nosso objetivo como teólogo atualmente? Temos de tentar erguermos, com um pé na história discordante de Israel, antiga e nova, e o outro pé no habitat do homem francamente profano do nosso já adiantado século XXI. Essa oscilante plataforma é o nosso lugar. Lá nos colocamos, procurando ouvir e ajudar os nossos camaradas no quadro dos profetas, enquanto juntos distinguimos os sinais e às vezes bebemos os vinhos da nova era que se aproxima. (COX, 1970, p. 34).

A profunda fragmentação da sociedade torna ainda mais complexa a presença junto aos novos Adãos. Por outro lado, as rupturas da modernidade tornam-se oportunidade de a teologia abrir-se amplamente em relação à pluralidade, que é a marca da atualidade. Em uma sociedade fragmentada, a pluralidade é um traço comum em toda forma de saber, e afeta a teologia diretamente em consequência da sua relação com Deus. Deus é mistério que escapa à lógica humana, que é o

totalmente Outro, não podendo ser esgotado pelos nossos argumentos e capacidade linguística por ser apenas uma tessitura humana (XAVIER, 2021, p. 65).

Outrossim, toda expressão humana sobre Deus é contextualizada. Tudo o que é narrado acontece dentro do tempo; narrar é contar experiência; oral ou escrita, a linguagem não se descola do tempo vivido. Desta forma, a linguagem teológica será sempre contextualizada, ela não rompe as amarras do mundo prático (RICOEUR, 2010, p. 125). Enquanto discurso contextualizado sobre Deus, a teologia demonstra-se como uma fala provisória sobre Deus; nenhuma linguagem teológica poderá ser perenizada em razão de que toda e qualquer teologia já é inculturação da fé e, por isso, discurso particular. Portanto, a mesma proclamação de fé propiciará o surgimento de diversas teologias; cada momento histórico requer novos enfoques teológicos. “Toda boa reflexão teológica apresenta simultaneamente traços de universalidade e particularidade.” (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 245).

Conforme o Concílio Vaticano II, o pluralismo teológico baseia-se na presença da Igreja em diversos contextos culturais (LG 13), mas esta não deve ser compreendida somente de forma ativa, naquela em que assume a postura de mestra da humanidade. Além de ensinar, a Igreja também aprende com a evolução dos seres humanos na história, com suas descobertas, que favorecem o aprofundamento da verdade. Em razão desta lógica, a teologia, desde o princípio, assumiu conceitos utilizados em diversas culturas para comunicar a riqueza evangélica. Trata-se de um esforço de adaptação da mensagem da salvação ao ser humano. “Esta maneira adaptada de pregar a palavra revelada deve permanecer a lei de toda evangelização.” (GS 44).

A teologia tem por objeto a revelação dirigida por Deus a todos os homens. [...] seu objeto não aceita nenhuma determinação geográfica. Não pode haver uma teologia cujo objeto conviria só aos países latino-americanos, nem só aos europeus, ocidentais ou orientais. No entanto, a teologia é a atividade de homens individuais. É universal pelo seu objeto, particular pelas pessoas que a constituem e a vivem. A teologia não se reduz a uma doutrina objetivada nos livros; é um *habitus*, um conhecimento, uma atividade e o resultado de uma atividade intelectual de determinadas pessoas. Existe uma teologia pensada por homens situados nesse continente, determinados pela sua situação geográfica em sua atividade concreta. A América Latina constitui não só uma entidade geográfica, mas também e principalmente histórica.

Ao mesmo tempo, a teologia latino-americana tem por destino a participação no trabalho comum de toda a Igreja. O despertar da vida católica significa sempre uma universalização de suas perspectivas.

Se a Igreja latino-americana renova as suas obras, isto quer dizer que entra no concerto da Igreja universal como membro mais ativo e disposto a mais intercâmbio. Assim, também a teologia não tem por vocação a separação de todas as teologias atualmente ativas no mundo, mas, antes, o intercâmbio com todas. Viver na Igreja significa assimilar tudo o que vive e irradiar toda a sua vida. (COMBLIN, 1969, p. 2-3).

1.4.1 Teologia contextualizada na América-Latina

Toda teologia constitui adequação a um determinado contexto social e histórico por ser um discurso humano sobre Deus. O surgimento da teologia da libertação demonstra essa contextualização, pois sempre esteve ao lado dos movimentos de libertação na América Latina. Essa proximidade do contexto social, mais precisamente em relação aos movimentos revolucionários, foi descrita da seguinte forma por Libanio e Murad (1996, p. 166): os movimentos revolucionários sempre existiram no continente latino-americano, mas “faltava no seio de tais movimentos a presença de sujeitos que levantassem a problemática da fé.”

Essa aproximação da teologia com relação ao contexto social ocorreu naturalmente como desdobramento devido à abertura social da Igreja por meio da *Mater et Magistra e Pacem in terris*, de João XXIII. Soma-se a estes documentos magisteriais a aproximação das realidades terrestres contemplada na constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Para Libanio e Murad (1996, p. 167), o encontro desta realidade de dominação social com o desejo de mudança e a proximidade da Igreja às questões humanas favoreceram o surgimento da teologia da libertação.

A teologia da libertação representa a reflexão daqueles setores das Igrejas que assumiram as lutas populares visando transformações sociais que possibilitem a satisfação das necessidades básicas e, com isso, a realização dos direitos humanos fundamentais. Ela nasceu e continuamente nasce do confronto entre miséria e Evangelho, entre situação coletiva de pobreza e sede de justiça, a partir de uma prática de libertação real, tendo como sujeito das transformações os próprios pobres [...].

A teologia da libertação nasceu de uma dupla experiência, uma política e outra teológica. Politicamente, percebeu que os pobres fundam um lugar social e epistemológico, quer dizer, sua causa, seus interesses objetivos, sua luta de resistência e de libertação, e seus sonhos permitem uma leitura singular e própria da história e da sociedade. Esta leitura é inicialmente denunciatória. Ela denuncia que a história atual é escrita pela mão branca e conta as glórias dos

vencedores. Ela recalca a memória gritante dos vencidos. Mas ela é também visionária. Sonha com transformações possíveis e com relações humanas nas quais o ser humano é amigo de outro ser humano, e não o seu carrasco. A prática social pode transformar o sonho em realidade histórica.

A segunda experiência, a teológica, nasceu aprofundando esta primeira. As comunidades cristãs de base aprenderam que a melhor maneira de interpretar a página da Escritura é confrontá-la com a página da vida. Neste confronto aparece uma verdade que atravessa as Escrituras cristãs de ponta a ponta: a íntima conexão que existe entre Deus e os pobres - e a libertação. Deus é testemunhado como o Deus vivo e doador de toda a vida. Ele não é como os ídolos, que são mortos e exigem sacrifícios. Esse Deus, por sua própria natureza vital, sente-se atraído por aqueles que gritam porque se lhes está tirando a vida pela opressão. Ele faz sua luta de resistência e de libertação dos oprimidos. (BOFF, 1993, p. 124).

Muito já foi escrito sobre a teologia latino-americana. Este texto não tem a pretensão de exaurir o assunto, pelo contrário, sua intenção é destacar os principais pontos deste modo de fazer teologia, devido a sua fidelidade à proposta da Igreja, por meio do Concílio Vaticano II. A teologia na América Latina manifesta-se como teologia da libertação, cuja prioridade é pensar a partir do processo de libertação dos pobres; sua caracterização é bastante ampla e plural. Ao captar o descompasso social (momento pré-teológico), o teólogo é motivado, por sua adesão de fé, a revisitar os grandes temas da teologia (momento teológico), como é o caso da teologia feminista e negra que desvendam aspectos da dominação da cultura patriarcal e de esquemas racistas presentes na atual sociedade (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 251).

Por trás da expressão “teologia da libertação” está um movimento teológico pastoral extremamente rico, plural e complexo, cujas fronteiras são muito difíceis de serem demarcadas. Na verdade, nem se deveria falar de teologia da libertação no singular, pois não existe a Teologia da libertação. Existem muitas teologias da libertação. (AQUINO JÚNIOR, 2011, p. 400).

Os vários enfoques teológicos – o meta-sexista, o negro, o ameríndio, o ecológico, o ecumênico, o da libertação, entre outros – apontam para uma teologia inculturada, na qual a mensagem da salvação procura para comunicar-se dentro de uma determinada realidade cultural. Enquanto hermenêutica situada, a teologia não tem a pretensão de oferecer a mesma resposta sempre. Ela coloca-se como ouvinte dos mistérios, de Deus e da vida. A teologia da libertação foi gestada na manjedoura da fé, em forma de compaixão e solidariedade com os injustiçados, por um sistema de vida desumanizante (BOFF; BOFF, 2001, p. 15-16).

Sem propor novos temas, a teologia da libertação intenciona estabelecer uma nova forma de fazer teologia, marcada pela reflexão crítica da práxis histórica, que será confrontada com a palavra de Deus. Neste modelo a teologia significa um ato segundo, pois “[...] uma autêntica teologia cristã é sempre ato segundo que pressupõe um ato primeiro: é, segundo, conforme a clássica formulação anselmiana, *fides querens intellectum*; a inteligência teológica pressupõe a fé, [...]” (GIBELLINI, 1998, p. 375, tradução nossa, grifo do autor).²³ Logo, a teologia está situada dentro de um contexto de fé que se experimenta na história. Essa ênfase da teologia da libertação caracteriza-se como fundamental, pois retira a teologia da sua ânsia pelas questões metafísicas. Este modelo de fazer teologia, como ato segundo, proporciona uma nova postura hermenêutica, em razão do seu descolamento do pensamento abstrato e da visão de uma teologia universal.

A teologia da libertação está em linha com a categoria seguimento de Jesus, como explica Francisco de Aquino Júnior:

[...] “desde o começo, a teologia da libertação considerou que o compromisso com o processo de libertação é o ato primeiro e que a teologia vem depois, como um ato segundo”. Isso aponta para o duplo esforço de “fazer valer a importância do comportamento concreto, do gesto, da ação, da práxis na vida cristã” e de “colocar o trabalho teológico no complexo e fecundo contexto da relação prática-teoria” (AQUINO JÚNIOR, 2011, p. 404).

Francisco de Aquino (2011, p. 402) defende que a teologia da libertação, enquanto práxis teologal, possui uma forte fonte teórica, um labor teológico científico nos moldes de Jesus de Nazaré e na realização histórica do Reino, que não se esgota nesta dimensão, mas se abre como presença do novo em meio às realidades desumanas. Essa realização histórica permite a conexão do hoje ao futuro escatológico.

²³ Trecho traduzido do original: “una auténtica teología cristiana es siempre acto segundo que presupone un acto primero: es, según la clásica formulaciones anselmiana, *fides quaerens intellectum*; la inteligencia teológica presupone la fe, [...]” Cf. GIBELLINI. Rosino. *La Teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998. p. 395.

1.4.2 O método

O método teológico (ver-julgar-agir) assumido pela teologia latino-americana possui raízes na Ação Católica. No primeiro momento (ver), busca-se reconhecer a situação, trata-se de um olhar atendo à realidade, por meio da ajuda das ciências sociais e da filosofia (momento pré-teológico). Após a coleta dos dados e experiências, a teologia confronta essa percepção da realidade com a revelação (julgar), com o objetivo de interpretar a Palavra de Deus (momento teológico). No terceiro passo, momento da práxis (agir), escolhem-se caminhos pastorais para que a realidade contrária ao projeto do Reino seja transformada.

Além da dimensão prática, a teologia da libertação fez a opção pelos pobres como uma das suas maiores marcas e conquistas (MANZATTO, 2015, p. 188). Essa opção sempre fez parte das preocupações da Igreja, mas foi na Conferência dos Bispos latino-americanos que ela se transformou num modelo teológico. Na conferência de Medellín, o subdesenvolvimento foi tratado como injustiça institucionalizada. A partir daí, esse modelo de segregação social foi denunciado como pecado. Já a conferência de Puebla ratificou a opção preferencial pelos pobres, pois a nova evangelização passa pela defesa da dignidade dos seres humanos. Desde Puebla, a opção pastoral pelos pobres foi se transformando em chave hermenêutica para a teologia, e passou a ser a luz que ilumina as leituras da revelação, uma vez que considera a obra salvífica de Cristo como libertação de todas as implicações que impedem o surgimento de uma novo ser humano e de uma nova sociedade.

A palavra opção alinha-se à escolha de Deus, expressada tanto no Antigo quanto no Novo Testamento: ali, os pobres são considerados os eleitos de Deus, aqueles a quem Deus derrama em primeiro lugar o seu amor e a sua atenção. Já a expressão preferencial refere-se ao socorro instantâneo, ao primeiro olhar, ao cuidado imediato, uma expressão de amor como compromisso. Consequentemente, a teologia que faz a opção preferencial pelos pobres demonstra-se como teologia engajada e comprometida, ao mesmo tempo em que demonstra a sua fidelidade ao amor ao próximo.

Estas duas intuições fundamentais constituem, pois, a “coluna vertebral” de todas as teologias da libertação, seja enquanto “práxis teológica”, seja enquanto “teoria teológica”. Todas elas nascem e se desenvolvem como teologias da práxis (primado da práxis) de

libertação (perspectiva do pobre/oprimido). O que varia é o acento dado a determinada práxis (eclesial, social, política, cultural etc.) e a determinado aspecto da libertação (pobreza, gênero, etnia, ecologia etc.) e a forma de explicitar o vínculo teoria-práxis (ato primeiro – ato segundo teoria como momento da práxis etc. (AQUINO JÚNIOR, 2011, p. 406).

1.4.3 A importância da cristologia na teologia latino-americana

O viés cristológico presente na teologia latino-americana buscou conectar o tema da cristologia, da vida, morte e ressurreição de Jesus com as questões contextuais da vida do povo latino-americano. Segundo Manzatto (2004, p. 208), a cristologia ocupa o lugar central na reflexão teológica, em torno da cristologia articulam-se os temas da teologia no continente, sobretudo a eclesiologia, em razão de “que um projeto de Igreja depende, sempre da visão que se tem de Cristo. A imagem de Cristo corresponde com uma imagem da Igreja, e não outra.”

Com a intenção de destacar a importância da cristologia para as teologias da libertação, este texto retomará alguns elementos comuns a este estilo de pensar a fé na América Latina. Portanto, neste trabalho, me limito a repetir, aquilo que é central neste modo de fazer teologia, com o intento de mais tarde conectar esta reflexão com a cristologia de José M. Castillo, não para defini-lo como teólogo da libertação, mas para perceber os paralelos entre a sua cristologia e a forma de refletir teologicamente no continente latino-americano.

A cristologia ocupa o espaço central na reflexão da teologia latino-americana, devido à influência dos movimentos de renovação teológica que antecederam ao Concílio Vaticano II e da opção pelas categorias históricas, consideradas integrantes e necessárias para a Igreja cumprir sua missão pastoral. Ao assumir a categoria histórica, a cristologia conciliar fundamentou a sua reflexão no Jesus histórico, movida pela fidelidade à afirmação cristã da verdadeira divindade e humanidade de Jesus (Concílio de Calcedônia). Refletir cristologicamente induz a percepção de que a salvação da humanidade não se realiza de modo mágico, mas a partir da encarnação, dentro de uma “concretização histórica em Jesus de Nazaré.” (MANZATTO, 2004, p. 212).

Proposta pelo Concílio Vaticano II, a valorização da humanidade de Jesus define a teologia latino-americana, segundo a qual não se pode encontrar a Deus fora

do homem Jesus. Essa afirmação norteia o clássico *Jesus Cristo libertador*, de Leonardo Boff (2009): “Enfatiza-se a prática libertadora do Jesus histórico, pois como Filho encarnado proclamou uma determinada mensagem e se comportou de tal forma que tinha como efeito a produção de uma alvissareira atmosfera de liberdade para todo o povo.” (BOFF, 2009, p. 15).

A relação histórica ganha notoriedade graças à vinculação da reflexão cristológica aos contextos de dominação. A cristologia libertadora valoriza o lugar social com todas as suas situações emblemáticas comprometendo-se com as causas de Deus, que são as causas humanas, em sua tentativa de superação das realidades humilhantes. A relação entre a cristologia e a soteriologia torna-se explícita graças à superação da dicotomia entre a fé e a vida (BOFF, 2009, p. 17-20).

A reflexão cristológica presente na obra *Jesus Cristo libertador* designa a densidade da humanidade de Jesus e da interpretação da sua vida como resposta aos anseios profundos da humanidade. Leonardo Boff (2009, p. 40) afirma que o centro da pregação de Jesus (Reino de Deus) visa à superação das alienações humanas. O Reino de Deus como um dinamismo de vida expõe a realidade da novidade de Deus já iniciada. Entretanto, as diversas desigualdades sociais desafiam o cristianismo a assumir urgentemente esse projeto em favor da vida.

O anúncio do Reino de Deus não visa somente à vida interior, ele aponta para o mundo das pessoas com suas estruturas. Como uma verdadeira parábola, a vida de Jesus nos encoraja a uma nova compreensão da realidade, incitando-nos ao rompimento das formas tradicionais de identificar e de resolver os problemas que afligem nossa contemporaneidade. Apenas isso já justifica a relevância das atitudes do Jesus histórico como *logia* de Deus. O comportamento de Jesus transborda-se em sentido para a vida cristã, e as implicações históricas do Reino tornaram-se um caminho seguro para uma espiritualidade cristã autêntica. “A participação no culto já não dá garantias ao homem de estar bem com Deus.” (BOFF, 2009, p. 58).

Na obra *Jesus Cristo Libertador* - mais precisamente no capítulo IX, o teólogo Leonardo Boff trata da profunda relação de humanidade e divindade de Jesus. De início, destaca a importância do Jesus histórico para o labor teológico do novo mundo. “Não é da análise abstrata do que seja Deus e do que seja o homem que entendemos quem é Jesus Homem-Deus.” (BOFF, 2009, p. 131). Boff faz compreender o encontro entre os mistérios do homem e de Deus por meio de uma lógica dialogal alicerçada

na convicção de que em Jesus entende-se quem é Deus e o homem (BOFF, 2009, p. 143).

A cristologia na América Latina deixa latente a necessidade de falar de Deus a partir de Jesus, priorizando o elemento antropológico em lugar do eclesiológico. Outro aspecto ressaltado pelo teólogo brasileiro refere-se ao elemento utópico, não como fuga do real, mas como dinâmica de esperança, um processo de transformação e de reconciliação com a proposta do Reino de Deus. O autor também destaca a primazia do crítico ao dogmático, ao evidenciar a encarnação da proposta cristã na história. Este elemento se desdobra em outros dois, sendo o primeiro a primazia do social sobre o pessoal e a valorização da ortopraxia sobre a ortodoxia (BOFF, 2009, p. 233-234).

Além de Leonardo Boff, o espanhol Jon Sobrino também é lembrado como referência em teologia latino-americana. Na sua obra *Jesús en América Latina – su significado para la fe y la cristología*, o teólogo jesuíta resalta a importância do Jesus histórico como ponto de partida para a cristologia. Para o autor, a pergunta sobre a sua grafia (Mc 8, 29) nasce das tessituras da existência, logo, externa-se como uma questão histórica (SOBRINO, 1982, p. 15).

A valorização do Jesus histórico sinaliza uma importante continuidade do seu pensamento com as escolas de renovação teológica. Além disso, a frequente citação de teólogos como Karl Rahner, Kasper, Duquoc, Cardedal, Faus, Schillebeeckx, Pannenberg entre outros, revela o seu esforço teológico na aproximação das questões existenciais (SOBRINO, 1982, p. 17). A nova situação histórica e cultural impulsiona a cristologia a pensar a realidade a partir dos sinais dos tempos. Neste sentido, a cristologia latino-americana exterioriza sua fidelidade à Tradição da Igreja e seu companheirismo aos homens e mulheres do seu tempo.

O núcleo da teologia/cristologia latino-americana (CL) proclama que Jesus é o Cristo e que Cristo não é outro a não ser Jesus. “Toda teologia deve dizer que Jesus é Deus, mas o que realça a CL é que Deus só sabemos desde Jesus.” (SOBRINO, 1982, p. 24, tradução nossa)²⁴. O mesmo raciocínio pode ser aplicado à humanidade de Jesus. Sem reduzi-lo, a cristologia latino-americana compreende que, por meio da

²⁴ Trecho traduzido do original: “Toda teología debe decir que Jesús es Dios, pero lo que enfatiza la CL es que a Dios sólo lo conocemos desde Jesús.” Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina – su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1982. p. 24.

humanidade de Jesus, o mistério de Deus e do homem alcança a todos seres humanos.

Segundo Sobrino (1982, p. 31), a prática de Jesus expressa a sua convicção pessoal de entregar-se ao serviço ao Reino em resposta ao projeto do Pai. O anúncio do Reino é a inquietação de Deus diante das causas humanas, principalmente às que dizem respeito aos mais pobres e fragilizados. Trata-se de uma questão irrenunciável, pois seu Reino baseia-se no seu amor, predileção e ternura. E mais, a ação de Jesus ao promover o Reino é oposição vigorosa contra a injustiça. Para Jon Sobrino: “O último para Jesus não se descobre, ao final de contas, a partir das noções, e sim da sua vida.” (SOBRINO, 1982, p. 150, tradução nossa).²⁵

A grande contribuição da reflexão teológica de Jon Sobrino no continente latino-americano diz respeito à relação entre Jesus de Nazaré e a vida cristã, relacionando o seguimento de Jesus à dimensão histórica. O seguimento, a priori, deve ser compreendido como uma encarnação real dos cristãos nas mediações históricas não apenas no sentido ético de fazer o bem e evitar o mal, mas na externalização do ser cristão na atualidade, num processo de discernimento da realidade (SOBRINO, 1982, p. 210).

a formalidade do discernimento de Jesus diz respeito à disponibilidade para verificação. Portanto, é necessário passar de uma boa consciência limpa, antes de discernir, para uma boa consciência objetiva depois de ter discernido. E para isso, a história do próprio Jesus e suas afirmações sobre o seguimento autêntico nos oferecem alguns critérios de verificação: se o discernimento termina com uma verdadeira práxis do reino e não com meras afirmações ortodoxas; se essa práxis foi feita por desapropriação; se decorre desta práxis que os pobres e oprimidos “entendem” o reino; se o poder do pecado se sentiu verdadeiramente ameaçado e reagiu na forma de rejeição e perseguição; se o homem que discerne está configurado segundo o ideal do Sermão da Montanha; se na luta histórica e conflituosa pela instauração do reino o cristão passa da primeira fé genérica, esperança e amor para uma fé contra a descrença, para uma esperança contra a esperança e para uma justiça contra a opressão (SOBRINO, 1982, p. 218, tradução nossa).²⁶

²⁵ Trecho traduzido do original: “Lo último para Jesús no se descubre, al fin y al cabo, a partir de las nociones, sino de su vida.” Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina – su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1982. p. 150.

²⁶ Trecho traduzido do original: “A la formalidad del discernimiento de Jesús le compete, por último, la disponibilidad a la verificación. Hay que avanzar, por tanto, de una buena conciencia tranquila, antes de discernir, a una buena conciencia objetiva después de haber discernido. Y para ello la propia historia de Jesús y sus declaraciones sobre el auténtico seguimiento nos ofrecen unos criterios de verificación: si el discernimiento termina con una verdadera praxis del reino y no con meras declaraciones ortodoxas; si esa praxis se ha hecho a través de un despojo; si de esa praxis se sigue que los pobres y oprimidos

O uruguaio Juan Luis Segundo completa o time de estudiosos da realidade latino-americana. Sua reflexão teológica orientou-se primeiramente na complexa relação da teologia com os problemas da modernidade. Com relação ao método, sua teologia declara que a salvação ocorre na esfera histórica, e que um discurso teológico sem essa característica deverá ser identificado como falso (SEGUNDO, 1983, p. 7-26). A teologia segundiana deseja aproximar-se das realidades de seu tempo. Para o teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga,

Juan Luis fez uma teologia verdadeira, porque a trabalhou a partir da realidade e para a realidade. Com um instinto certo, soube situar sua formação acadêmica no lugar justo: aproveitou a fundo os estudos europeus, porém, estes não conseguiram enredá-lo nos grilhões da erudição; serviram-lhe simplesmente como libertação; para enfrentar a realidade teológica, com um desejo fiel pela própria circunstância e sem complexos de inferioridade cultural diante da alheia. (QUEIRUGA, 1997, p. 18).

Conforme o teólogo uruguaio, a reflexão sobre a figura de Jesus parte da intuição de que os textos são construções carregadas de interesses da comunidade cristã. Essa compreensão está em sintonia com o discurso que este teólogo elaborou sobre a relação entre a fé e a ideologia, como um “sistema do que percebo – em minha busca de valores – como constituindo ‘o real’, a realidade.” (SEGUNDO, 1997, p. 22). Devido a essa intelecção, o teólogo uruguaio auscultou a ideologia e a fé do Jesus histórico, em forma de propaganda da comunidade de crentes que desejam anunciar uma boa notícia.

A relação entre o projeto do Reino e a dimensão política, protagonizada por Juan Luis Segundo, contrapõe os termos reino e reinado, a saber, reino como referência abstrata a uma autoridade, e reinado como início de um novo dinamismo na história dos seres humanos (SEGUNDO, 1997, p. 148). Para ele, esse novo dinamismo histórico, provocado pela erupção do Reino de Deus, toca todas as realidades da sociedade, sendo uma evidência da fé e da carnalidade política do Evangelho.

«entienden» el reino; si el poder del pecado se ha sentido verdaderamente amenazado y ha reaccionado en forma de rechazo y persecución; si el hombre que discierne se va configurando según el ideal del Sermón de la Montaña; si en la lucha histórica y conflictiva por la instauración del reino el cristiano pasa de la primera fe, esperanza y amor genéricos a una fe contra la incredulidad, a una esperanza contra esperanza y a una justicia contra la opresión.” Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina – su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1982. p. 218.

O governo de Deus volta-se para o bem do ser humano, não se baseia nas virtudes ou méritos do homem, mas no ano da graça do Senhor (Lc 4,16-19), que indica uma nova oportunidade de recomeçar a vida. A dimensão política representada pela condição social inumana serve de plataforma para a atuação preferencial de Deus em relação aos mais pobres. Logo, a mudança da realidade poderá ser entendida como: “a mudança – que significa tirar dos pobres da inumanidade de sua situação [...]” (SEGUNDO, 1997, p. 152). O nexos entre a vida de Jesus e o anúncio do Reino está em sua lógica humanizadora, na qual se sobressai a construção de uma nova realidade de vida e de relacionamentos.

Em sua reflexão sobre o tema do pecado, o teólogo uruguaio entende a temática numa perspectiva processual, ou seja, para ele, o pecado implica na perda da identidade e da verdade humana. “[...] trata-se de um processo no qual o ser humano perde a sua verdade. Uma vez compreendido isso, compreende-se também o uso que Paulo faz da palavra ‘mentira’, com sua clara conotação de uma perda ‘voluntária’ da verdade.” (SEGUNDO, 1997, p. 393). Diante desta verdade perdida, a salvação de Jesus, além de significar um *soter* capaz de evitar uma catástrofe, toca os elementos antropológicos como a falta de empatia e a pouca energia em promover os direitos humanos. A vida toda de Jesus é uma vitória sobre a morte, sobre a escravidão do pecado, sobre a pobreza alienante e todas as formas de violência.

1.4.4 A atualidade da teologia latino-americana

A teologia latino-americana, mais especificamente a teologia da libertação, traz uma questão que vai além do termo atualidade: este modelo de fazer teologia ainda é eficaz? A resposta parece óbvia, primeiro porque toda teologia deve ser contextualizada, principalmente as que assumiram o viés da renovação iniciada pela *Nouvelle Theologie*, incorporada pelo Concílio Vaticano II. Um segundo ponto faz referência à salvação oferecida por Jesus à humanidade, mas sempre dentro de um contexto histórico. Assim, a teologia atual deverá partir desta historicidade, em razão da ordem genética da revelação, para depois utilizá-la como chave hermenêutica das questões atuais. “Trata-se, sempre, de uma teologia que visa à prática e dela nasce, por isso continua operando no método ver-julgar-agir. Ainda que sem fazer recurso às ciências do social, [...] o pensar teológico é crítico com relação ao contexto no qual se vive, [...]” (MANZATTO, 2015, p. 194).

A atualidade da teologia latino-americana também pode ser afirmada pela expressão teologia da libertação, que aponta para um movimento teológico pastoral e plural, constituído por uma “[...] variedade geográfica (América Latina, África, Ásia, EUA, Europa), por uma diversidade de enfoques ou perspectivas (pobreza, gênero, etnia, cultura, ecologia, pluralismo religioso).” (AQUINO JÚNIOR, 2011, p. 400). Vários outros aspectos contribuem para a atualidade da teologia latino-americana, dentre eles a permanente presença dos projetos anti-Reino, já que a categoria do Reino de Deus é um dos elementos basilares desta forma de fazer teologia.

“Os iniciadores dessa corrente teológica sempre repetem que o mais importante não é a Teologia da Libertação e sim os próprios processos de luta e libertação.” (BARROS, 2019, p. 283). Um dos desafios da teologia latino-americana é manter o diálogo com os movimentos sociais, que se encontram fragmentados. Ainda na linha do diálogo, este modo de fazer teologia também encontra resistências no interior da Igreja, que insiste num dogmatismo cerrado, expressado fortemente por teologias curiais.

O pontificado do Papa Francisco mostra-se alinhado com a teologia da libertação, a teologia do povo, que é uma versão da libertação no contexto argentino (MANZATTO, 2015, p. 197). A reflexão teológica de Francisco frisa vários pontos assumidos pelo labor teológico no continente latino-americano, como a manutenção do método ver, julgar e agir, a valorização da religiosidade popular e o cuidado com os pobres.

É na questão da opção preferencial pelos pobres que as atitudes de Francisco e seu texto mais o aproximam da Teologia da Libertação. Não há dúvidas quanto ao lugar central dos pobres no pensamento e nas atitudes do papa. “Eu quero uma Igreja pobre e para os pobres” afirma ele, preocupado em fazer com que a Igreja seja como um “hospital de campanha”, sempre pronta a acolher e cuidar dos feridos do mundo contemporâneo, em todas as periferias existenciais, incluindo as geográficas. Antes de sua viagem ao Brasil para a Jornada Mundial da Juventude, a primeira viagem do papa fora de Roma foi à ilha de Lampedusa, onde aportam os refugiados africanos, aqueles excluídos inclusive da preocupação das autoridades. Sua ida à ilha colocou a questão dos refugiados e de suas cruces no centro da discussão mundial e da atenção eclesial. E assim seguidamente no ensinamento de Francisco: uma atenção especial aos pobres por sua força evangelizadora, que reside em sua fraqueza e sua pequenez, diante de quem a Igreja deve sempre estar pronta a uma ação solidária. (MANZATTO, 2015, p. 198).

A evangelização proposta pelo Papa Francisco expressa claramente aspectos de conexão com a figura histórica de Jesus e com teologia latino-americana, pois no seu entendimento a nova evangelização deverá focar na humanização das estruturas desumanizantes (pessoais e sociais). O tema da humanização refere-se diretamente às mudanças socioculturais oriundas do processo de globalização. Neste contexto, o cristianismo como comunidade para o Reino é desafiado a procurar caminhos capazes de aquecer os corações resfriados pela cultura da indiferença (FUELLENBACH, 2006).

Considerações parciais

A primeira parte deste trabalho tratou da importância de a teologia estar em sintonia com o atual contexto social, em razão do presente descompasso entre teologia e vida. Esse desequilíbrio entre cultura e mercado foi denunciado por diferentes pensadores de diversas áreas como o escritor José Saramago, os filósofos Gilles Lipovetsky e Jean Serroy e os sociólogos Zygmunt Bauman e Alain Touraine, entre outros. A denúncia feita por esses pensadores indica a necessidade da teologia se aproximar das questões que afetam a vida do povo, especialmente desse modo de governo político e econômico que, a seu ver, promove a desconexão do ser humano em relação à realidade.

A lógica do espetáculo defendida pelo sistema cultural-liberal, no qual na atualidade não tem uma oposição à altura, impera em quase todas as esferas sociais, na forma de individualismo, que se desdobra em exclusão, violência, fragmentação, preconceitos e perseguições. Neste ambiente hostil, o discurso de ódio, a incapacidade de percepção dos deslocamentos de sentidos, a avalanche de notícias falsas e a desconsideração do democrático, ou seja, do reconhecimento do outro, demonstram o enfraquecimento do subjetivo e o empobrecimento da linguagem.

Em virtude deste modelo cultural, as relações humanas que deveriam ser de comunhão passaram a ser pautadas pelo interesse, lucro e vantagens. Outra consequência desta lógica é o empobrecimento da linguagem, o achatamento do humano e o surgimento do fenômeno da simplicidade, não da simplicidade evangélica, mas da simplificação rasteira na abordagem de temas importantes da vida. Neste contexto de desvalorização das ciências e das reflexões profundas, as verdades são colocadas de lado, basta apenas aderir aos *slogans* repetidos e tudo se torna

plano/raso. A razão da cultura-mundo deseja consumidores e não pensadores, gerando uma espécie de comunicação entre repetidores, a conversa entre os iguais (lógica do gado). Nesta forma de compreensão, os espaços de aproximação e de diálogo ficam comprometidos e aquele que não é visto como igual torna-se um inimigo a ser combatido e anulado.

Diante da desvalorização da vida, há que se repensar o cristianismo a partir do Evangelho, à luz do Reino de Deus vivenciado por Jesus de Nazaré. Neste sentido, esta pesquisa confia que o teólogo espanhol José M. Castillo, alinhado com o processo histórico da renovação teológica e conectado com a teologia da libertação, poderá contribuir com a construção de uma outra forma de globalização, a partir de sua reflexão sobre a humanização de Deus. Além desta conexão com o movimento de renovação teológica, o pensamento do teólogo granadino mostra-se próximo ao do Papa Francisco, que abençoou a sua teologia. O teólogo espanhol defende as ideias do Papa abertamente considerando-o um dos personagens mais influentes do mundo atual. A minha hipótese é que o teólogo granadino e o Pontífice argentino pensam a fé num mesmo sentido; apoiados na humanização e no Evangelho, os dois se colocam com liberdade e profeticamente diante dos problemas atuais. Esta pesquisa analisará os pressupostos teológicos de Castillo para, posteriormente, correlacioná-los à teologia bergogliana.

PARTE II CASTILLO – VIDA E PENSAMENTO

2 CASTILLO: A TEOLOGIA COMO ATO SEGUNDO

Na primeira parte desta pesquisa demonstramos a necessidade e o esforço da teologia para aproximar-se da complexa realidade histórica atual. Neste momento, enfatizaremos as ideias do teólogo espanhol José Maria Castillo, correlacionando os fatos de sua vida com a formação do seu pensamento, a partir de um enfoque que permitirá ao leitor perceber a profunda relação do itinerário apresentado na primeira parte com a construção teológica do autor estudado.

Aos noventa e dois anos de idade, o teólogo espanhol é considerado um profeta dos nossos dias; sua vida e seu pensamento teológico se misturam (CASTILLO, 2021, p. 12). Portanto, antes de esboçar os traços de seu pensamento, faz-se necessário abeirar-se da sua vida, já que sua teologia pode ser considerada como ato segundo, ou seja, ela parte da sua experiência existencial profunda. Essa vivência não é mero detalhe; Castillo a deixa impressa na forma de expressar seu pensamento e na maneira como lida com as questões que movem, que instigam o seu coração e seu intelecto de teólogo. Ele deixa claro que sua teologia não deve ser confundida com sistemas racionais abstratos, e ressalta que seu labor nasce das preocupações e esperanças do povo.

No entanto, o certo é que a cada dia tenho mais entusiasmo, mais esperança e também mais vontade de fazer algo (por pouco que seja) para que haja menos sofrimento neste mundo. E que, não só para aliviar (de alguma forma, pelo menos) aqueles que passam os piores momentos da vida, mas também porque, se acredito e acredito em Jesus e na sua mensagem, não entendo nem posso entender de outra maneira o que é fazer teologia. (BOSCH, 1999, p. 195-196, tradução nossa).²⁷

²⁷ Trecho traduzido do original: “Con todo, lo que sí es cierto es que cada día tengo más ilusión, más esperanza y también más ganas de hacer algo (por poco que sea) para que en este mundo haya menos sufrimiento. Y eso, no sólo por aliviar (de alguna manera, al menos) a los que peor lo pasan en la vida, sino además porque, si es que creo y me creo lo de Jesús y su mensaje, no entiendo ni puedo entender de otra manera lo que es hacer teología”. Cf. BOSCH, Juan (ed). *Panorama de la Teología Española: Cuando vida y pensamiento son inseparables*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1999. p.195-196.

Em seu livro *Memórias*, o teólogo granadino relata uma das experiências mais marcantes de sua vida. Numa manhã, na escola, após ouvir uma explicação religiosa sobre a Santíssima Trindade, o jovem Castillo indagou a sua mãe sobre Deus ser um ou três? E a mãe lhe respondeu: “José, isso não se pensa.” (CASTILLO, 2021, p. 19, tradução nossa)²⁸. Ao escrever as suas memórias, Castillo relaciona esse fato da sua época de criança com a sua percepção de que os ensinamentos religiosos de estilo eclesiástico estão baseados num conjunto de proibições, que não se limitam somente às atitudes e desejos dos seres humanos, mas que vão além, com interesse de formatar aquilo que se pode ou não pensar (CASTILLO, 2021, p. 21).

Outro aspecto importante de sua infância é o fato de ele ter vivido duas guerras – a Guerra Civil Espanhola (1936-1939) e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). A vida em condições de conflito apresentava uma série de dificuldades, como a violência, a pobreza, entre tantos outros revezes, mas essa realidade, segundo Castillo, não foi forte o suficiente para endurecer seu coração: “Por isso que, certamente, em minha vida os sentimentos dominaram mais do que as ideias e os interesses e me mantiveram firme na retidão ética que possibilitava a ilusão de sempre: espalhar paz, calma e felicidade.” (CASTILLO, 2021, p. 23, tradução nossa).²⁹ Neste tipo de ambiente, onde as carências humanas gritam, a bondade deve antepor-se à razão.

José Maria Castillo nasceu em 16 de agosto de 1929 em Puebla de Don Fadrique, província de Granada, Espanha. A vida em Granada era dura e faltavam recursos à família; uma das alternativas dos pais foi colocar o jovem para trabalhar como pastor de ovelhas e cabras. Castillo teve de aprender desde muito cedo a viver com responsabilidade e, segundo suas palavras, o fato de ter de assumir tais compromissos envolvido num ambiente de carinho o ajudou no seu processo de humanização (CASTILLO, 2021, p. 25).

Após o término da Guerra Civil, Franco, em linha com o Nazismo, impôs ao povo espanhol uma ditadura que influenciou no seu processo educacional; as informações eram limitadas e direcionadas, com o explícito objetivo de dificultar a

²⁸ Trecho traduzido do original: “Pepito, en eso non se piensa”. Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 21. Traduzi Pepito por José, em razão de que, na língua espanhola, o nome José é substituído por Pepe.

²⁹ Trecho traduzido do original: “Por eso, seguramente, en mi vida han mandado más los sentimientos que las ideas y los intereses. Sentimientos, eso sí, que siempre intenté mantener firmes en rectitud ética que hacía posible la ilusión de siempre: contagiar paz, sosiego y felicidad.” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 23.

análise do tecido social. As dificuldades da população não se limitaram à área educacional; a alimentação era racionada e era preciso manter silêncio frente ao regime.

No ano de 1946, Castillo iniciou o noviciado na Companhia de Jesus. Era um período de noviciados cheios e de muitas vocações e excessos na vida ascética. Segundo Castillo (2021, p. 30), esse exagero ascético ultrapassava o limite do razoável tanto que causou uma série de limitações à sua saúde, obrigando-o a retornar à casa dos pais. Depois de quase um ano de recuperação, ele conseguiu ingressar no seminário diocesano de Guadix-Basa (sua diocese de origem). Sete anos depois (1954), recebeu o sacramento da ordem pelo bispo diocesano de Guadix, Dom Rafael Álvarez Lara. Após a ordenação, assumiu a missão de servir ao povo de Deus na paróquia de Granadino, ao mesmo tempo em que pôde concluir a licenciatura de teologia na Faculdade de Granada (1955). Mas, um ano depois, ele deixa a vida diocesana para ingressar no seminário de Aranjuez (1956-1958).

Com relação à sua formação teológica, Castillo ressalta que o estudo em Granada era sério e focado na compreensão dos silogismos e na teologia de Tomás de Aquino. Embora a vida acadêmica tenha contribuído para a sua formação intelectual, ele ressalta que, naquele modelo centralizado na teologia dogmática abstrata, o Evangelho havia se tornado um componente a mais da religião, no qual o seguimento de Jesus foi facilmente confundido como submissão à autoridade eclesiástica (CASTILLO, 2021, p. 39).

Outro aspecto sobre o estudo teológico da época era a relação distante entre a espiritualidade e a vida. Em sua primeira passagem pelo noviciado na Companhia de Jesus, ele encontrou um modelo de espiritualidade focada em devoções, rituais, observâncias e uma excessiva preocupação com a pureza. Como característica predominante, em seu segundo período do noviciado, em Aranjuez, ele aponta a persistente separação do humano e do divino, caracterizada pelas rígidas observâncias normativas no noviciado. O religioso tinha precedência sobre o humano. A convicção de que o cultural molda de certa forma cada ser humano permite deduzir que a oposição entre o religioso e o sagrado marcou a sua personalidade, mas num sentido positivo.

Mas, mesmo tendo em conta o que acabei de indicar, confesso que há em mim - e ao longo da minha vida - uma inclinação ou, se quiserem,

uma atração que foi decisiva muitas vezes e em momentos cruciais. É uma forte atração que me leva a aderir cada vez mais fortemente às pessoas do que às instituições. Por isso, [...] estou mais preocupado com os problemas dos marginalizados e excluídos do que com os da Igreja. Esta, sem dúvida, [...] foi a força determinante do que vivi e de chegar ao dia em que decidi pedir permissão à Santa Sé para deixar os jesuítas [...]. (CASTILLO, 2021, p. 35, tradução nossa).³⁰

E, mais:

De fato, a responsabilidade me fez viver atento, não só à realidade do que acontecia na sociedade e em meu ambiente, mas também às razões que poderiam explicar por que a sociedade e a convivência aconteceram como pude perceber. Por outro lado, a liberdade sempre me motivou a não me calar. (CASTILLO, 2021, p. 51, tradução nossa).³¹

Ainda com relação à sua formação acadêmica, ele dirigiu-se à Roma, uma semana antes da inauguração do Concílio Vaticano II, para iniciar seu doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana. Neste período, morou no Colégio Belarmino, residência dos jesuítas naquela cidade, para estudos superiores. A centralidade do local e a sua proximidade à universidade possibilitaram uma intensa relação com os vários teólogos que trabalhavam no concílio, entre eles, Rahner, Congar, Chenu, Daniélou, Schillebeeckx (Castillo 2021, p. 58). A união do ambiente conciliar e a inclinação de Castillo pelas questões humanas motivaram a escolha de uma tese doutoral relevante para a Igreja e a sociedade.

O método escolhido para construir sua pesquisa não se apoiou numa especulação abstrata, afinal, ele estava convicto de que o dogmatismo da Igreja era insuficiente para dar respostas aos problemas da vida real (CASTILLO, 2021, p. 58). Sua tese, defendida em 1964, teve como tema *A afetividade nos exercícios segundo Francisco Suárez*. Mas, por que esse teólogo e esse tema? Respalda a preferência

³⁰ Trecho traduzido do original: “Pero, incluso teniendo en cuenta lo que acabo de indicar, confieso que hay en mí - y a lo largo de mi vida - una inclinación o, si se quiere, una atracción que ha sido decisiva muchas veces y en momentos capitales. Se trata de una fuerte atracción que me lleva a adherirme más y con más fuerza a las personas que las instituciones. Por eso, [...] me preocupan más los problemas de los marginados y excluidos que los de la Iglesia. Esto, sin duda alguna [...] ha sido la fuerza determinante de lo que he vivido y de llegar al día en el que decidí pedir a la Santa Sede el permiso para salir de los jesuitas [...]” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 35.

³¹ Trecho traduzido do original: “En efecto, la responsabilidad me ha hecho vivir atento, no solo a la realidad de lo que ocurría en la sociedad y en mi entorno también a los motivos que podían explicar por qué la sociedad y la convivencia han acontecido tal y como yo las he podido percibir. Por otra parte, la libertad me ha motivado constantemente a no callarme.” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 51.

por Suárez o fato de esse teólogo espanhol lhe ter ajudado na compreensão dos exercícios de Ignácio de Loyola, nos quais se tem claro que a afetividade humana decide mais a nossa forma de viver do que a razão.

Porque, em última análise, *afeto é paixão*. O que nos apaixona é o que determina o que fazemos ou não fazemos; o que gostamos ou o que não apoiamos. Em suma, o que nos apaixona delimita e decide o que é a nossa vida ou como é a nossa conduta. Cada um é, portanto, aquilo pelo qual se apaixona. O afeto ou afetividade é a força que decide e manda em nossa vida. (CASTILLO, 2021, p. 59-60, tradução nossa, grifo do autor).³²

Após a conclusão dos estudos em Roma, ele voltou à Espanha assumindo por três anos o posto de orientador espiritual dos jovens jesuítas, estudantes de humanidades, na cidade de Córdoba (1964). Segundo Bosch (1999, p. 182), esses anos em Córdoba promoveram uma profunda mudança no itinerário teológico de Castillo, pois a convivência baseada na amizade e na fraternidade resultou em dois elementos importantes: o compartilhamento das questões humanas, que segundo o próprio Castillo (2021, p. 64, tradução nossa)³³ lhe “[...] ensinou que é o fator mais determinante na forma de pensar, nas perguntas que nos fazemos e nas soluções que absorvemos, não em livros ou em teorias, mas nos laços profundos que mantemos com os seres humanos.”

O segundo ponto é desdobramento do primeiro: sua proximidade com os jovens jesuítas nos anos sessenta rendeu-lhe uma nova experiência, pois estes se desvencilharam do modelo clássico dos seminaristas da época que, em sua maioria, buscavam um mundo sagrado, encerrados num ambiente eclesial. Os jovens por ele orientados assimilavam uma verdadeira aproximação do mundo real e de seus problemas e dilemas. Essa experiência é assim descrita por Castillo:

Não pode ficar ausente da coisa mais séria que está acontecendo agora. Aqueles que estão bloqueados em suas ideias e sentimentos

³² Trecho traduzido do original: “Porque, en definitiva, *el afecto es pasión*. Aquello por lo que estamos apasionados es lo que determina lo que hacemos o no; lo que nos gusta o lo que no suportamos. En definitiva, lo que nos apasiona delimita y decide lo que es nuestra vida o como es nuestra conducta. Cada cual es, por consiguiente, aquello por lo que se apasiona. Es el afecto o la afectividad la fuerza que decide y manda en nuestra vida.” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 59-60.

³³ Trecho traduzido do original: “[...] relación me enseñó que lo más determinante en nuestra forma de pensar, en las preguntas que nos hacemos y las soluciones que aportamos, no son los libros ni las teorías, sino los vínculos profundos que mantenemos con los seres humanos.” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 64.

acabam se condenando à esterilidade, pois só se relacionam consigo mesmos e com seus próprios sentimentos, não com a realidade.” (CASTILLO, 2021, p. 65, tradução nossa).³⁴

Após a experiência como formador em Córdoba, Castillo regressou à Faculdade de Teologia de Granada (1967), agora na posição de professor em alguns cursos sobre espiritualidade. Segundo ele, esse período foi fundamental no seu itinerário teológico, sedimentando a sua intuição de que a falta de proximidade e interação com a realidade do povo é um problema hermenêutico grave da teologia. O ambiente social do final dos anos sessenta e início dos setenta proporcionou uma série de novos temas para o pensamento teológico de Castillo. Neste ambiente plural iniciou sua carreira docente, reforçando sua percepção do descompasso entre a teologia e o mundo novo que se abria.

[...] toda a formação teológica instituída na Igreja teve um problema que não foi resolvido e continua sem solução: atribuiu-se mais importância à ortodoxia do Magistério eclesiástico do que à prática do Evangelho de Jesus. Isso significa que o fator central e determinante na Igreja é o clero. Os fiéis cristãos são os “clientes” daqueles que governam, os clérigos. (CASTILLO, 2021, p. 72, tradução nossa).³⁵

Esse descompasso tornou-se um assunto de extrema importância na vida e pensamento de Castillo. Ele ressalta o real desejo de fazer teologia junto à fé da Igreja, em linha com os ensinamentos contidos na Tradição, em conformidade com a Constituição Dogmática *Dei Filius*, mais precisamente na terceira sessão sobre a fé católica (DZ 3011)³⁶. No entender de Castillo, aquilo que não se enquadra como verdade de fé aos moldes da Constituição Dogmática citada acima poderá ser trabalhado como uma proposição teológica aberta a diversas apreciações. A pluralidade teológica defendida pelo teólogo espanhol o conduz à percepção de que

³⁴ Trecho traduzido do original: “No se puede estar ausente de lo más grave que está ocurriendo ahora mismo. Quien se bloquea en sus ideas y sentimientos termina por condenarse a la esterilidad, porque solo se relaciona consigo mismo y con sus propios sentimientos, no con la realidad.” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2021, p. 64.

³⁵ Trecho traduzido do original: “[...] el conjunto de la formación teológica establecida en la Iglesia tenía un problema que no estaba resuelto y sigue sin resolver: se concedía más importancia a la ortodoxia del *Magisterio* eclesiástico que a la práctica del Evangelio de Jesús. Esto significa que lo central y determinante en la Iglesia es el clero. Los fieles cristianos son la ‘clientela’ de los que mandan, los clérigos.” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2021, p. 72.

³⁶ Doravante o DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* será citado pela sigla – DZ.

as teologias que defendem os mais necessitados e marginalizados devem ser respeitadas, promovidas e ensinadas (CASTILLO, 2021, p. 74).

2.1 Perseguições

Embora seja um teólogo da Igreja e com a Igreja, Castillo não ficou imune às desconfianças e acusações. Em 1978, autoridades eclesiais o acusaram de haver se afastado da fé, tornando-se um perigo. Essas autoridades, propositalmente e de forma indefinida, retiraram a sua liberdade para lecionar, provocando uma suspensão sem comunicação prévia adequada (CASTILLO, 2021, p. 76-77).

Um segundo golpe veio praticamente dez anos depois, mais precisamente em abril de 1988, em consequência de uma decisão do Santo Ofício, proibindo-o de lecionar em qualquer instituição eclesial (CASTILLO, 2021, p. 78). Ao questionar os motivos de tal deliberação e quem seriam os responsáveis por ela, Castillo ouviu do seu superior que três cardeais, Ratzinger, Suquía e Javierre, haviam se reunido em Roma e tomado essa decisão. Não houve resposta quanto aos motivos. Castillo argumenta que eles permanecem um mistério, pois a acusação elaborada pela Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé Espanhola (Ecclesia, nº 2381-23 junio 1988, p. 13) menciona que o método teológico de Castillo é gravemente deficiente, mas não destaca a sua deficiência (CASTILLO, 2021, p. 79).³⁷

No ano seguinte (1989), seis sacerdotes e duas mulheres foram assassinados no campus da Universidade Centro-Americana José Simeón Cañas – UCA, em El Salvador. Dos seis padres mortos, cinco eram professores de teologia. A UCA recorreu aos jesuítas de outras localidades para o envio de professores. Em 1990, José Maria Castillo chega para lecionar nesta universidade, mas como ele poderia ensinar teologia se estava proibido? A resposta do teólogo espanhol é simples e perturbadora, ao diferenciar os critérios de uma instituição religiosa de uma instituição civil:

Em outras palavras, a doutrina teológica que se ensina na Granada (ou em qualquer outra Universidade da Igreja) depende da religião, enquanto a doutrina teológica que se ensina na UCA, em San

³⁷ Infelizmente a consulta digital não foi possível, pois os documentos produzidos pela Comissão Episcopal para a Doutrina da fé espanhola não possuem acervo digitalizado referente aos anos anteriores de 2015.

Salvador, depende da competência e honestidade dos professores que lá ensinam. (CASTILLO, 2021, p. 82, tradução nossa).³⁸

A presença de Castillo na UCA foi de 1990 até 2002, doze anos de trabalho intenso e de convivência com outros colaboradores espanhóis como Gonzáles Faus, López Azpitarte, Aguirre, Alegre, Estrada, Sicre, Sobrino. Naquela universidade, Castillo (2021, p. 93) viveu próximo do conteúdo da teologia da libertação; ali e em meio ao sofrimento humano, ele percebeu a necessidade de uma reflexão teológica elaborada no concreto da existência, e não a partir de conceitos abstratos que não tocam a realidade. Essa experiência na América Central, marcada por um ambiente de extremos limites humanos, como o sofrimento humilhante, a morte prematura, a injustiça e a profunda desigualdade social, influenciaram definitivamente o seu modo de fazer teologia. Para ele, a teologia da libertação é uma reflexão urgente, sendo considerada necessária para dialogar com os problemas que a sociedade atual enfrenta.

A presença de Castillo na UCA não passou despercebida e nem sem perseguições. Na época, o recém-nomeado arcebispo de São Salvador, Fernando Sáens Lacale, ao saber que o teólogo espanhol fazia parte do corpo docente, não hesitou em entrar em contato com os bispos alemães, com o objetivo de atacar a presença de Castillo, por meio do corte financeiro oriundo da *Adveniat* e *Misereor*. Esses diversos incidentes na vida de Castillo o conduziram a uma percepção de que o problema não era o conteúdo dos seus ensinamentos, mas a autoridade e o lugar de onde transmitia seus ensinamentos (CASTILLO, 2021, p. 84), que não se harmonizavam com a inversão produzida pela Igreja, que colocou a religião acima do Evangelho. O resultado visível desta inversão é a mega valorização do sagrado e o descuido com o laico.

2.2 Teologia popular

A atividade teológica de Castillo não ficou restrita à docência acadêmica. Ele expandiu sua reflexão junto aos grupos populares, naquilo que ele mesmo nomeou

³⁸ Trecho traduzido do original: “O sea, la doctrina teológica que se enseña en Granada (o en cualquier otra Universidad de la Iglesia) depende de la religión, mientras que la doctrina teológica que se enseña en la UCA, de San Salvador, depende de la competencia y de la honradez de los profesores que la enseñan.” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 82.

como teologia popular. O labor teológico, neste ambiente popular, evidencia a sua escolha epistemológica de caráter narrativo, pelo qual se busca relacionar a vida pulsante do texto com a vida de cada participante desses encontros. “Os cristãos de verdade são as pessoas que querem viver de acordo com o que Jesus ensinou com a sua vida e com as suas palavras, considerando ainda que, para ser bons cristãos, temos de ser bons cidadãos.” (CASTILLO, 2016a, p. 13).

A relação do ser cidadão com o ser cristão realiza-se a partir da assimilação do Evangelho e da sua aplicabilidade. Neste sentido, a teologia deve ser sobretudo, um esforço de compreensão e contemplação da vida de Jesus, com o intento claro de anunciar temas que interessam à vida das pessoas. Posto isto, o formato utilizado pelo teólogo granadino mostrava-se muito simples: um grupo de mais ou menos dez pessoas, se reunia durante uma hora a cada duas semanas (CASTILLO, 2021, p. 186).

A opção pela teologia popular ratifica a postura de Castillo, que pensa que a fé deve ser explicada a todos. “[...] a teologia, [...] é uma coisa muito importante não apenas para os sacerdotes, mas para todas as pessoas que querem ser cristãs de verdade. Por isso, a teologia deve ser popular.” (CASTILLO, 2016a, p. 14). Em sua estrutura, o projeto iniciado pelo teólogo destaca três passos: o primeiro, olhar a realidade, dar conta da situação, pois a sua não percepção afeta a forma de o cristão se relacionar com a proposta salvífica comunicada por Jesus na história. O segundo passo consiste em uma leitura atenta e profunda do Evangelho, que, no terceiro momento (terceiro passo), se desdobra no seguimento de Jesus (CASTILLO, 2016a, p. 15).

Em forma de síntese, a teologia popular prioriza os Evangelhos, os ensinamentos de Jesus, os relatos e a sua expressão narrativa que, por sua vez, tocam sensivelmente seus ouvintes, quebrando qualquer distanciamento e abrindo novos horizontes. O Evangelho, antes de ser um livro religioso, é um livro capaz de gerar pessoas novas (CASTILLO, 2014). O contraste da teologia popular em relação à teoria abstrata pode ser explicado pelo fato de que a primeira está aberta para as questões da vida, enquanto a segunda, pelo seu alto nível de abstração, produz o efeito de um círculo infinito de questionamentos distantes das reais preocupações da maioria das pessoas, conforme destaca Castillo: “Sinceramente, me parece que a

linguagem (e os conteúdos) que tratam com frequência a teologia não está ao alcance da maioria das pessoas.” (CASTILLO, 2021, p. 128, tradução nossa)³⁹.

A preocupação do teólogo espanhol em fazer aproximar-se o discurso teológico da vida do povo possui suas raízes na teologia da libertação (CASTILLO, 2021, p. 128), mais precisamente na realidade das comunidades de base. A teologia popular ou teologia para o povo é uma reflexão da fé que confronta as necessidades e as preocupações das pessoas. Segundo Castillo (2021, p. 129), a teologia popular é urgente na Igreja em razão da manutenção de uma teologia clerical e abstrata, que propicia a defesa de privilégios e interesses não evangélicos e a divisão da história em sagrada e profana. Essa distância entre a teologia popular e a teologia clerical o surpreendeu.

Minha surpresa mais desagradável foi o fato de encontrar ali, em uma sala solene, uma tribuna, e nela três bispos vestidos como Deus manda. Mas o que mais me impressionou foi que não só estavam os bispos, mas também o Provincial dos Jesuítas de Andalúcia e Canarias e o reitor da Faculdade de Teologia de Granada. [...] O que eles queriam? [...] uma reprimenda e, sobretudo, a afirmação clara de que os bispos não queriam que o Povo soubesse o que diziam os jornais da “Teologia Popular”, e muito menos queriam que o povo pensasse e discutisse seu conteúdo. [...] Por exemplo: O templo se acabou! A lei se acabou! As desigualdades se acabaram! [...] Em suma, um ataque direto ao clero. [...] a hierarquia eclesial prefere um clero sólido e obediente, mesmo que seja obtido ao caro preço de um Evangelho [...].” (CASTILLO, 2021, p. 131-132, tradução nossa)⁴⁰.

³⁹ Trecho traduzido do original: “Sinceramente, me parece que el lenguaje (y los contenidos) que maneja con frecuencia la teología no está al alcance de la mayoría de la gente.” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 128.

⁴⁰ Trecho traduzido do original: “Mi sorpresa más desagradable fue el hecho de encontrar allí, en un salón solemne, una tribuna, y en ella tres obispos revestidos como Dios manda. Pero lo que más me impresionó fue que no estaban solamente los bispos, estaban también el Provincial de los jesuitas e Andalúcia y Canarias y el rector de la Facultad de Teología de Granada. [...] ¿Qué pretendían? [...] una reprimenda y, sobre todo, la manifestación patente de que los obispos no querían que al Pueblo se le dijera lo que decían los papeles aquellos de la “Teología Popular” y menos aún querían que la gente se pusiera a pensar y a discutir sobre su contenido: [...] Por ejemplo: ¡Se acabó el templo! ¡Se acabó la ley! ¡Se acabaron las desigualdades! [...] En resumen, un ataque directo al clero. [...] la jerarquía eclesial, prefiere un clero sólido y obediente, aunque se obtenga al costoso precio de un Evangelio [...]” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021, p. 131-132.

2.3 As publicações⁴¹

Castillo (2021, p. 173) possui mais de cinquenta escritos, entre livros e artigos. Foram mais de cinquenta anos de trabalho dedicados a uma nova forma de fazer teologia, preocupada em conectar cada vez mais a religião ao Evangelho. Sua primeira obra, *Oración y existencia Cristiana*, de 1969, abordou o tema da espiritualidade, no qual trabalhou nos primeiros anos de docência, quando ainda era diretor espiritual dos estudantes jesuítas.

O impacto do Concílio Vaticano II aparece nos escritos seguintes de Castillo. Em 1971, a obra *¿Hacia dónde va el clero?* refletiu sobre a debandada de muitos padres e religiosos(as) da vida ordenada e consagrada. Já a obra *Para comprender los ministerios de la Iglesia*, o autor destaca que no centro do projeto de Jesus está a categoria seguimento, não havendo possibilidade de pensar a construção de um grupo ou elite religiosa. “Não há no Novo Testamento rastro, por leve que seja, que indique qualquer forma de projeto de Jesus para fundar clero ou ordo. Nenhuma forma de seletos entrava no projeto de Jesus, [...]” (CASTILLO, 2021, p. 175, tradução nossa)⁴². Duas importantes obras foram escritas no final da década de setenta e o início dos anos oitenta. A primeira, *La alternativa Cristiana*, escrita em 1978, uma compilação de alguns artigos deste mesmo período, alcançou certo sucesso editorial, entretanto, o quinto capítulo, *El centro de la iglesia está en el Pueblo*, foi foco de denúncias por parte da Cúria Vaticana.

[...] tive de refazer todo o capítulo quinto, a gosto da Cúria Vaticana, para que o livro seguisse chegando às pessoas. Na Igreja manda a Cúria e os curiais. Se um clérigo der poder ao povo, a Cúria e seus monsenhores lhe complicam a vida a quem comete tal “imprudência” [...]. (CASTILLO, 2021, p. 176, tradução nossa).⁴³

⁴¹ Desejo destacar ao leitor que não tenho a intenção fazer uma bibliografia comentada de cada obra de Castillo. Neste tópico, a minha pretensão é modesta; meu intento original é de, em primeiro lugar, traçar um fio condutor das obras “primordiais” e da sua temática em relação com a obra Humanização de Deus, que será o alicerce deste trabalho. E, em segundo lugar, mostrar a sensibilidade do teólogo granadino e a sua capacidade de pensar teologia a partir da realidade na qual está inserido.

⁴² Trecho traduzido do original: “Ni em todo el Nuevo Testamento hay rastro, por leve que sea, que indique cualquier forma de proyecto de Jesús para fundar un clero o un ordo. Ninguna forma de selectos entraba en el proyecto de Jesús, [...]” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021. p. 175.

⁴³ Trecho traduzido do original: “[...] que tuve que rehacer todo el capítulo quinto, a gusto de la Curia Vaticana, para que el libro siguiera llegando a la gente. En la Iglesia manda la Curia y los curiales. Si un clérigo le da poder al pueblo, la Curia y sus monseñores le complican la vida a quien comete tal ‘imprudencia’[...].” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021. p. 176

Já a segunda obra, *Símbolos de libertad – teología de los sacramentos*, consolida essa primeira fase dos escritos de Castillo. Trata-se de uma síntese de suas aulas sobre o tema dos sacramentos, na verdade, um estudo crítico sobre a temática sacramental, visando a revisão da vida da Igreja e de todo o povo cristão. Nesta revisão, e após fazer um profundo estudo sobre o conceito de religião, o teólogo espanhol afirma que as observâncias religiosas podem conduzir o sujeito de fé a um equívoco, confundindo o projeto de Jesus com determinadas práticas religiosas. De acordo com a reflexão castilliana (2021, p. 78), o primordial nos ritos é o cumprimento do ato religioso, mas o ser cristão se dá numa humanidade amadurecida num projeto de vida – num *ethos*, numa conduta segundo o Evangelho – e aí está o que considera o equívoco⁴⁴. Fazer um estudo crítico sobre os sacramentos, inclusive o da ordem, possui o seu preço!

Um dia, quando menos esperava, chegou a Granada o padre Provincial de Andaluzia e Canarias, que ostentava o título de Vice-chanceler da Faculdade de Teologia, e me comunicou, de maneira firme e indiscutível, que eu não poderia seguir ensinando nos cursos de graduação de Teologia Dogmática. (CASTILLO, 2021, p. 179, tradução nossa).⁴⁵

A década de noventa, em relação à produção intelectual, mostra-se bastante fecunda e criativa. Nesse período, Castillo publicou três volumes voltados ao projeto de teologia narrativa (CASTILLO, 2016a, p. 10), nomeada como Teologia para comunidades⁴⁶. O primeiro, *A Boa-nova de Jesus*, trata da necessidade de o cristianismo humanizar-se, tornando-se mais próximo de todos os seres humanos na medida que se identifica com o verdadeiramente humano. Para trilhar esse caminho de humanização, o autor propõe a valorização do Evangelho, pois nele pode-se

⁴⁴ A obra *Símbolos de libertad* mostra-se muito interessante. Sugiro um estudo aprofundado de cada capítulo e problematização, mas aqui tomo a liberdade de destacar a reflexão proposta por Castillo (no capítulo 9) sobre a eficácia dos sacramentos. Nela, creio, podemos extrair elementos para pensarmos os sacramentos para os nossos dias, sem nos fecharmos ao ritualismo exagerado, que fomenta uma teologia abstrata e a sobreposição da classe clerical em relação aos demais membros do povo de Deus. CASTILLO, José M. *Símbolos de libertad – teología de los sacramentos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

⁴⁵ Trecho traduzido do original: “Un día, cuando menos lo esperaba, se presentó en Granada el P. Provincial de Andalucía y Canarias, que ostentaba el título de Vice-Gran Canciller de la Facultad de Teología, y me comunicó, de manera firme e indiscutible, que no podía seguir enseñando en los cursos magistrales de Teología Dogmática.” CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021. p. 179.

⁴⁶ Estes três volumes chegaram no mercado brasileiro somente na década seguinte, nomeadas pela Editora Loyola como Teologia Popular.

encontrar a forma de vida que Jesus viveu e ensinou. O segundo volume, *O Reinado de Deus*, aborda o centro dos ensinamentos evangélicos, com o propósito de inteirar o leitor do que Jesus pretendia ao proclamar a chegada do Reino de Deus. Esta obra expressa o sonho de uma Terra que funcione adequadamente, com justiça para todos e fim de privilégios para alguns. Segundo o autor (CASTILLO, 2016b), o projeto do Reino não deverá ser compreendido como um programa de vida religiosa, mas um projeto que visa à felicidade do ser humano em todas as suas dimensões. O terceiro, *Os últimos dias de Jesus e o nosso futuro*, aborda temas como a morte, a ressurreição de Jesus e a Igreja. Em um primeiro momento, procura analisar os motivos da morte de Jesus. A intenção de Castillo é apresentar a vida de Jesus, orientada pelo projeto do Reino, como o motivo que O levou à morte. Com relação à ressurreição, o autor destaca que Jesus viveu a sua vida potencializando-a, inclusive superando a morte (CASTILLO, 2017b, p. 62). Já o tema da Igreja é abordado no final da obra com o subtítulo: “Precisamos de outra Igreja”, onde o autor aponta para a necessidade de uma renovação teológica e eclesial com enfoque no Evangelho. Por meio da coleção *Teologia para comunidades* percebe-se o esforço para aproximar a teologia a realidade do povo, antes de tudo para gerar uma prática de vida nova.

Na obra *El Reino de Deus. Por la vida y dignidad de los seres humanos*, de 1999, o teólogo espanhol, sempre com a convicção de que a postura religiosa atual contradiz a proposta de Jesus nos Evangelhos, apoiou-se em diversos estudos bíblicos para responder a uma questão importante: “Que relação existe entre o Reino de Deus e a vida dos seres humanos?” (CASTILLO, 2010a). Ressalta-se que essa reflexão não passou despercebida pela censura, mas, desta vez, apenas na condição de desacordo intelectual (CASTILLO, 2021, p. 181).

O autor considera os livros escritos nos anos 2000 como os melhores de seu legado (CASTILLO, 2021, p. 181). Em “*Deus e a nossa felicidade*”, de 2001, ele afirma que Deus só pode ser encontrado em Jesus, “porque Deus funde-se com o humano.” (CASTILLO, 2006, p. 43-90). Essa fusão, enquanto lugar teológico, exhibe uma questão radical, pois o processo da nossa humanização é lugar de encontro com Deus, ou seja, o cristianismo torna-se vivo e atual, por meio de um processo de humanização de cada cristão, que se renova constantemente na forma de novos relacionamentos. Com isso, Castillo realça que o propósito do cristianismo não é nos divinizar, mas colaborar com o processo de humanização do ser humano (CASTILLO, 2021, p. 181).

Em 2003, o teólogo granadino escreveu o livro *El futuro de la Vida Religiosa*, que percorre o caminho histórico da vida religiosa. Entretanto, após esse percurso histórico surge uma questão: Tem futuro essa forma de viver o cristianismo? Essa pergunta nasce de uma percepção sobre alguns tipos de vida religiosa, que insistem em viver distante da realidade da vida, experimentada em afastamentos e distanciamentos e lutas contra o corpo. Não seria esse modelo uma contradição à humanização de Deus?

A obra *Víctimas del pecado*, de 2004, aborda o problema do mal e do sofrimento humano, repensando afirmações históricas, como a teoria da satisfação. Castillo, fundamentado em Santo Tomás de Aquino, afirma que “Deus não pode ser ofendido por nós, [...]” (CASTILLO, 2021, p. 182)⁴⁷. Pelo contrário, o pecado não ofende a Deus, mas arruína o profundo do ser humano, a sua liberdade, a sua capacidade de estabelecer relacionamentos saudáveis, entre outros prejuízos.

No ano de 2007, publica a obra *La Iglesia y los Derechos humanos*, que sublinha a relação dos direitos humanos com a religião e com o problema de Deus. Nela, o autor destaca a importância do reconhecimento dos direitos a todos os seres humanos, não apenas a um grupo privilegiado. Após uma análise histórica, o teólogo volta-se à Igreja referindo-se ao esquecimento, por parte dos cristãos, dos direitos das vítimas (pessoas que sofrem um processo de desconstrução da sua dignidade).

2.4 A teologia de Castillo

Após uma breve exposição da biografia de José Maria Castillo, este trabalho dedicar-se-á a apresentação dos principais elementos do seu pensamento teológico, que podem ser divididos da seguinte forma: Deus, religião, Evangelho e Igreja. Nesta segunda parte do trabalho, os quatro elementos, refletidos teologicamente pelo teólogo granadino serão analisados, tendo como ponto de partida a constatação de que há contradição em curso entre o cristianismo e o Evangelho desde os primórdios da era cristã. Tal afirmação não possui a pretensão de guiar o leitor numa visão histórica sobre a temática, mas abordar a rivalidade entre a grafia divina desconfigurada e a vida do ser humano.

⁴⁷ Trecho traduzido do original: “Dios no se siente ofendido por nosotros, [...]” Cf. CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021. p. 182.

Embora o propósito desta parte da reflexão seja apresentar elementos da teologia de Castillo, ela também iniciará o leitor num caminho não tão explorado pelo autor, que é a rivalidade entre Deus e o ser humano, provocada pelo anúncio de uma grafia divina distante do Evangelho. Ressalta-se que essa rivalidade não é um não dirigido a Deus, mas se materializa a partir de uma postura de fé indiferente à causa de Jesus, que é a vida de forma ampla e integral.

2.4.1 A questão de Deus: da contradição à tristeza

O propósito de Castillo de aproximar a reflexão teológica aos seus ouvintes passa pela sua percepção de que a grafia de Deus presente na maioria do imaginário dos cristãos não corresponde à revelação contida nos Evangelhos (CASTILLO, 2019a). Para ele, as religiões devem cumprir a missão de organizar a relação entre Deus e os seres humanos (CASTILLO, 2015, p. 9). Entretanto, essa organização não se mostra como algo simples, devido à complexa distância entre Deus (transcendente) e os seres humanos (imanentes). Neste sentido, o pêndulo da balança inevitavelmente inclina-se para o lado divino que, por sua vez, se inclina para o religioso, e se direciona para o sagrado, fomentando o dualismo entre o laico e o sagrado. Este movimento de inclinação, quase que ingênuo, nominado pelo teólogo espanhol como monofisismo larvado (CASTILLO, 2015, p. 11), ampara a luta pelas coisas sagradas, ao mesmo tempo em que se percebe o desprezo pelas coisas mais básicas da vida.

Mas de onde surgem as diversas grafias divinas que ratificam esse descompasso? Conforme o pensamento de Castillo: “[...] a Igreja vive uma contradição que é a pior de todas as contradições que se pode viver. Porque se trata da contradição entre a Igreja e o Evangelho.” (CASTILLO, 2019a, p. 11, tradução nossa)⁴⁸. Com essa afirmação, ele não pretende declarar a universalidade deste descompasso, pois existem pessoas que seguem o Cristo com todas as suas forças e são testemunhas de um Evangelho encarnado nos dilemas da humanidade. O dizer

⁴⁸Trecho traduzido do original: “[...] la Iglesia vive en una contradicción que es la peor de todas las contradicciones en las que se puede vivir. Porque se trata de la contradicción entre la Iglesia y el Evangelio.” Cf. CASTILLO, José M. *El Evangelio marginado*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019. p. 11. A obra citada apresenta os motivos do descompasso entre a Igreja e o Evangelho. Para o autor, a teologia paulina, exilada da mensagem evangélica, provocou esse descompasso. A minha pesquisa não tem como objetivo corroborar com essa afirmação. Minha intenção é apenas apontar a questão de Deus como uma das problemáticas levantadas por Castillo.

do teólogo espanhol toca outra realidade além das realidades individuais; ele se direciona às teologias contraditórias presentes na Igreja.

Conforme o seu entendimento, essa contradição torna-se explícita nos projetos teológicos opostos em curso na atualidade. O exemplo utilizado por ele para mostrar essa antítese teológica é a figura do Papa Francisco, que cativa pessoas de dentro e de fora da vida eclesial, com a sua postura humana e humanizante, construída sobre a base da narratividade do Evangelho, que fala diretamente ao coração de muitas pessoas. Entretanto, não só de acolhimento vive o Papa Francisco. Existe uma verdadeira oposição à sua pessoa, ao seu pontificado e, por consequência, à sua teologia, indicando a existência de teologias contraditórias que não apenas divergem de questões conceituais, mas impedem a aplicação do Evangelho nas questões fundamentais da vida humana (CASTILLO, 2019a, p. 13)⁴⁹.

Essa contradição é uma questão importante, pois alimenta uma rivalidade entre o sagrado e o humano, gera inimizade, hostilidade e sacrifícios desnecessários. De acordo com o pensamento de Castillo (2017a, p. 9), essa antinomia surge de narrativas eclesiais desfocadas, na medida em que ela deixa o Evangelho exilado como uma peça a mais no universo religioso, promovendo uma sobreposição da religião em relação ao Evangelho. Essa justaposição revela um perigoso equívoco, em razão de a religião centralizar as suas ações nas práticas rituais, nos templos, nas cerimônias e nas figuras sacerdotais, vinculados no imaginário como aquilo que é sagrado.

2.4.2 O Deus da metafísica: a questão do Transcendente

O problema da questão de Deus, para Castillo, passa pelo problema do conhecimento do Transcendente. Na obra *Jesus a humanização de Deus*, o teólogo espanhol reflete por mais de quarenta páginas sobre essa problemática⁵⁰. Para ele, o Transcendente é uma realidade inalcançável, incognoscível, já que ultrapassa todas as nossas capacidades imanentes de compreensão. Neste sentido, Santo Tomás de

⁴⁹ A história da teologia mostra que o pensamento teológico possui várias escolas e entendimentos. A questão levantada por Castillo não toca essa pluralidade, que é legítima no fazer teológico. Ele questiona modelos teológicos que estão mais preocupados em manter uma série de posicionamentos fechados, do que servir à humanidade comunicando os valores do Evangelho.

⁵⁰ Confira os principais elementos desta reflexão em: CASTILLO, José M. *Jesus: a humanização de Deus*: ensaio de uma cristologia. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 63-105.

Aquino (ST, I, 12,12) salienta que o discurso sobre Deus baseado em categorias metafísicas não passa de representações que fazemos do Transcendente⁵¹ em nossa mente, pois não há possibilidade de conhecer a essência divina a não ser por representações imaginativas.

Embora tenha a sua importância na história da teologia, o discurso abstrato sobre Deus hoje não pode ser tomado como critério isolado para a elaboração de uma cristologia, já que a metafísica se distancia muito da grafia de Deus, apresentada por Jesus: “[...] o Deus de Aristóteles é pura *teoria*.” (CASTILLO, 2015, p. 73, grifo do autor). Castillo entende que a fala sobre Deus não é fácil, pois por definição Deus é Transcendente. Por isso, ele insiste que “o problema não está no *Transcendente*, mas nas *representações* do transcendente que fazemos, aquelas que fizemos ao longo da história e aquelas que continuamos a fazer neste momento.” (CASTILLO, 2011, p. 190, grifo do autor)⁵².

Deus é por excelência Transcendente, ou seja, Ele está fora do âmbito humano de compreensão, já que o conhecimento humano se configura no imanente, por meio da objetivação ou coisificação. Enquanto seres humanos, partimos da imanência para compreender Deus, logo, a nossa compreensão deverá ser entendida como representação de Deus, que pode se degenerar em conceitos filosóficos ou religiosos (RICOEUR, 1965, p. 442). Para o estudioso granadino, a teologia deve abandonar as representações imaginativas de Deus, que em seu modo de pensar, nada mais são do que uma conversão diabólica (CASTILLO, 2015, p. 70). Segundo González Faus (1980, p. 14, tradução nossa), a cristologia, com ênfase na metafísica, possui um esquema de dedução que, a priori, já aplica a ideia sobre Deus à pessoa de Jesus. “Desta maneira, Jesus não revela nada.”⁵³

⁵¹ O termo transcendente significa aquilo que está além de um determinado limite. Confira o verbete transcendente em: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Ed. rev. e ampl. Tradução: Alfredo Bosi. Revisão: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 973.

⁵² Trecho traduzido do original: “Por eso insisto en que el problema no radica en el *Trascendente*, sino en las *representaciones* del trascendente que nosotros nos hacemos, las que nos hemos hecho a lo largo de la historia y las que nos seguimos haciendo en este momento”. Cf. CASTILLO, José M. *La humanidad de Dios*. p. 190. Veja também o discurso proferido por Castillo no dia 13 de maio de 2011, na Universidade de Granada-Espanha, no qual, ele recebeu o título de *Doutor Honoris Causa*. Cf. CASTILLO, José Maria. *O importante não é a religião, mas Deus, que só podemos encontrar em nossa humanidade*. Discurso lido na solenidade em que Castillo recebeu o Doutorado Honoris Causa da Universidade de Granada. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/173-noticias/noticias-2011/43341-o-importante-nao-e-a-religiao-mas-deus-que-so-podemos-encontrar-em-nossa-humanidade-afirma-teologo-espanhol>. Acesso: 15.10.2019.

⁵³ Trecho traduzido do original: “De esta manera, Jesús no revela nada”. Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús: Ensayo de Teología narrativa*. 3.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980, p. 14.

Castillo (2015, p. 111-112) aplica o termo ricoeuriano de conversão diabólica ao manejo do Transcendente pela religião. Neste ponto, ele identifica o perigo de a religião se tornar o legítimo representante de um Transcendente absoluto. Como consequência, o ser absoluto estará acima de tudo e de todos, longe da imanência, sendo representado por categorias abstratas e mediadores elevados ao sagrado.

E sabemos de sobra que o que nós relacionamos com o elevado e o sublime é *poder e honra*. Com isto quero dizer – e insisto nisso porque é fundamental – que a religião elabora nossa “representação” de Deus *não a partir do que nos humaniza, mas a partir do que nos desumaniza*. O poder e a honra, que consideramos como necessários, se hipertrofiam e crescem até converter-se em prepotência que domina e submete; e em imagem que oculta nossa verdadeira humanidade. Assim, o específico de Deus vem a ser o poder sem limites e a dignidade sem mancha alguma. Desse modo, a religião educa seus fiéis nesses valores, transformados em valores inquestionáveis, como Deus é inquestionável. Pois bem, nada disso nos humaniza, mas, sim, nos desumaniza. (CASTILLO, 2015, p. 479, grifo do autor).

A questão sobre a representatividade imaginativa de Deus difunde outros dois problemas que a cristologia moderna precisa resolver. O primeiro aborda o empobrecimento das relações entre Deus e os seres humanos; percebem-se uma inclinação para a divindade de Jesus e uma desconsideração quase que involuntária da sua humanidade, resultando em uma supervalorização do sobrenatural em detrimento de temas centrais como o Reino de Deus e a defesa da justiça. Já o segundo está relacionado à imagem de um Deus excludente, marcado por discursos intolerantes, xenofóbicos e desrespeitosos, oriundos de leituras fundamentalistas. “Não esqueçamos que o Novo Testamento afirma inúmeras vezes que Jesus Cristo é o Salvador e único mediador, de forma que fora de Cristo não há salvação.” (CASTILLO, 2015, p. 382). A interpretação literal desta afirmação gera desentendimentos, ameaças e até mortes. Desta forma, a mensagem de salvação de Jesus é apresentada não como uma boa notícia para uma parcela imensa da humanidade, mas como uma ameaça.⁵⁴

⁵⁴ Embora o discurso excludente permaneça presente em muitas comunidades cristãs, a teologia tem trabalhado muito para gerar uma nova perspectiva teológica. Eis algumas obras que tratam dessa temática: HAIGHT, Roger. *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta, 2007. p. 564-568; DUQUOC, C. *El único Cristo – La sinfonía diferida*. Santander: Sal Terrae, 2005; DUPUIS, J. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2000.

2.4.3 Cristologia e soteriologia

O dilema da grafia de Deus conecta-se às questões cristológicas, afinal Jesus Cristo ocupa o lugar central no cristianismo. De acordo com Adolphe Gesché (2004a, p. 17), “não se pode imaginar a teologia cristã sem a cristologia, isto é, sem um discurso sobre Cristo”. Entretanto, o teólogo belga alerta para o perigo do cristocentrismo teológico, ou seja, do discurso focado somente na natureza de Jesus.

Esse discurso, a seu ver, conduz ao empobrecimento da humanidade de Jesus, pois, já que suas ações humanas são interpretadas como ações mecânicas, a divindade é aquela que age verdadeiramente (humanidade aparente). Para González Faus (1980, p. 18), esse tipo de análise leva a acreditar que a humanidade de Jesus não é real; aceita-se a sua encarnação, mas não se reconhece que Ele, Jesus, é a nossa humanidade, com todas as possibilidades existentes.

A compreensão de Jesus sem a devida atenção à sua humanidade pode resultar em uma cristologia deformada⁵⁵, restando uma grafia de Deus nos moldes da conversão diabólica degenerada na coisificação do *Absoluto*, sem levar a sua humanidade a sério, como lugar da plenitude da revelação. Conforme Faus (1980, p. 15, tradução nossa), esse tipo de representação da grafia divina configura-se como uma “[...] falsificação da humanidade de Jesus, por outro lado também é uma falsificação da divindade.”⁵⁶

A grafia de Deus, a priori, sem levar em conta a humanidade de Jesus impede que ele seja revelador de Deus. Por outro lado, a tradição católica, esquecendo a função reveladora de Jesus, focou na dimensão soteriológica, que apresenta um Deus terrível. Contra tal grafia desconfigurada sobre Deus, Roger Haight (2003, p. 240) relembra que a premissa primordial da cristologia não é atestar a divindade de Jesus, mas entender como a salvação de Deus foi ofertada em Jesus de Nazaré. A falta de atenção à humanidade de Jesus como a fonte para o conhecimento de Deus se mostra como uma contradição paradoxal, pois o quarto Evangelho é explícito:

⁵⁵ Bernard Sesboué apresenta uma visão ampla, desde as origens do cristianismo, das diversas imagens que não estão em consonância com a afirmação de fé da Igreja. Cf. SESBOÜÉ, Bernard. *Imágenes deformadas de Jesús*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1999.

⁵⁶ Trecho traduzido do original: “[...] falsificación de la humanidad de Jesús, sino también una falsificación de la divinidad.” Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús: Ensayo de Teología narrativa*. 3.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980, p. 15.

“Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1,18).

Mas esta contradição se desdobra em outras, como na tentativa de associar o cristianismo à violência. Castillo não se refere somente à violência contra Jesus, mas contra a grafia de Deus, compreendida majoritariamente como sacrifício expiatório, “[...] segundo a teologia cristã, a expressão mais brutal da violência que se pode imaginar contra Deus.” (CASTILLO, 2015, p. 424). Como crer num Deus da vida, mas que precisa de sangue para perdoar um pecador: “[...] sem derramamento de sangue não há perdão” (Hb 9,22).⁵⁷.

Em última instância, tudo isso desemboca em um problema sem solução. Deus se nos revela contraditório, já que a máxima bondade e a máxima maldade não podem coincidir num mesmo ser, por mais misterioso e enigmático que nos queiram apresentar esse ser. Além disso, se Deus é assim, age assim, e nos salva deste modo, então nos encontramos perante a seguinte conclusão: se verdadeiramente quisermos nos salvar, é preciso ser com base no sofrimento; na perda da própria dignidade e na morte. (CASTILLO, 2015, p. 427).

Atualmente, a soteriologia, baseada na teoria da satisfação, possui um amplo espaço na mentalidade eclesial⁵⁸. Embora, essa teoria teológica possua elementos clássicos da soteriologia, ela também apresenta limites, reduzindo a cruz de Jesus a um mecanismo capaz de restaurar um direito que foi lesado. Segundo Ratzinger (2005, p. 208), a proposta da reparação infinita, presente na teoria da satisfação, mostra uma caricatura de Deus, de um Deus intransigente e medonho, sedento por um sacrifício.

Apesar de muito difundida, trata-se de uma visão errada. Na Bíblia, a cruz não aparece como elemento de um mecanismo do direito lesado; pelo contrário, a cruz representa nela a radicalidade do amor que se entrega sem reservas, num processo em que alguém é o que faz e faz o que é; ela é a expressão de uma vida que é totalmente ser para os outros. (RATZINGER, 2005, p. 209).

⁵⁷ Castillo faz uma interessante reflexão sobre a teologia do sacrifício. Cf. CASTILLO, José M. *Jesus: a humanização de Deus*: ensaio de uma cristologia. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 466-472.

⁵⁸ Não tenho a pretensão de discutir o tema da teologia da satisfação, esse tema possui excelentes reflexões. Se o leitor tiver o desejo de estudar essa temática sugiro as seguintes obras: VARONE, François. *El Dios sádico: ¿Ama Dios el Sufrimiento?* Santander: SAL TERRAE, 1988. p. 15-31. (Colección – Presencia Teológica); HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. Tradução: Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 231-287. (Coleção Repensar). Meu objetivo, ao mencionar essa construção teológica é a de lembrar que, ela continua muito viva no imaginário católico e que tende a se manter, caso essa tendência neoconservadora seja mantida por mais anos.

A argumentação de Ratzinger encontra apoio em vários teólogos. François Varone (1988, p. 15), por exemplo, defende que a mensagem cristã necessita libertar-se desta teoria⁵⁹ e reconectá-la ao contexto da salvação, ofertada pela revelação em Jesus de Nazaré. Essa libertação servirá para a reconstrução do rosto de Deus, já que a satisfação transforma o Deus bondoso em uma máquina jurídica e incapaz de perdoar.

Com relação ao Filho, a teoria da satisfação reduz Jesus a uma vítima expiatória e, por conseguinte, sua vida e mensagem ficam num segundo plano, pois tudo estava orientado para o derramamento de sangue. O desdobramento desta visão, em nível eclesiológico, conduz os fiéis a centralizarem a vida cristã no culto e no sacerdócio, pois estes são os meios para que a compensação seja realizada (VARONE, 1988, p. 17). A partir dessa compreensão soteriológica, o cristianismo tende a fechar-se em si mesmo, em discursos alienantes, distantes da realidade, apoiado numa discussão teórica sobre Deus e centrado no cumprimento das práticas rituais e devocionais. Nesse ambiente de reprodução teológica, com pouco espaço hermenêutico, pratica-se a manutenção cristalizada na história da Igreja de aspectos da grafia de Deus, que destoam do Evangelho, gerando cristãos infantis com uma perspectiva religiosa baseada no medo e utilitarismo (GOMES, 2007).

A cristologia e a soteriologia deverão estar sempre conectadas, afinal, a afirmação de que Jesus é o Salvador se apoia nos atos salvíficos que Ele realizou na história. Entretanto, a afirmação soteriológica, exilada da revelação ofertada por Jesus, permite a construção de um discurso sobre a salvação baseado na perspectiva bode expiatório, somente para a vida após a morte.

Em conformidade com o pensamento de González Faus (1980, p. 16), essa forma de compreender a soteriologia promove desinteresse e desvalorização das questões urgentes que afetam a sociedade na atualidade, mostrando a face de um cristianismo desencarnado. Castillo salienta, ainda, que a indagação a respeito do Deus excludente e violento também deverá ser levada a sério pela cristologia pelo fato de o tema da exclusão ser atual na sociedade globalizada. Infelizmente, a exclusão

⁵⁹ Em síntese, a teologia da satisfação possui um conteúdo que aborda o sofrimento e a morte de Jesus, na perspectiva de um sacrifício realizado para acalmar o Pai, que havia sido ofendido pelos pecados da humanidade. Após a morte de Jesus tudo volta ao normal e o ser humano pode se reconectar com Deus, em razão dos três elementos jurídicos básicos que sustentam essa teoria teológica: substituição, compensação e imputação. Cf. VARONE, François. *El Dios sádico: ¿Ama Dios el Sufrimiento?* Santander: SAL TERRAE, 1988. p. 16-17. (Colección – Presencia teológica).

não é uma realidade tão distante do cristianismo. “Frequentemente a figura de Jesus Cristo – mais concretamente, crucificado – tem servido mais para dividir, desunir, separar, distanciar, perseguir, [...] torturar e matar os seres humanos.” (CASTILLO, 2011, p. 80).

2.4.4 Quando a religião se sobrepõe ao Evangelho

Castillo reconhece o papel pedagógico da religião, contudo, quando seus elementos comuns se sobrepõem ao Evangelho, as práticas religiosas passam a estar vinculadas ao sagrado, relegando a vida humana com os seus dilemas àquilo que é laico (CASTILLO, 2019a, p. 137). Como produção humana, a religião possui suas estruturas organizacionais e, no caso do cristianismo, se as suas estruturas estiverem alinhadas com o projeto de Jesus, elas servirão a todo povo de Deus com a sua beleza e dinâmica evangélica. Todavia, se o Evangelho estiver distante, essa estrutura pode se transformar num sistema de subordinação aos superiores, e pior, numa engrenagem de autoproteção e da manutenção do poder e da riqueza, por meio de compensações, recompensas, privilégios produzidos em diversas áreas. Quando isso acontece no cristianismo, “a religião cumpre um papel exatamente inverso ao que desempenhou Jesus de Nazaré em seu tempo.” (CASTILLO, 2019a, p. 138, tradução nossa)⁶⁰.

Como consequência deste descompasso, o teólogo espanhol enfatiza a dificuldade de a religião ser um meio adequado para o conhecimento da grafia de Deus. A obra *A humanização de Deus* expõe o projeto de Jesus e os projetos religiosos como opostos, “[...] não podendo conciliar-se ou harmonizar-se.” (CASTILLO, 2015, p. 151). Essa impossibilidade deriva da percepção de que a religião (baseada na necessidade humana) está no sagrado, segundo os aspectos de poder, das normas rituais, das proibições, entre outras. Já o projeto de Jesus, centrado no Reino de Deus (baseado na generosidade), toca as realidades laicas, ocupando-se das questões humanas, como os temas dos relacionamentos e da felicidade.

[...] digo que esses dois projetos são *incompatíveis* porque, embora em teoria pudessem harmonizar-se um com o outro, na prática

⁶⁰ Trecho traduzido do original: “la religión cumple así un papel exactamente inverso al que desempeñó Jesús de Nazaret en su tiempo”. Cf. CASTILLO, José M. *El Evangelio marginado*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019.

concreta da vida de quem coloca o centro de tudo no sagrado, exatamente por isso e apenas por isso, impõe-se limites, censuras, proibições, ameaças, que entram em conflito com muitas das aspirações mais profundas que sentimos como mortais. (CASTILLO, 2015, p. 152, grifo nosso).

Então, pode-se pensar que Jesus suprimiu o sagrado e o religioso? Não, a revelação ofertada por Jesus desloca o sagrado e o religioso para as causas do projeto do Reino. Jesus retira o acento religioso/sagrado do templo, dos sacerdotes, dos rituais, das normas e das proibições, dirigindo-o ao ser humano e às suas necessidades. O quarto Evangelho, em seu segundo capítulo, oferece importantes aspectos que fundamentam essa perspectiva. O texto joanino (2, 1-10) refere-se a uma celebração de casamento, com muitos elementos simbólicos e teológicos, entre eles o significado do vinho e das talhas vazias.

O sinal protagonizado por Jesus nas bodas de Caná explicita a mudança apontada por Castillo em razão do deslocamento das núpcias antigas para a nova aliança (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 136). O vinho (v. 3), como elemento indispensável para as núpcias, simboliza alegria, amor, fraternidade, preconizando aspectos fundamentais da relação de Deus com o seu povo. A ausência do vinho promove uma reação imediata da mãe, em razão da situação dramática daquela antiga aliança. Entretanto, Jesus parece não estar interessado na revitalização da velha aliança, sua ação não se apoiará nas velhas instituições e nos seus entendimentos (v. 4).

Outro elemento importante desta narrativa são as talhas de pedras vazias utilizadas para a purificação (v. 6). Conforme Barreto e Mateos (1999, p. 141), a purificação contínua, praticada pelos religiosos da época de Jesus, demonstrava uma grafia de Deus que não era capaz de acolher os homens como eles são; por esta perspectiva religiosa seria sempre necessário purificar-se, pois sempre haveria um motivo a impedir uma aproximação gratuita e amorosa de Deus. Neste caso, o que deveria ser uma facilitação para encontrar a Deus se tornaria um sério obstáculo, servindo para afastar o ser humano de Deus.

A transformação da água em vinho (v. 7-8) representa que a nova aliança com Deus não se construirá a partir da religião, nem as carências humanas serão respondidas pelos rituais religiosos. Para Castillo, somente o amor, simbolizado pelo vinho, poderá ser portador de esperança para a humanidade e elo com Deus (CASTILLO, 2016c, p. 62).

Esta preferência de Jesus pela vida, pelo necessário para à vida, pela dignidade e felicidade de viver com saúde e alegria, antepondo esta plenitude à observância dos ritos e à submissão às normas religiosas impostas, se repete insistentemente, nos contínuos conflitos que manteve com os mestres da Lei e, sobretudo, com os observantes fariseus. (CASTILLO, 2019a, p. 158).

Como homem da Igreja, Castillo não trava uma batalha contra a religião e seus ritos religiosos, mas alerta que a fé cristã deve estar radicada no Evangelho. Com relação aos ritos do cristianismo, sinaliza para a riqueza da sua força simbólica, capaz de fornecer experiências e conhecimentos decisivos para vida humana. Porém, a repetição rotineira sem fundamento evangélico pode reduzir o cristianismo à mera reiteração dos gestos religiosos (CASTILLO, 2019, p. 163). Esta forma de entender o cristianismo radicado na contradição entre a religião e o Evangelho – sagrado e profano – promove uma inimizade entre a divindade e a humanidade. Tal rivalidade deverá ser superada pelo cristianismo na medida em que está fundamentada numa imagem idolátrica de Deus.

Não é um exagero pensar essa rivalidade como idolatria? Para o teólogo belga Adolphe Gesché (2004a, p. 133), o risco da idolatria está sempre presente, nem tanto com relação às questões ortodoxas, mas como aquele que impede e falsifica o amadurecimento do ser humano.

O verdadeiro Deus será um Deus verídico, que não me falsifica, que me ajuda a me tornar verdadeiro e a me construir de verdade. E a luta contra a idolatria, que os profetas enfrentam e que a teologia retoma, a partir desse momento não tem nada a ver com uma preocupação estreita de proselitismo, e, sim, com uma reivindicação em favor do homem e contra os falsos deuses que o assediam. (GESCHÉ, 2004a, p. 135).

A rivalidade⁶¹ entre o divino e o humano é o resultado dessa ‘caricatura’ de Deus. As diversas críticas ao cristianismo por diferentes setores da sociedade ajudaram o cristianismo a redescobrir a experiência da salvação de Jesus de Nazaré como “[...] negação de toda negação do homem e afirmação positiva de tudo o que é

⁶¹ O termo rivalidade, nesta pesquisa, poderá ser compreendido, primeiro, como fruto de um pensamento próprio da modernidade, que apresenta Deus como uma ameaça à liberdade e ao uso da razão dos seres humanos (FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p. 73s; e, segundo, como consequência da resistência eclesial, que não enxergou a necessidade de mudanças em vários setores da Igreja, mantendo-a com o comportamento equivocado na atual cultura (TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. Tradução: I.F.L Ferreira. São Paulo: Paulus, 1993. p. 31).

humano.” (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 38). A afirmação do humano expressa a rota para o futuro do cristianismo exatamente porque se unirá ao caminho já escolhido pela modernidade, que é a defesa do humano. Não é exagero afirmar que o cristianismo do futuro deverá ser mais laico/humanista do que religioso. O teólogo brasileiro João Batista Libanio (2006, p. 134) proclama que “a chance do Cristianismo depende de um profundo mergulho no Jesus histórico, relendo-o sob o crivo da sua infinita humanidade”.

2.4.5 A Igreja

Castillo destaca a profunda contradição “entre o que a Igreja diz e o que ela faz em relação às abordagens e problemas centrais encontrados nos evangelhos.” (CASTILLO, 2019a, p. 13, tradução nossa)⁶². Com isso, suas afirmações não devem ser consideradas como um enfrentamento amargo com relação à Igreja, mas como constatação de uma situação grave:

Bem, algo semelhante acontece no tema que estamos tratando neste livro. Claro que existem padres e cristãos exemplares que são simplesmente heróicos. Mas também é verdade que a Igreja, como um todo, sabe que em certas questões importantes vive longe da exemplaridade de Jesus e, às vezes, até nos antípodas do Evangelho. Enquanto houver bispos vivendo em palácios ou clérigos que se vestem de tal maneira que apareçam ao povo como personagens escolhidos, seletos ou distintos, e enquanto isso continuar a ser visto com naturalidade e como algo lógico em amplos setores do povo cristão, como será credível o “Evangelho que se prega na Igreja?” (CASTILLO, 2019a, p. 15, tradução nossa).⁶³

Este distanciamento, apontado por Castillo, não pode ser compreendido como algo sem consequências, pois os Evangelhos constituem-se como os pilares de toda

⁶² Trecho traduzido do original: “entre lo que la Iglesia dice y lo que la Iglesia hace en cuestiones fundamentales que se refieren a planteamientos y problemas centrales que encontramos en los evangelios. Cf. CASTILLO, José M. *El Evangelio marginado*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019. p. 13.

⁶³ Trecho traduzido do original: “Pues algo parecido ocurre en el tema que estamos tratando en este libro. Por supuesto que hay curas ejemplares y cristianos que son sencillamente heroicos. Pero también es verdad que la Iglesia, en su conjunto, sabe que en determinadas cuestiones importantes vive lejos de la ejemplaridad de Jesús y, a veces, incluso en los antípodas del Evangelio. Mientras haya obispos viviendo en palacios o clérigos que se visten de manera que aparecen así ante la gente como personajes elegidos, selectos o distintos2, y mientras eso se siga viendo con naturalidad y como algo lógico en amplios sectores del pueblo cristiano, ¿cómo va a ser creíble el “Evangelio que se predica en la Iglesia”? Cf. Cf. CASTILLO, José M. *El Evangelio marginado*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019. p. 15.

compreensão da fé cristã (DV 18). Castillo alerta para a ambiguidade da Igreja, que conserva o frescor da boa nova, ao mesmo tempo em que o coloca de lado, em diversas questões de enorme importância para a sociedade atual. Essa ambiguidade não advém do pensamento simples do povo, mas da marginalização do Evangelho por parte daqueles que ocupam lugares de poder, e se esforçam para ali se manter, à custa de uma deformação da Boa Nova (CASTILLO, 2019a, p. 18).⁶⁴

A relação entre Igreja e poder possui uma história tão antiga como o próprio cristianismo. A eclesiologia anterior ao Concílio Vaticano II consagrou o pensamento eclesial de Roberto Belarmino, segundo o qual a Igreja como sociedade perfeita, concentrada na mão de uma hierarquia eclesiástica, sufoca a participação ativa dos leigos no poder da organização eclesial, relegando-os a uma postura de submissão a autoridade divina. Essa relação de exclusão dos leigos no interior do cristianismo não possui bases evangélicas, pelo contrário, os Evangelhos alertam os amigos de Jesus a não reproduzirem o modelo excludente da sociedade da época. “Sabeis que os governadores das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim. Ao contrário, aquele que quiser tonar-se grande entre vós seja aquele que serve, e o que quiser ser o primeiro dentre vós seja o vosso servo” (Mt 20,25-27).⁶⁵

Sem contradizer a hierarquia, tanto os dirigentes oficiais de uma comunidade cristã quanto qualquer outro que ocupe lugares de direção devem exercer seu ofício num estilo carismático e diaconal. Quando a religião compreende a grafia de Deus a partir do poder, os seus representantes institucionais tendem a reproduzir essa grafia como homens do poder. O sinal mais claro desta lógica pode ser percebido na concentração do poder no clero. Dentre o poder clerical, a figura do Romano Pontífice centraliza “o poder ordinário supremo, pleno, imediato e universal, que pode sempre exercer livremente.” (CIC 331).⁶⁶

⁶⁴ Neste ponto Castillo é enfático: “A Igreja não tem autoridade para modificar o evangelho, aliás, nenhuma estrutura humana tem esse poder”. Essa expressão foi retirada das aulas presenciais realizadas no dia 15.08.2022, no mosteiro de Fonte Avelana - IT, no qual o teólogo espanhol ministrou um curso sobre “humanização e antropologia”.

⁶⁵ Segundo a tradição mateana, Jesus invocou a imagem do sistema imperial da época para identificar todos os discípulos como servos (escravos) do Senhor. Neste sentido, o Evangelho propõe uma importante mudança, pois a sua comunidade de Jesus não será constituída de senhores e servos, mas somente de servos, logo a igualdade será a marca desta comunidade e não uma estrutura promotora de submissão. Cf. CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução: Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002, p. 507. (Coleção comentário bíblico).

⁶⁶ Doravante o Código de Direito Canônico será citado pela sigla – CIC.

Essa forma de compreender o poder está apoiada em discurso teológico. “Se um homem na terra concentra tanto poder, em nome de Deus, infere-se que esse Deus tem de ser compreendido a partir do poder e, nesse sentido, como o Onipotente.” (CASTILLO, 2006, p. 209). Embora, o cristianismo tenha sempre pregado e ensinado que Deus é misericórdia, o Deus do poder e do medo ocupa muito espaço nas falas, ações e mentalidade no interior da Igreja. O deslocamento do Deus misericordioso para o Onipotente possui raízes na helenização do cristianismo, favorecendo “a primazia do ‘poder do ser’, que se sobrepôs à primazia do ‘poder do amor.’” (GONZÁLEZ FAUS, 2000, p. 17).

Mas o poder não se concentra historicamente somente na figura do Papa; ele se desdobra também para o clero em geral. A própria palavra clero significa uma forma de separação ou de distinção, pois faz referência direta ao conceito de pequena porção do povo, mais privilegiada. Separar uma camada de privilegiados num cristianismo nascente, formado majoritariamente por pessoas simples e pobres, não parece ter base evangélica, mas sim cultural, mais propriamente da forma de conceber a cultura romana (CASTILLO, 2019a, 211).

Ao lado dessa separação, acrescentam-se os privilégios concedidos pelo Imperador Romano Constantino ao clero⁶⁷, modificando uma característica do cristianismo, que inicialmente era composto por uma comunidade de pessoas que conviviam na unidade e na solidariedade entre irmãos, não havendo espaço para separações. Entretanto, com a constituição do clero, palavra estranha ao cristianismo até então, várias pessoas que eram privilegiadas na cultura romana ocuparam espaço de liderança na comunidade cristã (BROWN, 2016, p. 95).

A palavra "clero" não aparece no Novo Testamento. Esse termo foi certamente introduzido por alguns escritores cristãos, no s. III. Como se sabe, a palavra clero vem do grego kleros, que significa "lote", no sentido de "herança". Assim, "clero" era entendido como um grupo ou conjunto de pessoas "privilegiadas" ou isentas de encargos tributários e outras obrigações, que se concederam à Igreja, especialmente a partir do ano 313, por ocasião da chamada conversão do Imperador Constantine (Peter Brown, *Através do buraco de uma agulha*, Barcelona, Acantilado, 2016, 103-104). Especificamente, os "privilegiados" eram os líderes da Igreja. Resumidamente, o "clero" tornou-se distinto porque era privilegiado.

⁶⁷ Castillo, não possui a pretensão de afirmar que a ordem é uma invenção constantiniana, pois ele reconhece a utilização do termo desde o século III, por Tertuliano. Cf. CASTILLO, José M. *El Evangelio marginado*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019, p. 206.

Tem sido assim desde o s. IV. E assim ainda é. (CASTILLO, 2018b, tradução nossa).⁶⁸

Este processo eclesial distante do Evangelho se mantém na atualidade a partir do ressurgimento de uma onda neoconservadora, nesse caso defendida por grupos tradicionalistas, e “angaria adeptos dentro e fora da Igreja [...] com seus gurus virtuais e com seus ‘pastores particulares’, ocupando um lugar de reprodutores da verdade, [...] em confronto direto com o magistério local e com o próprio magistério papal.” (PASSOS, 2020, posição 50 de 3071)⁶⁹. Essa disposição teológica/eclesiológica de volta ao passado, manutenção de regras fixas, supervalorização da hierarquia e submissão indica o modelo cristológico a ser proclamado nos próximos anos.

No caso católico, a visão oferecida pelo Vaticano II mostra-se, inevitavelmente, como seu oponente frontal. A atenção ao presente (leitura dos sinais dos tempos) rompe a normatividade exclusiva do passado que dispensa o discernimento do presente. A noção de povo de Deus desmonta no conjunto eclesial a Igreja-sociedade hierarquicamente perfeita. De igual modo, o governo colegiado do papa com os bispos relativiza o poder central do Pontífice supremo. [...]. A liberdade religiosa nega a religião única e verdadeira. A história da salvação choca-se com as essências dogmáticas fixas. Não há para os tradicionalistas católicos *aggiornamento* possível na Igreja, uma vez que tudo já está definido dogmaticamente [...]. Resta à Igreja expor e aplicar a verdade que já está previamente definida, [...]. (PASSOS, 2020b, posição 67 de 3071).

O objetivo deste trabalho não é uma análise do conservadorismo católico, mas não há como deixar de mencionar sua atuação na Igreja atual. Ele possui uma multiplicidade de formas de estar presente na Igreja, seja ela de forma explícita, implícita ou organizada. Embora sua forma de pertença possa ser ampla, o pensamento neoconservador possui eixos comuns, como a concepção de Igreja fora do mundo, numa espécie de comunitarismo isolado dualístico. Espiritualmente, existe

⁶⁸ Trecho retirado do original: “La palabra “clero” no aparece en el Nuevo Testamento. Ese término lo introdujeron algunos escritores cristianos seguramente, en el s. III. Como es sabido, la palabra clero viene del griego *kleros*, que significa “lote”, en el sentido de “herencia”. De ahí que “clero” se entendió como grupo o conjunto de personas “privilegiadas” o exentas de cargas fiscales y otras obligaciones, que se concedieron a la Iglesia, sobre todo a partir del año 313, con motivo de la llamada conversión del emperador Constantino (Peter Brown, Por el ojo de una aguja, Barcelona, Acantilado, 2016, 103-104). En concreto, los “privilegiados” fueron los dirigentes de la Iglesia. Dicho brevemente, el “clero” se volvió distinguido porque era privilegiado. Así ha sido desde el s. IV. Y así lo sigue siendo”. Cf. CASTILLO, José M. *¿Quiso Jesús un clero como el que tenemos?* 18.05.2018b. Disponível em: <https://www.feadulta.com/es/buscadoravanzado/item/9765-quiso-jesus-un-clero-como-el-que-tenemos.html>. Acesso: 13.10.2022.

⁶⁹ Essa forma de citar (posição 50 de 3071) indica que o livro utilizado é eletrônico.

uma busca por propostas medievais, a saber, propostas com posturas mais intimistas, radicadas em um ritualismo triunfalista metódico e contra tudo aquilo considerado moderno; em suma, uma Tradição reduzida a um simples processo de repetição do imutável no presente (PASSOS, 2020b, posição 480 de 3071).

Para Paulo Roberto Gomes (2007, p. 45), essa forma de pensar Deus origina-se na religião do útil, no qual basta fazer uma troca, creditando valor mágico aos ritos e aos sacramentos, donde a figura do sacerdote torna-se importante, não como um servidor, mas como um manipulador das coisas sagradas. Essa crença é alimentada pelo deus utilitarista, considerado por Gesché (2004a, p. 136) como um falso deus, pois ele só tem valor se concretizar os desejos do indivíduo. Na religião utilitarista, “Deus tornou-se um ser a quem devo agradar para que não seja terrível e não me abandone.” (GOMES, 2007, p. 46).

Muitas ações estão em curso no interior da Igreja para mudar esse problema tão sério. O Papa Francisco revalorizou o governo sinodal, promovendo a participação de vários setores eclesiais. Conforme Roberto Nentwig (2017, p. 377), “Democracia e hierarquia não são termos incongruentes, [...]”. Outro aspecto importante é a valorização dos direitos humanos e, neste ponto, muitos discursos revelam um Deus violento e excludente. Muitas dessas divisões e acusações possuem fragmentos religiosos, como perseguições a homossexuais e intolerância a crenças de matrizes africanas. No âmbito eclesial, a negação dos direitos dos cristãos leigos, a não valorização das mulheres e a relação da Igreja com casais de segunda união demonstram uma determinada grafia de Deus que pode se tornar um motivo de divisão, e não de unidade.

2.5 Pensar Deus de outra maneira – a cristologia de Castillo

Após apresentar o problema da questão de Deus e alguns dos seus desdobramentos, o intento desta seção é de construir um caminho que aproxime a grafia de Deus ao ser humano. Este propósito passa diretamente pelo viés cristológico, em razão de a cristologia ser um tratado teológico que visa estudar a revelação oferecida por Jesus Cristo (HAIGHT, 2003, p. 32). O encontro com Deus, revelado em Jesus de Nazaré, expõe uma questão fundamental na cristologia atual, pois um cristão não pode responder às demandas da vida e nem amadurecer no seguimento sem referir-se adequadamente à identidade de Jesus.

A cristologia moderna, considerada como cristologia de baixo⁷⁰, expressa o atual interesse pela identidade histórica de Jesus Cristo em busca do mais específico da fé cristã, da sua raiz primeira. A volta ao essencial⁷¹ contrasta com os acúmulos de aderências que o cristianismo construiu ao longo dos anos, e que dificultam a percepção da mensagem dos Evangelhos, “e por isso, a essência cristã está cada vez mais distante do nosso horizonte.” (MARTÍNEZ DÍEZ, 2005, p. 48, tradução nossa).⁷²

Castillo (2015, p. 110) compactua com os pensamentos citados acima. Para ele, a cristologia atual deverá levar em conta as mudanças seminais na história. Ele propõe repensar o significado de Deus, de Jesus, da Igreja e da religião. Os verbos repensar⁷³, retornar⁷⁴ e reconsiderar⁷⁵ juntam-se ao termo ressignificar, indicando a necessidade de a teologia abandonar os velhos pressupostos religiosos, para responder adequadamente aos desafios dos novos tempos. A ressignificação da fé,

⁷⁰ Para Jon Sobrino, o descenso de Deus na história não pode ser compreendido por categorias abstratas, pois a aproximação salvífica de Deus aparece numa existência concreta, numa humanidade assumida. Cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador: A história de Jesus de Nazaré – Tomo III*. Tradução: Jaime A. Classen. São Paulo: Vozes, 1994, p. 63. (Série II – O Deus que liberta seu povo).

⁷¹ O desejo de retornar à essência do cristianismo é uma preocupação da teologia moderna e surge da percepção de que alguns elementos da fé originária não estão presentes de forma adequada na reflexão atual da Igreja. Seguem alguns exemplos deste esforço de retorno à fonte: GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegário. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997; LAÍN ENTRALGO, P. *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1997; KÜNG, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Trotta, 1997; FORTE, Bruno. *La esencia del cristianismo*. Sígueme, Salamanca 2002; LABOA, J. M. *Cristianismo*. Madrid: San Pablo, 2003; ARMENDÁRIZ, L. M. *Ser cristiano*. Madrid: San Pablo, 2003; MALDONADO, L. *La esencia del cristianismo*. Madrid: San Pablo, 2003; MALVIDO, E. *Credo de un cristiano de hoy*, Madrid: San Pablo, 2000; SESBOÜÉ B., *Creer*. San Pablo: Madrid 2000; GUARDINI, Romano. *La esencia del cristianismo*. Verbo Divino, Estella 1982; ADAM, Karl. *La esencia del catolicismo*. Barcelona: Editorial Litúrgica española, 1955; SCHMAUS, Michael. *Sobre la esencia del cristianismo*. Madrid: Rialp, 1952; RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.

⁷² Trecho traduzido do original: “Y por eso, la esencia cristiana se ha ido alejando cada vez más de nuestro horizonte.” Cf. MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. *Creer en Jesucristo – Vivir en cristiano: cristología y seguimiento*. 2, ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005, p. 48.

⁷³ O termo repensar, utilizado por Andrés Torres Queiruga, remete a necessidade de a teologia voltar a investigar a Tradição, em razão dos novos paradigmas propostos pela sociedade global. Nesta nova configuração, não bastam retoques teológicos. Para Queiruga, se faz necessário voltar constantemente a figura de Jesus de Nazaré (TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. Tradução: Maria Luísa Garcia Prada. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 9-10. (Coleção teologia atual).

⁷⁴ Para o teólogo venezuelano Rafael Luciani, a proposta de retornar a Jesus não deve ser confundida como uma volta às primeiras declarações conciliares da Igreja, com o intuito de atualizar a sua linguagem metafísica. Sua proposta resgata a necessidade de se voltar à memória histórica de Jesus, pela qual os cristãos poderão “[...] viver com o mesmo espírito com o qual Ele viveu a sua humanidade [...]” (LUCIANI, Rafael. *Retornar a Jesus de Nazaré: conhecer Deus e o ser humano através da vida de Jesus*. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 8 de 443). (Livro Eletrônico).

⁷⁵ O termo reconsiderar, utilizado por Jon Sobrino, indica a necessidade de a teologia reconciliar o humano e o divino, por meio de uma volta ao Jesus histórico, a uma verificação da sua vida, com o claro objetivo de superar a abstração teológica sem concreção. (SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador: A história de Jesus de Nazaré – Tomo III*. Tradução: Jaime A. Classen. São Paulo: Vozes, 1994, p. 34). (Série II – O Deus que liberta seu povo).

indicada por Roberto Nentwig (2017, p. 27-34), retoma o importante aspecto da atualização da Tradição, numa dialética entre a fé e a cultura orientada pela totalidade do mistério de Cristo.

Repensar, retornar, reconsiderar e ressignificar indicam uma mudança na forma de fazer teologia, não mais com acento abstrato, mas com uma nova linguagem. Essa transformação não deve ser considerada como um retoque, mas como uma verdadeira mudança, pois a linguagem não é uma questão qualquer na existência humana. Ela é o elemento que possibilita uma nova tomada de consciência, uma nova forma de estar diante da realidade, permitindo a inovação no pensamento e a construção de novas imagens e teorias (VILLAS BOAS, 2011, p. 5).

A reconsideração linguística na teologia não deverá ser entendida como substituição de termos e palavras; ela vai além, pois a linguagem mostra o próprio ser daquele que se comunica, fundando-o no mundo. Segundo Carmem Lussi (2011, p. 71), parafraseando vários autores, a força da linguagem na construção do ser humano, como processo de alteridade, produz um desvelamento que, por sua vez, afeta diretamente o seu interlocutor, propiciando a construção do humano, num processo maiêutico de reconciliação e descobrimento.

Enquanto discurso que fala de Deus na linguagem humana, a teologia “procura explicar e compreender, interpretar e anunciar e, historicamente, exige que o discurso sobre Deus renuncie a todas as objetivações impostas pela razão especulativa, [...]” (XAVIER, 2021, p. 14). Temas de teologia fundamental como a revelação e o encontro, a experiência, a subjetividade e a história indicam que o evento fundador da teologia, a revelação, está apoiado numa experiência fenomenológica que se traduz em linguagem (LIBANIO, 2012a).

Para Castillo, antes de enveredar-se pelo caminho do Jesus histórico como fonte reveladora de Deus, faz-se necessário distinguir entre o Jesus da história e o Jesus histórico. A seu ver, o Jesus da história refere-se ao vivente, àquele que viveu na Palestina do primeiro século, junto aos seus contemporâneos. Já o Jesus histórico torna-se conhecido por meio de pesquisas e investigações históricas. Essa distinção é fundamental, pois indica pontos de continuidade entre os dois, ao mesmo tempo em que salienta distanciamentos, em razão da compreensão da existência de mitos na história de Jesus – “[...], tal como dela nos falam os Evangelhos, encontram-se relatos exemplares que rompem com o que costumam ser ‘normal’ na existência dos humanos.” (CASTILLO, 2015, p. 55).

Esse destaque mitológico deverá ser compreendido como uma narração decisiva para o mundo, conforme aponta Castillo:

Por que decisivo? Porque *no mundo há muitas perguntas sem resposta* (o sentido da vida, a existência do mal, o destino final dos seres humanos etc.), e as respostas que os (nós) seres humanos vamos encontrando para essas perguntas se plasmam em relatos ou narrações que se misturam, com o humano e o natural, *elementos sobre-humanos ou sobrenaturais, pois a partir do simplesmente humano, tais perguntas não têm resposta* ou não a encontram de um modo que realmente responda às nossas perguntas. (CASTILLO, 2015, p. 48, grifo do autor).

Partir do Jesus histórico, não com a intenção de reconstruir tecnicamente o passado, mas para resgate da memória da unidade entre Deus e o humano, vem por meio das respostas ofertadas por Jesus de Nazaré, que não podemos encontrar em nós e por nós mesmos, porque transcendem “a história de qualquer ser humano, [...]” (CASTILLO, 2015, p. 49). Além do elemento mitológico presente nos Evangelhos, Castillo ressalta a teologia que compõe os textos, pois eles foram escritos por crentes e para crentes. “O que acontece é que os evangelhos são uma forma peculiar de teologia. Trata-se do que, com razão, tem sido denominado uma *teologia narrativa*.” (CASTILLO, 2015, p. 56, grifo do autor). Esses dois pontos apresentam uma ideia-chave para a composição da cristologia castilliana, em razão de que a teologia presente nos textos evangélicos brota de um acontecer, e não do ser, isto é, as crenças estão unidas a uma forma de viver.

Enquanto narrativas, os Evangelhos revelam cristologias pelas quais cada evangelista conta a história de Jesus. Já os demais escritos do Novo Testamento possuem outro objetivo; eles tratam de necessidades específicas dos seus ouvintes (MATERA, 2003, p. 17).

Podemos aprender com os escritos do Novo Testamento entendendo a pessoa e a obra de Jesus Cristo prestando atenção às histórias explícitas e implícitas de Cristo no Novo Testamento. Estas histórias fornecem um quadro de referência histórico-literário no qual os leitores podem entender: (1) a relação de Jesus com Deus e a humanidade; (2) o significado da sua vida, morte e ressurreição; e (3) os títulos atribuídos a ele. Ao pôr o foco sobre essas histórias evitamos isolar a pessoa de Jesus da obra que realiza e somos desafiados a entender o seu papel dentro de um contexto histórico-literário maior. (MATERA, 2003, p. 18).

A cristologia narrativa, pensada como ferramenta que visa ao seguimento de Jesus, mostra-se de grande valia, pois não se fecha nas falas dogmáticas que pouco comunicam na atualidade. Ela indica outro viés ao procurar atingir as profundezas de cada ser humano, ultrapassando em muito a materialização das palavras apenas. Segundo Domingo Cía Lamana (2011, posição 8 de 365), na obra *El poder narrativo de la Religión*, as narrações religiosas podem produzir uma nova sabedoria, capaz de relembrar, aos seres humanos, aquilo que é mais importante para a construção de um mundo mais humano.

Valorizamos a riqueza da narrativa, que é capaz de despertar muitos sentidos para um mesmo texto: cada um resgata uma parte da história que lhe parece particularmente significativa para a situação. Não se fecha como o dogma que pretende definir a verdade, uma verdade, de uma vez para sempre. Pretensão inútil, uma vez que tudo o que é humano é transitório. (MÍGUEZ, 2013, p. 6).

Enquanto, a pretensão dogmática assume uma postura hermética, a narratividade propicia uma verdadeira diversidade de interpretações, graças à sua força simbólica. A linguagem simbólica ultrapassa a simples palavra; é uma construção humana que promove reviravoltas, e é utilizada com o objetivo de desinstalar o leitor, tocando a sua interioridade, conduzindo-o à profundidade da alma. Esta pesquisa não nega a importância das estruturas dogmáticas, apenas salienta “o poder cognitivo de cada experiência religiosa, que supera os fundamentalismos, dogmatismo, etc.” (LAMANA, 2011, posição 41 de 365).⁷⁶

Para o teólogo brasileiro João Batista Libanio (2012a, p. 24), a narração na teologia possui sua legitimidade desde as origens, em razão de o cristianismo não ser a priori uma comunidade de argumentação, mas de interpretação. Néstor Míguez (2013, p. 8) compactua com este pensamento ponderando que “os textos bíblicos também são relatos baseados nos relatos de outro, nos relatos recebidos [...]”. Neste processo de acolhimento e de novos relatos, surge o círculo hermenêutico, pelo qual a Palavra de Deus mostra a sua vitalidade e proximidade.

O futuro da teologia se decide na arte de contar as histórias do êxodo do homem e do advento de Deus em maravilhoso encontro. Em caminhada solitária, o ser humano depara com a Palavra de Deus que

⁷⁶ Trecho traduzido do original: “el poder cognitivo y experiencial de cada experiencia religiosa, se superarían los fundamentalismos, dogmatismos, etc.” Cf. LAMANA, Domingo Cía. *El poder narrativo de la Religión*. Madrid: PPC Editorial, 2011. posición 41 de 365. E-book.

lhe vem ao encontro e lhe ilumina as duas noites fundamentais do útero de onde nasce e da noite escura da morte. Antes de sua existência, estava a comunhão da Trindade. No final dela, estará essa mesma comunhão da Trindade. No final dela, estará essa mesma comunhão. Tudo se ilumina desde aí. (LIBANIO, 2012b, posição 34 de 228).

A cristologia narrativa baseia-se em Jesus, na confissão de fé dos cristãos presente nos Evangelhos. Essa experiência pode se tornar amplificada na sociedade atual graças ao conceito de identidade narrativa. Segundo Gesché (2004b, p. 68), a cristologia na atualidade precisa levar em consideração a roupagem da linguagem que narra a vida de Jesus. Neste sentido, o termo identidade, compreendido como uma prática, identifica um determinado agente por meio das ações que desvelam as suas intenções, caracterizadas por um processo narrativo de identificação do indivíduo.

Por meio da identidade narrativa, a identidade pessoal pode ser verificável, pois todos os sujeitos possuem uma história. Neste sentido, estabelecer uma conexão entre a identidade pessoal e a identidade narrativa é uma verdadeira identificação entre a história e a narratividade: “História e ficção são dois aspectos de um processo, de um mesmo procedimento de identificação. Pode-se, pois, ver a identidade narrativa como ‘o produto do entrecruzamento entre a história e a ficção.’” (GESCHÉ, 2004b, p. 73).

Este cruzamento mostra-se fecundo para a cristologia moderna, que busca compreender a pessoa de Jesus de Nazaré por meio das narrativas evangélicas. “Estas histórias de vida não são tornadas, por sua vez, mais inteligíveis quando lhes são aplicados modelos narrativos – intrigas – obtidos por empréstimo à história propriamente dita ou à ficção (drama ou romance)?” (RICOEUR, 1991, p. 138). A vida humana enquanto vida interpretativa encontra na potência maiêutica da narrativa um ponto de atração capaz de chamar a atenção do seu leitor, que desvendará essa identidade e, quem sabe, tenderá a criar um espaço de novas respostas (MANZATTO, 2016).

Além de ressaltar a força narrativa dos Evangelhos, o teólogo granadino indica que eles foram escritos por crentes e para crentes, logo a intenção dos evangelistas não era a confecção de uma obra biográfica ou científica. Segundo ele, a intenção desses autores era expor critérios que rompessem com os já estabelecidos (CASTILLO, 2015, p. 30). Essa perspectiva é uma importante chave de leitura dos

Evangelhos na teologia castilliana, pois, no seu entendimento, o termo convicção⁷⁷ fundamenta-se na percepção de que os Evangelhos nascem das experiências históricas, em acontecimentos, que se fundiram na estrutura da narrativa (CASTILLO, 2015, p. 24).

Neste ponto, o pensamento de Paul Ricoeur abriu espaço para uma nova época hermenêutica: “[...] daqui para frente a sua explicação é o caminho obrigatório da compreensão.” (GEFRÉ, 1989, p. 49). Um dos elementos basilares do pensamento ricoeuriano transita pelo conceito de mundo do texto, em razão de que existe uma referencialidade que propicia a um discurso tornar-se texto. Neste sentido, o texto mostra-se como manifestação do real e da imaginação, ofertando um “sentido profundo, no qual a interpretação como apropriação traz presente ao leitor, oferecendo-lhe como dons as potencialidades semânticas que habitam o mundo do texto.” (XAVIER, 2019, p. 205).

Daí para frente o texto tem vida própria, independentemente da intenção do autor. Ele poderá ser lido em contexto diferente do de sua produção e suscitar múltiplas leituras. Assim, o próprio fenômeno da escritura chama à objetivação e, portanto, ao distanciamento como condição de compreensão. Graças à noção de “mundo do texto”, Ricoeur mantém distância de uma hermenêutica tradicional que acredita colher um sentido objetivo do texto, encontrando o querer dizer do autor. [...] O texto guarda a sua pretensão de dizer alguma coisa sobre a realidade. Ele exprime certo “mundo”. “Com efeito, o que deve ser interpretado num texto é uma proposição de mundo [...]”. (GEFRÉ, 1989, p. 51).

A expressão do mundo radicada nos elementos literários e antropológicos indica que tudo o que é narrado acontece dentro do tempo, logo tudo o que é histórico pode ser narrado, pois narrar é contar uma experiência (RICOEUR, 2010). Desta forma, os evangelistas tornaram-se porta-vozes da experiência de Jesus; por meio dos Evangelhos projetam um mundo capaz de gerar um confronto com a realidade do leitor, que, então, pode afirmar ou reconfigurar as suas convicções.

Assim, a leitura crente da Escritura é sempre hermenêutica no sentido de que hoje interpretamos o texto dentro da mesma tradição na qual ele foi escrito. Pode-se, por isso, falar de continuidade de sentido

⁷⁷ Para Castillo, a fé cristã não deve ser confundida com um simples conhecimento. Ele a compreende como uma convicção, uma forma de viver a realidade, construindo um mundo diferente, a partir de convicções capazes de romperem com o já estabelecido. Cf. CASTILLO, José M. *Jesus: a humanização de Deus: ensaio de uma cristologia*. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 30.

ligada à continuidade histórica, embora o evento Jesus Cristo suscite sempre, em função de minha situação histórica, uma interpretação e uma expressão diferentes. A referência à origem do sentido, a do evento fundador, é essencial. Mas a transmissão da mensagem não é a repetição de um saber constituído uma vez por todas, mas a atualização sempre nova do que foi manifestado em Jesus. Por isso, uma teologia viva é sempre atividade hermenêutica. (GEFRÉ, 1989, p. 24).

A “teologia como hermenêutica atualizante da Palavra de Deus” (GEFRÉ, 1989, p. 28) gera um novo lugar criativo na história, propiciando aos cristãos novas práticas, novas existências, segundo o contexto no qual a sua vida se desenrola. Embora a palavra hermenêutica esteja acompanhada por diversas críticas⁷⁸, ela mostra-se fundamental para a cristologia e para os seres humanos, já que a historicidade é a realidade dos seres humanos, e não a imutabilidade. A nova linguagem teológica, amparada na hermenêutica, poderá contribuir com a construção do humano, reconfigurando-o ao modo hermenêutico, já que a interpretação de si mesmo é uma forma de compreender-se historicamente (XAVIER, 2021, p. 141). Portanto, a cristologia moderna representa um esforço de interpretação do cristianismo para os dias de hoje, contribuindo com a mensagem cristã de valorizá-la para o ser humano contemporâneo. Essa contribuição, longe de anunciar questões imutáveis, aproxima-se cada vez mais do evento Jesus, podendo ser considerada como reescritura da escritura, comprometida em manifestar uma linguagem sempre atual da Palavra de Deus (GEFRÉ, 1989, p. 69).

A renovação da linguagem teológica é uma busca por uma fenda que permita a reconciliação do humano e do divino na força da narrativa evangélica. Castillo enfatiza “que os Evangelhos são uma forma peculiar de teologia.” (CASTILLO, 2015, p. 56), marcados pelo chão da história, onde crenças e vida se misturam. Essa afirmação valiosa revela uma peculiaridade cristológica de grande importância: o conhecimento que os discípulos tiveram sobre Jesus não surgiu de aulas magistrais, mas de uma convivência, de uma forma de viver, unindo teoria e prática.

⁷⁸ Dada a sua importância para a filosofia e teologia, o tópico ‘crise da hermenêutica’ pode ser encontrado em vários autores. Indico duas obras, a primeira, um clássico da teologia Fundamental: GEFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 32-44 (Coleção teologia hoje); a segunda, igualmente bastante atual, é do teólogo brasileiro Donizete José Xavier: XAVIER, Donizete. *Teologia Fundamental*. Rio de Janeiro: Vozes, 2021. p 144-148. (Coleção Iniciação à Teologia).

[...] para a cristologia, é decisivo, a saber: nosso conhecimento sobre Jesus, o Cristo, não pode ser reduzido, nem formulado, somente (nem sequer fundamentalmente) em *categorias ontológicas*. Nosso conhecimento sobre Jesus pode ser formulado apenas em categorias históricas. [...], nosso saber sobre Jesus não pode se reduzir a um *conhecimento metafísico*, mas tem de ser necessariamente um *conhecimento histórico*. Em outras palavras, não é simplesmente um conhecimento do *ser* de Jesus, mas de um conhecimento do *acontecer* da vida que foi a de Jesus. (CASTILLO, 2015, p. 59, grifo do autor).

Ao levantar tais questionamentos sobre a religião, Castillo sugere romper com as “[...] falsas representações de Jesus e de Deus que, durante séculos, angustiam a consciência de tantas pessoas de boa vontade, [...]” (CASTILLO, 2015, p. 149). Convicto dessa missão, ele dirige o seu pensamento à questão da humanização de Deus, e a torna centro de sua teologia.

2.5.1 A humanização de Deus e as suas raízes na reflexão eclesial

A solução para os dilemas sobre a grafia de Deus e o distanciamento entre humanidade e divindade, segundo ele, vem do próprio cristianismo, por meio do dogma da Encarnação⁷⁹. Falar de humanização de Deus em cristologia é voltar às bases da afirmação cristã sobre a união de Deus com a humanidade, tendo como ponto de partida o mistério da Encarnação, segundo as balizas do Concílio de Calcedônia. Portanto, o primeiro passo na reflexão sobre a humanização de Deus em Castillo é a revisitação das afirmações oriundas desse concílio, em razão de lá estar as bases da compreensão castilliana:

Desde já, advirto que não se trata de um problema meramente teórico, que nos remete apenas a questões especulativas e sem incidência nas realidades concretas da vida. Dizendo de forma mais precisa, este livro foi escrito a partir da convicção, segundo a qual, se quisermos dizer algo verdadeiramente sério a respeito de Jesus, é imprescindível tomar como ponto de partida uma questão que me parece determinante para a cristologia. Esta questão pode ser formulada da seguinte forma: quando falamos da união de Deus com o ser humano, trata-se primordialmente e, antes de tudo, da humanização do divino ou, antes, estamos falando da divinização do humano? Obviamente, a encarnação de Deus supõe ambas as coisas. Porém, este livro foi

⁷⁹ Afirmação extraída de uma palestra na plataforma do Youtube: CASTILLO, José M. *Religión y Evangelio*. Disponível em: https://www.youtube.com/results?search_query=feadulta. Acesso em: 29.03.2022.

escrito com a convicção de que, ao afirmar que “Jesus é perfeito na divindade e perfeito na humanidade” (definição do Concílio de Calcedônia), *apenas com isso não resolvemos o problema central da cristologia*. (CASTILLO, 2015, p. 10, grifo do autor).

2.5.2 O Concílio de Calcedônia

A confissão de fé na verdadeira divindade e humanidade de Jesus não ocorreu de forma tranquila. A comunidade cristã, ainda hoje, empenha-se em expressar numa linguagem adequada o mistério da identidade de Jesus. Historicamente, esse processo de compreensão possui um caminho longo e fecundo. Nesta pesquisa, o leitor encontrará uma breve síntese da reflexão do Concílio de Calcedônia, convocado pelo Imperador Marciano, no ano de 451.

Por volta do ano 440, Êutiques, um prior de uma importante comunidade monástica, levantou uma questão sobre as naturezas de Jesus. Ele defendia o argumento de que, após a união hipostática, a natureza humana “se perdia na natureza divina como uma gota d’água no mar” (SESBOÜÉ; WOLINSKI, 2002, p. 336), não havendo a possibilidade de consubstancialidade com a humanidade. Essa argumentação monofisista foi combatida por Eusébio em 448, mas isso não foi suficiente. A influência política de Êutiques propiciou uma campanha de divulgação das suas teses, gerando apoio de figuras importantes da época, como Flaviano, o patriarca de Constantinopla.

O papa Leão elaborou um tomo, conhecido como tomo leonino, mantendo a afirmação das declarações dos concílios anteriores sobre as duas naturezas de Jesus: “Jesus é perfeito Deus (Nicéia); é perfeito homem (Constantinopla I); Deus e homem estão unidos em Jesus [...] (Éfeso).” (MARTÍNEZ DÍEZ, 2005, p. 323).⁸⁰

Essas afirmações são ratificadas no Concílio de Calcedônia, segundo o qual a divindade e a humanidade não são incompatíveis, e que, em Cristo, se revela a verdadeira humanidade exatamente por ser a humanidade de Deus, um ser humano transcendental por excelência, aberto ao outro absoluto e aos outros seres humanos. Não podendo ser retirado nada da verdadeira humanidade de Cristo, para interpretar

⁸⁰ Trecho traduzido do original: “Jesús es perfecto Dios (Nicea); es perfecto hombre (Constantinopla I); Dios y el hombre están tan unidos en Jesús [...]” Cf. MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. Creer en Jesucristo – Vivir en Cristiano: cristología y seguimiento. 2. ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005. p. 323.

a sua divindade. Isso nos obriga, pois, a revisitar nossas concepções de Deus e do homem. “E nos obriga a pensar Deus e o homem conjuntamente, [...] porque a causa de Deus é a causa do homem e vice-versa, [...]. A encarnação é o supremo nível de comunicação entre Deus e o homem.” (MARTÍNEZ DÍEZ, 2005, p. 326, tradução nossa).⁸¹

Eis o texto da declaração de Calcedônia:

Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem composto de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [cf. Hb 4,15], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, gerado de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres. (DZ 301-302).

Embora limitada no que diz respeito à concepção histórica, a fórmula cristológica proposta pelo concílio cumpre o objetivo de salvaguardar a plena humanidade de Cristo, servindo como um guia na atualidade, não como cristologia acabada, mas um ponto de partida, conforme exprimiu Karl Rahner (1961a, p. 169-222). Castillo acredita que, ao defender a humanidade de Jesus, o concílio também defende todo o gênero humano. “A proximidade de Deus não é a morte do homem, mas sua promoção mais perfeita.” (SESBOÛE, 2002, p. 350).

Em razão dos limites da afirmação conciliar, o maior desafio para a cristologia herdeira de Calcedônia é traduzir sua linguagem ontológica em categorias históricas. Para cumprir essa missão requer-se uma inculturação da mensagem cristã ao

⁸¹ Trecho traduzido do original: “Calcedonia nos obliga, pues, a revisar nuestras concepciones de Dios y del hombre. Y nos obliga a pensar a Dios y al hombre conjuntamente, [...] porque la causa de Dios es la causa del hombre y viceversa, [...]. La encarnación es el supremo nivel de comunicación entre Dios y el hombre.” Cf. MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. *Creer en Jesucristo – Vivir en Cristiano: cristología y seguimiento*. 2, ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005. p. 326.

contexto histórico atual (MARTÍNEZ DÍEZ, 2005, p. 328), em razão de a fórmula não mencionar o mistério pascal, somente focando na encarnação; verifica-se o esquecimento da humanidade de Jesus, que se realizou num modelo de vida kenótica.

Apesar dos limites, a manutenção da unidade na dualidade entre divindade e humanidade constitui uma verdadeira deshelenização da cristologia. Em outras palavras, Jesus é Deus; em seu ser de homem, o Verbo não apenas assumiu a natureza humana, como tudo o que se refere à sua condição, como a dimensão histórica e seus desdobramentos, pelos quais todo ser humano se realiza como sujeito temporal, compreendido como verdadeira humanização de Deus. Esse pressuposto permite à cristologia caminhar pela via ascendente, aquela que parte da humanidade de Jesus, permitindo uma profunda relação entre a antropologia e a cristologia.

O Filho de Deus vive na vida humana de Jesus a obediência ao Pai e o amor à humanidade. Vive sua condição filial em forma humana. Doravante, a cristologia não pode mais ser dissociada da história concreta de Jesus. Agora, a interioridade humana de Jesus assume toda a sua importância. (MARTÍNEZ DÍEZ, 2005, p. 334, tradução nossa).⁸²

2.5.3 A humanização de Deus: a relação entre cristologia e antropologia – o humano como lugar teológico

A cristologia que parte da humanidade de Jesus pode oferecer pérolas valiosas ao ser humano atual, servindo de ponte entre a fé cristã e a existência humana (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 7). Uma dessas joias toca diretamente a grafia de Deus, graças à capacidade de Jesus evangelizar a Deus, pois nos Evangelhos não há espaço para uma compreensão teológica que não leve a sério a sua humanidade. A novidade cristã frente às demais religiões não é a afirmação sobre Deus, mas a confissão de que o Verbo divino se fez carne (Jo 1,14), ou, ainda mais surpreendente, “O que existia desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos, o que contemplamos e o tocamos [...] o anunciamos” (1 Jo 1, 1-3).

⁸² Trecho traduzido do original: “El Hijo de Dios vive en la vida humana de Jesús la obediencia al Padre y el amor a la humanidad Vive su condición filial en forma humana. En adelante la cristología no puede disociarse ya de la historia concreta de Jesús. Ahora cobra toda su importancia la interioridad humana de Jesús.” Cf. MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. *Creer en Jesucristo – Vivir en Cristiano: cristología y seguimiento*. 2, ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.

A afirmação de que Jesus evangelizou a Deus não quer indicar que Deus precisa ser evangelizado, mas destacar que o modo que falamos de Deus precisa estar radicado na vida de Jesus, para que a grafia de Deus não seja manipulada (LUNEAU, 2000, p. 17). A relação entre teologia e antropologia é necessária em razão do destaque que os evangelistas dão à humanidade de Jesus. Ela também ficou consagrada no pensamento do teólogo alemão Karl Rahner, igualmente convicto de que o mistério de Deus se tornou patente no mistério da encarnação (RAHNER, 1969, p. 14). Mas o que significa para os cristãos a confissão de fé de que o Verbo se fez carne? Para Rahner, o enunciado *o Verbo se fez homem* possui uma parte mais inteligível, mais compreensível, pois a humanidade assumida pelo Verbo é exatamente aquilo que todos somos; em outras palavras, aquilo que experienciamos desde que nascemos. “Neste caso, o nosso enunciado significa: o Verbo de Deus assumiu uma ‘natureza’ humana individual e assim se fez homem.” (RAHNER, 1969, p. 65).

A cristologia rahneriana está ancorada numa antropologia transcendental, pela qual Rahner sustenta que todos os seres humanos são capazes de abrir-se ao transcendente. Num movimento de intersignificação o mistério do ser humano e o mistério de Deus se aproximam, podendo Deus assumir a natureza humana exatamente por ela estar aberta ao transcendental (RAHNER, 1969, p. 69). A afirmação de que o Verbo se encarnou deve ser compreendida também como uma entrega, uma doação, uma saída de si mesmo, sem deixar de ser quem Ele é. “[...] essa sua humanidade não é uma realidade prévia, mas uma realidade que devém e se origina [...], enquanto o Logos se aliena. Tal homem é precisamente, enquanto homem, a automanifestação de Deus na auto-alienação (sic).” (RAHNER, 1969, p. 77).

A reflexão de Rahner leva-o a afirmar a cristologia como uma antropologia que se transcende a ela mesma e a antropologia como uma cristologia deficiente. Desde a criação, foi estabelecida pelo Logos a gramática para a possível manifestação do Verbo na condição humana. O Logos se expressa na humanidade. A definição do ser humano se dá na encarnação: há aqui uma definição do homem profundamente cristocêntrica. A cristologia é, por isso, mais do que princípio, mas fim da antropologia. Rahner parte das questões humanas, de sua abertura para Deus, de sua orientação para a plenitude divina: na união hipostática tal abertura alcança a sua maior expressão. (NENTWIG, 2017, p. 76).

Ao assumir a natureza humana, o Verbo encarnado, expressa a máxima realização do humano, elevando-o ao mais alto da sua humanidade, caracterizada por uma humanidade radical, ao mesmo tempo em que é a epifania de Deus. “Se Deus mesmo é homem continua a sê-lo eternamente e, portanto, toda teologia é eternamente antropologia.” (RAHNER, 1969, p. 78). A proposta rahneriana de uma cristologia transcendental permite a reconciliação entre o divino e o humano, e o caminho possível para compreender a encarnação se daria a partir da valorização da história, ou seja, da experiência humana. O enfoque na transcendentalidade mostra-se como um viés importante para a cristologia pelo fato de não obedecer ao modelo doutrinário de outrora, mas por possibilitar uma reflexão teológica mais próxima da existência humana e das suas indagações mais profundas.

Além de Rahner, outros teólogos de envergadura trataram da relação entre a teologia e a antropologia. Caminhando pelo pensamento latino-americano, destacam-se os nomes de Juan Luis Segundo e Gustavo Gutiérrez⁸³. Para Juan L. Segundo, a epistemologia para a relação entre a antropologia e a teologia passa pela libertação do exagero conceitual da teologia, assumindo um caminho antropológico.

Essa percepção do teólogo uruguaio permite à reflexão teológica aproximar-se da realidade da vida. Nas palavras de Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (2020, p. 19), “Juan Luis Segundo tornou-se pioneiro em pensar a epistemologia da teologia da libertação mediante uma esteira antropológica [...]”, dando continuidade ao método rahneriano, sem permanecer exclusivamente no discurso do sujeito transcendental. No campo cristológico, pode-se afirmar que sua metodologia tem a antropologia como ponto de partida para pensar Jesus, propiciando uma cristologia encarnada nas questões do povo latino-americano.

Essa cristologia como história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré mostra o método do teólogo uruguaio que “aplica o princípio antropológico para pensar teologicamente Jesus Cristo.” (GONÇALVES, 2020, p. 22). Na teologia segundiana, a pedagogia da revelação expressa a historicidade da autocomunicação de Deus, que foi percebida como novidade, como qualificação da vida humana e, por isso, pode ser entendida como humanizadora e salvífica ou salvífica e humanizadora.

⁸³ A intenção deste tópico é abordar a relação da antropologia e teologia pelo pensamento latino-americano, apresentando alguns nomes que tratam da relação acima, e que, podem ser compreendidos como teólogos que abordam a amizade entre Deus e o ser humano, e consequentemente, tratam de humanização.

A teologia da libertação, enquanto teologia libertada das amarras epistemológicas de outrora, mostra-se como um modo de refletir a fé em diálogo, com o mundo, tendo como meta a promoção do *humanum* nesta sociedade tão desigual e violenta. Numa reflexão teológica que assumiu o viés antropológico, faz-se necessário aproximar o aspecto soteriológico, em face de que a ação salvífica de Deus está direcionada à totalidade do ser humano. Ao situar a história concreta do ser humano latino-americano, a teologia latino-americana deseja recuperar a dignidade humana, em razão das várias situações desumanizantes, pois o conceito de libertação denota libertar da desumanização, e isso implica um processo de humanização.

A relação entre o homem e Deus na perspectiva de Gustavo Gutiérrez também possui suas raízes no pensamento rahneriano e na teologia indutiva promovida pelo Concílio Vaticano II (GONÇALVES, 2020, p. 45-46). Dentre os documentos do Concílio Vaticano II, a Constituição Dogmática *Dei Verbum* (DV 4) e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS 10) apresentam o Verbo encarnado como chave antropológica. “Nesta chave de leitura da humanidade, a teologia se põe a pensar a revelação a partir da sua inserção na história humana.” (GONÇALVES, 2020, p. 48). Essa chave antropológica permite a identificação do humano e do pobre como lugares privilegiados da revelação. “O Deus da bíblia é um Deus próximo, de comunhão e de compromisso com o homem [...]” (GUTIÉRREZ, 1979, p. 158).

Segundo João Carlos de Almeida (2005, p. 49), a teologia de Gutiérrez parte do seu compromisso solidário, evocando uma abertura do conceito de salvação, graças à distinção entre a salvação nos aspectos quantitativo e qualitativo. A noção de salvação, no aspecto quantitativo, foca na cura do pecado e na herança da vida celeste, desdobrando-se em discursos moralistas e numa ascese, que em muitos casos afastam o sujeito moderno do cristianismo. Já o aspecto qualitativo relaciona o termo salvação com as atividades históricas e a comunhão dos seres humanos com Deus e entre si.

Esse entendimento amplificado do conceito de salvação, graças à valorização da ação humana na história, permitiu uma visão histórica da salvação, não havendo mais espaço para pensar a salvação por caminhos paralelos. “Libertar o oprimido, dar alimento ao faminto, socorrer os pobres e promover seu protagonismo no processo de libertação já é história da salvação.” (ALMEIDA, 2005, p. 62). Percebe-se uma relação profunda entre a história humana com a história da salvação, logo a salvação deverá ser pensada em relação ao desenvolvimento integral do ser humano, que

implica a passagem de uma vida menos humana para uma mais humana. Mas como entender essa expressão mais humana? Gutiérrez explica: “Mais humana [...] e não sobre-humanas, sobrenaturais.” (GUTIÉRREZ, 1979, p. 150).

O conceito de libertação para Gutiérrez deverá ser compreendido como libertação integral nas instâncias sociais e pessoais uma vez que a dinâmica da alteridade e perseidade está presente em ambas as perspectivas. Portanto, a teologia da libertação mostra-se como caminho de humanização, pois deseja libertar das diversas amarras o ser humano na sua integralidade, tendo-o como colaborador desse processo em razão da sua comunhão com Deus e com os demais.

Da análise do ser humano em sua realidade histórica, social, antropológica e fenomenológica emerge a hermenêutica teológica, principalmente no âmbito bíblico e com algumas incursões no magistério social da Igreja. Aqui, a inteligência da fé articula o lugar epistemológico com o lugar social de onde se faz teologia, ou seja, a fé com a realidade dos pobres, inferindo a categoria *homem novo* e *Deus da vida* [...]. (GONÇALVES, 2020, p. 68, grifo do autor).

A relação entre cristologia e antropologia pensada por Rahner, e desdobrada pela teologia latino-americana, possui o seu ponto de partida na realidade da vida (dimensão histórica), pois é onde Deus atua desde sempre. Essa percepção da realidade requer uma profunda sensibilidade transcendental, capaz de revelar ao cristão os contrastes desumanizadores presentes na história daqueles que sofrem, na história do pobre que carece não somente dos bens básicos, mas do resgate da sua dignidade. Nesta relação, tanto a dignidade divina quanto a humana são trazidas à tona, não havendo mais a possibilidade de fazer teologia longe da antropologia, pois a afirmação de Deus, em Jesus Cristo, não poderá ser feita sem passar pela sua humanidade. “Ao restabelecer a dignidade do homem, este discurso restabelece a dignidade de Deus, cuja visibilidade de seu ser amoroso é medida pela visibilidade de uma humanidade que vive intensa e densamente o amor.” (GONÇALVES, 2020, p. 153).

Esse restabelecimento das dignidades, como citado acima, permite a superação da grafia inadequada sobre Deus. Para José I. González Faus (2015, p. 13), muitas das ideias sobre Deus compartilhadas normalmente nas comunidades cristãs “podem acabar desfigurando de maneira alarmante o rosto cristão da Igreja”. Essa ameaça destacada por González Faus (2015, p. 18-19) possui uma fonte básica,

que faz referência direta a todo processo de renovação da teologia, e que, portanto, também está direcionada à reflexão sobre a humanização de Deus. Para ele, a negação da humanidade, baseada na incapacidade de relacionar a ideia de Deus e da fragilidade humana de Jesus, é a causa de uma série de equívocos ainda presentes na mentalidade eclesial.

Diante desta incapacidade, Castillo ressalta que “[...] não é incomum encontrar nos ambientes religiosos pessoas que são profundamente religiosas quanto profundamente desumanas.” (CASTILLO, 2017a, p. 10). E em outro trecho: “O que equivale a dizer que, quando uma pessoa se desumaniza, por mais religiosa que seja, o que acontece na realidade é que ela crê em um Deus que é um fantasma, um ídolo ou mesmo um verdadeiro monstro.” (CASTILLO, 2006, p. 25). Com o intento de superar essa questão, esta pesquisa avança na relação entre a antropologia e a cristologia fundamentada nas afirmações castillianas.

Quão perigosa pode ser a religião quando nos faz ver a realidade não a partir da nossa humanidade, mas da sacralidade! Pois, neste caso, o “sagrado” rompe a homogeneidade do real. E deforma nossa visão e nossa avaliação da vida, das pessoas, dos valores, do que importa e do que não vale a pena, até incapacitar-nos a entender a nós mesmos, a cultura e a vida e, em última análise, a aceitar a Deus e a crer nele; ou para rechaçá-lo como algo que não interessa ou que inclusive se nos apresenta como um perigo ameaçador. (CASTILLO, 2017a, p. 18).

2.6 A humanização de Deus em José Maria Castillo

A complicada tarefa de conhecer a Deus, para Castillo, pode ser enfrentada se houver uma mudança radical, pela qual, não se deve começar pela ideia de Deus, pela sua essência, atributos e títulos (CASTILLO, 2006, p.23). O conhecimento de Deus, na medida em que isso for possível, deve-se ao fato de que “Deus, em sua bondade e sabedoria, revela-Se a Si mesmo e torna conhecido o mistério de Sua Vontade (Ef 1,9), pelo qual os homens, por intermédio de Cristo, Verbo feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai [...]” (DV 2).

O acesso ao Deus invisível por própria escolha de Deus se dá mediante a economia da carne, por meio da sua humanidade. Em consonância com essa afirmação, o teólogo alemão Karl Rahner (1969, p. 130), declara que o essencial do

Novo Testamento é encontrado num rosto real e concreto, no Deus humanizado, na humanidade de Jesus.

2.6.1 Humanização e rebaixamento

A convicção de que o mistério de Deus somente é alcançável em Jesus está presente na tradição sinótica. No Evangelho de Mateus (11,27), somente se conhece o Pai por meio do Filho, logo, Jesus é o revelador de Deus. Também para Paulo, a imagem inacessível de Deus (invisível) torna-se acessível (visível) em Jesus (Cl 1,15-20). Em consonância, Castillo destaca a eloquência da manifestação definitiva de Deus em Jesus nas narrativas do quarto Evangelho.

Em João (1,18) lê-se: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer”. Para a comunidade joanina, as diversas grafias de Deus no Antigo Testamento mereceriam ser interpretadas como preparação para a manifestação de Jesus. Logo, todas as explicações de Deus dadas antes de Jesus “[...] eram parciais ou falsas.” (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 71). Com essa afirmação, a comunidade joanina convida a todos a deixarem as grafias de Deus preestabelecidas, pois não há como pensar Deus fora do Logos⁸⁴ encarnado. Somente Jesus é o único intérprete de Deus (TRAGAN; PERRONI, 2017, posição 582 de 6440).

Em João (14,8-9), Felipe diz: “Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!”. Diz-lhe Jesus: “Há tempo estou convosco e tu não me conheces, Felipe? Quem me vê, vê o Pai! Como podes dizer: ‘Mostra-nos o Pai?’”. A pergunta de Felipe é direta: como é Deus? “Jesus responde referindo-se ao conhecimento dele mesmo, de Jesus.” (CASTILLO, 2006, p. 28). O termo conhecer (γινώσκω=ginosko) supõe um conhecimento de intuição, de experiência, de intimidade e união. Logo não se conhece por teorias e planos, mas por meio de comportamentos, estilo de vida, costumes de uma vida concreta, ou seja, o “homem Jesus de Nazaré é quem nos revela Deus.” (CASTILLO, 2006, p. 29).

⁸⁴ O Logos joanino é precedido de um artigo definido “o Logos”, não podendo ser confundido com uma ideia abstrata. Na perspectiva do quarto Evangelho, o Logos é expressão de Deus mesmo “que se manifesta em suas obras e está presente em Jesus de Nazaré. Cf. TRAGAN, Pius-Ramon; PERRONI; Marinella. *Nadie ha visto nunca a Dios: Una guía para leer el evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017, posição 676 de 6440.

Mas será que o mistério cristão se reduz a uma simples questão antropológica? É possível tratar da encarnação deixando de lado o dado da fé? A resposta é negativa, em virtude de que a afirmação de fé cristã se baseia na convicção de que o Verbo divino se humanizou. Existe uma singularidade neste homem, que é a sua relação com Deus em forma de abertura, traduzida pela escritura numa relação filial. Sem a fé, a compreensão da singularidade de Jesus pode ser ofuscada. Mas, o que significa dizer que a encarnação é a humanização de Deus?

A resposta a essa questão não é simples, pois a encarnação envolve o mistério de Deus que se faz humano, que se humaniza, logo, a simples reflexão sobre união hipostática não é capaz de exprimir a profundidade da humanização de Deus. Segundo Martínez Díes (2012, p. 90), a compreensão de um ser humano deve ter como ponto de partida a sua história e a sua vida, e aqui entra em questão algo fundamental para a teologia, pois não basta afirmar que Jesus é verdadeiramente divino e humano e não reconhecer essa humanidade verdadeiramente. Não se trata apenas de afirmar que Jesus assumiu carne e ossos, mas a teologia deve ir além dos aspectos físicos e biológicos, ratificando que a encarnação envolve o assumir da condição humana.

Pensar a encarnação de Deus como humanização é afirmar que Deus assumiu a carne humana e a condição humana, logo assumiu a forma (*morphé*) de ser dos seres humanos. Evocar a condição humana, como expressão verdadeira da encarnação de Deus implica compreender a vida de Jesus como um “processo de nascer, crescer e morrer; [...]” (MARTÍNEZ DÍES, 2012, p. 90, tradução nossa)⁸⁵, em razão de que um ser humano experimenta os limites e a finitude em sua vida.

O termo humanização de Deus exprime a sua ação reveladora, não mais mediada pelos pais ou profetas, mas nos últimos dias pelo Filho (Hb 1,1-2), por meio da sua ação encarnatória, pela qual se abre um “espaço de experiência vivificadora que provém das profundezas do mistério divino [...]” (NENTWIG, 2017, p. 84). Com esse termo, Castillo coloca o tema da encarnação no centro da sua reflexão teológica, acentuando a humanidade do Verbo, correlacionando diretamente à soteriologia.

Para Castillo (2015, p. 268-269), os quatro grandes concílios da Igreja acenam para a impossibilidade de referir-se à salvação sem a encarnação, sendo necessário

⁸⁵ Trecho traduzido do original: “ese proceso de nacer, crecer y morir; [...]” Cf. MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. *Creer en ser humano – Vivir humanamente: antropología en los evangelios*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012, p. 91.

afirmar que “o caminho da salvação é o caminho da humanização”. Logo a afirmação da salvação redentora de Cristo oferecida gratuitamente a toda a humanidade não poderá ser desassociada de seu caráter kenótico (Fl 2, 6-7); encarnação é fazer-se igual aos demais seres humanos, o que implica assumir tudo aquilo que é próprio da condição humana, sem jamais se situar acima, um processo de descida, jamais de subida (CASTILLO, 2006, p. 269).

Compreendido teologicamente como *kenose*, esse movimento de descida refere-se ao despojamento da condição divina⁸⁶. Essa foi a maneira escolhida por Deus para salvar e revelar. Embora Jesus tenha uma humanidade singular, isso não faz dele um *superman*, mas o primeiro em humanidade. O despojamento de Deus não reside somente apenas no fato de humanizar-se, mas também na maneira como Ele viveu a sua existência humana, na condição de escravo (GONZÁLEZ FAUS, 2015, p. 24). E mais, segundo Castillo (2015, p. 272): “A pretensão de superar a condição humana para ser como Deus é a aspiração que arruína o homem. Ao passo que, pelo contrário, o despojamento da condição divina, para ser como homem, é o projeto que traz a salvação ao mundo.”

De acordo com o teólogo granadino (2015, p. 270), o decisivo para a compreensão do despojamento de Deus está na forma (*morphé*), já que a humanidade de Jesus é uma manifestação visível de um ser vivente, de uma carnalidade, de uma pessoa que assumiu a condição de escravo, descendo ao ponto mais baixo da condição humana, lá onde os mais fracos são desconfigurados e desrespeitados diariamente, onde existe uma sobrevivência mínima. O último lugar, assumido por Jesus, serve como um espelho, um *locus* contrastante, pelo qual podemos compreender o que é humanidade e inumanidade. Ao se colocar ao lado das vítimas, o Deus humanizado mostra o caminho da humanização que cada ser humano poderá realizar em sua vida.

Quando falamos da encarnação de Deus em seu Filho Jesus Cristo estamos falando sobre isso. Não estamos falando principalmente de um problema teórico, de uma ideia abstrata, de uma questão metafísica, de uma categoria tão difícil de entender como a “união hipostática”[...] Falamos da vida humana. Quando dizemos que o Filho de Deus se fez homem em Jesus de Nazaré, estamos dizendo que ele assumiu a condição humana às suas últimas consequências, com

⁸⁶ O termo *kenose*, enquanto esvaziar-se de si mesmo, supõe a pré-existência do Verbo e seu despojamento, como uma auto renúncia. LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses (et al). São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004. p. 986.

todas as limitações e dificuldades que tornam cansativa a tarefa de ser humanos. (MARTÍNEZ DÍEZ, 2012, p. 90, tradução nossa).⁸⁷

Um novo conceito de Deus, de um Deus diferente, que não se vale de uma plataforma de poder, do religioso e da exclusão, nasce a partir de sua humanização; ao assumir a condição humana e todas as suas fraquezas, revela um aspecto novo da divindade (CASTILLO, 2006, p. 41). A nova percepção da grafia divina origina-se de uma nova maneira de encontrar a Deus, pois a fraqueza divina, não compreendida como impotência, mas como potência *amoris*, indica que não é no conceito comum do poder que Deus se manifesta, mas no poder-fraqueza, configurado como serviço, diaconia, compaixão e cuidado.

2.6.2 O minimamente humano

Segundo Castillo, a encarnação (união de Deus e o ser humano) deve ser compreendida como humanização de Deus. Nela, o cristão encontra um novo caminho de acesso aos mistérios de Deus, comunicado pela humanidade de Jesus. Não é exagero afirmar que Jesus mudou a maneira de encontrar a Deus, pois o Deus revelado por Jesus deverá ser compreendido na ótica do rebaixamento, do despojamento e, por conseguinte, da fraqueza, conforme atesta São Paulo: “Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (1 Cor 1, 25).

Eis porque Jesus de Nazaré nasceu fraco e pobre, viveu entre os fracos e pobres, e acabou sua vida como o ser mais fraco, mais pobre e mais desamparado deste mundo. Assim vivendo e assim sendo, Jesus traçou o caminho para encontrar a Deus, ou seja, fixou o modo de se deparar com Deus. (CASTILLO, 2006, p. 42).

A humanização de Deus compreendida como forma de vida kenótica não deixa espaços para especulações abstratas. O acesso a Deus está na fusão com a condição

⁸⁷ Trecho traduzido do original: “Cuando hablamos de la encarnación de Dios en su Hijo Jesucristo estamos hablando de esto. No hablamos principalmente de un problema teórico, de una idea abstracta, de una cuestión metafísica, de una categoría tan difícil de entender como la “unión hipostática” [...]. Hablamos de la vida humana. Cuando decimos que el Hijo de Dios se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret, estamos diciendo que asumió la condición humana hasta sus últimas consecuencias, con todas las limitaciones y dificultades que hacen fatigosa la tarea de ser humanos.” Cf. MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. *Creer en ser humano – Vivir humanamente: antropología en los evangelios*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012, p. 93.

humana, incluindo todas as debilidades desta condição. Segundo Roberto Nentwig (2017, p. 91), “o caminho é admitir a humanização de Deus: Deus absoluto e infinito se fez finito e condicionado”. Mas não basta afirmar o condicionamento de Deus, faz-se necessário compreender o termo humanização, interligando-o com a ideia da fusão entre Deus e o ser humano, numa verdadeira identificação, oriunda do movimento kenótico, mas sem confusão de naturezas, como afirma Calcedônia.

O pressuposto teológico da identificação de Deus com o ser humano, na teologia Castilliana, possui suas raízes primárias em Mt 25, 31-46. Neste trecho do Evangelho, vê-se o juízo definitivo sobre a história, ao mesmo tempo em que “[...] Deus se identifica com cada ser humano, concretamente com todos aqueles, não importa o motivo, que se veem submetidos a situações de sofrimento sob todas as formas em que uma pessoa pode sofrer neste mundo.” (CASTILLO, 2006, p. 62). A expressão bíblica, “Em verdade vos digo: todas as vezes que o deixaste de fazer a um destes pequeninos, foi a mim que o deixaste de fazer” (Mt 25, 45), indica essa identificação entre o juiz e os sofredores.

Essa identificação de Deus com os seres humanos pode ser encontrada em outros textos bíblicos, como o que indica a missão dos Doze: “Quem vos recebe a mim recebe, [...]” (Mt 10,40), a mesma relação pode ser verificada no Evangelho de Lucas (10,16): “Quem vos ouve a mim ouve [...]”; no quarto Evangelho lê-se: “[...] quem recebe aquele que eu enviar a mim recebe.” (Jo 13,20). Quando Castillo utiliza esses textos para fundamentar o tema da identificação, percebe-se que a sua intenção não é a de exaurir a questão, mas de ressaltar o eixo comum que perpassa esses textos.

Quem “acolhe”, “rejeita” ou “escuta” um ser humano, ainda que se trate do mais insignificante, do mais pequenino, do último, como no caso das “crianças”, seres que naquela sociedade careciam de todo o direito e de toda dignidade, até o ponto que, “para um adulto, ser comparado com uma criança era um insulto”, aquele que faz qualquer dessas coisas, é a Jesus que ele faz e, em última instância, ao próprio Deus. (CASTILLO, 2006, p. 65-66).

A afirmação teológica da identificação de Deus com os seres humanos não significa admitir a diminuição da divindade de Jesus; significa, pelo contrário sim, reconhecer que o Transcendente pode ser encontrado na humanidade de Jesus. Para Castillo, o problema da grafia de Deus encontra solução na humanização de Deus, pois nela e somente nela se pode, com segurança, afirmar algo sobre o conhecimento

de Deus, por meio da vida, do seu modo de existir e de agir, que é o “[...] modo de ser mais humanizado de que nós, humanos, tivemos conhecimento.” (CASTILLO, 2006, p. 74).

A humanização de Deus não é apenas a afirmação de que Deus tenha assumido a condição humana. Castillo relaciona essa condição com o conceito do minimamente humano, que visa “assegurar que há algo em que *coincidimos todos como seres humanos*, seja qual for nossa origem, nossa educação, nossos costumes, nossas crenças ou nossa cultura.” (CASTILLO, 2015, p. 283, grifo do autor). Tem-se aí um ponto comum, um elemento básico que pertence à nossa humanidade, e não pode ser manipulado nem desprezado por ideologia alguma.

Carnalidade, alteridade e liberdade são consideradas elementos basilares na construção do ser humano tanto que constituíram a humanidade humanizada de Jesus e nortearam suas ações. Ao percorrer os quatro Evangelhos, Castillo destaca o interesse de Jesus pelas questões humanas mais radicais, correlacionando-as com a sua ação em prol da vida.

[...] nossa humanidade é constituída por: 1) a vida em nossa condição de carne e osso (carnalidade); 2) a sociabilidade, em nossas relações humanas (alteridade); 3) a individualidade, em nossa qualidade de seres pessoais diferenciados e relacionados uns com os outros (liberdade). Assim, se algo fica visível nos evangelhos, é que Jesus centrou sua atenção, seu interesse e suas preocupações nestas três coisas: seu cuidado pela vida em nossa condição carnal humana; sua insistência em melhorar as relações humanas, ou seja, as relações de alteridade com os outros; [...] aceitação da liberdade de cada um. (CASTILLO, 2015, p. 296).

2.6.3 Carnalidade

Embora a cristologia de Castillo não tenha sido construída no minimamente humano, ela é importante para o entendimento da grafia de Deus e de pontos que serão trabalhados a posteriori nesta pesquisa. É através do primeiro elemento apontado por Castillo, a carnalidade, que se afirma a condição de vida de um ser vivo. ele utiliza o termo carne - e não corpo ou corporalidade - e esta distinção se deve à percepção de que a vida é o elemento mais básico que o ser vivo experimenta como sujeito carnal (CASTILLO, 2015, p. 284).

A carnalidade faz referência ao termo carne (*sarx*), que, segundo a sagrada escritura, mais precisamente no Antigo Testamento, possui um entendimento triplo, a saber, a totalidade do ser humano, a sua vitalidade e a solidariedade. Enquanto totalidade, o termo carne relaciona-se aos diversos órgãos que compõem o ser humano; já a dimensão da vitalidade sugere os vínculos assumidos pela cultura da época com os vínculos consanguíneos (Gn 2,24); e, por fim, a solidariedade esposal também reflete a compreensão de compartilhar a vida (MORGEN, 2004, p. 352-354).

Ainda na perspectiva da antropologia veterotestamentária, o termo grego *sarx* traduzido do hebraico *basar* indica a caducidade do ser humano, sua vulnerabilidade e fragilidade (WOLF, 2008, posição 74 de 456). Esta associação da carne com a fragilidade humana está presente também no Novo Testamento, indicando aspectos de fragilidade, como dificuldade para se conhecer os mistérios divinos (Mt 16,17); e de fraqueza na luta para a adesão ao Reino de Deus (Mt 26,41). Na concepção da teologia paulina, a carne mostra-se como oposição ao espírito (Gl 6,8).

No entender de Castillo, o conhecimento de Deus, em Jesus, passa necessariamente pela compreensão do termo carne enquanto solidariedade e fraqueza (CASTILLO, 2006, p. 33). Por meio da carne, Deus assume nossa realidade primária, ou seja, a divindade de Jesus não priva a natureza humana da sua realização. Em Cristo é real tudo o que seja humano. Logo, a humanização de Deus manifesta-se como uma verdadeira ousadia de Deus, em razão de ser a fraqueza o *locus* da revelação divina.

Portanto, em Jesus de Nazaré “*encontramos Deus e o conhecemos em nossa fraqueza*”. Ao falar da carne fraca, portanto, não estamos aqui depreciando a carne, mas enfatizando que, ao assumir os limites imanentes da carne, Deus se tornou próximo, palpável. Por isso, longe das transcendências imaginativas, o Deus humanizado, manifestado na fraqueza de sua carne, torna-se acessível, porque ele se une à nossa fraqueza, condição básica do ser humano. Para atingir este homem fraco, Deus não é revelado como poder e grandeza, mas como Deus que teve a ousadia de se fazer fragilidade. (NENTWIG, 2017, p. 94, grifo do autor).

A carnalidade, enquanto expressão de uma ação kenótica, vai além da afirmação de se ter um corpo. Para o filósofo francês Michel Henry (2014, p.12), a encarnação “consiste no fato de ser carne”, logo ser encarnado é ser atravessado por uma dimensão sensitiva da carne (padecimento), por impressões que marcam a existência. Afirmar a carne de Jesus significa dizer que Ele é semelhante a cada ser

humano, viveu o processo de humanizar-se, já que a humanização depende do surgimento de novas sensibilidades.

A reflexão sobre a carnalidade não está somente no pensamento de Michel Henry e de Castillo. Também o teólogo francês Joseph Moinght trabalhou o tema da humanização de Deus⁸⁸, e fundamentou a sua teologia sobre a encarnação nos pressupostos filosóficos de Merleau Ponty. Sua intenção era avançar numa linguagem teológica nova, utilizando o conceito de carne no mundo, para amparar a sua tese teológica sobre um Deus kenótico e impotente. Segundo esse teólogo francês, a revelação de Deus não deverá ser compreendida como uma comunicação direta e imediata, como pensava a teologia auxiliada pela metafísica antiga. Sua compreensão de revelação baseia-se na ideia de experiência sensível no mundo, pois essa é a condição primordial dos seres corporais (MOINGHT, 2010, p. 27).

Para Moinght (2010, p. 28), a revelação é mediada pela noção de carne no mundo que, por sua vez, nos remete à ideia de sensibilidade. O conceito de carne no qual o teólogo se apoia é aberto; pensa-se a carne no mundo como “a carne do corpo, a carne do tempo, da linguagem, da cor, do som, do outro [...]”. Pensar a carne no mundo permite traçar uma linha imaginária, conectando tudo aquilo que é comum entre os seres humanos, já que carne pressupõe uma trama única que envolve a vida.

A carnalidade, baseada na filosofia de Merleau Ponty, pertence ao universo da percepção na qual o ser se doa ao outro, abrindo a possibilidade de novas percepções. Conforme indica Moinght (2010, p. 29), “o ser vem perceber em nosso corpo que sente”. A encarnação daquilo que estava oculto e passa a ser manifestado na história se dá a conhecer e a reconhecer. “Deus existe em manifestação e não sem ela.” (MOINGHT, 2010, p. 497). Com isso, a encarnação do Verbo, em Moinght, é compreendida como uma doação, um movimento de saída, um direcionar-se ao outro, um verdadeiro espaço de gratuidade, que é a profundidade sem fundo da condição humana. Correlacionando essa ideia com a perspectiva castilliana, o termo

⁸⁸ Caso o leitor se interesse por conhecer a humanização de Deus no pensamento de Joseph Moinght, indico duas fontes: A primeira: MOINGHT, Joseph. *Deus que vem ao homem – Da aparição ao nascimento de Deus – volume II – Aparição*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2010. Outra indicação é a tese de Roberto Nentwig: NENTWIG, Roberto. *Carnalidade, alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológicas-pastorais das cristologias de José Maria Castillo e Joseph Moingt*. Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC- RIO. Orientadora Profa. Lúcia Pedrosa de Pádua, 2017. 432p.

carnalidade expressa a vida oculta de Deus em sua condição carnal, enquanto sujeito de carne e osso, enquanto ser social (alteridade) e ser relacional (liberdade).

A reflexão sobre o minimamente humano mostra-se como cuidado com a vida, em todas as direções, enquanto projeto amoroso orientado às necessidades básicas e aos relacionamentos humanos. “Fica claro, portanto, que os fatos e os ditos de Jesus se focaram, acima de qualquer outra coisa, no mais essencialmente humano.” (CASTILLO, 2015, p. 298). Enquanto concretude da encarnação, a carnalidade faz referência à sensibilidade de Jesus como sujeito que sente e absorve a fruição da vida. Em consequência disso, a existência de Jesus não pode acontecer longe daquilo que lhe é próprio, como os atos fundamentais de todos os seres humanos (NENTWIG, 2017, p. 96), por isso, pode-se relacionar a sensibilidade da vida de Jesus à sua prática laica.

2.6.4 Carnalidade e a laicidade do Evangelho

A relação entre a carnalidade e a laicidade de Jesus demonstra sua intimidade com aquilo que é essencialmente humano. Entender essa relação implica entender o que seja laicidade. Em sua obra *La laicidad del evangelio*, Castillo entende que: “[...] este termo cabe perfeitamente na situação daquelas pessoas ou grupos humanos que, por exemplo, admitem alguma forma de fé em Deus ou de procura dessa fé, mas vivem essa experiência ‘de forma livre’.” (CASTILLO, 2014, posição 458 de 2484, tradução nossa).⁸⁹

O termo laicidade não deve ser confundido como a exclusão do religioso, pelo contrário, ele aponta para uma vivência religiosa de forma marginal, distante dos ditames das instituições religiosas da época. Na época de Jesus, a religiosidade estava direcionada ao templo e aos seus cultos, aos sacrifícios, às normas rituais e à canonização da lei, produzindo “um abismo intransponível entre a absoluta santidade de Deus e a miséria do homem [...]” (MAGGI, 2013, posição 21 de 259). A teologia que alimentava esse distanciamento não foi assumida por Jesus em razão da sua não identificação com o sistema religioso da época:

⁸⁹ Trecho traduzido do original: “[...] este término cabe perfectamente la situación de aquellas personas o grupos humanos que, por ejemplo, admiten alguna forma de fe en Dios o de búsqueda de esa fe, pero viven esa experiencia ‘por libre’.” Cf. CASTILLO, José M. *La laicidad del evangelio*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2014. posição 458 de 2484. E-book Kindle.

A religiosidade de Jesus não utilizou o templo nem as sinagogas para relacionar-se com Deus. Jamais se disse nos evangelhos que Jesus assistiu no templo às cerimônias religiosas e, menos ainda, que no templo se colocou a fazer oração. Tampouco se mencionam prática alguma de oração quando os evangelhos relatam que Jesus recorria a uma sinagoga. [...] a religiosidade de Jesus não se identificou com a que oficialmente estava estabelecida na sociedade do seu tempo. (CASTILLO, 2014, posição 518 de 2484).⁹⁰

A plataforma religiosa de Jesus foi construída a partir da convivência humana, nas visitas aos povoados e aldeias, nas casas, nos caminhos onde as pessoas circulavam com mais frequência, sendo considerada como uma religiosidade de aproximação e não de separação. Castillo (2014, posição 533 de 2484) enfatiza que a religião de Jesus é alternativa, não se configurando com o sistema mimético da época, que se limitava à reprodução das práticas religiosas, ao mesmo tempo em que fechava os olhos para a realidade, ratificando um modelo social injusto, desigual e desumano.

A carnalidade de Jesus mostra-se conectada com a sua prática religiosa, centrada na ética da bondade e na misericórdia com todos, em especial com aqueles que mais sofrem. Essa noção de religiosidade/vida direcionada para o bem dos seres humanos revela uma nova grafia de Deus, que não se conhece por meio de leis, mas que se constrói a partir de experiências de alteridade. A laicidade do Evangelho indica que Jesus inverteu uma ordem consagrada na história. Normalmente quando se inicia uma trajetória religiosa, assumem-se as práticas religiosas mais significativas, como os rituais, os templos etc., mas Jesus caminhou por outra estrada, dirigindo-se aos menos importantes para a religião da época, que eram os humildes e ignorantes (CASTILLO, 2014, posição 632 de 2484).

A trajetória de Jesus não exigiu uma mudança da vida profana para a sagrada ou consagrada. Nos Evangelhos, se percebe que Ele vivia como todo mundo, vestia-se normalmente, participava de eventos sociais, oferecia a sua amizade e ensinava a todas as pessoas, sem classificá-las de forma positiva ou negativa (Mt 11,6; 13,57). Portanto, a sua religiosidade não exigia nenhum tipo de adereço; ela estava voltada

⁹⁰ Trecho traduzido do original: “en la religiosidad de Jesús que no utilizó el templo ni las sinagogas para relacionarse con Dios. Jamás se dice en los evangelios que Jesús asistiera en el templo a las ceremonias religiosas y, menos aún, que en el templo se pusiera a hacer oración. Tampoco se mencionan prácticas algunas de oración cuando los evangelios relatan que Jesús acudía a una sinagoga. [...] la religiosidad de Jesús no se identificó con la que oficialmente estaba establecida en la sociedad de su tiempo.” Cf. CASTILLO, José M. *La laicidad del evangelio*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2014. E-book.

ao bem da vida humana. Por exemplo, na passagem do Evangelho de Lucas (4,14-21), segundo o qual, em uma sinagoga, Jesus leu um texto do profeta Isaías (61,1-2). Castillo entende que Jesus se referiu à tarefa do Messias remediar o sofrimento humano,

Afinal, Jesus anunciou que ali mesmo estava cumprindo o que disse o velho profeta Isaías (Lc 4,21). Com o qual Jesus veio afirmar que estava ali para remediar penas e sofrimentos, mas sem sequer mencionar que Deus venha retaliar os que (a juízo dos nazarenos de então) se portam mal. Ou seja, Jesus tinha o convencimento de que ele estava neste mundo para lutar contra o sofrimento humano, não para anunciar um Deus castigador e ameaçador. (CASTILLO, 2004, p. 27, tradução nossa).⁹¹

A carnalidade de Jesus como expressão de uma ação kenótica se reflete numa religiosidade de sensibilidade visceral, conhecida como misericórdia, que, segundo Walter Kasper (2012a, p. 29, tradução nossa), significa “ter o coração com os pobres, sentir afeto pelos pobres”⁹², em forma de reação aos sofrimentos humanos. Os sentimentos de Jesus, compreendidos teologicamente como compaixão, demonstram a grandeza da sua sensibilidade. Para Castillo (2010, p. 89), o tema da sensibilidade é importante por sua força de atração para as realizações das ações cotidianas.

Em muitos textos dos Evangelhos se encontram menções desta sensibilidade de Jesus, como: “Ao ver a multidão, teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelha sem pastor” (Mt 9,36). A sensibilidade tem força de atração, e, igualmente, somos sensíveis somente àquilo que nos atrai. Em outras palavras, por meio da sensibilidade somos arrastados em direção a algo ou a alguém, como uma espécie de lei da encarnação, capaz de unir os diferentes, gerando espaços de encontro, onde o outro está e é encontrado.

Isso nos leva a concluir que a misericórdia e a compaixão são expressões profundas da sensibilidade de Jesus, em forma de reação visceral, de alguém que não suportava ver o sofrimento humano. “Sua sensibilidade não tolerava isso.”

⁹¹ Trecho traduzido do original: “Al final, Jesús anunció que allí mismo se estaba cumpliendo lo que dijo el viejo profeta Isaías (Lc 4,21). Con lo cual Jesús vino a afirmar que él estaba allí para remediar penas y sufrimientos, pero sin mencionar siquiera que Dios se venga o se desquita de los que (a juicio de los nazarenos de entonces) se portan mal. O sea, Jesús tenía el convencimiento de que él estaba en este mundo para luchar contra el sufrimiento humano, no para anunciar a un Dios castigador y amenazante.” Cf. CASTILLO, José M. *Víctimas del pecado*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 27.

⁹² Trecho traduzido do original: “La palabra latina *misericordia*, según su significado originario, quiere decir: tener el corazón (*cors*) con los pobres (*misen*), sentir afecto por los pobres”. Cf. KASPER, Walter. *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida Cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012a, p. 27.

(CASTILLO, 2010b, p. 94). A relação entre a carnalidade e a laicidade pode ser percebida no envio dos apóstolos, que deveriam dar continuidade à sua missão, ou seja, “[...] a preocupação mais forte de Jesus era remediar, na medida do possível, as desgraças e misérias daquele povo.” (CASTILLO, 2004, p. 68, tradução nossa).⁹³

Dessa forma, a religiosidade laica de Jesus possui a intenção de organizar aquilo que desorganiza a vida. Para cumprir tal objetivo, inicia a sua atuação sensível tendo como ponto central o projeto do Reino de Deus. Estatisticamente, o termo *Basileia* (reino ou reinado) aparece 162 vezes no Novo Testamento, sendo que 121 vezes nos Evangelhos sinóticos. “Depois que João foi preso, veio Jesus para a Galileia proclamando o Evangelho de Deus: Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,14-15).

O tema sobre o Reino de Deus ocupou um lugar central na pregação e na vida de Jesus. Segundo Castillo (2010a, p. 31), na fórmula Reino de Deus, a palavra Deus está em genitivo explicativo, logo o Reino se identifica com Deus, não em termos de uma explicação doutrinal ou na perspectiva de um reinado monárquico, mas numa forma de atuar.

Esta explicação sobre o Reino abre uma nova questão: Como atua Deus no mundo? Percebe-se aí um deslocamento na religiosidade de Jesus, que está interligada à carnalidade e à laicidade do Evangelho; refletir sobre a atuação de Jesus pode nos levar a potencializar a ética, valorizando a conduta de cada um como lugar de encontro com Deus. Em outras palavras, “a Deus não O encontramos na ‘ortodoxia’ doutrinal ou na ‘observância’ cultural. A Deus o encontramos na ‘bondade’ sem limitação alguma. Isto é o que Jesus nos quer dizer quando insiste na importância do reinado de Deus.” (CASTILLO, 2014, posição 667 de 2484).

O Reino de Deus toca primariamente a vida; sua realização é a realização da vida (carne que toca a história); não é um lugar religioso e nem territorial, nem algo puramente espiritual (BOFF, 2009, p. 42-43). O Reino é um dinamismo de vida, nesta vida, conforme expressa o verbo viver (záo) e o substantivo vida (zoe) presentes nos Evangelhos. Por conseguinte, o Reino de Deus é acontecimento, é experiência de uma nova forma de viver, capaz de responder aos anseios profundos dos seres humanos; é como uma metáfora da ação de Deus em favor da humanidade. Sem

⁹³ Trecho traduzido do original: “[...] que la preocupación más fuerte de Jesús era remediar, em la medida de lo posible, las desgracias y miserias de aquel Pueblo.” Cf. CASTILLO, José M. *Víctimas del pecado*. 6.ed. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 68.

negar as dimensões transcendentais do Reino de Deus, a reflexão castilliana enfatiza sua relação com a vida. Em outras palavras,

[...] o Deus de Jesus não se encarnou nem “no sagrado”, nem “no religioso”, mas sim “no humano”. Consequentemente, apenas quem leva a sério o humano e se comporta retamente com o que é próprio da condição humana, apenas essa pessoa pode conectar-se e encontrar o Deus que se humanizou, o Deus dos cristãos revelado em Jesus. [...]. Vou logo dizendo: não é o Deus do poder, dos feitos estrondosos e dos prodígios, mas o Deus que se mostra a nós como exemplo surpreendente da mais íntima humanidade. (CASTILLO, 2015, p. 307).

2.6.5 Alteridade

A alteridade e a liberdade como desdobramentos da carnalidade incluem necessariamente as relações interpessoais no processo de construção do indivíduo. Não por acaso as relações humanas estão no rol de preocupações de Jesus. Segundo a tradição bíblica, a solidão não faz bem ao ser humano (Gn 2,18), podendo desumanizá-lo. Todo ser humano é chamado a ser ele mesmo abrindo-se ao mundo e aos outros. Esse abrir-se como caminho da realização humana o impele a buscar além das suas fronteiras individuais a compreensão da sua existência e a transcendentalidade da sua imanência.

A alteridade como abertura aos outros manifesta uma característica antropológica importante, segundo a qual todos os seres humanos se desenvolvem. Humanizar-se supõe amadurecimento que, por sua vez, pressupõe um movimento de saída em direção ao outro, em forma de diálogo e encontro, logo, a construção de humanidade, a saber, o humanizar-se, implica estar diante do outro; “[...] é existir *com os* e *junto aos* outros, desenvolvendo o encontro inter-humano [...]” (RUBIO, 2001, p. 45, grifo do autor), propiciando proximidade e desvelamento, reconhecimento da humanidade e do protagonismo dos sujeitos.

A humanidade de Jesus vivida como abertura profunda aos seres humanos transcende toda manifestação de inumanidade, superando qualquer forma de fechamento, que é um verdadeiro obstáculo para a humanização. Castillo aponta para a humanização de Deus como aspecto claro da sua transcendência, logo, “[...] a

transcendência divina se torna presente na imanência humana.” (CASTILLO, 2015, p. 295).

Em toda parte nos evangelhos aparecem os elementos indicados: a preocupação pela vida (saúde e alimentação) e o interesse de cuidar ao máximo da sociabilidade (corretas relações humanas, de respeito, tolerância, estima e amor em liberdade). Daí a surpreendente importância que têm os episódios relacionados à comida e cura nos quatro evangelhos. Da mesma forma, a insistência de Jesus naquilo que pode melhorar as relações sociais, quer dizer, a insistência em tudo quanto pode fomentar e potencializar uma forma de pensar e uma forma de viver centradas no respeito a todos, na dignidade daqueles que a sociedade trata da pior forma, na acolhida incondicional a qualquer classe de pessoas independentemente de sua origem social, sua cultura, suas crenças ou sua conduta. (CASTILLO, 2015, p. 297-298, grifo do autor).

A alteridade como abertura de Jesus aos seus contemporâneos está presente em todas as suas ações, mas, para Castillo (2015, p. 323), as refeições de Jesus ocupam lugar privilegiado: “Não é possível, portanto, escrever uma cristologia sem que nela ocupem um lugar muito importante as refeições”. Embora, a teologia sistemática tenha se ocupado pouco sobre esse tema, o teólogo espanhol entende que a temática da comida é fundamental tanto pela questão da alimentação, pois quem não se alimenta adequadamente adocece, quanto pela compreensão da identidade e da partilha com o outro.

Na perspectiva castilliana, a comensalidade eleva-se como mediadora do encontro Eu-Tu; por meio dela, revela-se o que envolve o ato de comer, não somente pelo prisma de ingestão de alimentos e necessidades orgânicas, mas como um espaço de compartilhamento da vida, um lugar de convívio e de revelação de Deus. “[...] não nos damos conta do que os Evangelhos nos ensinam sobre a comida enquanto revelação de Deus.” (CASTILLO, 2015, p. 327). O comer junto, compartilhando a mesa, indica a saída de um processo de isolamento, a quebra de barreiras; a refeição em comunidade aparece como um grande banquete, onde as pessoas que normalmente ficariam de fora são recolhidas pelo caminho (Lc 14,23).

A mesa repartida expressa a condição humana que transcende a si mesma, compartilhando os alimentos que sustentam nossa condição de seres vivos. As refeições de Jesus, mencionadas 137 vezes nos Evangelhos, possuem uma documentação farta, indicando que a comensalidade foi aspecto importante da vida de Jesus e da sua mensagem. Na mesa do Reino há espaço para todos os que compactuam a proposta alternativa de Jesus. Nela, o ser humano compartilha a

felicidade, com o vinho de melhor qualidade (Jo 2,1-11); nela, o humano antecede o religioso, pois o Deus de Jesus não está ligado à religião, mas ao humano, ao laico e ao profano (CASTILLO, 2015, p. 336).

A preferência em comer junto com os pobres revela que a comensalidade de Jesus não era um evento social, pois os últimos, aqueles mais pobres, somente tinham a oferecer a sua condição humana. Com a comensalidade percebe-se a importância da alimentação (carnalidade) e do encontro (alteridade). Esses dois elementos básicos expressam a comunhão de Jesus com os últimos do seu tempo, comunhão que foi assumida desde a Sua humanização, graças à Sua condição kenótica. Jesus viveu a sua humanidade a partir do minimamente humano, e a comensalidade expressa uma subversão teológica em seu tempo, conforme relata Roberto Nentwig (2017, p. 115),

os que pertencem oficialmente ao povo de Deus excluem os sofredores e, por isso, são excluídos do reino; os que são excluídos, os que não têm direito em conformidade com a religião oficial, são admitidos. Conviver com as pessoas, privilegiando quem mais sofre e é excluído, é algo profundamente humano e, portanto, divino. Jesus une, como já dissemos, a carnalidade à alteridade pelo dom da comensalidade: vive na alegria do que é básico da existência humana (não se vive sem alimento) e, a partir dele, vive uma relação de profunda partilha com as pessoas, revelando a elas o modo simples de Deus ser profundamente humano.

A última ceia de Jesus, relatada nos quatro Evangelhos e na literatura paulina, destaca a importância da ceia final para as primeiras comunidades (1 Cor 11,23-27; Mc 14,22-26; Mt 26,26-30; Lc 22,14-22). Essa ceia é fundamental para a compreensão da comensalidade de Jesus. Todavia, Castillo questiona se a última ceia foi uma ceia de despedida ou um ato religioso. O que está em questão é se essa ceia foi um ato religioso ou uma expressão da comensalidade de Jesus e, por conseguinte, revelação de Deus (CASTILLO, 2015, p. 340).

Embora a questão esteja aberta por falta de consenso⁹⁴, Castillo, apoiado nos estudos de José A. Pagola, argumenta que o relato da última ceia não faz menção “à

⁹⁴ Não há consenso sobre essa questão levantada por Castillo. Confira: FITZMEYER, Joseph. A. *El Evangelio según Lucas IV – Traducción y comentario capítulos 18, 15-24,53*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, p. 302-313. Embora Pagola não seja um biblista, a sua reflexão teológica está apoiada em estudos relevantes sobre a última ceia: PAGOLA, José Antonio. *Jesús: una aproximación histórica*. Madrid: PPC Editorial, 2007, p. 363. Confira alguns autores que balizam a reflexão de Pagola: JEREMIAS, Joachim. *La última cena*. Madrid: Cristiandad, 2003; LÉON-DUFOUR, Xavier. *La fracción*

liturgia da Páscoa judaica. Não se diz nada do cordeiro pascal, nem das ervas amargas [...], nem se recorda ritualmente a saída do Egito, tal como estava prescrito.” (CASTILLO, 2015, p. 341). A argumentação castilliana se refere a esta ceia como um momento de profundo compartilhamento de vida, por meio de comunhão intensa entre amigos numa ceia de despedida, não de uma despedida qualquer, mas de uma despedida definitiva, como salienta o Evangelho de Lucas (22,15): “Nunca mais comerei [desta ceia].”

Neste contexto de comensalidade, marcado por desumanizações, Jesus mostra a sua singular humanidade, “em que se transcendem as traições e os abandonos, as negações, as covardias e os comportamentos hipócritas.” (CASTILLO, 2015, p. 345). Na ceia de Jesus não há espaço para excomunhões, intolerância, inimizades, indiferenças ou desqualificações. Pela ótica do teólogo espanhol, a mesa compartilhada de Jesus refere-se ao essencial da eucaristia, que não poderá ser reduzida à prática dominical de atos religiosos intimistas, mas como vida compartilhada, vivida na comensalidade e no encontro do Eu-Tu.

2.6.6 Alteridade e a ética leiga

Outro aspecto importante referente ao tema da alteridade é a sua relação com a força de atração provocada pela sensibilidade. A sensibilidade, entendida como força de atração, testemunha que o ser humano se dirige àquilo que toca o núcleo da sua existência. Por meio da sensibilidade identifica-se um jogo de sedução, notado pelos sentidos e pelo desejo de se deixar seduzir. Para Castillo (2010b, p. 91), esse jogo revela-se como uma verdadeira lei da encarnação, pois ao se humanizar, Deus assumiu e fundiu-se com a humanidade, daí a conclusão castilliana: “[...] isso quer dizer que Deus se ajusta e se acomoda às leis do que nossa humanidade contém. [...], segundo as leis do humano; o que mais funde as pessoas entre si é exatamente o amor (inseparável da paixão) [...].”

O teólogo espanhol destaca a força da sensibilidade nas decisões éticas de Jesus, e defende que a ética presente nos Evangelhos não é uma especulação abstrata, mas uma nova sensibilidade para com os outros. A chave da ética, a seu

del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento. Madrid, Cristiandad, 1983, p.72-232; THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *El Jesús histórico.* Salamanca, Sígueme, 1999, p.450-485.

ver, está na sensibilidade, que, além de permitir superar todas as diferenças, é onde a referência da infinita transcendência do outro, a sua estranheza ao seu rosto se torna uma epifania que apela para a existência do outro, conclamando-o à responsabilidade e ao cuidado (CASTILLO, 2010b, p. 92-93).

Nesta perspectiva, a ética baseada na sensibilidade humana identifica-se como uma ética leiga, pois não se baseia em preceitos religiosos, estando presente onde existir um ser humano amadurecido neste processo de saída de si em direção ao outro. Essa questão é fundamental, pois toca diretamente o tema do Reino de Deus, que é um Reino de bondade e manifestação do amor sem limites em favor da vida (CASTILLO, 2010b, 65-78).

A ética de Jesus entendida como leiga não pretende invalidar a importância das religiões, em especial do cristianismo. Pelo contrário, ela pode contribuir com todas as religiões que quiserem colocar a vida em primeiro lugar, como critério que está junto à compreensão de Deus, revelada em Jesus. Como ética subversiva, a ética de Jesus deseja transformar o modo como as coisas funcionam no mundo. “Os últimos serão os primeiros.” (Mc 10,31). Neste contexto utópico, as parábolas do Reino indicam que a sua presença se dá onde se defende a vida, pois suas mensagens fazem referências às questões ordinárias da vida.

Para Castillo (2010b, p. 159), as parábolas de Jesus possuem um pano de fundo: o Reino de Deus. Enquanto reveladora do Reino, esse gênero literário é uma contraposição ao senso comum dos vários grupos sociais da época. No caso da parábola do filho pródigo, por exemplo, a contraposição manifesta-se na inversão da realidade dos dois filhos, pois o filho pródigo é aquele que saiu e perdeu tudo, já o filho exemplar não recebe tal adjetivo.

Outra parábola destacada por Castillo (2010b, p. 161) é a do bom samaritano (Lc 10,25-37). Os bandidos que geraram danos físicos e materiais não foram censurados em nenhum momento do texto, mas os profissionais da religião, com sua falta de sensibilidade, demonstraram uma enorme incapacidade de se colocar ao lado do anônimo caído. Segundo Nentwig (2017, p. 120-121), essa parábola expressa o cerne da ética da bondade, que não foca na condenação do mal cometido, mas na ausência do bem que poderia ser praticado. Castillo pondera que, para que esse bem esperado aconteça, se exige uma reorientação dos desejos.

Além das parábolas, as bem-aventuranças descrevem o modo como Jesus vivia radicalmente a alteridade: “[...] não fiquemos centrados em nossa própria

felicidade, mas sim na felicidade dos outros: a felicidade se alcança pelo desejo da felicidade alheia.” (NENTWIG, 2017, p. 121). As bem-aventuranças evangélicas davam o sentido da verdadeira felicidade ao enaltecer uma prática que rompia com os velhos esquemas de felicidade do mundo. Reorientar nossos desejos não é refletir sobre os bens celestes, mas sim escolher entre os bens verdadeiros e os falsos, revisando nosso conceito de Deus e de felicidade (GONZÁLEZ-CARVAJAL, 2014, posição 133 de 2668).

A relação entre a ética de Jesus e a proposta do Reino mostra que o caminho escolhido por Jesus é a ética da humanização nos moldes do minimamente humano, de questões que, por serem básicas, são profundamente relevantes, conforme destaca Castillo:

A própria necessidade de viver, a segurança da vida, a integridade da vida, a defesa da vida, a dignidade de toda pessoa viva, a igualdade entre todos os seres humanos, o respeito que todos merecemos, tudo isso é tão básico, tão primário, tão fundamental que, a partir daí, poderemos começar a construir e definir uma ética que seja válida para aqueles que, a partir da opção livre da fé, queiram organizar sua vida e sua convivência com os demais, qualquer que seja a cultura a que pertençam. (CASTILLO, 2010b, p. 34).

2.6.7 Liberdade

O tema da liberdade faz referência a outra realidade básica de todos os seres humanos, em razão de que a liberdade expressa uma experiência fundamental no caminho da humanização. Conforme o Concílio Vaticano II “a verdadeira liberdade, porém, é um sinal eminente da imagem de Deus no homem [...]” (GS 17), não reduzida apenas à faculdade eletiva do ser humano, mas como uma atitude de dispor de si mesmo para a realização de um destino, construindo a sua verdadeira identidade.

Pensar a liberdade de Jesus é referir-se ao seu modo de existir, orientado pela opção de humanizar a história humana, numa liberdade situada, ou seja, que se desenrola diante de marcos referenciais. “Para ser livre, o homem precisa de condicionamentos prévios. Sem o estímulo das situações impostas, a liberdade

humana seria uma liberdade não interpelada, não responsável, pura e, simplesmente, não seria.” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 190-191, tradução nossa).⁹⁵

Além da liberdade situada, a antropologia teológica afirma que todo ato humano livre faz referência a Deus, tendendo a uma finalidade ou a algo definitivo. A liberdade, enquanto capacidade de comprometer-se concretamente, demonstra o envolvimento do sujeito com a sua orientação mais profunda, ao mesmo tempo em que o obriga a se libertar dos condicionamentos sociais que possam impedir o seu objetivo. Neste sentido, a liberdade pessoal conclama uma liberdade mais englobante ou social, em forma de compromisso solidário.

De perfil mais prático, Castillo (1990, p. 12) sugere duas formas para desmistificar a questão: Primeiro, ela pode ser entendida como liberdade *de* (aquela em que consiste na ausência de coação externa), ou liberdade *para* (ausência de amarras interiores, mesmo com todos os condicionamentos situados). E apresenta a liberdade de Jesus como disponibilidade libertadora. Segundo Bruno Forte (1985, p. 249) “Jesus se afirma livre de si mesmo, livre para o Pai e para os outros, livre na liberdade do amor: [...]”, demonstrando a sua liberdade e o desejo de construir uma proposta libertadora, capaz de retirar o ser humano dos caminhos de alienação, sob a luz da libertação e da felicidade humana.

Situada no contexto da sua época, a profunda liberdade de Jesus produziu uma série de embates, especialmente com os religiosos. Para Castillo (2014, posição 112 de 2484), a história de Jesus é uma história de conflito com a religião, não apenas de casos esporádicos, mas conflitos em diversos momentos da sua vida. Enquanto a religião de Jesus ia por outra via, por um caminho de uma religião desviada, a religião representada pelo judaísmo oficial alinhava-se ao poder, representado pelo Sumo Sacerdote, nomeado por um procurador romano; pelos sacerdotes do templo, pertencentes a uma entidade tribal estável e rodeada da aura de dignidade; e pelos anciãos do povo, representantes da nobreza de Israel, entre outros (CASTILLO, 2015, p. 136).

A ideia de uma religião desviada surge da relação entre Jesus e a Galileia. Jesus era galileu (Mt 21,11), mas a sua qualificação como tal exprime uma clara

⁹⁵ Trecho traduzido do original: “Para ser libre, el hombre precisa de los condicionamientos previos; sin el estímulo de las situaciones impuestas, la libertad humana sería una libertad no interpelada, no responsable; pura y simplemente, no sería.” Cf. RUIZ DE LA PEÑA. Juan L. *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*. 3.ed. Santander: SAL TERRAE, 1988, p. 190-191.

intenção de desqualificação, já que os galileus eram vistos como povo estúpido. Jesus não apenas nasceu na Galileia; inspirado pelo Espírito (Lc 4,14), fez deste lugar de desprestígio a plataforma do seu ensino. Esse ponto é importante porque, na Galileia, o lugar escolhido por Jesus para manifestar o projeto de Deus, se encontravam os “últimos” da sociedade da época.

Relacionando a religiosidade de Jesus com a ética da bondade e do cuidado com os últimos, argumenta-se que a religião de Jesus é a religião dos últimos, não porque os pobres sejam mais santos, mais espirituais ou qualquer coisa do gênero. Pensar isso é um equívoco, afinal, entre os pobres existem os bons e os maus. A opção preferencial de Jesus pelos pobres passa pela ausência do poder e, por isso, são os mais necessitados! A religião de Jesus mostra-se como inclusiva, atuando de forma salvífica para com todos aqueles que eram colocados de lado pela religião oficial, não na esfera da prática religiosa, mas no reconhecimento da sua dignidade e dos seus direitos.

No fundo, encontramos-nos diante do problema de sempre: na medida em que a religião e as crenças no Transcendente antepõem o *Absoluto ao humano*, nessa mesma medida a falta de respeito aos humanos é, de fato, praticamente inevitável. (CASTILLO, 2015, p. 365, grifo do autor).

A liberdade subversiva de Jesus enquanto prática religiosa pode ser entendida como um verdadeiro areópago, um lugar de encontro, de diálogo de ideias e de intercâmbios. Segundo Castillo (2015, p. 377), a humanização de Deus é este areópago, pois a liberdade manifesta-se como lugar laico, um lugar onde ninguém se vê como sagrado ou acima dos demais. A condição laica situa a todos no mesmo plano de obrigações e deveres, em igualdade de direitos e privilégios. Então, seria a ética da bondade uma expressão de relativismo? A resposta é negativa; o tema da liberdade subversiva de Jesus, enquanto ética da bondade, conduz à escolha real do reconhecimento do outro e dos seus direitos humanos mais básicos.

Em quatro momentos distintos da vida de Jesus é possível ver o embate com a lei e costumes religiosos da época, especialmente quando se tratava do reconhecimento do outro e a preocupação com os anseios humanos mais latentes. O primeiro refere-se à liberdade de Jesus diante das leis religiosas, que eram consideradas como o essencial da religião, e por isso, não deveriam ser violadas (CASTILLO, 1990, p. 17). Entretanto, no Evangelho de Marcos, se descreve uma série

de descumprimentos da lei, como tocar um leproso (Mc 1,4), um cadáver (Mc 5,41) e a cura de um doente (Mc 3,1-5). Além disso, Jesus permitiu que seus seguidores compartilhassem da mesa com pecadores e publicanos (Mc 2,15), e não incentivou a prática do jejum (Mc 2,18) e nem da pureza ritual (Mc 7, 1-23). Viveu livremente naquele contexto diante das duas classes de lei (Hallacá e a Torá), afirmando que o sábado foi feito para o homem, e não o contrário (Mc 2,27).

A violação do sábado, dia que devia ser guardado com estrita observância, é o sinal que melhor exemplifica a liberdade de Jesus diante da lei. Jesus não é somente um desobediente ocasional, mas escolhe proceder exatamente no dia proibido, ou seja, no sábado, para ensinar que a lei é desfavorável ao humano. Em nome do bem ao ser humano, Jesus deixa o sábado relativizado: concede o perdão dos pecados (cf. Mc 2,1-12), come com os pecadores (cf. Mc 2,13-17), permite que os discípulos arranquem espigas (cf. Mc 2,23-28), cura os enfermos (cf. Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6). O centro da religião de Jesus não é o ritual, a lei, a sacralidade, mas a pessoa humana. (NENTWIG, 2017, p. 133).

A centralidade da ação de Jesus está na libertação do ser humano, não no cumprimento religioso. O relato evangélico do homem de mão atrofada (Mc 3,1-6) demonstra a opção de Jesus pela vida do ser humano. O problema da mão atrofada não demandava uma ação urgente, no entanto, Jesus escolhe o dia de sábado para agir e ainda questiona os mestres da Lei: “O que é permitido fazer no sábado: fazer o mal, salvar uma vida ou matar?” (Mc 3,4). Para Castillo (2012, p. 39), a síntese da mensagem de Jesus neste trecho do Evangelho é que a vida vem antes da religião. Por conseguinte, caso queira ser servidora de Deus, não há outra opção para a religião a não ser o serviço à vida e a alegria de viver (CASTILLO, 2012, p. 42).

A liberdade de Jesus enquanto expressão da sua laicidade se opõe à vida religiosa da época, cujas atividades culturais e sacrificiais eram focadas no templo. Sua atividade religiosa não se apoiava em tais práticas – não há nenhuma menção nos Evangelhos que Jesus fosse ao templo para cultuar a Deus. Ele frequentava o templo, por ser um lugar de grande movimento e acúmulo de pessoas, logo, um local propício para anunciar sua mensagem (Mt 21,23). Entretanto, não se verifica nos Evangelhos a relação de Jesus com o Pai no espaço sagrado do templo, pelo contrário, esse relacionamento se dava distante dali, nos espaços laicos ou profanos, como no monte (Mt 14,23) e no campo (Lc 5,16).

Jesus não apenas ignorou o templo como lugar sagrado para se relacionar com o Pai como o confrontou com vigor, o que não passou despercebido nas narrativas evangélicas (Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48; Jo 2,13-22). Apoiado na narrativa joanina (Jo 4,20-24), Ele reflete sobre os adoradores em espírito e em verdade, salientando que o verdadeiro culto a Deus não fica restrito a um lugar sagrado, por mais santo que seja esse lugar. A crítica feita ao templo refere-se a tudo aquilo que envolvia a religião da época, como a busca pelo poder, a ganância financeira, a opressão da lei e a alienação dos seres humanos mais fragilizados.

Os sumos sacerdotes⁹⁶ foram alvo de alguns ataques de Jesus. A parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) demonstra a intenção de desprestigiar a classe sacerdotal, que na época gozava de status privilegiado. Além disso, a primeira menção aos sumos sacerdotes se dá justamente quando do anúncio da sua paixão (Mc 16,21). Posteriormente, a elite religiosa é encontrada no drama do julgamento e da paixão de Jesus (Mt 21, 23.45; Mt 26, 3.14.47.51.57-59). Jesus enfrenta as instituições da sua época e seus representantes. Qual o motivo deste enfrentamento? Ele os enfrenta justamente por considerá-los impulsionadores de opressão, e não de libertação. E se dirige aos discípulos: “Sabeis que aqueles que vemos governar as nações as dominam, e os seus grandes as tiranizam” (Mc 10,42). E, em seguida, os alerta: “Entre vós não será assim [...]” (Mc 10,43). Com isso, deseja promover uma comunidade de pessoas livres.

As relações de família também foram alvo de críticas por parte de Jesus. No modelo de comunidade familiar da época, direitos e liberdades se concentravam nas mãos da figura masculina; mulheres e crianças eram submissas aos maridos e pais, o que transformava a família em uma estrutura geradora de opressão. O texto de Marcos (3, 31-35) nos ajuda na compreensão dessa crítica de Jesus à instituição familiar. Jesus inova ao reposicionar a estrutura de fé da sua comunidade, agora radicada na igualdade, na fraternidade e na liberdade, antes da estrutura consanguínea da família patriarcal (CASTILLO, 1990, p. 21).

Toda a vida pública de Jesus foi marcada por conflitos. Ele era considerado uma ameaça ao sistema social e religioso da época. Para Leonardo Boff (2009, p. 77), “Cristo é a crise do mundo: ou este transcende e assim se salva ou se fecha sobre si

⁹⁶ Castillo considera duas classes de sacerdotes, mas, com relação aos conflitos entre Jesus e a classe sacerdotal, o teólogo espanhol direciona a sua reflexão aos sumos sacerdotes. Cf. CASTILLO, José M. *El proyecto de Jesús*. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990. p. 24.

mesmo [...]”. O teólogo espanhol entende que houve um fechamento, pois os dirigentes religiosos tinham mais interesse na manutenção da estrutura religiosa do que na defesa da vida. Esta postura hermética gerou uma “[...] *grave crise com a religião e seus dirigentes, [...] até o extremo de isso ter-lhe custado perseguições e, por fim, a própria vida.*” (CASTILLO, 2015, p. 318, grifo do autor).

Com relação aos conflitos por motivos políticos, Castillo não vê como argumento a preocupação das autoridades romanas com as críticas de Jesus com relação ao templo, à venda de animais e às bancas de câmbio lá instaladas. Prefere relacionar a condenação política de Jesus com as questões do direito romano. Na época, o sistema refinado do direito romano dispunha de importante estrutura que protegia os direitos individuais na forma da defesa da propriedade privada. Segundo Castillo (2015, p. 456, grifo do autor), os ensinamentos de Jesus se chocam com o direito de propriedade privada. “Hoje está fora de dúvida que *a atitude ante a posse dos bens e a renúncia da própria honra* foram os dois valores que definiram as exigências de Jesus e do cristianismo primitivo.”

O conflito do cristianismo com a cultura romana foi inevitável por causa dos critérios que valorizavam a propriedade privada e os status sociais, enquanto o cristianismo radicado num Deus kenótico e próximo dos pobres propunha um projeto alternativo dirigido à felicidade de todos os seres humanos. Antagônicas, essas propostas se chocaram, tornando-se a de viés cristã incompreensível para a forma de pensar romana (CASTILLO, 2015, p. 459). São diversas as causas que culminaram na morte de Jesus, mas todas têm em comum a vida vivida em liberdade, expressada perigosamente em um projeto alternativo chamado “Reino de Deus”.

A morte de Jesus na cruz foi compreendida como resultado de uma vida em plena liberdade, não escolhendo outro caminho “[...] senão acabar seus dias como acabavam todos os delinquentes [...] e subversivos que tentavam desestabilizar a ordem estabelecida.” (CASTILLO, 2015, p. 429). Não há espaço na teologia castilliana para a explicação sobrenatural da morte de Jesus, aquela que transforma o melhor dos pais (Deus) em um pai sádico a ponto de oferecer a vida do próprio Filho para salvar a humanidade. “Dito de outra forma, na primeira hipótese, a decisão da morte violenta de Jesus é uma decisão humana (de Jesus), ao passo que, no segundo caso, se trata de uma decisão divina.” (CASTILLO, 2015, p. 429).

Ao sustentar a morte de Jesus como morte programada, a teologia desconfigura não somente a grafia de Deus e o apresenta como violento e sádico,

como desconfigura também o ser humano, ao negar a sua liberdade. Castillo também critica os que interpretam Jesus como bode expiatório. No entender do teólogo, a morte de Cristo toca diretamente a liberdade (da obediência e escolha pelo sofrimento), e apresenta Jesus como um ser programado por Deus para sofrer. “Portanto, a tarefa essencial de Jesus nesta vida não pode ser decidida na liberdade, senão submeter-se à obediência. Porque se tratava de desempenhar o papel e cumprir o roteiro que já estava escrito.” (CASTILLO, 2004, p. 151, tradução nossa).⁹⁷

Pensada por essa ótica, a vida de Jesus tende a ser esvaziada da sua capacidade criativa, profética, e Ele, despojado de sua liberdade. A consequência dessa visão soteriológica é também dramática, afinal, um ser humano que apenas cumpriu um roteiro estabelecido não pode ser um paradigma de humanidade. Viver com um roteiro estabelecido é o mesmo que passar por essa terra sem ter nada com ela, já que as motivações eram somente divinas e estabelecidas de antemão. Assim fosse, a vida de Jesus não estaria ancorada na realidade, já que toda a liberdade teria sido situada, e Ele poderia muito bem ser considerado como “um homem histórico que não vive na história.” (CASTILLO, 2004, p. 153, tradução nossa).⁹⁸

Considerações parciais

Nesta segunda parte buscou-se relacionar a vida e o pensamento de José M. Castillo, com o intento de demonstrar a sua sensibilidade como teólogo. Muitos fatos contribuíram para a construção do seu pensamento, afinal, todo ser humano se constitui dos encontros, perdas e conquistas de sua trajetória de vida. Assim, de sua experiência de vida em um ambiente de muitas carências materiais, de sua vivência na Companhia de Jesus e de seu período de estudos do doutorado, onde teve contato com peritos do Concílio Vaticano II, constituiu-se a defesa de uma teologia mais atuante, mais participativa e envolvida com a realidade, especialmente a dos mais vulneráveis. Sua insatisfação decorre do fato de que as representações feitas do Transcendente pela metafísica não correspondem à

⁹⁷ Trecho traduzido do original: “Por tanto, la tarea esencial de Jesús en esta vida no pudo ser decidir en libertad, sino someterse en obediencia. Porque se trataba de desempeñar el papel y cumplir el guion que ya estaba escrito.” Cf. CASTILLO, José M. *Víctimas del pecado*. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p. 151.

⁹⁸ Trecho traduzido do original: “[...] un hombre histórico que no vive la historia.” Cf. CASTILLO, José M. *Víctimas del pecado*. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p. 153.

revelação de Jesus – mais que isso, as grafias indevidas sobre Deus servem para promover exclusão, medo e violência.

Como dito, as situações-limites, o sofrimento e a profunda miséria encontrados em El Salvador, onde passou parte de sua vida, influenciaram-no na sua forma de fazer teologia. Para realizar o que defende, a saber, uma teologia mais próxima das questões elementares do cotidiano, Castillo insiste em propagar a grafia de Deus a partir da humanidade de Cristo, revisitando o tema da humanização de Deus por meio da chave hermenêutica do minimamente humano. Ainda segundo ele, a encarnação deve ser compreendida como humanização de Deus.

A seu ver, o distanciamento de Deus em relação aos seres humanos é impensável na teologia; a humanização não é apenas a afirmação de que Deus assumiu a condição humana, mas está relacionada ao conceito do minimamente humano, que visa “assegurar que há algo com o qual coincidimos [...] seja qual for nossa origem, nossa educação, nossos costumes, nossas crenças ou nossa cultura.” (CASTILLO, 2015, p. 283).

Pensar Deus nos moldes do minimamente humano permite compreendê-lo como cuidado com a vida, realizador de um projeto que responde aos anseios primários do homem. A preocupação de Jesus estava direcionada àquilo que é profundamente humano, uma prática orientada por uma ética da bondade e da misericórdia, que revelam uma grafia de Deus distante dos conjuntos de leis e proibições (CASTILLO, 2015, p. 298).

Jesus exprimiu a verdade sobre Deus de forma laica, convivendo com as pessoas, sem diferenciar-se delas nos aspectos sociais. Sua religiosidade visava organizar aquilo que desorganizava a vida, aquilo que impedia o crescimento e o desenvolvimento dos seres humanos. Interpretada com o conceito de minimamente humano, a humanização de Deus abre espaço para se pensar a construção de um novo humanismo para a atualidade, pois o Deus de Jesus mostra-se como afirmação plena do ser humano.

PARTE III - HUMANIZAÇÃO DE CASTILLO E HUMANISMO DE FRANCISCO

Na terceira parte desta pesquisa, baseado no pensamento de dois teólogos da atualidade, Francisco e Castillo, aborda-se a humanização de Deus e o minimamente humano como propostas para um novo humanismo, fundamentado na grafia de Deus apresentada por Jesus de Nazaré. Segundo Castillo (2022c), o potencial humanizador do Evangelho permite ao cristianismo superar um modelo de espiritualidade desconectado da realidade e contribuir com a construção de uma sociedade mais humana. Ele entende ser de grande valia a revisitação das fontes da teologia neste momento complexo da sociedade mundial, onde as manifestações de ódio e indiferença, motivadas pelo sentimento de massa, ocupam espaços em toda sociedade, desvirtuando o sentido do que é o humano. Tendo como norte a intuição castilliana, o objetivo aqui é colaborar com a construção de um novo humanismo capaz de promover os direitos mais básicos, imprescindíveis para uma vida verdadeiramente digna.

3 RETORNAR AO EVANGELHO

A teologia castilliana defende que no centro do cristianismo deve estar o Evangelho, não como uma peça da religião, mas como fonte de uma prática salvífica. Em vista disso, ela propõe o retorno ao Evangelho como forma de promover a superação das conversões diabólicas, oriundas da terrível contradição entre Evangelho e Igreja, sustentada pelas compreensões de caráter exclusivamente metafísico sobre o Transcendente. Além desta superação, esse retorno também propiciará para o cristianismo a desconstrução de qualquer tipo de rivalidade entre o divino e o humano, permitindo uma aproximação salutar da comunidade cristã das questões que interessam aos seres humanos.

Para o cristianismo, essa proposta de retorno ao Evangelho pode parecer algo estranho, uma vez que a identidade cristã se edifica a partir da boa nova de Jesus Cristo, mas ela se justifica porque, no entender de Castillo, nem sempre o Evangelho tem estado no centro da comunidade cristã. Ele enfatiza que existe a possibilidade de a Igreja caminhar historicamente sem ter a Palavra de Jesus no centro, numa espécie de Igreja sem Evangelho.

Mas o que é surpreendente é que naquela Igreja, que se foi configurando durante mais de vinte anos, o Evangelho de Jesus não era mencionado. Porque não poderia ser mencionado, porque hoje está bem demonstrado que os evangelhos, na redação que chegou até nós, foram escritos depois do ano 70. Portanto, Paulo não poderia informar suas comunidades de cristãos sobre o conteúdo dos evangelhos pela simples razão de que, na vida de Paulo, eles não existiam [...]. (CASTILLO, 2019a, p. 20, tradução nossa).⁹⁹

ou

O mais importante – e grave – que aconteceu naqueles primeiros anos da Igreja é que a maioria das primeiras comunidades cristãs, que marcaram a teologia e a vida da Igreja, que tem sua origem e centro em Jesus, não tiveram o devido conhecimento de que esse Jesus existia e o que isso representava.

Mas o que teve (e continua a ter) consequências mais graves para a eclesiologia é que Paulo, o fundador das primeiras "igrejas", não conheceu a Jesus. Ao Jesus histórico. O Jesus que era Deus em sua condição humana. Assim, na teologia de Paulo, não conhecendo o Jesus humano, o ponto de partida do cristianismo e da Igreja não é o Jesus do Evangelho e sua mensagem. (CASTILLO, 2019a, p. 20, tradução nossa).¹⁰⁰

Portanto, o retorno ao Evangelho não significa a promoção de uma nova investigação sobre a biografia de Jesus, mas um desejo de recuperar a sua memória, para que “[...] nos leve a viver com o mesmo espírito com o qual Ele viveu sua humanidade, e assim nos ajude a encontrar-nos com o Deus vivo do Reino cujo serviço entregou sua vida inteira.” (LUCIANI, 2017, posição 8 de 443). Essa recuperação ajudará muito a humanidade no seu processo de humanização, ao mesmo tempo em que propiciará à Igreja manifestar-se, ainda mais, como sacramento

⁹⁹ Trecho retirado do original: “Pero lo sorprendente es que en aquella Iglesia, que se fue configurando durante más de veinte años, no se mencionaba para nada el Evangelio de Jesús. Porque no podía mencionarse, pues hoy está bien demostrado que los evangelios, en la redacción que ha llegado hasta nosotros, se escribieron después del año 70. Por lo tanto, Pablo no pudo informar a sus comunidades de cristianos sobre el contenido de los evangelios, por la sencilla razón de que, en vida de Pablo, no existían.” Cf. CASTILLO, José M. *El Evangelio marginado*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2019, p. 20.

¹⁰⁰ Trecho retirado do original: “Lo más importante –y grave– que ocurrió en aquellos primeros años de la Iglesia, consiste en que la mayor parte de las primeras comunidades cristianas, que marcaron la teología y la vida de la Iglesia, que tiene su origen y centro en Jesús, no tenían el debido conocimiento de que el tal Jesús había existido y de lo que eso representaba.

Pero lo que ha tenido (y sigue teniendo) consecuencias más graves para la eclesiología es que Pablo, el fundador de las primeras “iglesias”, no conoció a Jesús. Al Jesús histórico. El Jesús que era Dios en su condición humana. De ahí que, en la teología de Pablo, al no conocer al Jesús humano, el punto de partida del cristianismo y de la Iglesia no es el Jesús del Evangelio y su mensaje.” Cf. CASTILLO, José M. *El Evangelio marginado*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2019, p. 20.

universal da salvação no mundo, por meio de um estilo de vida profético, e não somente como uma instituição religiosa.

Pelo mesmo motivo de Castillo, o teólogo espanhol José Antonio Pagola (2019, posição 42 de 240) também defende a necessidade deste retorno de Jesus ao centro da vida cristã. Na prática, “quase sempre a Igreja está em primeiro lugar, o que de modo quase inconsciente envolve e penetra tudo.” Ainda segundo ele, o forte acento conferido às celebrações litúrgicas e a forma de organização da comunidade cristã podem ocultar a mensagem do Evangelho, reduzindo-a ao mero cumprimento das obras religiosas e provocando um acúmulo de aderências (sinais, tradições, hábitos) que dificultam e/ou impedem o Evangelho como centro da vida cristã.

Mas, essencialmente, o que muitos vivem ali é um ato da paróquia onde em primeiro plano se destacam os sacerdotes, que concentram em sua pessoa a atenção de todos. Jesus está presente, e quem preside o lembra ritualmente repetidas vezes: “O Senhor esteja convosco”. Mas, na realidade, quem está ali celebrando, consagrando e dirigindo tudo é o presbítero. Lê-se o Evangelho, mas o que importa é a pregação do pároco. A missa converte-se assim praticamente em “memorial” da Igreja e de seu modo de organizar o culto sagrado a serviço de seus fiéis. (PAGOLA, 2019, posição 43 de 240).

Ainda como consequência deste distanciamento do Evangelho, verifica-se a nova onda fundamentalista, que tenta retomar os rigorismos de outrora. Neste modelo tradicionalista, distante da Tradição, a religião pauta-se pela força dos discursos e pelo rigor das observâncias, renúncias e asceses, convergindo numa obsessão pela observância da lei, afastando-se da realidade da vida dos seres humanos concretos, e por conseguinte, distanciando-se também de Deus.

O rigorismo e o dogmatismo das normas, portanto, não têm lugar na vida e no projeto de Jesus de Nazaré. O ser humano criado por Deus é um ser de dignidade. É resgatado de sua fragilidade pelo amor que cura, salva e devolve a esperança. Precisamos acreditar no caminho da bondade, que nos aproxima da humanidade e da divindade de Jesus, modelo para nossa melhor realização como pessoas. Com Jesus, a ideia da não violência está definitivamente inscrita na humanidade. Os fundamentalistas, rigoristas, dogmatistas, donos da verdade sempre são violentos. Não são capazes de dialogar e buscam bodes expiatórios que precisam ser eliminados pela força das ideias ou das armas. (MILLEN, 2021, posição 79 de 518).

A preocupação exagerada com rituais e cumprimentos de normas revela um modelo eclesiológico que centraliza suas forças na manutenção das estruturas e no

reforço da instituição, por meio de códigos e leis rigorosas, não deixando muito espaço para a preocupação com os pobres, como salienta José González Faus (2015, p. 29): “[...] não podemos de modo algum proclamar que a Igreja de nossos dias encarna cabalmente a definição de João XXIII (‘Igreja dos pobres’); [...]”. Será que o esquecimento dos pobres já não é um sintoma do esquecimento do Deus revelado por Jesus? Já não é a manifestação do distanciamento do Evangelho? A esse respeito, Adolphe Gesché (2011, p. 61) lembra aos cristãos que o cuidado com o ser humano não deve ser considerado como um segundo passo no cristianismo, mas um caminho obrigatório de coerência. É isso que a fé no Deus revelado por Jesus exige de cada um de seus seguidores.

Alinhado à afirmação de Adolphe Gesché, o teólogo espanhol José González Faus (2015, p. 36), na obra, *As 10 heresias do catolicismo atual*, afirma que o esquecimento dos pobres se caracteriza como um erro de fé grosseiro, já que o sofrimento humano não foi algo de segunda categoria na práxis de Jesus. E mais, Ele sustenta, baseado na encarnação do Verbo, que toda negação do ser humano pode ser considerada como negação de Deus. No entanto,

a opção preferencial de Deus pelos pobres, pelos últimos, pelos pequenos e pelos pecadores incomoda os detentores do poder que não se colocam a serviço. Com seu rigor e seus dogmas construídos, colocam-se acima das pessoas, esmagando-as com suas exigências impossíveis e com fardos que se tornam impossíveis de serem carregados até por eles mesmos. Assim, escondem-se atrás do poder das instituições, seja das religiões, seja das comunidades, dos estados, seja das nações, para, com a aparência de salvadores, causarem a infelicidade e uma vida insuportável para muitos. São falsos profetas, lobos em pele de cordeiro, sepulcros caiados.” (MILLEN, 2021, posição 81 de 518).

Por conseguinte, o retorno ao Evangelho assinala a humanização de Deus como a primeira referência vinculante do fazer-se cristão. Em outras palavras, trata-se da recuperação da verdadeira identidade do cristão, que se traduz num processo histórico de humanização de tudo aquilo que está desumanizado. Esse retorno às ações humanizadoras de Jesus propiciará uma elevação do cristianismo, que passará de uma religião meramente ritualista para uma comunidade motivada e estruturada pelo projeto do Reino de Deus, capaz de introduzir,

a verdade de Jesus entre nós; discernir o que há de verdade e o que há de mentira no cristianismo atual; o que há de verdade e de mentira em nossos templos e em nossas cúrias, em nossas celebrações e em nossas atividades pastorais, em nossos objetivos, projetos e estratégias. É preciso, primeiro, dar passos para níveis maiores de verdade em nossas paróquias, nas Igrejas diocesanas e nas instâncias centrais da Igreja. Não fechar os olhos. Não aceitar a passividade. Não nos resignar a um cristianismo sem conversão. Criar na Igreja interrogações orientadas a procurar nossa verdade mais autêntica. (PAGOLA, 2019, posição 51-52 de 240).

Essencial/imprescindível/indiscutível para o cristianismo, priorizar o Reino de Deus e a sua justiça implica ir além dos ritos e celebrações litúrgicas; implica capacidade para discernir a realidade em que se vive, e influenciar e intervir na estrutura social, assumindo o papel de servir a todos, colocando-se a serviço dos irmãos. Logo, a proposta de retorno à fonte dos Evangelhos visa reassumir o humanismo de Jesus de Nazaré. “Trata-se de redescobrir o espírito com o qual Jesus atuou e viveu, de redescobrir sua aposta por uma vida de profunda *confiança num Deus que é Pai* – que somente busca o bem de seus filhos queridos – e de *entrega solidária aos outros* – [...]” (LUCIANI, 2017, posição 26 de 443, grifo do autor). A redescoberta deste espírito devolve a esperança de uma vida mais justa, propiciando a construção de um mundo mais humanizado que, para o cristianismo, significa ir além das afirmações de fé, conforme ressalta Karl Rahner (1961b, p. 59, tradução nossa): “[...] não se pode ser cristão sem compreender que vivemos com seu espírito, que é o espírito do Espírito Santo passando através da humanidade de Cristo.”¹⁰¹

Como o leitor pode ter percebido, desde o primeiro capítulo, este trabalho indica a necessidade de retornar à fonte do cristianismo. Vários teólogos confirmam essa necessidade, dentre eles, o Papa Francisco, exemplo atual desse esforço de cruzar a Palavra de Jesus com a vida de cada ser humano. Desde os primeiros minutos da sua eleição, ele vem provocando um movimento de renovação da Igreja¹⁰², que pode ser percebido como um movimento de retorno, já que o seu ministério pastoral se apoia no Evangelho, acolhido e anunciado, com o nítido objetivo de aquecer os corações

¹⁰¹ Trecho traduzido do original: “[...] no se puede ser cristiano sin que el espíritu pase en el Espíritu Santo a través de la humanidad de Cristo.” Cf. RAHNER, Karl. *Escritos de Teología – Tomo III*. Madrid: Taurus Ediciones, 1961b.

¹⁰² Para Frédéric Lenoir, essas ações podem ser interpretadas como “cheiros do evangelho no Vaticano.” Cf. LENOIR, Frédéric. *Francisco, la primavera del evangelio*. Traducción: Christina Moreira Vázquez. Madrid: PPC Editorial, 2014. p. 27 de 127.

dos seres humanos nesta sociedade, marcada por tanta falta de compaixão (CODA, 2019, p. 21).

Para o Papa Francisco, a missão da Igreja passa pela sua fidelidade ao Evangelho, “[...] Este é o centro igreja: trazer Jesus. Se alguma vez acontecer de a Igreja não levar a Jesus, seria uma Igreja morta.” (FRANCISCO, 2013a, tradução nossa)¹⁰³. Essa relação entre Evangelho e a vida demonstra o potencial renovador da Palavra de Deus que, como semente, cresce além daquilo que era esperado, rompendo com os velhos esquemas que se mostram ineficazes na atualidade (EG 22). Segundo Pagola (2014, posição 140 de 156, tradução nossa), a proposta do atual Papa para retornar ao Evangelho sugere uma conversão radical da igreja às suas fontes, que não deverá ser confundida como uma simples adaptação aos dias de hoje. Para ele, o pontífice argentino vai adiante: “a conversão radical e decisiva consiste simplesmente em retornar a Jesus para enraizar a Igreja com mais verdade e mais fidelidade em sua pessoa, sua mensagem e seu projeto humanizador do Reino de Deus.”¹⁰⁴

Francisco deseja reimprimir o Evangelho por meio da fidelidade ao tesouro recebido de Jesus, que, repensado e reformulado em diálogo com as novas situações históricas, deixa desabrochar a sua eterna novidade humanizadora (LS 121). A proposta do pontífice é falar de Deus, mas do Deus revelado por Jesus de Nazaré, sempre na lógica dos Evangelhos, o que exige um “abrir-se a Deus para acolhê-lo [...] segundo a sua medida, uma medida não mensurada pela nossa medida, mas pela medida que Ele é em si mesmo.” (CODA, 2019, p. 57).

Seu antecessor, Bento XVI, escreveu na Carta Encíclica *Deus Caritas Est* que no “[...] início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo.” (DCE 1).¹⁰⁵ O Papa Francisco (EG 8) complementa que graças a esse encontro com o amor de Deus, o ser humano é resgatado de seu

¹⁰³ Trecho retirado do original: “[...] Este es el centro de la Iglesia: llevar a Jesús. Si alguna vez sucediera que la Iglesia no lleva a Jesús, sería una Iglesia muerta.” Cf. FRANCISCO. Homilía en Santa Marta, 23 de octubre de 2013a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013.index.html>. Acesso: 12.10.2020.

¹⁰⁴ Trecho retirado do original: “la conversión radical y decisiva consiste sencillamente en volver a Jesús para arraigar a la Iglesia con más verdad y más fidelidad en su persona, su mensaje y su proyecto humanizador del reino de Dios.” Cf. BERNABÉ, José L et al. *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*. Madrid: PPC Editorial, 2014, p. 140 de 156.

¹⁰⁵ Doravante a Carta Encíclica *Deus Caritas Est* do Sumo Pontífice Bento XVI será citada pela sigla - DCE.

fechamento autorreferencial. Portanto, o retorno ao Evangelho implica não dizer apenas à mente, mas ao coração; implica não apenas o exercício de ciência, mas a experiência da sabedoria.

Embora os decretos reformistas sejam urgentes na Igreja, existe uma urgência ainda maior, que é resgatar as atitudes de Jesus como paradigma humanizador, recuperando o projeto do Reino como boa notícia aos seres humanos do século XXI, especialmente aos pobres. “Convido todo cristão, em qualquer lugar e situação que se encontre, a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de procurá-Lo dia a dia sem cessar.” (EG 3). Deste encontro, crescerá uma nova postura eclesial e social, que se baseia numa conversão verdadeira a um projeto de vida, pois ainda há:

[...] cristãos bons que vivem instalados numa adesão doutrinária e uma prática religiosa tranquila, mas que não buscam um relacionamento vital com Jesus; cristãos que conhecem o cumprimento da observância de suas obrigações religiosas, mas não a experiência viva de seguir a Jesus; cristãos que instintivamente buscam segurança religiosa, mas permanecem alheios ao projeto do reino de Deus. (PAGOLA, 2014, posição 144 de 156, tradução nossa).¹⁰⁶

O cristianismo não é uma religião fundada por Jesus para responder às necessidades religiosas do ser humano. Ele deverá ser uma comunidade profética, construtora de um mundo novo, marcada pelo sinal inequívoco do amor, transbordante em misericórdia, justiça e bem comum. Deste modo, o retorno ao Evangelho visa recuperar o projeto humanizador do Reino de Deus, pois ao lermos “as Escrituras, fica bem claro que a proposta do Evangelho não consiste só numa relação pessoal com Deus.” (EG 180).

Especificamente, devemos recuperar as características fundamentais do Profeta Jesus: sua presença alternativa no meio da sociedade, sua indignação diante das injustiças do mundo, sua criatividade geradora de esperança. Não podemos continuar caminhando para o futuro tão

¹⁰⁶ Trecho retirado do original: “Entre nosotros hay cristianos buenos que viven instalados en una adhesión doctrinal y una práctica religiosa tranquila, pero que no buscan una relación vital con Jesús; cristianos que conocen el cumplimiento de sus obligaciones religiosas, pero no la experiencia viva de seguir a Jesús; cristianos que buscan instintivamente seguridad religiosa, pero permanecen ajenos al proyecto del reino de Dios.” Cf. BERNABÉ, José L et al. A. *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*. Madrid: PPC Editorial, 2014, p. 144 de 156.

cegos aos sinais dos tempos nem viver tão fechados à novidade do Evangelho. (PAGOLA, 2014, posição 153 de 156, tradução nossa).¹⁰⁷

Castillo pertence ao coro dos teólogos que afirmam que o Reino de Deus é o centro da boa nova (CASTILLO, 2010a, p. 25)¹⁰⁸. Mas, o que isso significa? Significa que existe uma identificação entre o Evangelho e o Reino. Deste modo, o Reino é a forma evangélica de Jesus atuar, conforme relata o evangelista Lucas (8,1): “Depois disso, ele andava por cidades e povoados, pregando e anunciando a Boa Nova do Reino de Deus”. Castillo (2010a, p. 34) adverte que o Reino não pode ser confundido com uma pregação, pois não é doutrina, mas uma forma de viver, portanto, é uma realização em curso na história humana.

O Reino compreendido como um dinamismo, como um exercício em ato, como uma realização em curso de uma nova proposta de vida não coube na mentalidade religiosa da época de Jesus. Ele gerava fechamento por parte de alguns e entusiasmo para uma maioria, ultrapassando as fronteiras de Israel. Na obra *El proyecto de Jesús*, o teólogo granadino interpreta o projeto do Reino de Deus como algo que respondia ao anseio dos descontentes da terra; era direcionado aos pobres (Lc 6,20), às crianças (Mc 10,14) e aos pequenos (Mt 5,19); e considerado “o ideal de uma nova sociedade. Uma sociedade digna para o ser humano, na qual finalmente se implanta a fraternidade, a igualdade e a solidariedade entre todos.” (CASTILLO, 1990, p. 36).¹⁰⁹

Destarte, voltar ao Evangelho é refazer o caminho do Reino, um caminho que não abre espaço para nacionalismos políticos praticados por fundamentalistas religiosos, que colocam a pátria e seus interesses pessoais acima das pessoas. Não há espaço para se construir uma sociedade pela força de armas ou da violência, como tentam alguns regimes sociopolíticos, nem se pode confundir o projeto de Deus como

¹⁰⁷ Trecho retirado do original: “En concreto, hemos de recuperar los rasgos fundamentales del Profeta Jesús: su presencia alternativa en medio de la sociedad, su indignación ante un mundo injusto, su creatividad generadora de esperanza. No podemos seguir caminando hacia el futuro tan ciegos a los signos de los tiempos ni vivir tan cerrados a la novedad del Evangelio.” Cf. BERNABÉ, José L. Segovia et al. *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*. Madrid: PPC Editorial, 2014, p. 153 de 156.

¹⁰⁸ A bibliografia sobre este assunto é abundante. Por isso, nesta pesquisa, me limito a mencionar alguns nomes, além do objeto da pesquisa: CASTILLO, José M. *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. 6.ed. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2010. SCHILLEBEECKX, Edward. *A história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008; SOBRINO, Jon. *Jesucristo libertador*. Madrid: Editorial Trotta, 1999; AGUIRRE, R. *El Reino di Dios y sus exigencias morales, en la mesa compartida. Estudios do N.T. desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994.

¹⁰⁹ Trecho retirado do original: “el ideal de una nueva sociedad. Una sociedad digna del hombre, en la que finalmente se implanta la fraternidad, la igualdad y la solidaridad entre todos.” Cf. CASTILLO, José M. *El proyecto de Jesús*. 3.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990, p. 36.

um conjunto de práticas religiosas ou piedosas, uma vez que o Reino propõe uma mudança radical da vida, em nível pessoal e social (CASTILLO, 1990, p. 39).

Embora de estilos distintos, neste cruzamento entre Evangelho e sociedade atual, Castillo e Francisco se assemelham muito não apenas por terem como fonte inspiradora a proposta do carisma jesuíta, mas pela defesa do poder humanizador do Evangelho. Para José M. Castillo (2022a), a chave para o conhecimento de Deus reside na dedicação de cada cristão em trilhar o mesmo caminho de Jesus, direcionado à libertação daqueles que sofrem, uma vez que a identificação de Jesus com Deus não se baseia em teorias e argumentos, mas no compartilhar a vida com os mais fracos, com aqueles que estão passando o pior momento da sua vida. Na mesma linha de raciocínio, o Papa Francisco¹¹⁰, ainda enquanto Arcebispo de Buenos Aires, também afirmava que “a única via de acesso segura à divindade é a santíssima humanidade de Nosso Senhor, [...] devemos adentrar-nos nesta humanidade, [...] na sua própria carne, com as chagas abertas [...]” (BERGOGLIO, 2013, p. 235. *apud* CODA, 2019, p. 25).

Com Jesus, então, nasce um novo tempo, ocorre uma passagem, infelizmente ainda não totalmente compreendida. A partir dele, a pedagogia do medo e da ameaça, da ascese, do rígido controle da vida pelas muitas leis impostas, deu lugar a um outro modo de lidar com o humano, através do acolhimento, do perdão, da chance renovada, da partilha da vida, da alegria de viver, da misericórdia sem limites. Essa novidade não foi assimilada, porque as instituições religiosas pensam deter toda a verdade sobre Deus e sobre os homens, querem, a todo custo, exercer o controle, pasmem, sobre os dois e, por mais incrível que isso possa parecer, não aceitam contestações. Admitir isso é difícil, daí o desconcerto diante do comportamento de Jesus e a conspiração para matá-lo, ontem e hoje.” (MILLEN, 2021, posição 77 de 518).

3.1 Evangelho e humanização

O tema da humanização ganha cada vez mais espaço em nossa sociedade, especialmente nas diversas áreas da saúde, que lidam diretamente com o sofrimento humano. Castillo relembra que a teologia pode ajudar nas respostas à demanda atual

¹¹⁰ Na obra: CODA, Piero. *A Igreja é o Evangelho – Nas fontes da teologia de Francisco*. Brasília: Edições CNBB, 2019. p. 31-54, o leitor encontrará elementos que sustentam a afirmação da releitura de Francisco do Evangelho para os dias de hoje.

por cuidados, especialmente porque, como boa-nova, a obra e a mensagem de Jesus de Nazaré são capazes de amenizar o sofrimento humano e propor uma mudança da estrutura social.

O Evangelho descreve o sentido humanizador das palavras e ações de Deus feito homem. Jesus redesenhou a grafia de um Deus Pai muito próximo da humanidade, a começar pelo próprio nascimento em Belém. Aliás, a imagem do presépio pode ajudar a rever algumas ideias empobrecidas sobre Deus, porque ali, no presépio de Belém, está um Deus encarnado, com traços claros de ternura e de humanidade.

A revisitação das páginas do Evangelho com as lentes voltadas para o nascimento de Jesus propiciará um novo caminho para o futuro, um caminho cada vez menos alinhado ao poder e à força, que caracterizam esse processo de desconfiguração do humano. José Antonio Pagola (2015, posição 34 de 234) considera essa lembrança um indicativo de que existe outro caminho para tornar o mundo um lugar mais habitável para todos, pois uma pessoa que vive comprometida em tornar a vida mais humana, manifesta a sua adesão ao seguimento de Jesus, e por conseguinte, ao Reino de Deus. Logo, ser cristão é estar em sintonia com o processo de humanização individual e coletivo.

A humanização de Deus compreende um caminho aberto por Jesus, pelo qual os cristãos devem trilhar para que a vida seja mais humana, mas, segundo José A. Pagola, o cristianismo ainda não foi capaz de expressar a sua melhor versão desse seguimento de Jesus. Ainda de acordo com Pagola, essa inabilidade surge de vários contextos históricos, dentre eles, o esquecimento das ações e dos gestos humanistas/salvíficos de Jesus, que reivindicam uma mudança de vida, em que os últimos não serão sempre os últimos.

Os gritos subversivos de Jesus, por exemplo, este: «Os últimos serão os primeiros». A história não progredirá se não fizermos com que o último seja o primeiro. A Europa não vai bem, a Espanha não vai bem, a Catalunha não vai bem, se aos últimos vão mal, eles vão pior. Existem aí algumas chaves para humanizar a vida. Jesus ousa acreditar que a vida pode ser humanizada. (PAGOLA, 2015, posição 34 de 234, tradução nossa).¹¹¹

¹¹¹ Trecho retirado do original: “Los gritos subversivos de Jesús, por ejemplo, este: «Los últimos serán los primeros». La historia no va a progresar si no hacemos que los últimos sean los primeros. Europa no irá bien, España no irá bien, Cataluña no irá bien, si a los últimos les va mal, y les va peor. Ahí hay unas claves para humanizar la vida. Jesús se atreve a creer que la vida puede ser humanizada.” Cf. BERMEJO, J.C (coord.). *Humanización y Evangelio*. Madrid: PPC Editorial, 2015. posición 34 de 234.

O projeto humanista de Jesus mostra uma nova grafia de um Deus que não está preocupado em contabilizar erros para depois punir. Sua proposta toca a conversão das mentalidades em prol da construção de um mundo mais humano, nos moldes do projeto de Deus. Para Pagola (2015, posição 43 de 234, tradução nossa), não se pode confundir religião com o Evangelho, pois os primeiros cristãos não falavam do cristianismo como religião, e sim como um caminho aberto, um caminho humano, um caminho novo, um estilo de vida novo que se constrói com os olhos fixos em Jesus. “Eu creio, e por isso quero recuperar, para os homens e mulheres de hoje, o caminho que abriu Jesus. Que independentemente dos cristãos e das religiões confessionais, eu creio que Jesus é uma figura que pode humanizar a todos.”¹¹²

O Evangelho testemunha que Deus assumiu a condição humana até o ponto mais extremo e pleno. Portanto, a humanização de Deus refere-se à singularidade da humanidade de Jesus, que exprime uma nova forma de viver a condição humana, distinta da maneira como cada um experimenta e expressa a sua humanidade. Desse modo, quando a teologia se refere à humanidade de Jesus, não o faz de maneira a apresentar Jesus como mais humano que os demais seres humanos, mas a referenda como “a verdadeira, radical e definitivamente humana, [...] uma experiência do humano de uma rara amplitude e intensidade.” (GONZÁLEZ FAUS, 1980, p. 185, tradução nossa).¹¹³

A profunda humanidade de Jesus, expressada por meio da sua ética desconcertante, promoveu uma série de conflitos com a estrutura religiosa da sua época, devido à incapacidade de aquela religião, centrada no templo e nas práticas rituais, perceber sua ineficácia na forma de organizar a vida. Por aquelas formas alicerçadas em atos solenes, metódicos, autoritários “[...], não se conseguia ver o que mais importa na vida, a saber: que todos sejamos pessoas melhores e que todos vivamos mais felizes.” (CASTILLO 2010b, 17).

Humanizar-se implica relacionar-se, ater-se ao cuidado do outro, implica curvar-se aos mais pobres, implica compaixão; humanizar-se significa,

¹¹² Trecho retirado do original: “Yo creo, y por eso quiero recuperar, para los hombres y mujeres de hoy, el camino que abrió Jesús. Que independientemente de los cristianos y de las religiones confesionales, yo creo que Jesús es una figura que puede humanizarnos a todos.” Cf. PAGOLA, José Antonio. Jesús y la humanización. In: BERMEJO, J.C (Coord.). *Humanización y Evangelio*. Madrid: PPC Editorial, 2015. posição 43 de 234.

¹¹³ Trecho retirado do original: “la verdadera, radical y definitivamente humana [...], una experiencia de lo humano de una rara amplitud e intensidad.” Cf. GONZALEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús: ensayo de teología narrativa*. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980. p. 185.

definitivamente, voltar a Jesus de Nazaré, assumir uma postura de misericórdia, próxima à do bom samaritano, diante do sofrimento dos seres humanos, e não passar adiante, como procederam o sacerdote e o levita da parábola.

Para Jon Sobrino (2015, posição 73 de 234), tanto a humanização como a desumanização se desenvolvem na relação Eu-Tu. Quando essa relação defende o necessário para o desenvolvimento do ser humano, ali está em marcha uma relação humanizadora. Já o oposto culmina exatamente na desumanização. Na lógica de Sobrino, a humanização de Deus promove a humanização dos seres humanos, logo, humanizar-se pode ser compreendido como fazer um com os outros, preocupar-se com tudo aquilo que gera vida. Assim sendo, a humanização realiza-se pela paixão pelo mundo, por meio do olhar atento da realidade e pelo exercício da compaixão. No entanto, segundo o teólogo, esse chamamento está adormecido, em razão do pouco espaço dedicado a pensar o Evangelho na Igreja, um espaço que vem sendo ocupado por movimentos que fazem Jesus de Nazaré simplesmente desaparecer.

O resgate do sentido humanizador do Evangelho se faz necessário enquanto prática crítica (ética de mudança) neste momento de tantos desajustes, injustiças e perda dos laços que nos une como seres humanos. O Evangelho realça um projeto humanizador em razão da sua vinculação entre humanização e o Reino de Deus, que desvela uma nova experiência do sagrado, mas próximo e “[...] preocupado com aqueles que mais sofrem, e não foi apenas oferecendo uma resposta teórica para a vida após a morte, mas de um Deus que desde agora quer a felicidade humana para todos os seres.” (PAGOLA, 2015, posição 39 de 234, tradução nossa).¹¹⁴

3.2 Evangelho e a felicidade humana

As afirmações anteriores sobre a humanização de Deus relacionam o seu projeto com o anseio mais básico de todo ser humano, que é a vida feliz, mesmo que essa felicidade aconteça no terreno escorregadio da ambiguidade histórica. Como preocupação primeira do ser humano, o tema da felicidade está nas entranhas do Evangelho, pois o projeto do Reino visa à mudança das diversas estruturas sociais

¹¹⁴ Trecho retirado do original: “[...] preocupado por los que más sufren, y estaba no solamente ofreciendo una respuesta teórica para el más allá, sino de un Dios que desde ahora quiere la felicidad humana para todo ser.” Cf. BERMEJO, J.C (Coord.). *Humanización y Evangelio*. Madrid: PPC Editorial, 2015. posição 39 de 234.

que impedem o processo de humanização. O primeiro discurso de Jesus no Evangelho de Mateus (5,1-12), a proclamação das “Bem-aventuranças”, aborda o tema da felicidade, como superação dos sofrimentos.

Para o teólogo espanhol José González Faus (1980, p. 97), os encontros com Jesus são os espaços privilegiados de alegria, capazes de estabelecer mudanças existenciais, como destaca o evangelista Marcos (1, 17-18): “Disse-lhes Jesus: ‘Vinde em meu seguimento e eu farei de vós pescadores de homens’. E, imediatamente, deixando as redes, eles o seguiram”. Além do evangelista Marcos, a tradição lucana expressa uma característica importante deste espaço alegre quando relaciona o perdão oferecido por Jesus (Lc 7,48), que não deve ser confundido como um anúncio jurídico, mas como o resultado de um encontro com a sua profundidade humana. Na mesma linha de raciocínio, a tradição joanina interpreta as expulsões dos demônios como atuação libertadora, que permite a vida germinar e crescer longe das forças que lhes são contrárias.

Estes espaços alegres surgem do encontro da mensagem de Jesus com os nossos anseios mais profundos, já que nenhum ser humano foi criado para a desgraça, pelo contrário, a felicidade é um desejo que cada um busca a vida toda, mesmo que por caminhos inadequados. “O ser humano é um ser ‘para a felicidade’, um ser para a vida, e não ‘para a morte’.” (GESCHÉ, 2003, p. 137). Logo, o anseio de felicidade que todo ser humano carrega se harmoniza com a mensagem feliz que Jesus nos transmite.

Em última análise, trata-se de compreender que a mensagem cristã é a resposta às aspirações mais profundas do homem. Porque somente onde tais aspirações venham a ser reconhecidas, pode haver a alegria profunda e transbordante que nos apresentam os escritos do novo testamento. (CASTILLO, 1987, p. 207, tradução nossa)¹¹⁵.

A mensagem de Jesus é entendida como Boa-Nova (*evangelion*) justamente por trazer alegria aos corações. Nas bem-aventuranças, relatadas no Evangelho de Mateus, a felicidade pode ser compreendida como macarismo (*makarios*), que equivale a razões evidentes para a felicidade. Ou seja, a mensagem de Jesus não

¹¹⁵ Trecho retirado do original: “En definitiva, se trata de comprender que el mensaje cristiano es la respuesta a las aspiraciones más profundas del hombre. Porque sólo donde tales aspiraciones se ven cubiertas, puede darse la alegría profunda y desbordante que nos presentan los escritos del nuevo testamento.” Cf. CASTILLO, José M. *El seguimiento de Jesús*. 2.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, p. 207.

obriga a escolha entre os bens presentes ou futuros, mas conclama a escolha dos bens que realmente podem gerar felicidade aos seres humanos, pois seu conceito de felicidade rompe decisivamente com os padrões de felicidade do mundo (GONZÁLEZ-CARVAJAL, 2014, posição 19 de 146).

Embora o Evangelho nos traga uma mensagem de felicidade, subsiste com força em muitos momentos da história do cristianismo a teologia do vale de lágrimas, baseada na compreensão de que a felicidade do ser humano somente será alcançada na vida futura. De fato, a vida não é somente gozo, e a dimensão escatológica não deve ser menosprezada. Entretanto, a relação entre felicidade e boa nova se justifica pela fusão do divino com o humano. Deus se identifica totalmente com o humano ao assumir a sua condição na encarnação, ao mesmo tempo em que assume a aspiração mais básica de todo ser humano, que é viver bem e feliz. “[...] estamos persuadidos de que Deus se revelou a nós em Jesus como aquele que se fundiu com a condição humana; e é evidente que não podemos imaginar Deus [...], que entre em conflito com nossa felicidade.” (CASTILLO, 2006, p. 74). Na mesma linha de pensamento José Antonio Pagola declara:

Deus, Jesus, quer que nós sejamos felizes? Sem dúvida. Jesus é a coisa mais sensata que já andou nesta terra. Como não querer que sejamos felizes se é a vocação do ser humano? Deus nos criou para sermos felizes. Hoje não se dá importância a um versículo ou outro, mas aos costumes de Jesus. Jesus aparece (há várias tradições) sempre se despedindo das pessoas depois de realizar algum milagre, etc., com esta frase: «Vá em paz», viva, viva bem, viva com shalom. Para um hebreu, shalom é uma condição de felicidade total. Ou seja, o oposto de uma vida miserável, de uma vida submetida a abusos, de uma vida deteriorada. (PAGOLA, 2015, posição 39 de 234, tradução nossa).¹¹⁶

Mas como compreender o vocábulo felicidade por meio da perspectiva evangélica? Para o teólogo granadino, a felicidade não deve ser confundida com diversão. Com isso, Castillo não deseja focar na perspectiva cristã do vale de

¹¹⁶ Trecho retirado do original: “Porque usted lo ha dicho muchas veces: Dios, Jesús, quiere que seamos felices. Sin duda. Jesús es lo más sensato que ha pisado esta tierra. ¿Cómo no va a querer que seamos felices, si es la vocación del ser humano? Dios nos crea para que seamos felices. Hoy no se le da importancia a un versículo o a otro, sino a las costumbres de Jesús. Jesús aparece (hay diversas tradiciones) siempre despidiendo a la gente después de hacer algún milagro, etc., con esta frase: «Vete en paz», vive, vive bien, vive con shalom. Para un hebreo, shalom es una condición de felicidad total. Es decir, lo más contrario a una vida desgraciada, a una vida sometida a abusos, a una vida deteriorada.” Cf. Cf. BERMEJO, J.C (Coord.). *Humanización y Evangelio*. Madrid: PPC Editorial, 2015. posición 39 de 234.

lágrimas, mesmo porque ele reconhece a importância da diversão e prazer humano. Para ele (CASTILLO, 2006, p. 11), a felicidade proposta por Jesus refere-se a um processo estável, uma alegria de viver, mesmo diante de profundas adversidades. No texto das bem-aventuranças, os felizes são os pobres, os famintos, os perseguidos, os não violentos, os que são capazes de ajudar os necessitados, os pacíficos e, por fim, os de coração puro. Castillo relembra essa lista para afirmar que a felicidade é fruto da luta contra o sofrimento. “O único sofrimento que Deus quer é aquele que brota da luta contra o sofrimento.” (CASTILLO, 2016a, p. 95).

Segundo Castillo (2016a, p. 96), as pessoas que buscam ser honradas, transparentes e se preocupam com a vida levam Deus a sério. “Supondo-se isso, o importante é dar-se conta de que o decisivo para encontrar a Deus e crer nele não são a fé e a religiosidade, mas a honra e a bondade de coração”. Em outras palavras,

Jesus não seguiu em nada disso as religiões tradicionais. Jesus não mandou construir templo, nem levantou uma capela, nem assinalou um lugar sagrado, nem “ordenou sacerdotes” os apóstolos, nem proibiu que as mulheres o tocassem, mas sempre as defendeu ao vê-las acusadas ou ofendidas, não proibiu comer determinados alimentos ou em determinados dias, não organizou funções religiosas, não escreveu e nem mandou redigir um ritual. (CASTILLO, 2016a, p. 97).

A ação religiosa de Jesus centrou-se nas questões humanas, o que leva Castillo a concluir que a vida humana tem primazia em relação à prática religiosa, “o Deus de Jesus não se encarnou ‘no sagrado’, nem ‘no religioso’, mas sim no humano” (CASTILLO, 2015, p. 307). No Evangelho de Lucas (7,19), João Batista pergunta sobre a identidade de Jesus: “És tu que há de vir ou devemos esperar outro? Jesus não responde quem Ele é, mas como Ele faz, ou seja, não é uma explicação sobre o seu ser, mas a atuação em favor do ser humano. Portanto, o Deus revelado por Jesus exprime a sua identidade na luta contra o sofrimento humano, resgatando a humanidade e devolvendo a felicidade aos desumanizados ou privados de dignidade.

O potencial humanizador do Evangelho é atualizado pelo Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*¹¹⁷ (A alegria do Evangelho). Nesta reflexão, o pontífice argentino resgata diversas passagens bíblicas, conectando-as à aurora de um novo tempo (EG 6). Sua compreensão do Evangelho está ligada à ideia de uma mensagem libertadora, de uma força vital capaz de retirar a pessoa da sua

¹¹⁷ Doravante a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* será citada pela sigla - EG.

autorreferencialidade (EG 1), gerando uma alegria “[...] que transforma a situação a partir do zero, confronta seu destinatário com um novo estado de coisas e exorta-o a fazer uma escolha.” (KASPER, 2015, p. 20, tradução nossa).¹¹⁸

Na esteira da lógica bergogliana, o potencial humanizador do Evangelho, construído a partir do tema da felicidade, propicia uma nova maiêutica da criação, pautada pelo compromisso de uma relação pessoal transformada e transformadora. “[...], trata-se de aprender a descobrir Jesus no rosto dos outros, na sua voz, nas suas reindicações; [...]” (EG 91). Francisco está convicto de que as ações de Jesus de Nazaré suscitam um regogizo com a vida, possibilitando novos pontos de partida para a construção de um novo tempo. Com isso, percebe-se uma profunda conexão entre a felicidade do ser humano e a ação para a felicidade do ser humano, ofertada por Deus na história da salvação, no modelo de um humanismo do Evangelho.

A redescoberta de Jesus como um Deus que visa à felicidade humana permite ao cristianismo relembrar seu princípio sensível, ou melhor, seu humanismo místico, pois “O Evangelho convida, antes de tudo, a responder a Deus que nos ama e salva, reconhecendo-O nos outros e saindo de nós mesmos para procurar o bem de todos.” (EG 39). Com isso, não há espaço no cristianismo para uma grafia de Deus relacionada à violência, ao medo ou ao sadismo.

O discurso soteriológico desconectado do Evangelho propiciou a associação da salvação somente à dimensão do sofrimento. “Tal associação não conduz o cristão a nenhum outro caminho senão o de deixar de lado a alegria, as satisfações prazerosas, para levar uma vida de renúncias, mesmo que desmedidas [...]” (NENTWIG, 2017, p. 364). Para Adolphe Gesché (2004c, p. 24), o termo salvar, antes de qualquer coisa, refere-se a uma situação negativa, “[...] é levar alguém até a própria meta, é permitir que ela se realize, que atinja seu objetivo. Como vemos, trata-se de uma aspiração unânime dos homens”. Esse desejo de realização, relacionado com a felicidade, antecede qualquer pecado. Somente num segundo momento, o aspecto negativo do pecado, como obstáculo para a realização da vida, permite a relação entre salvação e pecado. No entanto, o cristianismo colocou o pecado no centro do seu discurso soteriológico, permitindo a construção de uma ideia negativa dos seres

¹¹⁸ Trecho traduzido do original: “[...] transforma de raíz la situación, confronta a su receptor con un nuevo estado de cosas y lo insta a tomar una opción.” Cf. KASPER, Walter. *El papa Francisco: revolución de la ternura y el amor – raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Traducción: José Manuel Lozano- Gotor Perona. Santander: Editorial Sal Terrae, 2015. p.20.

humanos, como se estes fossem portadores de algum tipo de condenação. Em razão desta compreensão contraditória, o Evangelho, que é uma boa notícia, foi substituído por práticas religiosas estranhas à felicidade do ser humano, como caminhos ascéticos que extirpam do horizonte do cristão o deleite da vida, o prazer sexual, entre outros.

Ora, a salvação não consiste em tornar-se liberto de si mesmo, como se carregássemos uma natureza má e suspeita em si mesma (concepção gnóstica de salvação). Não tenho de livrar-me de mim mesmo, e sim daquilo que me impede de ser eu mesmo. (GESCHÉ, 2004c, p. 26).

Pensar a salvação distante do Deus sádico permite entendê-la não como um acréscimo, mas como algo constitutivo de todos os seres humanos que desejam a sua realização ou felicidade. Neste sentido, o Evangelho, como caminho da felicidade, ou melhor, da realização da vida humana, se baseia na gratuidade de um Deus Pai de amor, e não num instrumento de condenação. A boa notícia da salvação é o coração do cristianismo, pois a confissão de fé dos apóstolos, na forma literária, expõe a relação entre confissão e experiência de salvação (SESBOÜE, 1990, p. 22).

A passagem da soteriologia da satisfação para a salvação na perspectiva do Reino de Deus mostra-se fundamental, pois valoriza teologicamente toda a vida de Jesus, não reduzindo as suas ações salvíficas à morte na cruz. Compreender a salvação por meio do Reino abre espaço para ultrapassar a fronteira da salvação individual; vai além de um ser humano renovado, alcançando o desejo utópico de construir uma nova ordem das coisas.

É claro que esse ideal não se reduz a um mero projeto de justiça social. Porque vai muito além de tudo isso, pois só atinge seu estágio definitivo na plenitude da vida, no na vida após a morte, quando Deus for tudo em todas as coisas. Ademais, o Reino de Deus supõe e exige conversão, mudança de mentalidade e de atitudes (Mc 1,15), adesão incondicional à mensagem de Jesus (Mc 4, 3-20 par) e, nesse sentido, interioridade. Mas aqui é fundamental entender, de uma vez por todas, que nem o estágio último do Reino nem a interioridade que este exige devem ser justificativas para manter, neste mundo, situações de injustiça qualquer que seja o sentido. Pelo contrário, o estágio definitivo do reino será apenas a consumação da nova sociedade que descrevi brevemente e que deve ser prefigurada neste mundo e nesta

terra, nas condições da nossa sociedade atual. (CASTILLO, 1990, p. 37, tradução nossa).¹¹⁹

Retornar ao Evangelho, em termos soteriológicos, contribuirá para a indissociável relação entre a cristologia e a soteriologia; “se a cristologia explica quem foi Jesus, a soteriologia nos diz para que Cristo veio ao mundo.” (CASTILLO, 2015, p. 102). Essa relação retira da cruz de Jesus todos os aspectos de crueldade do Pai, retificando a grafia de Deus.

Como já foi dito, Castillo está convicto de que Deus só pode ser conhecido no humano em um homem singular (humanidade de Jesus), em razão da fusão de Deus e do ser humano quando da encarnação. E propõe a recuperação da experiência de Deus como Pai, pois, em uma religião, o mais importante é a grafia de Deus; o relacionamento de Jesus com o Pai expressa importantes referências, não somente porque Ele falou do Pai de forma humana, “[...], mas porque revelou Deus de um modo que os humanos não poderiam (e certamente não podemos) imaginar.” (CASTILLO, 2015, p. 77).

3.3 Evangelho, paternidade de Deus e aspectos soteriológicos

Jesus rompe com a forma de pensar e de falar sobre a paternidade de Deus, e apresenta um Pai que não se coloca ao lado do poder, nem da dominação ou da submissão cega e incondicional. Ao contrário, revela que o Pai é bondade e misericórdia, que se volta para a felicidade humana, preferencialmente a dos pobres: “Deus é o Deus dos pobres porque é Abba, porque comunica na história seu amor, não admite discriminações e, por isso, se identifica preferencialmente com aqueles que são marginalizados.” (AGUIRRE, 1985, p. 44).

A paternidade de Deus, representada na narrativa do filho pródigo (Lc 15, 11-32), excede qualquer lógica humana. Ali se vê a ação do Pai em relação ao filho que

¹¹⁹ Trecho retirado do original: “Por supuesto, este ideal no se reduce a un mero proyecto de justicia social. Porque va mucho mas lejos que todo eso, ya que solamente alcanzara su estadio definitivo en la plenitud de la vida, en el mas allá, cuando Dios sea todo en todas las cosas. además, el remado de Dios supone y exige conversión, cambio de mentalidad y de actitudes (Mc 1, 15 par), adhesión incondicional al mensaje de Jesús (Me 4, 3-20 par) y, en ese sentido, interioridad. Pero aquí es fundamental comprender, de una vez por todas, que ni el estadio ultimo del Reino ni la interioridad que eso exige, deben ser justificantes para mantener, en este mundo, situaciones de injusticia en el sentido que sea. Todo lo contrario, el estadio definitivo del remo será solamente la consumación de la nueva sociedad que antes he descrito sumariamente y que se tiene que prefigurar en este mundo y en esta tierra, en las condiciones de nuestra sociedad actual.” Cf. CASTILLO, José M. *El proyecto de Jesús*. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, p. 37.

se extraviou, consumindo parte da herança com gastos inúteis. Para Fitzmyer (1987, p. 671), a figura do filho perdido representa vários traços da vida humana, como liberdade, responsabilidade, desumanização, arrependimento, desejos, enfim, necessidades humanas básicas. Esses valores ganham maior peso na narrativa de Lucas, considerado o Evangelista dos marginalizados.

Esta parábola, que conta a história de um jovem que se perdeu por decisão própria, tem início após Jesus ser acusado pelos fariseus de ser amigo dos pecadores (Lc 15,1-2). Nela, Deus é apresentado como um Pai que vê os desamparados, os necessitados, mas não apenas; deixa transparecer uma série de sentimentos humanos próprios de um pai ansioso pelo retorno de um filho à casa: “[...] Ele estava ainda longe, quando seu pai viu-o, encheu-se de compaixão, correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrin-do-o de beijos.” (Lc 15, 20, grifo nosso).

A conclusão deixada por essa parábola é muito clara. Deus não é como normalmente nós imaginamos. Deus é tão intimamente humano que nos desconcerta, a ponto de se tornar estranho, extravagante e, para alguns, certamente escandaloso. Dessa maneira, porém, nos revela precisamente não só sua profunda humanidade, mas o grau de desumanização a que chegamos, sem perceber, na maioria das vezes, o que realmente acontece conosco. (CASTILLO, 2006, p. 175).

Longe das ameaças e do castigo, a paternidade de Deus poderá ser compreendida como proteção, amparo, segurança e caminho para a felicidade. A proposta da felicidade oferecida por Jesus não passa pelos caminhos do consumismo, da indiferença ou da competição, Ele escolheu o projeto do Reino para construir uma vida mais humana. Não há dúvidas de que a mensagem do Reino de Deus ocupou o centro da mensagem de Jesus¹²⁰. Logo, existe uma profunda relação entre felicidade e o projeto do Reino, pois ambos fazem referência aos anseios profundos dos seres humanos, que é realizar-se na vida, humanizar-se, sendo felizes.

3.4 O minimamente humano como paradigma de um novo humanismo

Embora o ser humano esteja direcionado à felicidade, a realidade atual está notada por uma série de desafios antropológicos, que acabam afetando todos os

¹²⁰ Alguns estudiosos concordam com essa afirmação, dentre eles cito: JEREMIAS, Joachim. *Teología del nuevo testamento*. Salamanca, 1981, p. 119-121; SOBRINO, Jon. *Jesús y el reino de Dios. Significado y objetivos de su vida y misión*. Sal Terrae, 1978, p. 345-364.

organismos vivos, afinal, nada deste mundo deve ser indiferente ao ser humano (LS 3). Para o Papa Francisco, a cultura da indiferença e do descarte da vida deverá ser substituída por outra forma de organização social, comprometida com a vida de todos os seres vivos. O sintoma de uma crise antropológica foi percebido pelo Papa Paulo VI, que, em 1971, dizia haver um descuido com as questões relativas àquilo que é comum:

À medida que o horizonte do homem assim se modifica, a partir das imagens que se selecionam para ele, outra transformação começa a fazer-se sentir, consequência tão dramática quanto inesperada da atividade humana. De um momento para outro, o homem toma consciência dela: por motivo da exploração inconsiderada da natureza, começa a correr o risco de destruí-la e de vir a ser, também ele, vítima dessa degradação. Não só já o ambiente material se torna uma ameaça permanente, poluições e lixo, novas doenças, poder destruidor absoluto; é mesmo o quadro humano que o homem não consegue dominar, criando assim, para o dia de amanhã, um ambiente global, que poderá tornar-se-lhe insuportável. Problema social de envergadura, este, que diz respeito à inteira família humana. (OA 21).¹²¹

Em razão desta realidade, é preciso pensar em todos os viventes, conscientes “[...] de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença.” (LS 52). O objetivo da proposta do Papa argentino é a de construir um mundo mais humano, comprometido com a vida, descartando a ideia de pensar a crise antropológica e ambiental separadamente.

Para o teólogo brasileiro Donizete José Xavier, existe uma necessidade urgente de superar as visões unilaterais atuais que impedem o processo de humanização do ser humano. Pois,

Quem tem uma visão unilateral da vida jamais será capaz de contemplá-la como um todo. A ausência de uma visão cósmica e transcendental da vida acarreta sempre novas atitudes de irresponsabilidades éticas e profundamente inumanas. A ideia de que somos um todo, corpo orgânico, naufraga no submundo do oceano das nossas incertezas. (XAVIER, 2017, p. 92).

¹²¹ Doravante a Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* será citada pela sigla – OA.

A edificação de espaços que favoreçam a construção do humano se faz necessária, principalmente no continente latino-americano, terra de crucificados. Logo, “[...], o grito pelo respeito à vida em todas as suas instâncias torna-se cada vez mais emergente e é per si um grito com implicações ético-teológicas.” (XAVIER, 2017, p. 92).

Sob o prisma do minimamente humano, este trabalho reflete também sobre a preservação de espaços comuns de encontro e reconhecimento do outro, por entendê-los como parte constitutiva da carne humana. A intenção é sedimentar as bases comuns de humanização. No entanto, a reflexão sobre o que se compreende por ser humano não é tão simples. Conforme Castillo (2015, p. 282), os termos humanidade e humano são de difícil compreensão, pois sempre estão associados aos elementos culturais, e “nunca existiu um ser humano isolado da cultura.”

Mas, então, como falar do humano sem cair no relativismo cultural? Como encontrar um ponto comum que sirva de parâmetro humanizante neste contexto atual? Estas questões são ainda mais complexas se refletidas a partir da ambivalência do ser humano. Para o filósofo Juvenal Arduini (2002, p. 9), o ser humano é uma mistura entre o bem e o mal; ao mesmo tempo em que se empenha na defesa de causas justas, é capaz de matar para salvaguardar interesses injustos. Essa contradição confirma-se como um processo dialético próprio de cada ser humano; impossível defini-lo como apenas bom ou apenas ruim.

3.4.1 Carnalidade e vida

Diante do mistério que envolve a vida humana, este trabalho sugere uma via germinal de cultivo da humanidade nesta sociedade apática com base nas ideias de José Maria Castillo, especialmente no que diz respeito ao conceito de minimamente humano. Segundo o teólogo granadino, este conceito assegura pontos de convergência básicos entre todos os seres humanos e independe de elementos culturais, religiosos, étnicos ou de gênero. “Pode-se afirmar, [...], que algo muito elementar existe, inteiramente básico, que se dá em todo ser humano pelo simples fato de sê-lo.” (CASTILLO, 2015, p. 283).

O minimamente humano é composto por três pontos básicos: carnalidade, alteridade e liberdade. Para Castillo, esses três elementos antecedem a qualquer aspecto cultural, pois, antes de qualquer traço civilizacional, todos os seres humanos

são seres vivos (carnalidade), e desta condição deriva os aspectos sociais, como alteridade e a liberdade. “Sem esses três elementos constitutivos parece que não podemos falar de ‘ser humano’ algum.” (CASTILLO, 2015, p. 283).

Pela perspectiva de Castillo, a dimensão da carnalidade foca na condição dos seres vivos, ou seja, no fato de que todo mundo pode sentir e ver, “isso é, antes de mais nada, nossa condição carnal.” (CASTILLO, 2015, p. 284). Este trabalho tem a pretensão de fazer um exercício de “[...] fuga para trás” (XAVIER, 2017, p. 110) em busca de um ponto germinal que oriente e integre a humanidade. Para tanto, relacionará o conceito do minimamente humano com o pensamento filosófico de Michel Henry, para, então, cruzá-la/confrontá-la com a proposta de via carnal defendida pelo Papa Francisco em seu parecer sobre humanismo.

Embora José Maria Castillo não cite em seus trabalhos a fenomenologia de Michel Henry, ela será importante para entender a carnalidade castilliana. Henry aborda a questão de como os fenômenos são dados, como acontece o movimento da doação ao aparecer, chamado de fenomenalidade dos fenômenos. Para ele, antes da racionalidade existe o fenômeno da fenomenalidade, um ato exterior que se mostra como princípio de todas as coisas (Vida Absoluta), semelhante à compreensão de Castillo, segundo a qual a vida dos vivos antecede a todos os elementos culturais.

A fenomenologia henryana enquanto percepção do aparecer no mundo compreende-se como estudo dos fenômenos que se mostram (HENRY, 2014, p. 48). Logo, a Vida, enquanto princípio originário, é o modo pelo qual se fenomenaliza a fenomenalidade, a saber: Vida designa uma manifestação pura, irreduzível àquela do mundo; entretanto, uma revelação original que não é revelação de outra coisa e que não depende de nada, mas uma revelação de si, essa autorrevelação de outra coisa é precisamente Vida.

Essa compreensão da vida como princípio original possui seus fundamentos no cristianismo. A expressão: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6) significa que a verdade é a Vida, daí, tudo o que aparece deriva da Vida primordial, por isso, os verbos-chaves da fenomenologia henryana são mostrar, revelar, manifestar, aparecer e desvelar. Desta forma, a Vida revela-se num movimento de autorrevelação; caso não houvesse esse movimento, não haveria como conhecer a Deus, pois “ninguém jamais viu a Deus” (Jo 1,18).

O problema do acesso a Deus, na filosofia de Michel Henry, encontra sua solução na encarnação do Verbo. Por meio dela, Deus se mostra na fenomenalidade

do mundo, logo a encarnação pode ser compreendida a partir de duas proposições, ambas extraídas do Evangelho de João. A primeira refere-se ao Verbo como Vida Absoluta: “No princípio era o Verbo”; a segunda, à fenomenologia da encarnação: “E o Verbo se fez carne”. A encarnação na perspectiva henryana denota uma carne sensível, a Vida que se revela numa experiência patética ou, teologicamente, num movimento kenótico. Por conseguinte, afirma-se, a carne dos seres humanos e a encarnação do Filho estão unidas não pela aparência do mundo, mas pela realidade do afetamento, ou seja, da condição humana. Portanto, em todo ser vivente manifesta-se uma vida; antes da aparição no mundo existe uma doação de vida; se assim não fosse, o aparecimento seria impossível. Segundo Marco Stazu (2010, p. 215, tradução nossa)¹²²: “Tal perspectiva permite ao homem compreender a si mesmo somente através da encarnação como vida que brota da Vida, carne sensível que assume e recebe sua sensibilidade de uma arqui-carne.”

O novo, o surpreendente que encontramos no Novo Testamento é que Deus se nos dá a conhecer na humanidade de um homem, Jesus de Nazaré. Isso é o que se deduz, não de especulações nossas, mas sim dos textos que nos oferecem, sobre esse assunto fundamental, as tradições do Novo Testamento. (CASTILLO, 2015, p. 295).

O minimamente humano, proposto por Castillo, ao lado da proposta da carne henryana se complementam e atualizam o cristianismo nesta sociedade, por meio do reconhecimento do outro com todos os seus dilemas. Parafraseando a Regra de São Bento (2003): “Nada se anteponha ao amor de Cristo”, afirma-se que nada se anteponha à vida, já que a vida é o elemento primário que une todos os viventes e condição primordial do minimamente humano. “Desse ponto de vista, pode-se assegurar que onde falta a condição carnal ou, se preferirmos, a carnalidade, não há e nem pode haver um ser humano.” (CASTILLO, 2015, p. 283).

Ao relacionar o conceito de minimamente humano com a fenomenologia henryana, este trabalho pretende ampliar as afirmações de Castillo, segundo o qual Jesus assumiu a condição humana, e sua humanidade é a manifestação da Arqui-Vida, que aparece como resgate da inumanidade, na forma de medicina,

¹²² Trecho traduzido do original: “Una tale prospettiva consente all'uomo di potersi comprendere solo attraverso l'incarnazione come vita che scaturisce dalla Vita, carne sensibile che assume e riceve la sua sensibilità da un'arqui-carne”. Cf. STAZU, Marco. *Mistica Dell'Incarnazione, per una conoscenza afetiva di Dio tra generazione eterna e opera interiore della grazia*. Roma: Pontificio Seminario Lombardo, 2010. p. 215.

comensalidade e na construção de novos relacionamentos humanos. Desta forma, o minimamente humano revela a grafia do Deus kenótico, mas também desvenda o caminho que torna o ser humano mais humano, ao revelar a grafia de Deus que, na sua humanidade, sente as dores da desumanização. Neste sentido, a linguagem fenomenológica, o sentir (*sentire*), pode ser considerado o *primum* fundamental do ser humano, numa espécie de escrita profunda da pessoa “[...] como o ser de um eu-encarnado-em-um-corpo, que exige sentir-se amado e sentir-se capaz de amar”. (ROCCHETTA, 2002, p. 31).

Logo, o minimamente humano expressa a ternura enquanto vibração interior oriunda da Vida Absoluta. Ele aparece como um acontecimento, um dom que atravessa a existência carnal, restaurando a afeição pela singularidade da manifestação da vida. Sua manifestação indica a realização de uma vocação e de um grau elevado de humanidade tornando-se a medida do *humanum* (ROCCHETTA, 2002, p. 34). Este ponto é crucial, pois a Encarnação do Verbo compreende-se como um movimento kenótico, nos moldes do minimamente humano, numa condição humana assumida e fundida naquilo em que todos os seres humanos coincidem.

A carnalidade de Jesus como manifestação singular da Arqui-carne exprime a grandeza do padecer sensível. Nela, percebe-se a sensibilidade de Jesus, gerada na Arqui-carne, como força de atração que lhe retira de si mesmo, e lhe arrasta ao encontro do outro. Para Castillo (2010b, p. 91), Deus, ao assumir a condição humana, se adapta às leis da encarnação:

Se Deus, na Encarnação, fundiu-se e confundiu-se com o humano, isso quer dizer que Deus se ajusta e se acomoda às leis do que nossa humanidade contém. E a experiência nos ensina que, segundo as leis do humano, o que mais funde as pessoas entre si é exatamente o amor (inseparável da paixão), que faz de nós um só ser, ou seja, somos fundidos na unidade.

A atuação de Jesus nos Evangelhos revela o seu cuidado com a vida, com a condição carnal do ser humano, pela qual Deus se identifica “[...], concretamente com todos aqueles, não importa o motivo, que se veem submetidos a situações de sofrimento sob todas as formas em que uma pessoa pode sofrer neste mundo.” (CASTILLO, 2006, p. 62). O teólogo granadino recorre ao texto do Evangelho de Mateus (25, 31-36), para enfatizar que o decisivo no juízo de Deus sobre a história não está no religioso, mas no comportamento de cada um, no reconhecimento do

outro, das suas dores e da sua dignidade. Jesus não pregou um humanismo ateu, mas um humanismo referenciado no desejo do Pai, portando um humanismo evangélico assombroso, pois “[...], trata-se de uma postura mais radical que se possa propor no âmbito das crenças religiosas: *o que se faz a qualquer ser humano, ainda que seja o mais indigno, é a Deus que se faz.*” (CASTILLO, 2006, p. 66, grifo do autor).

A incrível identificação entre Deus e a humanidade proposta por Jesus não coube na mentalidade dos seus contemporâneos, aliás, essa questão foi um dos motivos que levaram à sua morte. Conforme o quarto Evangelho, Jesus foi chamado de blasfemo exatamente por ser um humano que se identificou com Deus (Jo 10,33). Para os religiosos de sua época, uma pessoa não poderia se identificar com um ser divino; por esta ótica compreende-se que a transcendência de Deus é incompatível com a humanidade, não havendo espaço para a percepção de um Deus encarnado.

Porém, como é lógico, os que assim pensam dificilmente podem ver que o centro das preocupações e dos interesses de Jesus foi aliviar o sofrimento humano. Menos ainda podem compreender que a maior aspiração de qualquer ser humano, que é a felicidade, foi, por isso mesmo, a aspiração central também de Jesus. Mais ainda, todos os que têm para si que a encarnação foi mais a divinização de Jesus do que a humanização de Deus, exatamente por isso não podem entender que Deus e a felicidade dos seres humanos venham coincidir em uma fusão perfeita. (CASTILLO, 2006, p. 71).

A argumentação de Castillo sobre o eixo comum que perpassa a humanidade possui um imenso valor, pois ela se pauta na sensibilidade de Deus que abraça definitivamente a humanidade, independentemente de qualquer condição ou visão ideológica. O Deus de Jesus revelado no minimamente humano mostra-se como afirmação plena do ser humano, como a máxima negação de toda negação do ser humano (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 38). Com isso, a humanidade de Jesus mostra-se singular, pois nela tem-se o modelo de superação das desumanizações características presentes em todo ser humano.

Segundo Castillo (2017a, p. 28), o processo de humanização do ser humano não surge dos avanços tecnológicos, mas pela inteligência social. Ele destaca a importância da força de colaboração entre os humanos, da convivência, da relação, do encontro e de uma nova sensibilidade orientadora dos desejos. “Dito em poucas palavras, o mais sério e mais profundo que se pode dizer de Jesus é que centrou seus

desejos, anseios e aspirações em tornar possível e conseguir a felicidade daqueles que mais carecem de felicidade.” (CASTILLO, 2015, p. 356).

A carne sensível de Jesus revelou-se também pela sua laicidade. Ele não foi sacerdote, nem funcionário do templo, nem ostentou cargo algum relacionado à religião. Era um leigo, sem privilégios ou destaque. Derivada do grego *laós*, ‘leigo’ significa o povo em geral. A condição laical de Jesus expressa a forma com que se relacionava com os demais seres humanos; era um vivente entre os viventes. Logo, a condição laica de Jesus expressa a sua condição carnal ou aquilo que é comum a todos, pois “[...], o leigo é o que une os cidadãos e suprime privilégios, categorias e, em geral, tudo o que torna odiosas ou difíceis as relações humanas. Jesus não quis e nem tolerou nada disso para os seus discípulos e seguidores em geral.” (CASTILLO (2015, p. 358).

A relação entre a laicidade e a carnalidade contrapõe o dualismo antropológico perverso da separação entre o sagrado e o profano, entre os bons e os maus, entre os pobres e ricos, pretos e brancos, entre outros. A laicidade de Jesus pressupõe (leva a) um novo modelo de organização social humano, já que o critério para os espaços de relacionamentos humanos se baseia naquilo que é comum, ou seja, a comum humanidade de todos os seres humanos. Não havendo nenhum espaço para se pensar alguma carne no estilo de um demiurgo, aquela que não é a Arqui-carne, mas também não se identifica com a carnalidade de todos os seres humanos.

3.4.2 Carnalidade base para um novo humanismo

Historicamente, o termo humanismo faz referência a um movimento renascentista iniciado no século XV com o objetivo de valorizar e propagar os valores que humanizassem o ser humano. Dada a sua riqueza, a expressão humanismo pode ser foco de reflexão por vários ângulos¹²³, porém, em todos eles, uma questão ética serve de guia: O que nos humaniza? O que nos torna humanos?

Diante de um cenário mundial marcado por desafios econômicos, políticos, religiosos, sociais e ambientais, a necessidade de um novo humanismo se faz urgente; é mister uma forma mais humana de pensar a vida em todas as suas

¹²³ Com relação a essa fecundidade da expressão ‘humanismo’, sugiro uma obra interessante: AULLÓN DE HARO, Pedro. (Dir). *Teoría del humanismo – Vol III*. Madrid: Editorial Verbum, 2010.

dimensões, conforme salienta o Papa Francisco: “a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo [...]” (LS 16).

No humanismo proposto por Francisco, a vida toda está relacionada, e os avanços civilizatórios não podem ocorrer à margem de uma base ética comum capaz de defender a vida e a dignidade dos seres humanos. Trata-se de um humanismo promotor de fraternidade; em que nós nos construímos um ao lado do outro por meio do acolhimento entre o Eu e o Tu, superando a ideia de consciência isolada; é um humanismo em direção a espaços novos, onde os que estão à beira do caminho possam se sentir acolhidos e seguros (EG 2). Ele sustenta a necessidade de um novo humanismo capaz de canalizar a irrupção da fraternidade e pôr um fim à globalização da indiferença.

A voz do Papa Francisco anuncia outro caminho possível para enfrentar tantos clamores: “É verdade que, no início, essa voz suave mais parecia um murmúrio comparada ao ruído ensurdecedor da destruição.” (GUIMARÃES; ALVES, 2022, posição 9 de 702). A proposta do pontífice argentino de resgatar princípios como a tolerância recíproca foi assumida por vários pensadores cristãos e não cristãos, aproximando-se de José Maria Castillo, que pensa a humanização e a felicidade do ser humano a partir da ótica de Deus.

Castillo está convicto de que a postura do Papa Francisco representa a atualização do Evangelho na linguagem adequada para os dias de hoje, por isso, considera o pontífice um verdadeiro representante da humanização de Deus. Nas palavras de Guimarães e Alves (2022, posição 9 de 702), “[...], as ideias de Francisco não constituem uma novidade histórica absoluta. [...]. Uma leitura atenta dos Evangelhos mostra que os princípios evocados pelo papa estão, de alguma forma, alicerçados na mensagem fundante do próprio cristianismo.”

O ineditismo da mensagem de Francisco aparece na aplicabilidade da proposta de Jesus ao momento histórico atual, radicado num novo humanismo, de princípios civilizatórios que proclamam que a vida deve ter a “[...] palavra final: é possível restaurar nossa casa comum; estabelecer relações mais igualitárias e equitativas; estender a todos, mulheres e homens em sua diversidade, o respeito ao Estado de direitos.” (GUIMARÃES; ALVES, 2022, posição 9 de 702). Desta forma, a figura do Papa Francisco mostra-se como uma ponta de esperança neste mundo de anti-humanismos que descartam os indesejáveis e os dispensáveis.

O humanismo proposto por Francisco convoca a superação do analfabetismo da compaixão, com a intenção de construir uma sociedade pautada pelo encontro e amizade social. “E Jesus fundou a Igreja com ares de amizade, como ato de amor, como gesto de compaixão pela nossa condição frágil e limitada. E, ao encarnar-se, Jesus Cristo abraça a nossa humanidade, mostrando que no projeto de Deus não há espaço para a solidão.” (FRANCISCO, 2019). Portanto, repensar a necessidade de um novo humanismo é confiar que existe “[...] uma verdade fundamental acerca do humano, e que essa verdade possui o poder de humanizá-lo.” (RIBEIRO, 2022, posição 82 de 702).

A cristologia da encarnação ocupa um papel central na teologia cristã, mas nem sempre essa centralidade tem o mesmo enfoque cristológico, uma vez que pode focalizar-se na encarnação a partir da realidade do Verbo (cristologia do alto) ou privilegiar a humanidade de Jesus com a sua historicidade (cristologia de baixo). A escolha de Francisco privilegia a cristologia de baixo, em sintonia com a renovação proposta pelo Concílio Vaticano II. Esta valoriza a humanidade e a dimensão histórica comprometida com o mundo a partir da “[...] compreensão de que a encarnação significa assumir a totalidade do que caracteriza a humanidade, incluindo sua finitude [...]” (MANZATTO, 2019, p. 34, tradução nossa)¹²⁴.

Francisco acentua a dimensão kenótica de Jesus, que se fez um com os demais humanos, compartilhando da condição de pobreza, própria de toda carne humana. Na LS (99), após citar o prólogo de João (Jo 1,1-18), o Papa relaciona a pobreza com a encarnação, pois uma pessoa da Santíssima Trindade assumiu a condição pertencente à criatura. Convém salientar que esse fato não foi um acidente, pelo contrário, trata-se de uma manifestação voluntária, pela qual o Deus de Jesus se identifica com todos os seres humanos, pequenos e insignificantes, e manifesta a sua misericórdia.

Além dos princípios cristológicos, as teologias castilliana e bergogliana carregam semelhanças. O primeiro trabalha o tema através da laicidade de Jesus, enquanto o pontífice argentino se posiciona como um dos maiores porta-vozes da teologia do povo. A categoria povo é compreendida como pluralidade unificada por um elemento comum, qual seja, promover “a valorização de outro conhecimento, mais

¹²⁴ Trecho retirado do original: “[...] entender que encarnar significa asumir la totalidad de lo que caracteriza a la humanidad, incluida su finitud [...]” Cf. MANZATTO, Antonio. *Jesucristo*. Traducción: Óscar Madrigal. Ciudad de México: Ediciones Dabar, 2019. p. 34.

existencial, pela vida da identificação afetiva, pela ‘conaturalidade afetiva que o amor dá’.” (SCANNONE, 2019, p. 49).

Segundo Paulo Eduardo Müller (2018, p. 14), a teologia do povo¹²⁵ compreende a humanidade de Jesus em caráter universal, abrindo espaço para a realidade das diferenças. Neste caso, a universalidade ao lado da singularidade permite a compreensão de que no particular está presente o universal. O reconhecimento do valor do outro pressupõe interligação entre os seres humanos. E o acesso a Deus revelado pela humanidade de Jesus, presente na carne do outro, se dá na medida em que os sofrimentos dos pobres são aliviados.

O Pueblo, o povo pobre e trabalhador, são todos os oprimidos em geral e não somente os trabalhadores, os camponeses, ou formalmente os empregados pelo sistema. Para a Teologia do Povo, povo é um povo particular, concreto, integrado também pelos desempregados, os desocupados e os empregados de maneira marginal ou precária, já que todo o pobre trabalha para sobreviver no dia seguinte e, por isso mesmo, é trabalhador, e se não se considera um trabalhador, ele morre. Por isso, para os teólogos do povo, povo é esta parte do povo concreto que são os pobres trabalhadores. Segundo a Teologia do povo, dizer que os pobres não são trabalhadores é despojá-los de sua dignidade. Esta concepção é típica de quem pertence à cultura do *antipueblo*, uma cultura de morte, baseada na injustiça, ou seja, os opressores do povo. (MÜLLER, 2018, p. 14).

A categoria povo exprime a unidade na diversidade. Em termos culturais, a proclamação da diversidade indica que não se pode pensar uma única forma de compreender a vida. No entanto, existem três princípios na dinamicidade cultural: a valorização das condições mínimas de vida (neste ponto, percebe-se uma verdadeira aproximação ao termo minimamente humano); a necessidade da fraternidade como garantia de um processo humanizador e; a proposta de um novo tempo no âmbito histórico (libertação) e escatológico. Esses três elementos estão presentes na encarnação do Filho de Deus que, ao assumir a condição humana, se inseriu numa cultura, num povo, defendendo aquilo que era mínimo para que a vida pudesse continuar.

¹²⁵ A Teologia da Cultura ou Teologia do Povo tem suas origens na Argentina em 1966, com o surgimento da COEPAL. Entre os seus principais expoentes estão os teólogos: Lúcio Gera, Rafael Tello, Juan Carlos Scanonne e, atualmente, o Papa Francisco. Entende-se que essa teologia é uma das correntes da Teologia da Libertação, com características próprias, como a valorização da piedade popular, a unidade na diferença, o viver entre os pobres e o *ethos* cultural. Cf. SCANNONE. Juan Carlos. *A teologia do Povo: raízes teológicas do Papa Francisco*. Tradução: Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2019. (Coleção Francisco).

Porque, assim como alguns quiseram um Cristo puramente espiritual, sem carne, nem cruz, também se pretendem relações interpessoais mediadas apenas por sofisticados aparatos, por écrans e sistemas que se podem acender e apagar à vontade. Entretanto, o Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com os seus sofrimentos e reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. (EG 88).

Francisco faz constantes referências à carne, a carne de Jesus e a carne de cada ser vivente, convidando a todas as pessoas de boa vontade a percorrer o caminho da carne, marcada pela vida em comum (laicidade-povo). Ele propõe uma comunidade humana mais solidária, numa “[...] expansão da carne do homem, em referência a si e ao cuidado da ‘casa comum’.” (CODA, 2019, p. 73). Desta forma, sua teologia difere das propostas teológicas anteriores ao Concílio Vaticano II. Se antes a teologia era fria e abstrata, a proposta conciliar assumida por Francisco, pode ser compreendida como teologia sensível, uma espécie de “[...], inteligência do amor, da justiça e da misericórdia.” (XAVIER, 2021, p. 244).

Herdeira dos ensinamentos do Concílio Vaticano II, a teologia bergogliana assumiu a perspectiva antropológica da comunhão, presente na *Gaudium et Spes*, como a forma histórica da realização da vocação humana. Com essa postura, o pontífice argentino demonstra a sua intenção de promover uma nova dinâmica de comunhão e de fraternidade, alicerçada cristologicamente na pessoa de Jesus: “[...] Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação.” (GS 22).

Piero Coda (2015, p. 117) salienta que a comunhão é a expressão máxima da vocação humana. Essa afirmação possui base cristológica, mas especificamente na encarnação do Verbo, que se fundiu com todo o gênero humano. Na encarnação, Jesus uniu-se a toda criação de forma singular, Cristo revela o alto significado das coisas criadas, porque na encarnação assume e resume toda a criação, destacando a dimensão comunitária de todos os seres humanos.

A relação entre os homens, de fato, é chamada a se tornar, no fundamento do relacionamento com Deus, uma união no amor divino, formando a família dos filhos de Deus. A redenção da pessoa estende-se da mesma forma para o conjunto das relações sociais. A pessoa humana, que na relação com Deus em Cristo é constituído para crescer no mesmo relacionamento até atingir seu propósito completo,

deve manifestar e realizar seu ser nas relações comunitárias, até formar a família dos filhos de Deus [...]. (BRANCACCIO, 2006, p. 29, tradução nossa).¹²⁶

Segundo a *Gaudium et Spes* (24), “Deus, que tem cuidado paternal para com todos, quis que todos formassem uma família e se tratassem mutuamente com espírito fraterno [...]”. A vida em comum está na origem do ser humano; ela é um elemento constitutivo do ser humano, pois pertence à sua natureza e aos desígnios do Criador. Segundo Francesco Brancaccio (2006, p. 137), a relação entre a natureza e a vida em comum exprime o caminho da realização da vida humana. Com a expressão “uma só família”, a GS pensa uma sociedade baseada em relacionamentos fraternos, capazes de superar os limites culturais e sociais.

Outro elemento destacado pela GS (24) é a lei do amor como caminho para a vida em comum. “A plenitude da lei é o amor (Rm 13,9-10; 1 Jo 4,20). E isto se comprova ser de máxima importância para os homens que cada dia são mais dependentes uns dos outros e para o mundo que incessantemente se unifica mais.” Como origem e fim da vida humana, o amor é o caminho para a realização da vida, ou seja, a perfeita realização da vocação humana.

[...] o Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com os seus sofrimentos e suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura. (EG 88).

A ideia de que todos os seres humanos foram gerados no útero da vida primordial remete ao conceito de vida como dom, já que nascer é vir a vida numa carne (encarnar-se). E, encarnar-se é estar no mundo, com o mundo e com outros viventes, “[...] já não sendo o outro um outro qualquer, nem, menos ainda, a alteridade

¹²⁶ Trecho traduzido do original: “La relazione tra gli uomini, infatti, è chiamata a diventare, sul fondamento della relazione a Dio, un’unione nell’amore divino tale da formare la famiglia dei figli di Dio. La redenzione della persona si estende così all’insieme dei rapporti sociali. La persona umana, che nella relazione con Dio in Cristo è costituita, per crescere nella stessa relazione fino a conseguire la propria piena finalità, deve manifestare e realizzare il proprio essere nei rapporti comunitari, fino a formare la famiglia dei figli di Dio. La vocazione e la finalità della comunità umana ad essere famiglia di Dio è insita così nella vocazione e nella finalità della persona.” Cf. BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione. L’attualità della Gaudium et Spes*. Soveria: Rubbettino Editore, 2006, p. 29.

como tal, mas outrem: outro que é o que eu próprio sou, outro eu.” (HENRY, 2014, p. 352).

Em sintonia com os fundamentos teológicos de Francisco, Castillo, na obra *A humanidade de Jesus*, salienta que a inteligência social foi preponderante para o amadurecimento do humano, bem como a força da sensibilidade, da cooperação e da solidariedade para o processo de humanização. O humanismo proposto pelo pontífice argentino pode ser compreendido como um conjunto de iniciativas em curso, que visam resgatar a simbiose entre os seres humanos e o meio ambiente, por meio do reconhecimento da vida em comum. A seu ver, tudo está interligado, não sendo possível sustentar “[...] a incoerência de quem luta contra o tráfico de animais em risco de extinção, mas fica completamente indiferente perante o tráfico de pessoas, desinteressa-se dos pobres ou procura destruir outro ser humano de quem não gosta.” (LS 91).

É neste contexto de “[...] esquizofrenia permanente, que não reconhece aos outros seres um valor próprio, até à reação de negar qualquer valor peculiar ao ser humano.” (LS 118), que este trabalho propõe a reflexão tanto sobre o minimamente humano quanto sobre a carnalidade defendida por Michel Henry. A revelação de Jesus é a demonstração mais intensa da sensibilidade que deve nortear a vida; é o sonho de uma “única humanidade, como caminantes da mesma carne humana, como filhos desta mesma terra, que nos obriga a todos, cada qual com a riqueza de sua fé ou das suas convicções, cada qual com a própria voz, mas todos irmãos.” (FT 8).

Para que a humanidade se reconheça membro de uma mesma carne (Arqui-carne), Francisco sugere a promoção da cultura do encontro e da amizade social, capaz de nos fazer sentirmos como irmãos.

As páginas seguintes não pretendem resumir a doutrina sobre o amor fraterno, mas detêm-se na sua dimensão universal, na sua abertura a todos. Entrego esta Encíclica social como humilde contribuição para a reflexão, a fim de que, perante as várias formas atuais de eliminar ou ignorar os outros, sejamos capazes de reagir com um novo sonho de fraternidade e amizade social que não se limite a palavras. Embora a tenha escrito a partir das minhas convicções cristãs, que me animam e nutrem, procurei fazê-lo de tal maneira que a reflexão se abra ao diálogo com todas as pessoas de boa vontade. (FT 6).

O percurso teológico de Francisco não utiliza uma linguagem técnica. Segundo José Francisco Gomes Hinojosa (2018, posição 68 de 196), a teologia do Papa pode ser comparada ao pensamento débil de Vattimo, que busca recuperar os elementos plurais ou populares, numa sociedade marcada por uma lógica monolítica. Trata-se de uma teologia narrativa das ações de Jesus que expressam o coração misericordioso de Deus. Em vista disso, pode-se concluir que a cristologia de Francisco, em sintonia com o pensamento de Castillo, não se edifica em apostas dogmáticas, mas na misericórdia de Deus (*sentire*) com todos os seres vivos.

3.4.3 Carnalidade: a ternura como *primum* do humano

A encarnação do Verbo como plenitude da revelação manifesta o páthos de Deus, na forma de cuidado com a vida e no comprometimento com todos aqueles que experimentam o peso da indigência. Foi diante disso que Jesus demonstrou sua humanidade por meio de gestos carnavais de ternura e palavras. Segundo Rocchetta (2002, p. 155-156): “Um dos dados mais seguros do agir histórico de Jesus é o fazer-se próximo dos marginalizados, dos indefesos e de todos os que encontram em situação de dificuldade ou de necessidade.”

O termo ternura, do latim *teneritia*, indica um sentimento afetuoso; já o adjetivo terno (*tenerum*) faz referência ao sair de si, ao projetar-se para fora, designando uma atitude de saída. A ternura pertence à estrutura primária de todos os seres humanos, podendo ser considerada pelo viés fenomenológico como *primum* fundamental do humano. Logo, ela torna-se a termômetro da humanidade, o grau de sensibilidade pelos sofrimentos dos outros, pela humanidade dos outros homens, pode ser considerada como índice do grau de humanidade alcançada. (ROCCHETTA, 2002, p. 31).

A ternura enquanto modalidade do ser ou manifestação carnal expressa um estilo de vida baseada numa troca solícita, num movimento oblato de reconciliação, transfigurando-se sinal visível de com-paixão. Por conseguinte, a relação entre carnalidade e ternura visa à superação das relações medidas pelos cálculos utilitaristas, trazendo à tona os elementos como a bondade de coração e a amizade desinteressada. Assim, a ternura pode ser compreendida como manifestação de proximidade ou extensão do Eu em direção ao Tu. Por sua vez, a negação desta

aproximação indica uma contradição germinal na vida dos seres humanos, uma vez que não fomos criados para a solidão (Gn 2, 18).

Na proposta de Castillo a ternura aparece pela sua relação intrínseca ao minimamente humano. Para o teólogo granadino, a teologia deve buscar caminhos que facilitem a compreensão e a experiência da salvação outorgada por Jesus, levando em consideração o contexto histórico e as necessidades humanas.¹²⁷ Essa relação emerge como uma linguagem compreensível pela sociedade atual, pois a ternura enquanto experiência comum é acessível a todos; pertence primeiramente a uma necessidade biológica “[...] que goza de uma virtualidade curativa e restauradora (salvífica) capaz de ativar-se ante as ‘enfermidades do homem e da mulher contemporâneos’.”(MARTÍNEZ-GAYOL FERNANDEZ, 2010, p. 46).

A questão levantada por Castillo sobre o que nos torna humanos indica a necessidade de revisitarmos as fontes da humanização. Embora o modelo social técnico-científico conduza a humanidade à cegueira do ser, ele não é capaz de apagar as marcas mais profundas daquilo que serve de princípio humanizador da vida que se manifesta na carne. A ternura como *primum* do *humanum* faz conexão com os processos originantes da vida humana, em busca da reprogressão¹²⁸, com o objetivo de “[...] manter o ser humano em perpétua possibilidade de imaturidade, isto é, de reprogressão”. (MARTÍNEZ-GAYOL FERNANDEZ, 2010, p. 65).

A permanente imaturidade histórica do ser humano faz parte do patrimônio da antropologia cristã. A narrativa judaico-cristã sobre a criação indica uma lógica criadora, uma intervenção artística que preside toda a manifestação da vida. Entretanto, a criação se manifesta junto a um processo de separação. Ela não é um ditado, do qual, os seres vivos devem apenas reproduzir. Essa separação liberta a

¹²⁷ Na primeira parte deste trabalho destaquei uma série de sintomas sociais que podem ser compreendidos como alarmes com relação ao desequilíbrio social, manifestada pelos sinais da desigualdade, da violência, da polarização, da mentira em nível público, da negação da dignidade humana de sujeitos pertencentes à determinados grupos, entre outros.

¹²⁸ Reprogressão indica a capacidade de o ser humano progredir, mediante um processo de regressão. Trata-se de uma flexibilização do humano, nos moldes de uma restauração celular. Por exemplo: No caso de uma grave queimadura, o tecido pode se regenerar, por meio de um regresso das células desenvolvidas ao modelo embrionário menos desenvolvido, restabelecendo a possibilidade de uma restauração daquilo que foi destruído. Na esfera psíquica acontece o mesmo processo; todos os seres humanos possuem a elasticidade e a capacidade de refazer-se, de reconfigurar-se, de converter-se em suas camadas mais profundas. Esse é o objetivo de pensar a ternura nesta sociedade atual, refletir sobre a ternura para lembrar as fontes da humanização do ser humano. Cf. MARTÍNEZ-GAYOL FERNANDEZ, Nurya. É possível uma teologia da ternura? *Revista Perspectiva Teológica* 42, 2010, p. 45-45, 26.04.2010. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/294/549>. Acesso: 12.11.2019.

criação de qualquer peso, deixando-a livre para criar e inventar. Por conseguinte, “Criar é instaurar uma realidade que não é completa, ‘una’, acabada, pronta e amarrada, e sim uma realidade na qual há distanciamento, jogo, carência [...], precisamente porque há novidade, liberdade, invenção.” (GESCHÉ, 2003, p. 66).

Deus em sua perfeição criou um mundo inacabado, que deve crescer, evoluir e aperfeiçoar-se. Para ilustrar a perfeita imperfeição da criação, o teólogo belga Adolphe Gesché utiliza a imagem de um jardim, que deverá ser cultivado e conservado. Ou seja, diante desta obra inacabada, o ser humano recebe o papel de criador. Por esta lógica, os padres da igreja pensaram o termo semelhança (Gn 1,26), que antropologicamente indica adesão a um projeto de vida, a uma conversão de mentalidade.

O mandamento de ter de crescer e multiplicar-se dá continuidade a essa ideia de que o mundo está inacabado e que o ser humano é chamado, por isso mesmo, a encontrar aí o espaço, o campo onde vai poder se expandir e aperfeiçoar todas as coisas; no fundo, tornar-se humano. (GESCHÉ, 2003, p. 72).

O tornar-se humano faz parte do *ser* criado à imagem e semelhança de Deus, já que Deus é por excelência criador. Isso implica dizer que a humanização é a primeira vocação do ser humano, e se realizará mediante a sua liberdade, que não deve ser reduzida à capacidade de escolher, mas orientada para aquilo que ajuda o ser humano a superar a sua constante imaturidade. Neste processo de fazer-se humano, a ternura tutelar refere-se à experiência humana básica, como espaço para a transcendência do ser humano em direção ao outro – homem – e a Deus, por meio dos mediadores históricos da ternura.

Dentre esses diversos mediadores, a ternura maternal dos pais em relação a uma criança recém-nascida se apresenta como cuidado, como proteção e como socorro a todas as suas necessidades. Nurya Martínez-Gayol (2010, p. 70) relaciona essa percepção de cuidado como um espaço para a percepção de Deus, já que os progenitores são vistos pela criança como seres absolutos e poderosos de segurança e proteção. Logo, a ternura tutelar num primeiro momento promove a interação em nível de alteridade como o núcleo social primário (família), ao mesmo tempo em que se mostra como promessa e esperança de intuição de uma ternura absoluta (Deus).

[...] se Deus não aparecesse como ternura amorosa, muito menos poderia ser recebido como o puro amor que é. O amor absoluto, infinito, totalmente gratuito, incondicional e ilimitado de Deus, seria demasiado devastador, demasiado “forte”, demasiado humilhante para o ser humano – incapaz de responder adequadamente a este dom –, se não nos chegasse mediado pelo perdão e pela ternura. É este o sentido da afirmação de Guardini: “O amor pode ser também inexorável e mais duro quanto mais nobre”. A Ternura divina nos alcança como mediação encarnada do amor de Deus, possibilidade infinita, impensada e inesperada, de incrível avizinhação e proximidade. Instante de divinização e ao mesmo tempo possibilidade de resposta, de abertura do ser ao totalmente Outro, sem que, por isso, o ser humano fique totalmente abrumado na mais absoluta dependência e na mais dura humilhação e miséria, a de não poder dar resposta ao amor infinito que se lhe outorga. (MARTÍNEZ-GAYOL FERNANDEZ, 2010, p. 71).

Por meio da ternura, o ser humano inicia um processo de construção da sua humanidade, abrindo-se ao amor desinteressado, à vida diaconal, à oblação, conservando um sentimento primordial (*primum*) oriundo do ser divino, numa linguagem fenomenológica, derivante da Arqui-carne. A relação fenomenológica entre a carne e a ternura passa pela alteridade. Esta, enquanto abertura à singularidade do outro, indica que o outro existe e se impõe a mim. Segundo Emmanuel Levinas (2001, p. 206), essa imposição manifesta-se como uma provocação constrangedora, em razão de que o rosto do estranho torna-se um lugar de despertar da profunda humanidade do Eu. Conforme Carlo Rocchetta (2002, p. 79), a ternura consente no descobrimento do outro, já que ela convoca os seres humanos a encontrarem os rastros mais profundos que permitem a construção da sua humanidade.

Na teologia de Castillo (2015, p. 285), a alteridade é compreendida como chave do especificamente humano, pois o relacionamento com os demais seres humanos permite a construção daquilo que nominamos como relacionamentos humanos ou inteligência social. Como pressuposto para a construção do humano, a alteridade serve de antídoto contra a inflação individualista. Assim, a teologia cristã encontra na humanização de Deus o modelo do humano, que assume a carne humana existindo ternamente para os outros. “Em consequência, o ser humano só se humaniza, mesmo, à medida que vai vivendo este ser junto com os outros homens e mulheres e vai aprendendo a se abrir a eles no diálogo, no encontro, no serviço e na interpelação.” (RUBIO, 2006, p. 447).

A dimensão da alteridade também está presente na teologia bergogliana. Nela, o termo cultura do encontro exprime-se como sensibilidade carnal. Essa sensibilidade

desenvolve-se como um apelo à construção de relações fraternas, irmanadas, de uma visão integrada e interdependente, que não exclua ninguém e seja voltada para o bem de todos, o bem comum (cultura do encontro). Para Alexandre Awi Mello (2017, p. 726), a proposta de Francisco visa à restauração dos vínculos sociais, ao mesmo tempo em que convida o povo a construir um mundo diferente do atual, em que apenas alguns são protagonistas.

A sensibilidade de Jesus manifesta-se dentro do minimamente humano, em sua condição kenótica, constituindo-se como um lugar teológico importante para a sociedade atual. O agir de Jesus, enquanto revelação de Deus-Trindade, exprime sua compaixão para com os mais fragilizados e marginalizados de forma profunda e acalorada. “Toda vez que os evangelhos fazem referência à ‘com-paixão’ de Jesus remetem a um sentimento, a um modo de sentir realmente experimentado por ele, encarnado em primeira pessoa (*in-carne*).” (ROCCHETTA, 2002, p. 157, grifo do autor).

Esta pesquisa busca analisar o ponto comum (a carne sensível) presente na teologia de Castillo e de Francisco. Para ambos, o mistério de Deus se conhece em Cristo, logo, o Evangelho demonstra que Deus ama a humanidade. O minimamente humano mostra-se como lugar da ternura de Jesus com as questões humanas, conforme destaca Castillo (2015, p. 296):

Assim, se algo fica visível nos evangelhos, é que Jesus centrou sua atenção, seu interesse e suas preocupações nessas três coisas, seu cuidado pela vida em nossa condição carnal humana; sua insistência em melhorar as relações humanas, ou seja, as relações de alteridade com os outros; seu respeito, tolerância e estima para com todos na aceitação da liberdade de cada um. Além disso, Jesus fez isso de forma que, de acordo com o que nos informam os evangelhos, aparece claramente sua preocupação com o cuidado da vida em nossa condição carnal humana; seu interesse por melhorar as relações humanas; e seu respeito à liberdade. Essas três atitudes básicas aparecem nos relatos evangélicos com muito maior frequência e insistência do que outras questões como a oração, o culto religioso, a organização de um sistema de governo bem-estruturado de acordo com um poder sólido e outras coisas do gênero.

Com relação à ternura de Jesus de Nazaré, Roccheta (2002, p. 155) afirma que as suas ações são a encarnação da ternura do Deus-Trindade na história, por meio da humanização do Verbo. Toda atitude de Jesus exprime a ternura de Deus, na forma de compaixão (Mt 20,34; Mc 1,41; Lc 7,13; Mt 9,36; Mt 15,32). Para Thomas Söding

(2016, p. 14), a misericórdia é capaz de restaurar uma sociedade desorientada: “Não se fala da misericórdia divina onde se narra a criação do mundo ou a vocação de Abraão, mas onde se recorda que Israel foi guiado e salvo de grandes perigos e manteve a esperança de ser ajudado”¹²⁹. Castillo endossa essa afirmação ao interpretar o texto da multiplicação dos pães no quarto Evangelho (Jo 6, 1-15), destacando que a misericórdia está no centro da proposta alternativa de Jesus para a reconstrução de uma sociedade geradora de desigualdades e morte.

Por isso Jesus apresentou a proposta alternativa, e apresentou-a fazendo uma pergunta: “Quantos pães vocês têm?”. No fundo, o que Jesus estava propondo era tão simples como revolucionário: o que a “economia” não resolve, a “solidariedade” vai resolver. E essa solidariedade, ao se tratar de “comida”, realizou-se através da “comensalidade”, isto é, através do alimento compartilhado. Pois bem, se falamos de “alimento compartilhado”, estamos falando de “vida compartilhada”, pois é o que significa a comida como símbolo. (CASTILLO, 2016a, p. 90).

A via da carne relembra que sem a misericórdia o mundo perece. A misericórdia guarda uma estreita conexão com o cuidado e a justiça. Os Evangelhos narram diversas cenas de Jesus cuidando da vida dos mais fragilizados, como expulsão de demônios (Mc 1,41-48), cuidado com os enfermos (Mc 10,46-52), sentimentos intensos com relação a alguém querido (Lc 7, 1-11) ou pelos que estão famintos (Mc 6, 34). A relação entre misericórdia e cristologia também está presente na reflexão teológica do Papa Francisco. Na bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia (*Misericordiae Vultus*)¹³⁰ lê-se:

Na Sagrada Escritura, como se vê, a misericórdia é a palavra-chave para indicar o agir de Deus para conosco. Ele não Se limita a afirmar o seu amor, mas torna-o visível e palpável. Aliás, o amor nunca poderia ser uma palavra abstrata. Por sua própria natureza, é vida concreta: intenções, atitudes, comportamentos que se verificam na atividade de todos os dias. A misericórdia de Deus é a sua responsabilidade por nós. Ele sente-Se responsável, isto é, deseja o nosso bem e quer ver-nos felizes, cheios de alegria e serenos. E, em sintonia com isto, se deve orientar o amor misericordioso dos cristãos. Tal como ama o Pai, assim também ama os filhos. Tal como Ele é

¹²⁹ Trecho traduzido do original: “De la misericordia divina no se habla donde se narra la creación del mundo o la vocación de Abrahán, sino donde se recuerda que Israel fue guiado y salvado de grandes peligros y mantuvo la esperanza de ser ayudado”. Cf. AUGUSTIN, George (Ed). *El Evangelio de la misericordia*. Traducción: Heinrich P. Brubach. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2016, p. 14.

¹³⁰ Doravante a Bula *Misericordiae Vultus* será citada pela sigla - MV.

misericordioso, assim somos chamados também nós a ser misericordiosos uns para com os outros. (MV 9)

Na EG (24), o Papa argentino utiliza o neologismo *primerear* para se referir a Jesus como aquele que se adianta em oferecer a misericórdia. Essa relação entre a cristologia e o tema misericórdia pertence à teologia de Francisco desde os seus primeiros escritos enquanto pontífice: “Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai.” (MV 1), que se manifesta como Reino de Deus, na forma de fraternidade, de cuidado, de justiça e paz (EG 180). Portanto, para Francisco, a misericórdia revela o verdadeiro rosto de Deus e a sua capacidade de ser simpático/sensível às dores do mundo. (KASPER, 2012a, p. 119-123).

Ao resgatar o tema da misericórdia, o pontífice argentino direciona a Igreja à força restauradora do Evangelho (EG 2-8), ao mesmo tempo em que se situa ao lado de grandes nomes da tradição católica, como santa Catarina de Siena e santa Teresa de Lisieux. Com relação aos seus sucessores no bispado de Roma, Francisco alinha-se ao pontificado de João XXIII, que no discurso de abertura do concílio Vaticano II, efetuado em 11 de outubro de 1962, escolheu o remédio da misericórdia para a sociedade ferida do século XX. João Paulo II manteve o direcionamento ao escrever a encíclica *Dives in misericórdia* (1908), e seu sucessor Bento XVI aprofundou a questão na sua primeira encíclica *Deus caritas est* (2005).

Embora o tema da misericórdia seja central na Escritura e na Tradição cristã, alguns ainda a compreendem de forma equivocada, comparando-a a uma forma de cristianismo light. Para Francisco, “a misericórdia é a maior das virtudes; [...] o que mais conta para remediar as misérias alheias.” (EG 37), princípio hermenêutico fundamental na hierarquia das verdades, chave interpretativa das doutrinas e dos mandamentos na Igreja. Esse princípio hermenêutico da misericórdia de Deus é um paradigma presente nas reflexões bergoglianas, não havendo mais espaço para dualismos e separações, pois a compaixão é a manifestação de um coração aberto a todos os seres vivos, em especial aos pobres em sentido amplo. (KASPER, 2015, p. 27).

Embora os termos misericórdia e compaixão estejam profundamente conectados, o Papa argentino elabora uma sutil diferenciação. Segundo ele, a misericórdia na teologia está muito ligada à questão do pecado; já a compaixão possui um rosto mais humano, ela refere-se a uma vida compartilhada, sem espaços para a

indiferença com relação à dor e ao sofrimento alheio (FRANCISCO, 2016c, p. 129). A compaixão desdobra-se em forma de cuidado, preferencialmente em relação aos pobres, pois a misericórdia não é um sentimento, mas um afeto que conduz à justiça. Para George Augustin (2016, p. 21), a misericórdia sem justiça é hipocrisia. Não se pode reduzir o termo hipocrisia à discrepância aberta do que se pensa e do que se faz; ela vai além, pois este falseamento está presente quando uma pessoa pretende agradar a Deus, mas não está comprometida com os projetos por Ele revelados. “Desta forma, a misericórdia é algo mais que o sentimento ou princípio de piedade; [...] é comportamento concreto que busca dar novas condições de vida àqueles que são vítimas das injustiças sociais.” (MANZATTO, 2019, p. 42, tradução nossa).¹³¹

3.5 Humanismo integral e a dignidade humana

A teologia de Castillo e a do Papa Francisco encontram no discurso sobre a dignidade humana um importante ponto de apoio. Castillo sustenta que por meio do minimamente humano todos os seres humanos possuem um eixo comum que antecede a qualquer aspecto cultural, ressaltando a igualdade de dignidade entre os seres humanos. Já o Papa Francisco valoriza a diversidade dos seres humanos e a dignidade inalienável que cada um recebe do Criador.

A dignidade é um valor indispensável para a compreensão da pessoa humana. Segundo Pedro A. Riberio de Oliveira (2021, posição 27 de 347), a encíclica *Fratelli Tutti*¹³² reforça os conceitos que levam à defesa da dignidade humana, por meio da integralidade ou da fraternidade universal, ao destacar que todos têm direito a viver com dignidade e desenvolver-se integralmente. Na mesma linha de pensamento, o teólogo Faustino A. Teixeira (2021, posição 154 de 347) afirma:

Francisco lança, assim, um convite ao “amor universal”, que deve animar o caminho da Igreja. Isso sem perder o referencial singular da pertença. O diálogo não se opõe ao amor à própria religião. Se outros bebem de “outras fontes”, também reconhecidas como expressão de beleza, os cristãos são brindados com um “manancial de dignidade

¹³¹ Trecho traduzido do original: “De este modo, la misericordia es algo más que el sentimiento o principio de piedad; [...] es un comportamiento concreto que busca dar nuevas condiciones de vida a quienes son víctimas de la injusticia social.” Cf. MANZATTO, Antonio. *Jesucristo*. Traducción: Óscar Madrigal. Ciudad de México: Ediciones Dabar, 2019. p. 42.

¹³² Doravante a Carta encíclica *Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social será citada pela sigla – FT.

humana e fraternidade”, fundado no Evangelho de Jesus Cristo. (FT 277).

Portanto, o humanismo do futuro orientado pela via carnal não abre mão da dignidade de cada pessoa humana, sustentado pela afirmação de fé de que todos possuem a mesma dignidade, radicada no ato criador que os constituiu como imagem e semelhança de Deus. Além do ato criador, a encarnação do Verbo ao assumir a condição humana manifesta a riqueza da igualdade humana quanto à sua dignidade, conforme ressalta a carta aos Gálatas (3,28): “já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem e nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”.

Para Juan L. Ruiz de la Peña (1988, p. 178), cada ser humano possui um valor insubstituível; não há mais do que um exemplar possível, compreendido como um valor absoluto-relativo, sem desconfiguração por motivo algum. O valor absoluto de cada ser humano deriva da sua capacidade de se relacionar com Deus; em seu *ser-para-Deus* origina-se a sua dignidade inviolável, confirmada decisivamente pela encarnação do Verbo. “[...] Pois de todo homem pode-se dizer verdadeiramente que o Filho de Deus morreu pessoalmente por ele; o preço de qualquer ser humano é a vida de Deus encarnado.” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 179, tradução nossa).¹³³ A expressão ‘qualquer ser humano’ não possui nenhuma conotação negativa; ao lado do minimamente humano, indica que o movimento kenótico de Jesus possui um imenso poder inclusivo, pois, ao descer ao ponto mais baixo da condição humana, Ele inclui todos os pequenos, os humilhados, os ofendidos, fundindo-se e identificando-se com cada um destes (Mt 25, 40-45).

Ver um homem como pessoa não é apenas olhá-lo, mas admirá-lo; surpreender-se com a originalidade e profundidade de este ser único; decifrar em seus traços e captar em sua interpelação a presença viva de Deus; responder a este apelo com um ato de confiança e disponibilidade. Um olhar cristão implícito ou explícito para a imagem de Deus já é, tácita ou expressamente, uma confissão de fé. Inversamente, um olhar de ódio, ou simplesmente uma visão objetivante e reificante, é (implícita ou explicitamente) um ato de descrença. Quem não conhece ou não quer captar a mensagem emitida por aquela realidade pessoal que o interpela está cego à

¹³³ Trecho retirado do original: “[...] Pues de cada hombre puede decirse con verdad que por él murió el Hijo de Dios en persona; el precio de cualquier ser humano es la vida del Dios encarnado.” Cf. RUIZ DE LA PEÑA. Juan L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 3.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1988, p. 179.

presença real de Deus; nega a Cristo, a imagem de Deus; não amando a quem vê, não pode amar a quem não vê, como advertiu... 1 João. (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 181, tradução nossa).¹³⁴

Segundo o teólogo alemão Jürgen Moltmann (1983, p. 9-10), a defesa da dignidade humana promove o renascimento da esperança para aqueles que permanecem longe dos seus direitos. Para ele, não se pode pensar a dignidade humana somente pelos aspectos individuais; a defesa dessa dignidade engloba todos os seres humanos, como declara o Compêndio de Doutrina Social da Igreja (CDS 145): “Somente o reconhecimento da dignidade humana pode tornar possível o crescimento comum e pessoal de todos [...]”.¹³⁵

A afirmação da intangível dignidade de todos os seres humanos está ligada ao reconhecimento dos direitos humanos. Embora, direitos humanos seja um termo utilizado no plural, a sua fundamentação possui um alicerce no singular, que é o reconhecimento da dignidade humana. Em outras palavras, a dignidade do homem é a raiz de todos os direitos humanos.

Estimá-la e defendê-la é, antes de tudo, dever de todos e de cada um dos homens e depois também do poder do Estado. «Todos os homens são livres e iguais em dignidade e em direitos», diz o artigo 1.º da *Declaração Geral dos Direitos do Homem* de 1948. Todos os homens e, portanto, não só os homens, mas também as mulheres. Todos os homens e, conseqüente, não só os adultos, mas também as crianças e os idosos. Todos os homens e, portanto, não só os sãos, mas também os doentes e os deficientes. Todos os homens e, portanto, não apenas alemães, mas também trabalhadores estrangeiros. Todos os homens e, por conseqüente, também as crianças famintas da Índia e também os homens negros e de cor desprovidos de direitos da África do Sul e, portanto, também as massas exploradas nos bairros miseráveis das cidades latino-americanas. E assim deve continuar, não para sonhar com o humanismo, mas porque a dignidade humana não é apenas intangível, mas também *indivisível*. (MOLTMANN, 1983, p. 10, tradução nossa, grifo do autor).¹³⁶

¹³⁴ Trecho retirado do original: “Ver a un hombre como persona es no sólo mirarlo, sino admirar lo; sorprenderse por la originalidad y hondura de ese ser único; descifrar en sus rasgos y captar en su interpelación la presencia viviente de Dios; responder a esa interpelación con un acto de confianza y disponibilidad. Una tal mirada implícita o explícitamente) cristiana sobre la imagen de Dios es ya, de modo tácito o expreso, una confesión de fe. A la inversa, una mirada de odio, o simplemente un ver objetivante, cosificador, es (implícita o explícitamente) un acto de incredulidad. Quien no sabe o no quiere captar el mensaje emitido por esa realidad personal que le interpela, es ciego para la presencia real de Dios; reniega de Cristo, la imagen de Dios; no amando a quien ve, no puede amar a quien no ve, como advertía 1 Jn.” Cf. RUIZ DE LA PEÑA. Juan L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 3.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1988, p. 181.

¹³⁵ Doravante o Compêndio de Doutrina Social da Igreja será citado pela sigla - CDS.

¹³⁶ Trecho retirado do original: “El estimarla y defenderla es, en primer lugar, deber de todos y de cada uno de los hombres y después también del poder estatal. «Todos los hombres son libres e iguales en

A construção do humanismo pela via da integralidade ou do minimamente humano está baseada na dignidade de cada um, pois o termo integral suprime todos os reducionismos antropológicos, propiciando a compreensão da sua universalidade. O pensamento integral opõe-se à mentalidade moderna que sustenta uma compreensão binária da realidade.¹³⁷ Ele mostra-se inclusivo, dialogando com a carnalidade castilliana e henryana, pois considera que “[...], cada ser humano, cada cultura, cada povo é, por assim dizer, um mundo absolutamente novo. Isso nos leva a afirmar a singularidade e a unicidade de cada ser humano, [...]” (NODARI, 2022, posição 85 de 164).

Enquanto categoria antropológica, a unicidade abarca a singularidade e o caráter insubstituível de cada ser humano. Embora a cultura atual promova a formatação da humanidade a partir de padrões preestabelecidos pela propaganda a serviço do mercado, o pensamento integral defende uma sociedade que supere a falsa ideia de que o diferente (individual ou coletivamente) seja uma ameaça para a realização da humanidade.

Compreender-se, pois, como seres de relação, seres de finitude, seres de abertura e inacabamento, tanto singular como comunitariamente, é muito importante para a efervescência e para a efetivação de uma cultura de diálogo, de encontro e de paz. As diferenças não são causa de distanciamentos, de conflitos violentos, de construção de muros, mas, pelo contrário, ocasião para aproximação, para o diálogo e para a comunicação e a troca de experiências e riquezas sociopolíticas e culturais. (NODARI, 2022, posição 85-86 de 164).

dignidad y en derechos», dice el artículo 1º de la *Declaración general de los derechos humanos* de 1948. *Todos los hombres* y, por tanto, no sólo los varones, sino también las mujeres. Todos los hombres y, por consiguiente, no sólo los adultos, sino también los niños y los ancianos. Todos los hombres y, por tanto, no sólo los sanos, sino también los enfermos y los impedidos. Todos los hombres y, por tanto, no sólo los alemanes, sino también los trabajadores extranjeros. Todos los hombres y, por consiguiente, también los niños hambrientos de la India y también los negros y los hombres de color desprovistos de derechos de Sudáfrica y, por consiguiente, también las masas explotadas en los barrios míseros de las ciudades latinoamericanas. Y así se debe continuar, no para soñar en un humanismo, sino porque la dignidad humana no es sólo intangible, sino también *indivisible*.” Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *La dignidad humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983, p. 10.

¹³⁷Por meio da mentalidade binária percebe-se uma reprodução da mentalidade colonizadora, marcada pela invasão dos europeus em territórios já habitados, pelo extermínio dos sistemas étnicos existentes, pela expulsão dos diferentes e pela configuração de uma nova gramática social. “A racionalidade moderna se estrutura sobre uma percepção simplificada, binária, do mundo, das coisas, das pessoas e da vida em geral, em que o outro, diferente, é visto como subalterno, selvagem, inferior”. Cf. MORATALLA, Agustín Domingo. *Condición humana y ecología integral. Horizontes educativos para una ciudadanía global*. Madrid: PPC Editorial, 2017, p. 594. Além desta obra, sugiro: GUIMARÃES, Joaquim Giovanni Mol et al. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022, posição 594 de 702.

O Papa Francisco sugere a passagem do modelo baseado na mentalidade colonizadora para uma visão social integradora. Entretanto, não basta afirmar a dignidade de todos os seres humanos; faz-se necessário o cultivo consciente desta igualdade inspirado socialmente e culturalmente pela pedagogia da fraternidade.

Para se caminhar rumo à amizade social e à fraternidade universal, há que se fazer um reconhecimento basilar e essencial: dar-se conta de quanto vale um ser humano, de quanto vale uma pessoa, sempre e em qualquer circunstância. Se cada um vale assim tanto, temos de dizer clara e firmemente que «o simples facto de ter nascido num lugar com menos recursos ou menor desenvolvimento não justifica que algumas pessoas vivam menos dignamente». Trata-se de um princípio elementar da vida social que é, habitualmente e de várias maneiras, ignorado por quantos sentem que não convém à sua visão do mundo ou não serve aos seus objetivos. (FT 106).

Segundo José Aguiar Nobre e Elizeu da Conceição (2021, p. 130), a construção de uma sociedade fraternal passa por uma nova concepção de mundo e de novos processos, capazes de cultivar a amizade social e a construção do bem comum. Em uma sociedade pluralista o diálogo constitui-se o caminho para edificar o processo de humanização do ser humano, que, ao sair da autorreferencialidade, se direciona – como indivíduo e parte de uma sociedade – à convivência com os outros de forma mais justa e igualitária. Longe de se ater apenas à necessidade do reconhecimento da singularidade humana, o pensamento do Papa Francisco vai além:

Compreende que tudo está necessariamente integrado. Existem singularidades como o ser humano nomeado, mas cada um de nós, enquanto singularidade, é um ecossistema, formado por milhões de vidas singulares em nosso corpo, e do equilíbrio nas relações dessas vidas depende nossa vida enquanto um ecossistema. Essa percepção então se reproduz em escala talvez infinita. Nós somos um ecossistema que integra outro ecossistema, que por sua vez integra outro ecossistema, e assim por diante. Tudo depende do equilíbrio de tudo para a vida. (MAGALHÃES, 2022, posição 601 de 702).

Neste trabalho não há intenção de abordar o pensamento integral nos seus vários aspectos. O foco aqui está apenas em sua dimensão antropológica, na percepção de que está faltando cuidado com a vida humana e respeito à sua dignidade. Neste sentido, faz-se oportuno refletir sobre a fraternidade universal e opção pelos pobres.

3.6 Humanismo em movimento

Um espírito de igualdade, fraternidade e solidariedade deve ser cultivado nos âmbitos social e cultural, por meio de uma pedagogia centrada nos valores do Evangelho. Para ser posto em prática, o humanismo proposto pela Papa Francisco requer um conjunto de iniciativas capazes de promover novos paradigmas civilizatórios pela ótica cristã.

José M. Castillo (2018d) destaca que: “Esta profunda humanidade de Francisco é a reprodução da profunda humanidade de Jesus”. E prossegue afirmando que os argumentos que fundamentam o humanismo de Francisco coadunam com o seu próprio pensamento sobre a humanização de Deus, por meio de dois elementos. O primeiro refere-se à encarnação do Verbo, pela qual o Deus transcendente inacessível torna-se conhecido a partir da condição imanente do ser humano; o segundo diz respeito ao olhar de Jesus para os seres humanos destituídos de dignidade (humanismo do Evangelho). Segundo Castillo, Jesus se mostra sensível às condições de saúde e alimentação do povo e à maneira como se relaciona. Conforme Robson Sávio Reis Souza (2022, posição 32 de 702), o humanismo de Francisco inspira iniciativas que ajudam a superar o analfabetismo da compaixão, a cultura do descarte em vista do necessário cuidado com a ‘casa comum’, restaurando o sentido da paixão de Deus pelos seres humanos.

3.6.1 Amizade Social

O ideal da amizade social proposta pelo Papa Francisco dialoga com a carnalidade de Castillo, ambos materializados na promoção de espaços de reconhecimento que assegurem a preservação das diferenças e a construção de laços sociais de amizades.

Reconhecer todo o ser humano como um irmão ou uma irmã e procurar uma amizade social que integre a todos não são meras utopias. Exigem a decisão e a capacidade de encontrar os percursos eficazes, que assegurem a sua real possibilidade. Todo e qualquer esforço nesta linha torna-se um exercício alto da caridade. [...] Trata-se de avançar para uma ordem social e política, cuja alma seja a caridade social. Convido uma vez mais a revalorizar a política, que “é uma sublime vocação, é uma das formas mais preciosas de caridade, porque busca o bem comum.” (FT 180).

A riqueza da mensagem cristã ganha um aspecto inclusivo; partindo da sensibilidade de Jesus, busca-se construir igualmente uma sociedade sensível, ou seja, atenta ao sofrimento dos mais frágeis e ao mesmo tempo comprometida com a construção de uma nova civilização. A encíclica *Fratelli Tutti* é uma exortação do ideal do reconhecimento da dignidade do outro, com o intuito de atingir os corações humanos, por isso a via sensível (OLIVEIRA, 2021, posição 29 de 147).

Desejo ardentemente que, neste tempo que nos cabe viver, reconhecendo a dignidade de cada pessoa humana, possamos fazer renascer, entre todos, um anseio mundial de fraternidade. Entre todos: “Aqui está um ótimo segredo para sonhar e tornar a nossa vida uma bela aventura. Ninguém pode enfrentar a vida isoladamente [...]; precisamos duma comunidade que nos apoie, que nos auxilie e dentro da qual nos ajudemos mutuamente a olhar em frente. Como é importante sonhar juntos! [...] Sozinho, corres o risco de ter miragens, vendo aquilo que não existe; é juntos que se constroem os sonhos”. Sonhemos como uma única humanidade, como caminhantes da mesma carne humana, como filhos desta mesma terra que nos alberga a todos, [...]. (FT 8).

A amizade social proposta por Francisco encontra no minimamente humano um ponto de convergência, graças à compreensão de que a carnalidade antecede a qualquer elemento da construção cultural. Segundo o pontífice argentino esse reconhecimento de que somos seres vivos, antes de qualquer condicionamento social, nos coloca no mesmo barco da humanidade (FT 32). Por isso, sua proposta visa à construção de uma sociabilidade, baseada na gratuidade, na caridade, na doação da vida. Embora a amizade não ocupe diretamente um *locus* na teologia de Castillo, ela se faz presente intuitivamente quando ele fala da comensalidade e das relações humanas.

Não é possível, portanto, escrever uma cristologia sem que nela ocupe um lugar muito importante as refeições de Jesus, suas preocupações com esse assunto e, por isso mesmo, os critérios expressos por Ele em relação ao problema fundamental da alimentação. [...] Pois Jesus, também no que fez e no que disse sobre a comida, nos ensinou quem é Deus e como Ele é. (CASTILLO, 2015, p. 323).

A mesa compartilhada por Jesus expressa duas mensagens: primeira, a preocupação com a questão alimentar, afinal, a fome, além da ameaça à perpetuidade humana, tem sido causa de morte e violência desde os primórdios; e, segunda, a importância do relacionar-se, do estar em comunhão com os irmãos. Nesse sentido,

com sua mensagem, Jesus nos diz que a comensalidade envolve a vida inteira, pois promove experiências de aproximação, de comunhão e partilha, de relacionamento, de companhia, de acolhimento gratuito e de amizade.

Pois, se procurarmos chegar ao fundo desse assunto, o que encontraremos é que, no ato de repartir a mesma comida na mesma mesa, unem-se e se fundem as duas coisas mais fundamentais da vida, as mais básicas e mais necessárias, a carnalidade e a alteridade. Ao comer re-fazemos nossas forças. E se esse alimento é repartido com outros nos comunicamos, rompemos nosso isolamento e nossa solidão e, sem saber exatamente por que nem como, nos sentimos mais próximos uns dos outros, de forma que, na intimidade da refeição ou da ceia, caem por terra muitas de nossas barreiras de distanciamento e falta de comunicação, nos tornamos mais transparentes e nos fundimos, de alguma maneira, em uma autêntica comunhão. (CASTILLO, 2015, p. 328).

A mesa repartida nos moldes da comensalidade de Jesus mostra-se como símbolo da condição humana. Nela, a inumanidade é convocada a abrir-se a um processo de humanização, sustentada pela amizade gratuita. Embora Jesus tenha compartilhado a mesa com todos, os Evangelhos evidenciam que os pobres foram o foco preferencial da mesa compartilhada, conforme as narrativas das multiplicações dos pães (Mc 6,30-44; Mt 14,13-21; Lc 9, 10-17; Jo 6,1-14). Castillo (2015, p. 333) salienta: que o “importante para Jesus não é a prática religiosa, mas a experiência humana que se vive quando se partilha a mesma mesa”. E mais:

Os últimos são os que não têm nada mais que sua condição humana, o basicamente humano, o que é comum a todos os seres humanos. Por isso, na comensalidade, como já dissemos, estão expressos os dois componentes básicos da humanidade ou, mais propriamente, da condição humana: a carnalidade e a alteridade. (CASTILLO, 2015, p. 335).

Alimentar o sentimento de amizade e comunhão é o caminho para ajudar a superar a mentalidade egoísta, o exclusivismo e o apego excessivo que caracterizam nossa sociedade atual. O resgate do termo amizade e a sua relação com a comensalidade de Jesus não é algo inofensivo, pois a vivência próxima de Jesus com os pecadores da sua época representava uma atuação anárquica do ponto de vista social e religioso e uma expressão da manifestação do Reino, por meio de uma alegria comum e sem fronteiras. Não admira que a amizade se torne um dispositivo fundamental de revelação cristológica (MENDONÇA, 2013, p. 99).

O minimamente humano, compreendido como algo que perpassa toda a humanidade (nossa carnalidade), serve de base para a construção dessa nova sociedade, tendo em vista que não abre espaço para manipulações ideológicas, mercadológicas ou excludentes. Segundo Paulo César Nodari (2022, p. 80), a lógica de Francisco não está “[...], alicerçada e alinhada à lógica do consumo e da descartabilidade, mas em outro mundo alinhado e construído sobre o princípio da inalienável dignidade humana.”

3.6.2 A proposta da fraternidade universal: dimensão política e econômica

Embora já tenha discutido a fraternidade pela ótica de Jesus, ao apresentar sua inquietação com as questões laicas e o sofrimento humano, falta a este trabalho relacionar a dimensão política e a fraternidade universal à teologia de Castillo, mais precisamente à humanização de Deus e ao minimamente humano. Essa relação passa necessariamente pela cruz, mas por que mataram Jesus? Castillo, embasado por documentos históricos, indica que a morte na cruz demonstra o duplo aspecto da execução de Jesus - ele foi executado por motivos religiosos e políticos (CASTILLO, 2015, p. 446). Jesus viveu uma vida desajustada às propostas religiosas da sua época e isso contrariou os sumos sacerdotes, principais agentes responsáveis pela execução. Seu novo paradigma provocou sua condenação.

Sem dúvida, os dirigentes religiosos de Israel não puderam compreender, com toda a profundidade, o que realmente representava a nova forma de entender e de viver a religião como Jesus apresentava essa questão naquela cultura e em qualquer cultura. Em todo caso, o que os sumos sacerdotes, anciãos do povo e rabinos viram é que o que Jesus vivia e pretendia era incompatível com o que eles viviam e ensinavam ao povo. As consequências que o projeto de Jesus engendrava, nem aqueles homens entenderam, nem, certamente, as temos entendido nós ainda. (CASTILLO, 2015, p. 452-453).

Com relação aos motivos políticos, o teólogo granadino argumenta que o mínimo que se pode afirmar é que a autoridade romana entendeu que Jesus era uma ameaça à estabilidade do Império. A expressão utilizada por Castillo, o mínimo que se pode saber, possui base na seguinte percepção: “Geralmente, os estudiosos da paixão e morte de Jesus afirmam que foi condenado à morte pelo poder político de

Roma. Porém, também é comum os investigadores desse assunto não irem além do que está dito.” (CASTILLO, 2015, p. 454). No entanto, Castillo se apoia fortemente na convicção de que a mensagem de Jesus expressa uma subversão dos valores, colocando os aspectos religiosos e sociais da época a serviço do ser humano.

Quem quer que conheça os critérios diretores da cultura e da sociedade romana no século I entende perfeitamente que os critérios e valores do Evangelho eram o perigo mais grave para o Império. Porque, com os critérios propostos por Jesus, o Império se via seriamente questionado; e qualquer outro regime imperial não conta nem com a legitimação das crenças religiosas nem com a estabilidade necessária para sustentar-se. Se, segundo o Novo Testamento (tanto nos evangelhos como em São Paulo), Deus mesmo se converte no modelo mais desconcertante de renúncia à própria condição social, é lógico concluir que em Jesus se realizava ao pé da letra o que com razão foi qualificado como a “escravidão gloriosa” (*èndoxos douleía*). (CASTILLO, 2015, p. 459).

Embora as autoridades romanas não levassem tão a sério as preocupações religiosas dos judeus, eles encontraram nas afirmações de Jesus elementos que atingiam a estrutura da sua sociedade. Mas, qual seria o fundamento dessa afirmação, já que nos Evangelhos não se percebe uma perseguição de Jesus aos romanos? Para Castillo (2015, p. 456), a proposta de vida apresentada por Jesus atingia o centro da sociedade romana que se baseava no status e na propriedade privada. “O princípio diretor do Direito romano era a defesa da propriedade privada. O meu é meu e disso não tenho que dar explicações a ninguém. De forma que esse critério era levado ao extremo de antepor a propriedade à vida humana.” Segundo a sua concepção, os ensinamentos de Jesus, bem como a renúncia ao poder, aos bens materiais e o amor aos inimigos, entraram em conflito com as bases da estrutura social romana. Diante deste quadro é possível compreender que a perseguição violenta imposta pelos romanos ao cristianismo primitivo não possui aspectos de intolerância religiosa; ela era acompanhada por violência política.

[...], se considerarmos que os evangelhos [...] nos transmitem sobretudo *uma mensagem religiosa que engendra uma subversão de valores*, não é nenhum despropósito aceitar que, efetivamente, o procurador romano teve motivos para ver naquele estranho galileu um inquietante agitador que merecia a condenação dos crucificados. O mais importante aqui é recordar que, diante do princípio jurídico romano que privilegiava o direito aos próprios bens acima do direito à vida do outro, Jesus não deixou de insistir que o mais importante não

é manter a propriedade dos bens, mas respeitar os demais, mesmo quando são nossos agressores. (CASTILLO, 2015, p. 458, grifo do autor).

O contraste entre a proposta do Evangelho e as dinâmicas sociais excludentes verificado nos primórdios do cristianismo continua atual. Conforme o Papa Francisco existe um modelo econômico “que não hesita em explorar, descartar e até matar o homem. Enquanto uma pequena parte da humanidade vive na opulência, outra parte vê a própria dignidade não reconhecida, desprezada ou espezinhada [...]” (FT 22). Diante disso, acentua-se a exigência de uma nova mentalidade política, focada na construção do bem comum, com o compromisso de defesa dos direitos humanos fundamentais.

Segundo Paulo Cesar Nodari (2022, posição 107 de 164), a desconfiança com relação à política deve ser superada, pois ela é uma das formas mais sublimes de caridade. Por meio da política pode-se exercer um verdadeiro serviço de promoção humana, evitando novo elitismo e erradicando a miséria, reconhecendo os laços que unem os seres humanos, ao mesmo tempo em que se criam juridicamente mecanismos capazes de impedir o acúmulo e o desperdício dos recursos naturais e a exclusão e exploração dos seres humanos. Antonio Spadaro (2013, p. 26-27) ressalta que a política pode ajudar na construção do homem, transformando-o num cidadão, não apenas com direitos, mas com a responsabilidade de cultivar o bem-viver junto aos demais seres vivos.

Nodari (2022, posição 112 de 164) alerta que o bem-viver não significa a vida de bem-estar proclamada pela cultura neoliberal. Ele entende a vida boa como vida vivida em harmonia, numa convivência fraterna, num processo de superação das constantes tentativas de exclusão. Essa postura política, pautada pela centralidade da dignidade de cada ser humano, impede que o discurso sobre a dignidade humana seja manipulado por ideologias que utilizam do seu valor para conseguir atingir interesses.

Por fim, é relevante acentuar ainda que o amor político não pode ser concebido como se fosse uma disposição de caráter que adviria de maneira naturalizada ou automatizada. Trata-se, antes, de um processo de formação de amor à humanidade, especificamente, neste caso, para que todas as pessoas possam ser tratadas e consideradas, de fato, como seres humanos e portadoras de dignidade, independentemente de qualquer condição cultural, classe social, gênero, ideias, sentimentos ou país. Faz-se emergente viver e ensinar

cada vez mais o valor do respeito, da dignidade e do amor capaz de aceitar as diferenças (FT 191). (NODARI, 2022, posição 115 de 164).

O Papa Francisco propõe resgatar a boa política ou a política virtuosa. Ele compreende esse novo modelo como lugar de encontro entre os diferentes, lugar onde o diferente se faz presente e acolhido. Essa nova prática se construirá junto às preocupações com o bem comum, por meio de políticas públicas que considerem as singularidades e diversidades de cada povo. Destarte, o pontífice argentino (2021a) convida a nova política a se aproximar cada vez mais dos pobres, não desprezando a cultura popular, os seus valores, a sua criatividade e anseios.

Alcançar o desenvolvimento integral de uma sociedade implica a construção do bem comum para todos os seus membros, com base na dignidade e igualdade dos seres humanos, o que requer facilitar um conjunto de condições de vida com o objetivo de conseguir de forma mais fácil e plena a perfeição das pessoas. Para chegar a isso, é necessário muito mais do que alcançar a somatória de bem-estar individual e implicaria todos os aspectos da vida social, portanto, este bem comum seria concernente às relações nos sistemas econômico, empresarial, cultural e político. (ESTEBAN, 2022, posição 303 de 438)¹³⁸.

A convocação feita pelo Papa Francisco para se pensar uma nova economia, que esteja a serviço da vida, denominada *A Economia de Francisco* convoca os movimentos populares e as organizações da sociedade civil para construir um ideal de vida fraterna e solidária. Esse ideal proposto não se aprende num curso de economia, mas por que a proposta de um novo humanismo necessita discutir questões econômicas? Porque o modelo econômico atual se sobrepõe a todos os outros modelos (políticos, culturais e até religiosos), constituindo-se o centro das desigualdades sociais.

¹³⁸ Trecho traduzido do original: “Lograr el desarrollo integral de una sociedad implica la construcción del bien común para todos sus miembros, mentado en la dignidad e igualdad de los seres humanos, lo cual exige facilitar un conjunto de condiciones de vida con el objetivo de conseguir de forma más fácil y plena la perfección de las personas. Para llegar a esto, se necesita mucho más que alcanzar la sumatoria de bienestares individuales e implicaría todos los aspectos de la vida social, por ello, este bien común sería concerniente a las relaciones en los sistemas económico, empresarial, cultural y político.” Cf. ESTEBAN, Adriana Francisca Salinas. La cooperación internacional como herramienta del desarrollo sostenible: una lectura desde las Agencias de Desarrollo Económico Local en Colombia. In: ESLAVA, Euclides (ed). *Sostenibilidad y desarrollo humano integral*. Chía: Universidad de La Sabana, 2022. posição 303 de 438. E-book.

Para isso, a Economia de Francisco e Clara é um deslocamento da estrutura de interpretação da realidade econômica centrada no dinheiro para a vida humana e não humana. As soluções passam pela superação do discurso de mercado hegemônico que atua pela racionalidade neoliberal, que produz, ao invés de homens e mulheres sensíveis à realidade, apenas sujeitos empresariais. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 396).

Disposto a superar o atual modelo hegemônico, Francisco quer estimular a criatividade no campo econômico a partir da intersecção entre os povos e seus saberes. A proposta está alinhada ao conceito de minimamente humano exposto até aqui, já que a economia solidária advinda desse movimento visa à horizontalização dos direitos das pessoas, principalmente daquelas que estão à margem da sociedade, como prega a teologia contida nos Evangelhos e no continente latino-americano. Conforme Fabrício Saad (2021, p. 232), as iniciativas de Francisco desejam mobilizar os corações dos homens e mulheres que buscam uma vida mais saudável e sustentável, melhorando o que pode ser melhorado e transformando o que deve ser transformado.

3.7 Humanização e eclesiologia

Para viver o cristianismo em um tempo de tantas incertezas, descrenças, Castillo (2021b) salienta que não basta manter as práticas religiosas de antigamente, baseadas em cerimônias sagradas e em normas morais que não se encaixam na compreensão do sujeito moderno. Ele defende que o futuro da Igreja está no retorno ao Evangelho: “Cada día vejo mais claro. A solução está no Evangelho. E quero dizer, antes de tudo, com clareza e firmeza: o Evangelho não é Religião; a Religião é ‘poder’ e o Evangelho, ‘serviço’.”¹³⁹, no seu potencial inesgotável de humanização, pois no centro está Deus amor que se revela, por meio de gestos de ternura e de solidariedade, a todos os seres humanos, encaminhando-os para a realização plena de sua humanidade.

¹³⁹ Trecho retirado do original: “Cada día lo veo más claro. La solución está en el Evangelio. Y quiero decir, ante todo, con claridad y firmeza: el Evangelio no es la Religión; la Religión es ‘poder’ y el Evangelio ‘servicio’.” Cf. CASTILLO, José M. *La mayor equivocación de la Iglesia ha sido fundir y confundir la Religión con el Evangelio*. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Jose-Castillo-evangelio-solucion-servicio-poder_7_2302939692.html. Acesso: 27.12.2022.

A relação entre Evangelho e humanização não se dá apenas pela encarnação do Filho de Deus, mas pelas ações de Jesus em favor da vida humana, seja nas curas, libertações e na vida compartilhada, principalmente com relação aos últimos da sociedade. Essa atuação libertadora ocorreu desvinculada dos lugares sagrados, mas não sem a conotação do sagrado. Para Castillo (2019b): “Jesus não dispensa a religião, mas desloca a religião: arranca-a do ‘sagrado’ e coloca-a no centro do ‘mais plenamente humano’.”¹⁴⁰ A seu ver, a vida humana se potencializa quando se enxerga o Evangelho não como uma peça de religião, mas como uma forma de viver e atuar à maneira de Jesus, ou seja, uma vivência de espiritualidade comprometida em aliviar o sofrimento humano.

Castillo entende que a Igreja relevante para a atualidade deverá ser sensível ao sofrimento humano, e capaz de reconhecer e defender a dignidade de todos nos moldes do minimamente humano. Embora permaneça na Igreja uma herança de cristandade, marcada pela separação entre a fé e a vida pessoal¹⁴¹, existe um movimento de renovação cujo pilar está na pessoa do Papa Francisco. Segundo Castillo (2018c), o pontífice resgata dois elementos importantes do Evangelho: a preocupação com os mais frágeis e marginalizados e a esperança, pois sem esperança não há como construir um futuro.

Parece-me que esta é a tarefa mais importante da Igreja neste momento. O que não resolve tudo? Claro. Mas, de qualquer forma, o que não resolve nada (ou piora as coisas) é ficarmos como estamos. Ou, no máximo, nos dedicarmos a discutir o sexo dos anjos. (CASTILLO, 2018c, tradução nossa).¹⁴²

¹⁴⁰ Trecho retirado do original: “Jesús no prescinde de la religión, sino que desplaza la religión: la arranca de 'lo sagrado' y la pone en el centro de 'lo más plenamente humano’”. Cf. CASTILLO, José M. *En la Iglesia preocupa más el esplendor de la religión que la fidelidad a Jesús*. 09.03.2019. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/religion-iglesia-libros-teologia-castillo-evangelio-marginado-desclee-fidelidad-jesucristo_7_2101959786.html. Acesso: 11.03.2021.

¹⁴¹ Segundo Mario de França Miranda esse modelo normalmente reduz a fé cristã ao cumprimento de normas religiosas e práticas piedosas individualistas, fomentando a falta de compromisso do crente com o próximo. Cf. MIRANDA, Mario de França. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 14. (Coleção Francisco).

¹⁴² Trecho retirado do original: “A mí me parece que ésta es la tarea más importante de la Iglesia en este momento. ¿Qué no lo resuelve todo? Por supuesto. Pero, en todo caso, lo que no resuelve nada (o empeora las cosas) es quedarnos como estamos. O, a lo más, dedicarnos a discutir sobre el sexo de los ángeles.” Cf. CASTILLO, José M. *La tarea de la Iglesia en este momento*. 26.04.2018. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/tarea-iglesia-momento_7_2006869314.html. Acesso 28.12.2022.

A intenção de Castillo é se unir ao projeto de Francisco na construção de um cristianismo atento aos sinais dos tempos, integrado ao momento histórico e atualizada por meio de ações significativas, ou melhor, que respondam às necessidades existenciais desta geração. A Igreja como instrumento da salvação deve transparecer na sua prática (cultural-existencial) o frescor do Evangelho, oferecendo à sociedade o melhor da sua fé, e a sociedade tem o direito de perceber essa realidade salvífica manifestada em sua realidade institucional e em sua vida comunitária, desdobrada na prática pública.

Assim como pela encarnação do Verbo de Deus só chegamos ao Cristo da fé por meio do Jesus da história com todos os condicionamentos de espaço e tempo, cultura e sociedade (1Jo 1,1-3), assim também a Igreja, enquanto realidade humano-divina, só existe encarnada e inserida numa realidade histórica. [...] Caso contrário, ela deixa de ser sinal, aparece deformada aos olhos da sociedade e perde a credibilidade e força de irradiação. (MIRANDA, 2017, p. 40).

O minimamente humano, a carnalidade henryana e o humanismo baseado na ternura encontram suporte na pastoralidade do Concílio Vaticano II, compreendida como presença viva no meio dos desafios históricos. Além da pastoralidade, a eclesiologia do Vaticano II, com a sua proposta teológica de povo de Deus, proclama a igual dignidade de todos, pois ser católico é ser universal. De acordo com Walter Kasper (2012, p. 170), a eclesiologia do povo de Deus enquadrrou “a igreja na totalidade da história da salvação e até da história da humanidade [...]”.

A proclamação da Igreja como povo de Deus, valorizando todos os seus membros, permite à comunidade cristã se colocar como servidora das pessoas, participando ativamente das alegrias, esperanças e dores presentes no mundo. O povo de Deus enquanto sinal de salvação forma uma comunidade continuadora das ações de Jesus, um sinal necessário na história, sem a pretensão de inutilizar os demais sinais (KEHL, 1997, p. 265). Num artigo intitulado: *Una Iglesia, ¿para qué?* José M. Castillo reafirma a missão da igreja em proclamar a salvação de Cristo a todos os povos, mas pela via da humanização:

Em suma, se buscamos a salvação (e buscamos), a solução e a resposta que a Igreja nos dá hoje é simplesmente genial e se encaixa nas nossas aspirações mais profundas: Jesus, o Senhor, é o nosso Salvador porque “assumiu a nossa condição humana”. Isto é, Jesus é

o Salvador porque ele "se fez" plenamente. Assim, o caminho da Salvação consiste em "incorporar-nos à sua vida". Ou seja, somos salvos (e trazemos a salvação) na medida em que, como Jesus, somos plenamente humanos, superando e derrotando tudo o que pode ser ou representar qualquer forma de desumanização, em nossas vidas ou em nosso comportamento. (CASTILLO, 2018a, tradução nossa).¹⁴³

A Exortação apostólica EG valoriza a convicção de que a fé vivida deve ser sustentada por uma experiência pessoal com Jesus (266), e que desta proximidade nasce o amor aos que Jesus ama (267). Em seu número (268), o texto da exortação refere-se a Jesus como o modelo de toda ação evangelizadora, sendo a missão "uma paixão por Jesus, e simultaneamente uma paixão pelo seu povo". O papa insiste no modelo de Jesus (269), no partilhar a vida com os demais e no compromisso de construir um mundo novo.

[...] Portanto, quando vivemos a mística de nos aproximar dos outros com a intenção de procurar o bem, ampliamos o nosso interior para receber os mais belos dons do Senhor. Cada vez que nos encontramos com um ser humano no amor, ficamos capazes de descobrir algo de novo sobre Deus. Cada vez que os olhos se abrem para reconhecer o outro, ilumina-se mais a nossa fé para reconhecer a Deus. Em consequência disto, se queremos crescer na vida espiritual, não podemos renunciar a ser missionários. [...] Só pode ser missionário quem se sente bem e procurando o bem do próximo, desejando a felicidade dos outros. (EG 272).

3.7.1 Humanização e eclesiologia: uma igreja pobre e para os pobres

A relação entre a humanização de Deus e o seu desdobramento numa Igreja pobre para os pobres não é uma invenção da igreja latino-americana ou um produto da teologia da libertação. Sua fonte primária possui bases sólidas nos Evangelhos que afirmam que a missão de Jesus esteve direcionada aos pobres. Conforme o

¹⁴³ Trecho retirado do original: "En definitiva, si buscamos salvación (y la buscamos), la solución y la respuesta que nos da hoy la Iglesia es sencillamente genial y cuadra con nuestras más profundas aspiraciones: Jesús el Señor es nuestro Salvador porque "asumió nuestra condición humana". Es decir, Jesús es el Salvador porque "se humanizó" plenamente. De ahí que el camino de la Salvación consiste en "incorporarnos a nosotros mismos en su vida". Es decir, nos salvamos (y aportamos salvación) en la medida en que, como Jesús, somos plenamente humanos, superando y venciendo todo cuanto pueda ser o representar cualquier forma de deshumanización, en nuestras vidas o en nuestras conductas." Cf. CASTILLO, José M. *Una Iglesia, ¿para qué?* 05.03.2018. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Iglesia_7_1991270858.html. Acesso: 01.01.2020.

evangelista Lucas (4,18): “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos, e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos”. Além de Lucas, o evangelista Mateus, no sermão da montanha, proclama a felicidade dos pobres em espírito (Mt 5, 3). A carta aos Filipenses, um dos textos mais antigos do Novo Testamento, diz que Jesus ao se encarnar assume a condição de escravo, ou seja, a condição mais baixa que um ser humano do seu tempo poderia ocupar. “Ele, estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas despojou-se tomando a forma de escravo [...]” (Fl 2,6-7). A riqueza de Jesus manifestava-se pelo serviço humilde junto aos pobres e para os pobres.

O Concílio Vaticano II, desde os seus primórdios, resgatou esse princípio evangélico.¹⁴⁴ No discurso preparatório ocorrido no dia 11 de setembro de 1962, numa rádio-mensagem, o Papa João XXIII afirmou que a igreja do futuro deverá ser servidora de toda humanidade, defendendo a igualdade, direitos e deveres, principalmente dos pobres. Para Joan Planellas I. Barnossel (2014, posição 11 de 371), o tema dos pobres resgatado pelo concílio espelha o Evangelho, ao mesmo tempo em que coloca a pobreza como conceito teológico. No entanto, os documentos do concílio abordam timidamente a questão.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*¹⁴⁵ é considerada o documento mais importante sobre a questão da pobreza. Nela encontra-se a seguinte argumentação: “Mas, assim como Cristo consumou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir pelo mesmo caminho a fim de comunicar aos homens os frutos da salvação.” (LG 8). Neste pequeno fragmento percebe-se o acento cristológico/soteriológico e a sua ligação com o tema da pobreza. Por conseguinte, se Jesus manifestou a salvação mediante a pobreza e em favor dos pobres, a Igreja, que é instrumento de salvação para toda humanidade, realizará a sua vocação assumindo o mesmo caminho, logo, a pobreza é um caminho comum a Cristo e deverá ser um caminho comum à igreja para permanecer em união íntima com toda família humana:

¹⁴⁴ Neste trabalho não se tem a pretensão de se fazer uma análise exaustiva do tema da pobreza no concílio Vaticano II. Caso o leitor queira aprofundar a questão, sugiro a leitura da seguinte obra: BARNOSELL, Joan Planellas I. *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*. Barcelona: Herder Editorial, 2014.

¹⁴⁵ Doravante essa constituição Dogmática será citada pela sigla – LG.

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração. Com efeito, a sua comunidade se constitui de homens que, reunidos em Cristo, são dirigidos pelo Espírito Santo, na sua peregrinação para o Reino do Pai. Eles aceitaram a mensagem da salvação que deve ser proposta a todos. Portanto, a comunidade cristã se sente verdadeiramente solidária com o gênero humano e com sua história. (GS 1).

O Concílio Vaticano II fez uma opção pela pessoa humana, sobretudo os pobres e sofredores. O sonho de uma Igreja dos pobres, encarnada nas particularidades, ganhou a adesão de cerca de vinte por cento dos padres conciliares e sacramentou-se no Pacto das Catacumbas. Logo em seguida, a original recepção do Concílio feita pela Igreja na América Latina explicitou a opção preferencial pelos pobres, que está na identidade do cristianismo e que tem sua raiz formulada nos documentos do Vaticano II. Neste sentido, pode-se relacionar o Concílio Vaticano II com o projeto de um novo humanismo, juntamente com o minimamente humano e com a carnalidade sensível.

O Pacto das Catacumbas, selado por vários bispos conciliares junto aos túmulos dos primeiros mártires cristãos, possui doze parágrafos. Em linhas gerais, o compromisso assumido neste pacto foi o de buscar uma constante conversão pessoal, uma vida evangélica mais simples nas questões materiais e relacionais, retirando os acentos que propiciam distinções e colocando o maior enfoque na pastoralidade.

Alicerçada no Evangelho e impulsionada pelo Concílio Vaticano II, a Igreja latino-americana fez a opção pelos pobres. Portanto, a leitura de que essa opção é a ampliação de uma ideologia política de viés marxista não possui fundamento algum; ela é evangélica, e por ser baseada na fonte primária da Teologia (Sagrada Escritura), também foi assumida por João Paulo II e por Bento XVI (KASPER, 2015, p. 50). Francisco, alinhado à Tradição, dirige a renovação da Igreja em direção aos pobres. O pontífice argumenta que, em primeiro lugar, a misericórdia divina foi dirigida aos últimos do tempo de Jesus e que essa necessária preferência deve ter espaço na vida de todos os cristãos. “Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como ‘uma forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada pela Tradição da Igreja’.” (EG 198). Neste sentido, pode-se relacionar o Concílio Vaticano II com o projeto de um novo humanismo, juntamente com o minimamente humano e com a carnalidade sensível.

O Papa Francisco está convencido de que só podemos superar a inércia, a força paralisante que nos puxa para baixo, e recuperarmos o olhar para cima e o impulso espiritual se, como Igreja pobre para os pobres, recuperarmos a alegria e impulso do Evangelho e colocarmos a nossa esperança em Deus e na sua providência. Grandes Santos como São João Bosco e Madre Teresa nos ensinaram como fazê-lo. Este não é um programa liberal, mas um programa radical e muito exigente de reforma e renovação no sentido da pobreza aos olhos de Deus (ou no do coração: cf. Mt 5,3). (KASPER, 2015, p. 51, tradução nossa).¹⁴⁶

Embora, a Igreja pobre e para os pobres tenha alicerce na Sagrada Escritura, ela se constitui num verdadeiro exercício de conversão e, por conseguinte, de reforma. Segundo Francisco a “Igreja peregrina é chamada por Cristo a esta reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente de reforma.” (EG. 26). Para Mario de França Miranda (2017, p. 126), essa conversão aos pobres é necessária para que o mundanismo espiritual não se edifique, disfarçado em práticas religiosas e discursos vazios, em liturgias exibicionistas, fascínio por poder e prestígio (clericalismo do clero e dos leigos) entre tantas outras práticas distantes da boa nova anunciada por Jesus.

O programa da Igreja pobre, defendido por Castillo (2022d), questiona a forma como o clero lida com o dinheiro e os bens. Segundo ele, uma das notas essenciais da Igreja é a apostolicidade; nesta doutrina afirma-se que os bispos são sucessores dos apóstolos. Para o teólogo granadino, os apóstolos conheceram o projeto de Jesus por meio de um estilo de vida, pelo qual, entraram na dinâmica do seguimento, deixando tudo para trás (Mc 10,28). Com isso, ele relembra que, “se quisermos ser Apóstolos do Evangelho, não nos resta senão passar pela expropriação, a do dinheiro e dos bens; e o mais difícil, o despojamento de si em cada um.”¹⁴⁷ Mas, a força

¹⁴⁶ Trecho traduzido do original: “El papa Francisco está convencido de que únicamente podremos superar la acedia, la fuerza paralizante que tira de nosotros hacia abajo, y recuperar la mirada hacia lo alto y el impulso espiritual si, como Iglesia pobre para los pobres, recobramos la alegría y el impulso del Evangelio y ponemos nuestra esperanza en Dios y su providencia. Grandes santos como Don Juan Bosco y la Madre Teresa nos han enseñado cómo hacerlo. Este no es un programa liberal, sino un programa radical y muy exigente de reforma y renovación en el sentido de la pobreza a ojos de Dios (o de corazón: cf. Mt 5,3).” Cf. KASPER, Walter. *El papa Francisco - Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Traducción: José Manuel Lozano; Gotor Perona. Cantabria-ESP: Editorial Sal Terrae, 2015. p. 51.

¹⁴⁷ Trecho traduzido do original: “si queremos ser Apóstoles del Evangelio, no tenemos más remedio que pasar por el despojo, el del dinero y los bienes; y lo más difícil, el despojo de sí mismo en cada cual.”. Cf. CASTILLO, José M. *Para ser apóstoles del Evangelio hay que pasar por el despojo de los bienes y de uno mismo*. 25.10.2022. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Castillo-apostoles-Evangelio-despojo-bienes_7_2499720006.html. Acesso 27.12.2022.

profética da Igreja pobre não se refere apenas aos bens materiais; ela também aborda o clericalismo.

Conforme José González Faus (2015, p. 135), teologicamente não há como argumentar a favor da postura clericalista, que proclama a superioridade do clero em relação aos leigos. Costuma-se utilizar o termo sacerdote para sedimentar essa ideia, mas, de acordo com o Novo Testamento, só há um sacerdote, ou seja, um único mediador: Jesus Cristo (1 Tm 2,15). Quando o adjetivo sacerdote é empregado, ele faz referência a todo povo, um povo sacerdotal (1 Pd 2,9). “O Novo Testamento evita expressamente chamar de sacerdotes os servidores ou responsáveis das igrejas; [...]: os responsáveis das igrejas são chamados de presbíteros, supervisores, servidores, [...], mas nunca sacerdotes.” (GONZÁLES FAUS, 2015, p. 135).

Na eclesiologia do povo de Deus e na Igreja pobre para os pobres, não há espaço para privilégios pessoais, nem para pretensas superioridades. Se a Igreja Católica deseja contribuir para a edificação de um mundo novo, de um novo humanismo, ele deve renovar a sua visão, quebrando todos os muros que dividem clero, religiosos e leigos. O clericalismo fomenta a desigualdade entre as pessoas na Igreja, pois está baseado na superioridade e não na diferença entre as vocações. Sim, existem chamados e responsabilidades diferentes, mas nenhum chamado deveria romper a igualdade da família de Deus.

O minimamente humano enfatiza que Deus assume a condição humana, despojando-se, rebaixando-se para estabelecer uma maior comunhão com toda humanidade. “Jesus foi radicalmente crítico contra toda pretensão de superioridade fundada em razão de poder sagrado, [...], por sua pretensa dignidade religiosa, [...]” (GONZÁLES FAUS, 2015, p. 139). Como desdobramento negativo do clericalismo pode-se enunciar alguns aspectos que ferem a dignidade humana, dentre eles a desigualdade entre os membros do clero e os leigos. Nessa mentalidade, quase não há espaço para o leigo, mesmo que qualificado para determinada função. Consequentemente, o clericalismo promove uma desigualdade entre os homens na Igreja, e essa realidade é pior ainda com relação às mulheres; o clericalismo é profundamente machista.

O clericalismo expressa uma mentalidade de autoridade, não de serviço. O presbiterato não é poder; ele deve ser sempre gratuidade, oferta de si mesmo, uma vida respondendo a um chamado, expressada numa carne sensível, e por isso, capaz de sentir as dores e os sofrimentos do povo. Segundo Rufo González (2017), o

clericalismo visa domesticar os leigos, criando um público distante do Evangelho, de fervorosa devoção, obediente e passivo como as ovelhas. Em seu entendimento, essa postura visa somente ao poder.

O clericalismo sequestrou o Espírito Santo tentando convencer o “rebanho” de que o clero é “representante de Deus”, que foi “consagrado”, isto é, incorporado ao espaço do sagrado, “divinizado”. Eles reivindicam o privilégio de terem sido especialmente escolhidos por Cristo. Eles até falam em nome de Deus, sequestrando o portavoz do Espírito. E em nome de Deus eles ditam “suas” leis a “seu” critério. Sacerdotes, donos de suas paróquias e bispos, senhores de suas dioceses, propriedade feudal. Eles têm ciúmes de seu poder e tudo o que pensam é na obediência cega e silenciosa de seus súditos. Um poder de arrogância, orgulho e domínio sobre outros seres humanos cuja voz foi retirada. Um poder central fechado embriagado de autoridade. Eles exercem autoridade como se fossem donos da Igreja. Fazem-no a pretexto da doutrina e da tradição, mas no fundo é um abuso de poder, exercido não fraternalmente, mas impositivamente. (RUFO GONZÁLEZ, 2017, tradução nossa).¹⁴⁸

A proposta teológica para superar essa mentalidade clericalista passa pela eclesiologia do Povo de Deus e da compreensão da Igreja como mistério de comunhão. A categoria povo abre espaço para a participação ativa dos fiéis, não somente nos ministérios laicais, mas especialmente na aplicação dos valores do Evangelho nas questões que afetam diretamente a construção e renovação da sociedade, como a cultura, a economia e a política (EG 102). Essa leitura teológica resgata a dignidade de todos os membros da Igreja, ao mesmo tempo em que compreende a vida cristã como uma construção, uma jornada na história com seus altos e baixos.

Para Castillo, a renovação da Igreja passa por diversos caminhos, e a transparência não pode ficar de fora em nenhum momento. Em seu artigo *Elogio de*

¹⁴⁸ Trecho traduzido do original: “El clericalismo ha secuestrado al Espíritu Santo intentando convencer al “rebaño” de que los clérigos son “representantes de Dios”, que han sido “consagrados”, o sea, incorporados al espacio de lo sagrado, “divinizados”. Se arrogan el privilegio de haber sido elegidos especialmente por Cristo. Incluso hablan en nombre de Dios secuestrando la portavocía al Espíritu. Y en nombre de Dios dictan “sus” leyes a “su” arbitrio. Curas dueños de sus parroquias y obispos señores de sus diócesis, propiedad feudal. Son celosos de su poder y lo único que piensan es en la silenciosa obediencia ciega de sus súbditos. Un poder de arrogancia, soberbia y poderío, sobre otros seres humanos a los que se les ha quitado la voz. Un poder central cerrado y embriagado de autoridad. Ejercen la autoridad como si ellos fueran dueños de la Iglesia. Lo hacen con el pretexto de la doctrina y de la tradición, pero en el fondo es un abuso de poder, ejercitado no fraternalmente sino impositivamente.”. Cf. GONZÁLEZ, Rufo. *¿Clericalismo o sinodalidad?* 10.11.2017. Disponível em: https://www.religiondigital.org/atrevete_a_orar/CLERICALISMO-SINODALIDAD_7_1956774317.html. Acesso: 25.12.2022.

la transparência, de 01.09.2017, o teólogo granadino enfatiza a necessidade da transparência na vida do cristão. Ser transparente significa ser claro e evidente, não se trata apenas de ser sincero, mas de ser autêntico. Uma Igreja renovada deverá falar abertamente ao mundo, promovendo a liberdade dos seus membros, tratando os problemas *ad intra* com justiça, misericórdia e clareza. Segundo Castillo (2017e, tradução nossa, grifo do autor):

Onde não há total transparência, o Espírito de Deus não pode estar presente e ativo. Nem mesmo, portanto, em tal ambiente pode estar presente o Evangelho de Jesus. Nem sua verdadeira Igreja. Além disso, somente onde se vive este ideal ou se luta para alcançá-lo, é possível afirmar verdadeiramente que se ama a Igreja, e se sofre por ela e para ela.¹⁴⁹

3.7.2 Uma Igreja que vá além da religião, espiritualidade e seguimento

Atualmente, a Igreja Católica tem experimentado uma perda, não somente com relação ao número de fiéis, mas principalmente em relevância para a sociedade em geral. Para alguns, a Igreja possui uma aparência ameaçadora, desatualizada, com costumes que não se encaixam na mentalidade da atual geração. Para Castillo (2017b, p. 80), esse desencaixe entre a Igreja e a sociedade se dá porque a Igreja está uns duzentos anos atrasada, não conseguindo estabelecer um diálogo com a cultura atual. Embora o teólogo granadino reconheça os esforços produzidos pelo Papa Francisco em direção à renovação da Igreja, ele salienta que para consertar esse mundo tão desumano não basta apenas os planejamentos pastorais ou cerimônias religiosas, embora elas possuam o seu valor.

Superar este mundo de misérias, requer, de acordo com Castillo (2015, p. 522), um retorno ao Evangelho, recuperando as ações de Jesus, em especial o seu cuidado com as questões de saúde, fome e impasses nos relacionamentos humanos. Para ele, a humanização de Deus, expressada pela via do minimamente humano, revela o

¹⁴⁹ Trecho traduzido do original: “Donde no hay plena transparencia no puede estar presente y operante el Espíritu de Dios. Ni, por tanto, en un ambiente así puede estar presente el Evangelio de Jesús. Ni su Iglesia verdadera. Es más, solamente donde se vive este ideal o se lucha por conseguirlo, es posible afirmar con verdad que se ama a la Iglesia, y se sufre por ella y para ella”. Cf. CASTILLO, José M. *Elogio de la transparencia*. 01.09.2017. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Elogio-transparencia_7_1935776407.html. Acesso: 25.12.2022.

verdadeiro rosto de Deus e o sentido do cristianismo. Por conseguinte, o teólogo granadino destaca que:

[...], se a finalidade do cristianismo não pode ser outra senão a finalidade de Jesus (sua razão de ser e sua missão), disso decorre que, da mesma maneira que Jesus é a humanização de Deus, o cristianismo, que prolonga na história a presença de Jesus, *não tem outra finalidade e outra razão de ser que tornar presente e operante o processo de humanização que se iniciou na encarnação*. Portanto, o cristianismo e as instituições em que ele se realiza historicamente não têm a finalidade de *santificar* os fiéis, mas de *humanizar* as pessoas, os seres humanos em geral. (CASTILLO, 2015, p. 522, grifo do autor).

Conforme a teologia castilliana (2015, p. 528), a eclesiologia necessita de outro viés cristológico. Com isso, Castillo não nega os valores alcançados pela cristologia dogmática, mas entende como necessária uma eclesiologia evangélica (sedimentada na narrativa do Evangelho – cristologia de baixo), enfocada mais na forma de viver de Jesus. O “decisivo em todo esse assunto é compreender que Jesus nos deu a conhecer Deus, não revelando essências, mas vivendo de uma determinada forma.”

O Papa Francisco, sensível à questão eclesiológica e social, propõe para a Igreja um movimento de renovação, alicerçado pela cristologia de baixo e na Igreja em saída. Essa expressão (Igreja em saída) não é uma invenção deste Papa; ela possui fundamento no Evangelho de Marcos (16,15): “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura”. Logo, uma Igreja que não sai ao encontro da humanidade não cumpre o seu papel; ela se transforma numa organização estática, “onde tudo acontece de acordo com o programa estabelecido, ou seja, apenas para ser seguido de acordo com as instruções. Mas o encontro com Cristo nunca acontece de novo. Aquele encontro que tocou seu coração lá no início não acontece mais.” (FRANCISCO, 2021c, p. 12 de 47).

Este movimento de saída da Igreja não deriva de um planejamento pastoral ou de um esforço de vontade. Para ele, a saída é resultado da adesão do cristão ao Evangelho: “É Cristo que faz a Igreja sair de si mesma. Na missão de anunciar o Evangelho, você se move porque o Espírito Santo o impele e o conduz.” (FRANCISCO, 2021c, p. 13 de 47). O protagonista da missão não é o missionário, mas o Espírito Santo, que conduz o missionário a trilhar o mesmo caminho trilhado por Jesus. Não há necessidade de uma megaestrutura organizacional. A proposta de Francisco é muito mais simples; ele entende a mobilização ou envio para a missão

como resultado natural de alguém que aderiu ao projeto de Jesus, pois o batizado é alguém em estado permanente de missão.

Missão é humanização; não deve ser confundida com proselitismo religioso. Missão é testemunho, é cuidado diário; cada ação ou expressão evangélica visa à construção de uma sociedade mais justa e humana. A teologia de Francisco une a criação e a salvação, o histórico e o transcendente, a cultura e a inculturação. Embora sua perspectiva antropológica seja integral, ele não pensa a missão ou evangelização em perspectivas universalistas, propiciando a necessidade de uma Igreja que respeite as diferenças, ao mesmo tempo em que se mantenha fiel à mensagem evangélica.

A fidelidade ao Evangelho está em relação direta com a pessoa de Jesus e o projeto do Reino de Deus. De acordo com Mário de França Miranda (2017, p. 148), não se compreende a ação salvífica de Jesus sem incluir o projeto do Reino, pois ambos se confundem, conforme ressalta o Evangelho de Marcos: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15). Esse texto evidencia que o Reino irrompe na pessoa de Jesus, ou seja, que todas as suas ações estão voltadas para a edificação de uma sociedade mais fraterna e justa.

Segundo Castillo (1990, p. 33), o projeto do Reino pode ser definido como edificação de uma sociedade alternativa ou de contraste, já que a sociedade da época de Jesus era injusta, violenta e egoísta, e, ao mesmo tempo, profundamente teocrática. Neste contexto, o grupo de Jesus deve testemunhar esse projeto de vida, em razão de que a autêntica fé cristã não se edifica numa grafia de “um Deus qualquer, mas no Deus de Jesus Cristo, ao Deus do Reino, ao Deus cuja ação salvífica na história humana busca realizar uma convivência fraterna entre os seres humanos.” (EG 180).

A adesão ao Deus revelado por Jesus não deve ser confundida somente com uma série de práticas religiosas ou piedosas. Embora elas possuam o seu valor, o cristianismo é uma adesão a uma forma de viver, em sintonia com o Espírito Santo que conduz o cristão a mudar as realidades injustas, a levantar os caídos e animar os desanimados e a incutir o ritmo da ternura, da compaixão e do cuidado numa sociedade injusta. Nas palavras de Mário de França Miranda, o cristão é aquele que busca humanizar aquilo que está contrário ao desenvolvimento da vida humana.

Não podemos afirmar que Jesus pretendeu o fim da religião, mas devemos sustentar que seu projeto implicava outra modalidade de religiosidade que não separava sagrado e profano, que assumia plenamente a vida humana com toda a sua riqueza e complexidade, que unia o culto ao Pai com o cuidado com o irmão, que determinava se dar o encontro com Deus nas próprias opções cotidianas em favor do projeto de Deus. (MIRANDA, 2017, p. 151).

Para Castillo (2010a, p. 466), a Igreja deve se orientar ao projeto do Reino de Deus, e não ser confundida como um senhorio de Deus em relação aos seres humanos, nem reduzida somente aos aspectos escatológicos. Reino de Deus é uma expressão utilizada por Jesus que demonstra a sensibilidade de Deus e a sua paixão pela vida, sem adjetivos nos moldes inclusivos do minimamente humano, baseado na carnalidade que se manifesta no mundo, na dignidade de cada ser humano.

O Reino de Deus é, acima de tudo, isso. E quando isso é garantido ou quando lutamos e lutamos por isso, para todos os seres humanos, e não apenas para que os privilegiados da sociedade o tenham, então todos os adjetivos que queremos colocar na vida fazem sentido e cabem. (CASTILLO, 2010a, p. 470, tradução nossa).¹⁵⁰

A vida é a principal mediação entre Deus e os seres humanos, pois Deus é o Senhor da Vida (Jo 10,1-10). Em linha com a experiência mística, o teólogo granadino (2010, p. 470) afirma que a manifestação da vida antecede a qualquer religião, a qualquer elaboração conceitual. Nesta ótica, a fidelidade da Igreja ao projeto de Deus passa efetivamente pelo serviço à vida, pela potencialização de todos os seres vivos; não antepondo a religião em relação à vida, afinal, o sábado foi feito para os seres humanos e não o contrário.

No fundo, a eclesiologia descrita até esse momento visa repensar a Igreja à luz do minimamente humano, mais sensível a carne dos viventes, recuperando o imenso hiato entre a fé cristã e a vida, entre o cristianismo e a sociedade, entre o sagrado e o divino, entre o humano e o humanismo. Embora, o tema do Reino de Deus seja uma reflexão presente em muitas cristologias modernas, este trabalho entende que o tema ainda está distante do imaginário do católico atual, não sendo o Reino de Deus considerado fonte da espiritualidade católica.

¹⁵⁰ Trecho traduzido do original: "El Reino de Dios es, ante todo, eso. Y cuando eso está garantizado o cuando nos afanamos y luchamos por eso, para todos los seres humanos, y no sólo para que lo tengan los privilegiados de la sociedad, entonces encajan y tienen sentido todos los adjetivos que queramos ponerle a la vida." Cf. CASTILLO, José M. *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. 6.ed. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2010, p. 470.

Mario de França Miranda (2017, p. 156) ressalta a necessidade de superação deste equívoco, promovendo a aproximação de Deus aos anseios humanos, por meio de um processo de libertação daqueles que se encontram subjugados. O cristianismo nada rejeita do humano, pelo contrário, ele luta contra qualquer tipo de desumanização. Portanto, o cuidado com a vida, com o próximo, a responsabilidade pela justiça e a preocupação com a felicidade alheia são expressão de um verdadeiro cristianismo e de um autêntico humanismo, porque manifesta a vontade de Deus, por meio do seu projeto.

Diante dessa cultura desumanizante, marcada pelo culto à eficiência e à produtividade, submissa ao dinheiro e ao consumismo, que considera a pessoa humana apenas uma peça substituível na engrenagem produtiva, a missão do cristianismo consiste em humanizar essa sociedade, ajudando a pessoa humana a encontrar o sentido de sua própria dignidade. (MIRANDA, 2017, p. 162).

A humanização de Deus, alicerçada na *kénosis* de Deus em Jesus, conduz o cristão a superar a mentalidade de reduzir o cristianismo às práticas religiosas. Ao mesmo tempo, ela impulsiona o cristão a assumir a realidade horizontal da sua existência como espaço privilegiado para o seguimento de Jesus e de uma autêntica espiritualidade cristã. Para Castillo (2015, p. 525), o minimamente humano revela uma grafia de Deus diferente daquelas apresentadas pela religião, pois não se assentam na verdade essencial sobre Deus,

[...], pensada em função do ser humano, da vida e dignidade dos seres humanos, da felicidade da vida humana e inclusive do desfrute de tudo que é bom, belo e gozoso que os humanos podem viver na comunhão, na alteridade, na relação de uns com os outros. (CASTILLO, 2015, p. 525).

Este trabalho defende que o minimamente humano pode ajudar a Igreja a cumprir a missão de humanizar o mundo. Com este termo se resgatam dois elementos antropológicos escassos na sociedade e na Igreja, a saber: o cuidado e a inclusão. Neste sentido, o minimamente humano coloca-se como um viés de referência para a espiritualidade cristã, pois nesta experiência do mínimo, o Deus de Jesus revelou-se como ternura comprometida com o bem de todos os seres humanos. Repensar a espiritualidade nos termos do minimamente humano se faz necessário na atualidade, em razão de que existe uma inadequada compreensão do termo espiritualidade, ao

mesmo tempo em que, socialmente experimenta-se numa sociedade fechada no individualismo.

Segundo Castillo (2012, p. 11-13), a espiritualidade reduzida à busca pela perfeição promove um modelo de espiritualidade perigosa, compreendida por muitos como uma renúncia à vida, ao prazer e à alegria. Numa brevíssima visão histórica do termo espiritualidade¹⁵¹, ele salienta que houve várias interpretações ligadas à negação do corpo e da sua relação com o prazer, condicionando a matéria à desconfiança e animalidade/brutalidade. Deste enquadramento equivocado sobre a espiritualidade resulta um conflito entre a proposta de Jesus e as aspirações humanas, diminuindo o valor das lutas, tornando-as estranhas à espiritualidade, e, em muitos casos, compreendidas como oposição ao espiritual.

Mas, afinal, o que é espiritualidade? Primeiro a espiritualidade cristã não é oposição entre as coisas de Deus e as dos seres humanos. Conforme o teólogo alemão Karl Rahner (1979, p. 165), o dinamismo da vida, desde agora, já é penetrado pela presença do divino. Em outras palavras, o trabalho, o lazer, as ações mais simples são as que conduzem a Deus, mesmo que não possuam aspectos religiosos, como o foram muitas das ações de Jesus. Logo, a espiritualidade não pode ser confundida com práticas religiosas ou distantes dos anseios profundos do ser humano.

Na visão de Juan Antonio Estrada (1992, p. 14), a espiritualidade configura-se como vida segundo o Espírito, por deixar-se guiar pelo espírito de Cristo. Na mesma linha, Saturnino Gamarra (GAMARRA, 1994, p. 36, tradução nossa)¹⁵² salienta que: “É comum apresentar a espiritualidade como sinônimo de vida guiada pela ação do Espírito. A vida espiritual e a vida no Espírito são presentes como a mesma realidade.” Conforme o teólogo Gustavo Gutiérrez (1979, p. 244), a espiritualidade é a forma de se viver o Evangelho na vida concreta. Portanto, interpretada a partir dos Evangelhos, a espiritualidade cristã aproxima o projeto de Deus da vida cotidiana e é considerada uma forma coerente de interagir na história. Em outras palavras, a vida espiritual

¹⁵¹ Caso o leitor tenha o interesse de verificar essa breve análise histórica feita por José Maria Castillo, sugiro as seguintes obras: CASTILLO, José M. *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. 6.ed. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2010, p. 344-364; CASTILLO, José M. *Espiritualidade para insatisfeitos*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

¹⁵² Trecho traduzido do original: “Es común presentar la espiritualidad como sinónimo de vivir bajo la acción del Espíritu. Vida espiritual y vida en el Espíritu se presentan como la misma realidad.” Cf. GAMARRA, Saturnino. *Teología Espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos- BAC, 1994, p. 36.

promove o senso de abertura para Deus e para o ser humano, em especialmente aqueles que vive em situações de degradação.

A meta do caminho espiritual é integrar divino e humano em nós. Negando nossa humanidade negamos a fé no mistério da encarnação. A Carta a Tito recorda-nos o evento da encarnação do Verbo divino com estas palavras: “A bondade e o amor de Deus se manifestaram” (Tt 3,4). O amor e a bondade se manifestam plenamente no rosto de Jesus de Nazaré. Ele é uma pessoa de carne e osso. Podemos tocá-lo. Podemos senti-lo. Esta é a grande verdade do cristianismo. A espiritualidade deve levar a sério esta mensagem se ela de fato quer ser fiel ao Espírito de Jesus. Nessa profunda unidade de amor com Jesus não se exclui a condição humana por vezes tão desfigurada. (VASCONCELOS, 2015, p. 32 de 95).

Segundo Jon Sobrino (1992, p. 24), a espiritualidade é vivida na totalidade da realidade, não podendo ser compreendida como fuga da história; isso possui outro nome, chama-se alienação. A espiritualidade cristã é o modo de viver o Evangelho numa determinada situação, movido pela ação do Espírito Santo, em fidelidade ao real. Sem essa fidelidade não é possível desenvolver uma espiritualidade cristã, em razão de que a vida humana se desenvolve em um contexto histórico. Logo, vive-se a espiritualidade cristã no compromisso com a vida, numa forma de vida coerente com todos os valores do Evangelho, que fundiu a causa de Deus com a causa da vida. O Espírito Santo conduziu Jesus para aliviar o sofrimento do ser humano, dar vida àqueles que tinham a sua dignidade negada; “a espiritualidade cristã (se for autêntica e coerente) deve ser, antes de tudo, uma espiritualidade centrada na vida. A vida sem adjetivos.” (CASTILLO, 2012, p. 46).

Para Castillo (2010, p. 395, tradução nossa), a espiritualidade perigosa (aquela que cria rivalidade entre Deus e os homens) será superada somente quando a Igreja repensar a espiritualidade a partir do Reino de Deus. No Evangelho de Marcos (3,4) lê-se: “E perguntou-lhes: ‘É permitido, no sábado, fazer o bem ou o mal? Salvar a vida ou matar?’ Eles, porém, se calavam.” A pergunta feita por Jesus também poderia ser feita da seguinte maneira: O que é primordial: a religião ou a vida? Para Jesus o prioritário é a vida, mesmo que a questão envolvesse apenas uma mão atrofiada (Mc 3,1-6).

Com isso quero dizer que a espiritualidade é coerente com a vida quando começa pelo reconhecimento dos direitos humanos. Pelo menos, aqueles que são reconhecidos e afirmados nos trinta artigos

da Declaração Universal promulgada pelas Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Se uma espiritualidade não começa daí, de que respeito e dignidade da vida vai falar? (CASTILLO, 2010a, p. 402, tradução nossa.)¹⁵³

A afirmação de que Deus se humanizou em Jesus leva o cristão a deduzir que se encontra Deus em tudo o que é verdadeiramente humano, pois, ao assumir a condição humana, o Verbo também assume todas as suas experiências, não se configurando exagero afirmar que a encarnação também pode ser compreendida como secularização de Deus (CASTILLO, 2012, p. 68). Neste sentido, se tem uma espiritualidade do mínimo, baseada na carnalidade, em forma de solidariedade, acolhimento, cuidado, que são expressões da ternura, e, como dito anteriormente, termômetro de uma humanidade que se coloca a serviço e de um humanismo que visa construir. O grau de sensibilidade pelos sofrimentos e humanidade dos outros homens é o índice do grau de humanidade alcançada, pode-se usar essa mesma métrica para verificar o nível de comprometimento do cristão com o Evangelho e o grau da sua espiritualidade.

A espiritualidade cristã baseada no conceito do minimamente humano é uma oposição à cultura do descarte, da indiferença, do ódio, da mentira e da morte. Nela, encontra-se a ternura do Evangelho, a atualidade do espírito do Concílio Vaticano II e o seu desdobramento no continente latino-americano. Pelo resgate do amor evangélico, que se coloca a serviço dos últimos, e pela promoção de espaços de resistência a esse modelo cultural violento, essa proposta de espiritualidade assume que o dinamismo salvífico oferecido aos seres humanos, desde a criação e plenificado na pessoa de Jesus, continua agindo na história como semente de transformação orientada ao projeto do Reino de Deus.

Carlo Rocchetta (2002, p. 476) propõe uma nova postura dos cristãos nesta sociedade, uma postura radicada na fidelidade “a Cristo e ao evangelho de amor; e na fidelidade ao homem e à sua condição histórica.” Em suma, o teólogo alude a dois pilares da espiritualidade cristã: a fonte da vida cristã, que é a fidelidade a Cristo e ao Evangelho; e a fidelidade ao ser humano e às suas diversas situações históricas. Ele

¹⁵³ Trecho traduzido do original: “Con esto quiero decir que la espiritualidad es coherente con la vida cuando empieza por reconocer los derechos humanos. Por lo menos, los que están reconocidos y afirmados en los treinta artículos de la Declaración Universal promulgada por Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Si una espiritualidad no empieza por ahí, ¿de qué respeto a la vida y a la dignidad de la vida va a hablar?” Cf. CASTILLO, José M. *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. 6.ed. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2010a. p. 402.

diz: “A igreja deve começar de si mesma, com a opção de deixar tudo aquilo que a torna pesada, [...], convertendo-se à palavra de Deus e vivendo a justiça e a solidariedade antes de tudo no seu interior.” (ROCCHETTA, 2002, p. 476).

O eixo da espiritualidade cristã é o seguimento de Jesus. Seguir significa manter uma relação de proximidade a alguém (*ákolouzein*), estar com, junto da pessoa a que se segue. Mas o seguimento não é só proximidade; ele também se refere a movimento ao modo como Levi foi chamado: “Indo adiante, viu Jesus um homem chamado Mateus, sentado na coletoria de impostos, e disse-lhe: ‘Segue-me’. Este, levantando-se, o seguiu.” (Mt 9,9). O movimento de Jesus expressa uma forma de viver: “‘Seguir Jesus’ significa, portanto, assemelhar-se a ele (proximidade) através da prática de um modo de vida/atividade como o seu (movimento subordinado), [...]. A missão é, portanto, incluída no seguimento.” (CASTILLO, 1987, p. 21, tradução nossa).¹⁵⁴

De acordo com Castillo (1987, p. 149), o seguimento de Jesus guarda estreita relação com libertação, explícita em vários momentos nos Evangelhos. Em meio à festa das tendas, por exemplo, Jesus teve a intenção de recordar o êxodo e a libertação do povo ao declarar: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). A festa das tendas era rica em simbolismos; desde o primeiro dia acendiam-se no templo grandes candelabros, que eram vistos em toda cidade (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 383). Além disso, os israelitas teriam de viver os sete dias de festas em cabanas ou tendas, assim como viviam no tempo em que Deus os libertou.

Com base em diversos biblistas¹⁵⁵, o teólogo granadino relaciona este trecho (Jo 8, 12) também ao livro do Êxodo; vários trechos do Antigo Testamento remetem à experiência libertadora; por exemplo, a relação de Jesus com o “novo Moisés (Jo 1,14-18; cf Ex 33,18-34), a nova Páscoa (Jo 13,1), o novo maná (Jo 6, 35.51), o novo

¹⁵⁴ Trecho traduzido do original: “‘Seguir a Jesús’ significa, por tanto, asemejarse a él (cercanía) por la práctica de un modo de vida/actividad como el suyo (movimiento subordinado, [...]). La misión está por tanto incluida en el seguimiento.” Cf. CASTILLO, José M. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. p. 21.

¹⁵⁵ A teologia de José M. Castillo valoriza a hermenêutica bíblica, e nesta reflexão sobre a relação do quarto Evangelho com o livro do Êxodo, ele se vale de vários biblistas para fundamentar o seu pensamento. Dentre eles cito: MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. 2.ed. Tradução: Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção grande comentário bíblico); HAAG, H. *Diccionario de la biblia*, Barcelona, 1966; SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE, J. L. *Profetas I*. Madrid, 1980. Caso o leitor queira verificar as abundantes citações utilizadas, indico a seguinte obra: CASTILLO, José M. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. p. 150s.

cordeiro que liberta os fiéis (Jo 1,29)” (CASTILLO, 1987, p. 150). Com relação às luzes, elas traziam um sentido messiânico; era a luz do novo êxodo, um tempo de alegria, de felicidade e de salvação.

Neste contexto, Jesus é apresentado como a luz do mundo, como aquele que veio restabelecer a justiça. Todavia, Castillo (1987, p. 157) ressalta que a justiça promovida por Jesus não deve ser confundida com o modelo de dar a cada um aquilo que ele merece. A proposta de Jesus demonstra a valorização da condição de cada ser humano, em especial dos mais necessitados. Por conseguinte, o seguimento de Jesus visa libertar o ser humano, especialmente os mais fracos/pobres dos sofrimentos impostos pela vida e pela injustiça humana. Daí conclui-se que uma verdadeira espiritualidade cristã se forja na dinâmica do seguimento de Jesus, em forma de libertação integral dos seres humanos.

Enquanto mística e compromisso, o seguimento realça que a fidelidade a Jesus se realiza numa prática de vida. Para o teólogo granadino (1987, p. 95), os discípulos foram seguidores do modo de vida de Jesus e do seu destino, interligando o seguimento com o tema da cruz, em razão de que o seu compromisso não esteve centrado em si mesmo, na santificação pessoal, mas no serviço incondicional aos seres humanos. Carlo Maria Martini (1997, p. 69, tradução nossa)¹⁵⁶, ao relacionar o seguimento de Cristo com a sua paixão, salienta que: “o significado profundo da cruz é o Evangelho como palavra-pessoa entregue à recusa humana, sem reservas nem economia de custos, e por isso mesmo capaz de redimir o que ela rejeita com o triunfo do amor misericordioso.”

O compromisso cristão de promover a dignidade humana mostra sua profunda espiritualidade, ao mesmo tempo em que lhe permite experimentar a cruz e a paixão de Jesus, quando está orientado à promoção da vida integral, não somente com relação à libertação do pecado, mas também dos seus desdobramentos nas diversas áreas da sociedade, como a cultura, a economia, a política. Logo, a espiritualidade e o seguimento são caminhos de humanização, construídos a partir de uma profunda sensibilidade mística, caracterizada pela experiência de amizade, ternura, gratuidade, solidariedade e reconhecimento da dignidade do outro.

¹⁵⁶ Trecho traduzido do original: “el significado es profundo de la cruz es el evangelio como palabra-persona entregado a la negativa humana, sin reservas ni ahorro de costes, y capaz por eso mismo de redimir lo que ella rechaza con el triunfo del amor misericordioso.” Cf. MARTINI, Carlo Maria. *El seguimiento de Cristo*. Traducción: enrique Hurtado. Santander: Editorial Sal Terrae, 1997, p. 69.

3.8 Direitos humanos e humanismo¹⁵⁷

O conceito de direitos humanos se pauta na fraternidade, quer ser alternativa diante da globalização da indiferença no sentido de salvaguardar a dignidade inalienável de todo ser humano. Segundo o Papa Francisco (2018), a defesa dos direitos humanos manifesta a centralidade da dignidade do homem; considerados fundamentais, esses direitos exprimem o valor de cada pessoa, sem nenhum espaço para distinções, seja de cor, raça ou religião, aos moldes do minimamente humano que antecede aos elementos culturais.

A proposta de uma sociedade mais fraterna se realiza mediante o reconhecimento da dignidade de todos, por meio de uma profunda compreensão de que todos os seres humanos têm o direito de viver dignamente, não podendo ser reduzido a visões parciais; “[...] nenhum país lhe pode negar este direito fundamental. Todos o possuem, mesmo quem é pouco eficiente porque nasceu ou cresceu com limitações.” (FT 107). Os direitos humanos significam o reconhecimento, a defesa e a luta pela dignidade do outro, conforme afirma a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948: “a luta pela declaração dos direitos humanos equivale a uma luta por uma vida digna da humanidade.”¹⁵⁸

A luta pela defesa da dignidade humana está presente nas ações de Jesus, não existindo mais a possibilidade de pensar salvação *versus* humanismo; essa dicotomia não faz sentido, visto que os ensinamentos evangélicos fazem referência à vida e à salvação integral do ser humano. Logo, o conceito de minimamente humano e a carnalidade henryana serve de apoio teológico para o reconhecimento da dignidade de todos, como fundamento último dos direitos humanos e da convivência social. Por esta razão, a dignidade humana torna-se uma espécie de matriz comum a orientar toda a pluralidade social, podendo ser considerada como

¹⁵⁷ Embora o tema central da Carta Encíclica *Fratelli Tutti* seja a promoção da fraternidade e da amizade social, percebe-se nesta encíclica o tema dos direitos humanos como finalidade de fundo. Segundo Paulo César Carbonari, a *Fratelli Tutti* pode ser considerada como uma encíclica dos direitos humanos, tendo em vista que o termo aparece 52 vezes nos 287 parágrafos. Cf. CARBONARI, Paulo César. “Fratelli Tutti” é encíclica dos Direitos Humanos. 10.10.2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/603674-fratelli-tutti-e-enciclica-dos-direitos-humanos> Acesso 10.01.2023.

¹⁵⁸ Trecho traduzido do original: “a luta pela declaração dos direitos humanos equivale a uma luta por uma vida digna da humanidade”. Cf. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 20.11.2022.

um metavalor¹⁵⁹, um critério inalienável ou um fundamento, que afirma o valor de cada pessoa, sem distinção de sexo, origem ou condição social, nos moldes do minimamente humano proposto por Castillo.

Essas concepções estão relacionadas aqui com a ideia de dignidade humana como um desafio para a vida prática. Esta dignidade poderia ser associada a uma ideia reguladora da práxis humana, uma ideia de enquadramento que orienta a práxis humana e potencializa as energias utópicas, sem ser necessariamente restrita a modos específicos de realização ou concretização. Esses modos — ou projetos concretos — são dinâmicos, mas ao mesmo tempo julgados, à luz da dignidade humana, como critério supremo de julgamento da vida prática. Portanto, se pode dizer que a dignidade humana é um juízo regulador da vida social contemporânea na medida em que é sempre pressuposta [...]. (SARDINAS IGLESIAS, 2018, p. 43 de 350, tradução nossa).¹⁶⁰

A afirmação da dignidade humana, baseada na antropologia teológica, está alicerçada na visão unitária do ser humano. Esse ponto de vista antropológico alinha-se ao minimamente humano e à visão integral presente na filosofia henryana e bergogliana, tal como um ponto de reação à atomização do ser humano. Segundo Alfonso García Rubio (2001, p. 111), a visão do ser humano integral (unitária) “possibilita uma abertura às relações de comunhão não só entre os seres humanos e com Deus, mas, igualmente, no seu nível próprio, face o mundo da natureza.”

A dignidade humana pensada à luz da concretude histórica de cada ser humano tornou-se para a Doutrina Social da Igreja um critério hermenêutico. Conforme Maria I. Gil Espinosa (2021, p. 59), “todas as reflexões sobre os direitos humanos [...] estão em função de defender, amparar, proteger e promover a

¹⁵⁹ Embora o termo dignidade humana possua uma formulação abstrata, sua aplicação social possui dois elementos fundamentais. O primeiro refere-se ao valor em si mesmo, ou seja, cada ser humano possui um valor inquestionável frente aos outros valores e coisas. Já o segundo elemento destaca o aspecto social do sujeito e as suas relações intersubjetivas, que podem reconhecer essa dignidade ou negá-la. Daí a necessidade de lutar pela manutenção deste valor e das condições para que ela amadureça. Cf. SARDINAS IGLESIAS, Loida Lucía. *Dignidad humana: Concepto y fundamentación en clave teológica latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2018. p. 49 de 350.

¹⁶⁰ Trecho traduzido do original: “Estas concepciones se relacionan aquí con la idea de la dignidad humana como un desafío para la vida práctica. Podría asociarse esta dignidad a una idea regulativa de la praxis humana, una idea marco que guía la praxis humana y potencia las energías utópicas, sin necesariamente restringirse a modos concretos de realización o concretización. Estos modos —o proyectos concretos— son dinamizados, pero al mismo tiempo juzgados, a la luz de la dignidad humana como criterio supremo de juicio de la vida práctica. Por tanto, puede decirse que la dignidad humana es una idea regulativa de la vida social contemporánea en cuanto es siempre presupuesta [...]”. Cf. SARDINAS IGLESIAS, Loida Lucía. *Dignidad humana: Concepto y fundamentación en clave teológica latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2018. p. 43 de 350.

dignidade da pessoa humana”, porém, sempre relacionando o individual ao social, preservando a unidade e a totalidade do ser humano, não abrindo espaço para um cristianismo espiritualista e individualista.

Por isso, o Concílio, testemunhando e expondo a fé de todo o povo de Deus congregado por Cristo, não pode demonstrar com maior eloquência sua solidariedade, respeito e amor para com toda a família humana, à qual esse povo pertence, senão estabelecendo com ela um diálogo sobre aqueles vários problemas, iluminando-os à luz tirada do Evangelho e fornecendo ao gênero humano os recursos de salvação que a própria Igreja, conduzida pelo Espírito, recebe de seu Fundador. É a pessoa humana que deve ser salva. É a sociedade humana que deve ser renovada. É, portanto, o homem considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade, que será o eixo de toda nossa explanação. (GS 3).

A relação entre os direitos humanos e a teologia está no centro das preocupações dos teólogos latino-americanos. Em seu fazer teológico, as reivindicações dos direitos humanos estão sempre presentes, especialmente nos temas relacionados à economia, política, justiça, educação e questões ambientais. Essa crescente preocupação vem se tornando um indicativo de esperança, resistência e libertação.

A expressão direitos humanos surgiu de várias experiências de desrespeito à dignidade do ser humano, de “testemunhos documentais de lutas descomuns que mobilizaram grandes contingentes humanos por sua libertação” (DORNELLES, 2006, p. 8); trata-se de um processo em andamento que alude a um projeto de vida em comum (carnalidade). Não basta reconhecer os direitos da pessoa humana; faz-se necessário organizar a sociedade para promovê-los dentro de uma comunidade política. Daí o importante papel do cristianismo, que, fundamentado na humanização de Deus, na carnalidade do minimamente humano, se expressa como um saber de resistência e diálogo em favor da vida na sua integralidade.

Logo, a reflexão sobre o minimamente humano e a sua relação com a carnalidade henryana mostra-se valiosa para a jornada dos direitos humanos na atual conjuntura social, um saber teológico capaz de estabelecer pontos de convergência e de diálogo com a sociedade, em razão de que a ação laica de Jesus se refere aos anseios básicos de todos os seres humanos. Em diálogo com os direitos humanos, a teologia coloca-se como uma voz profética, já que a

reinvidicação desses direitos pode ser considerada uma forma de resistência à violação da vida.

O engajamento com os direitos humanos seria um exemplo de onde a Teologia poderia se empenhar: direitos humanos – aqui – entendidos como anseios e reivindicações contextuais, com projetos concretos de comprometimento com o público, com o comum, com a justiça, com a tolerância, na luta contra a desigualdade, a opressão e qualquer tipo de violência ou violação. Claro, cabe uma postura ao lado de outras áreas do conhecimento, ao lado dos movimentos sociais, ao lado dos grupos que de alguma forma se articulam para verem seus direitos garantidos, ao lado daquelas pessoas que ainda não possuem articulação, mas precisam de apoio e solidariedade. (OLIVEIRA, 2013, p. 159).

De acordo com Castillo (2015, p. 377), embora os Evangelhos estejam repletos de mensagens que mostram a bondade de Jesus, Ele não deve ser confundido como alguém que era bom, uma boa pessoa apenas. A interpretação de bondade precisa estar vinculada à laicidade, pois ser bom é não querer se distinguir dos demais, não ser superior ou privilegiado; é uma bondade que transborda no respeito pelos direitos humanos. No entanto, o teólogo granadino (2015, p. 379) diz que esse transbordamento não ocorre simplesmente em razão da condição humana. Segundo ele,

[...], somente a humanização, que supera a inumanidade e que é possível graças à presença do Deus de Jesus Cristo em nossa vida, é o que pode fazer com que se torne verdade esse sonho de nova humanidade que tanto nos seduz, mas que não acertamos a integrar em nossa existência concreta. O projeto do Evangelho não se reduz a um mero humanismo. O humanismo, se é verdadeiro, não pode estar misturado com a inumanidade que, frequentemente, aparece e se impõe em nossas atitudes concretas. Por isso, Jesus foi tão radicalmente humano.

Conforme as intuições do Papa Francisco, se a Igreja quiser se colocar ao lado das questões da sociedade atual, ela deverá passar por uma verdadeira reforma, assumindo a bondade de Jesus. O teólogo brasileiro Mario de França Miranda (2017, p. 196) relembra os principais pontos de renovação salientados pelo pontífice: uma participação inclusiva com relação aos postos de governo na Igreja, uma nova forma de formar o clero, reconhecimento da dignidade da mulher, uma Igreja que se coloque ao lado das pessoas ou instituições que lutam pela

defesa da dignidade humana. Neste ponto, o pensamento de Francisco e de Castillo se encontram mais uma vez. Na obra *La Iglesia y los derechos humanos*, o teólogo granadino salienta que a Igreja precisa assumir internamente os preceitos dos direitos humanos, já que, em muitos casos, ela mesmo mantém um discurso incoerente com a sua prática.

A renovação eclesial proposta por Francisco visa resgatar o projeto do Reino de Deus e, por conseguinte o potencial humanizador do Evangelho. Mario de França Miranda (2017, p. 197) salienta que o retorno ao projeto do Reino implica numa nova postura eclesial, num movimento de saída da autorreferencialidade rumo à dinâmica do serviço em favor da diminuição do sofrimento humano. “Tenhamos presente que tudo o que a Igreja nos oferece em doutrinas e celebrações, normas morais, práticas religiosas, testemunhos de vida só têm sentido enquanto nos fazem viver, de fato, a caridade: são meios, não fins.”

Na atual complexidade da sociedade ocidental, onde cada vez se aprimoram formas de violar os direitos humanos, a reflexão sobre esses direitos se configura como uma busca por humanização. “[...] os direitos humanos são adequadamente chamados de direitos fundamentais, pois fundamentam e afirmam o valor intrínseco de cada pessoa humana.” (RODRÍGUEZ MARADIAGA, 2021, p. 11). Assim, o diálogo estabelecido neste trabalho entre a espiritualidade/seguimento e direitos humanos realça a necessidade de encontrar pontos convergentes para a construção de um novo humanismo, principalmente com relação à superação da cultura da indiferença. Conforme o teólogo André Luiz Bocatto de Almeida (2021, p. 318), o niilismo trágico proclamado pela sociedade atual produz um ser humano frágil, não apenas em nível individual, mas principalmente com relação aos aspectos coletivos.

Esta terceira parte, fundamentada no minimamente humano, na carnalidade e na visão integral do Papa Francisco, propõe uma abertura à pluralidade humana e cultural, num esforço de reconhecimento e na busca pela comunhão, em sintonia com alguns movimentos humanistas liderados, inclusive, pelo magistério do Papa: “Peço-lhes que se unam todos os dias na oração [...] pelo triunfo de uma cultura da vida, do reconhecimento e da fraternidade. Uma fraternidade que sabe reconhecer

e garantir as diferenças na busca de um destino comum.” (FRANCISCO, 2021, p. 91, tradução nossa).¹⁶¹

Considerações parciais

Nesta terceira parte evidenciou-se a necessidade de o cristianismo colocar o Evangelho no centro da sua teologia e prática. Castillo defende um retorno ao Evangelho por parte da Igreja porque, segundo ele, a boa notícia possui um profundo valor humanizador e inquestionável realidade salvífica. Para o teólogo granadino, a volta à fonte primária da fé propicia ao cristianismo a superação dos dualismos do cristianismo atual, caracterizado, principalmente, pela rivalidade entre o sagrado e o profano.

Ainda segundo o teólogo, o retorno ao Evangelho possibilita a recuperação da identidade cristã, que consiste basicamente em uma prática de vida radicada no projeto do Reino de Deus e no compromisso de reassumir o humanismo de Jesus de Nazaré. Castillo (2010a, p. 34) compreende o Reino de Deus como um dinamismo de vida, uma proposta humanizadora capaz de responder aos anseios humanos, recolocando o cristianismo no coração do mundo. O minimamente humano visa assegurar um elemento básico e comum entre os seres humanos: a carnalidade. Castillo compreende a dimensão da carnalidade como condição de cada ser vivente.

A humanização de Deus revela o potencial humanizador do Evangelho. Por meio das palavras e ações de Jesus, acessou-se uma nova grafia de Deus, um Deus que assumiu a condição humana e que viveu uma ética desconcertante, centrada no curvar-se kenótico em direção aos mais necessitados, lembrando que a humanização de Deus não pode estar desconectada da realidade dos homens. O retorno à Palavra de Deus permite à teologia superar as barreiras culturais, raciais, econômicas e ideológicas que impedem a sociedade de avançar no processo de humanização.

¹⁶¹ Trecho retirado do original: “Les pido unirmos en oraciones cada día por la conversión de las conciencias y por el triunfo de una cultura de la vida, de la reconciliación y de la fraternidad. Una fraternidad que sepa reconocer y garantizar las diferencias en la búsqueda de un destino común.”. Cf. FRANCISCO. *Paz en la tierra: la fraternidad es posible*. Città del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2021. p. 91.

Ao discutir o conceito do minimamente humano, defendido pelo teólogo espanhol, este trabalho quis dar sua contribuição para a construção de uma sociedade capaz de reconhecer o outro como alguém de igual condição (condição carnal), antes de qualquer aspecto cultural ou civilizacional. Quis, ainda, fazer um exercício de fuga para trás (XAVIER, 2015, p. 284), ou seja, buscar um ponto de convergência com a proposta castilliana, ampliando seu conceito em outras direções, o que explica o paralelo traçado entre a carnalidade castilliana e as carnes henryana e bergogliana.

Para o filósofo francês Michel Henry e sua fenomenologia, a vida enquanto princípio originário manifesta-se no mundo como carne sensível. Logo, em todo ser vivente se manifesta a vida, doada pela Vida Absoluta. Este trabalho sustenta que o minimamente humano revela a grafia do Deus, sensível às necessidades dos homens, em especial aqueles que passam pelo aviltante processo de desumanização. E mais, o minimamente humano revela a ternura como vibração interior da profunda humanidade de Jesus.

Enquanto ponto comum e expressão do *primum* do humano, o diálogo entre a carnalidade castilliana e henryana possibilita pensar um humanismo fraterno e inclusivo nos moldes do proposto pelo Papa Francisco. Aliás, a intenção de Castillo de cruzar o Evangelho com a vida encontra nas ideias do Pontífice um importante ponto de convergência: ambos defendem que a identificação com Jesus não está baseada em teoria ou em argumentos, mas na densa humanidade de Jesus.

O Papa Francisco clama pela constante conversão da Igreja à pessoa de Jesus e ao seu projeto. Ainda segundo ele (EG 1), a prática libertadora de Jesus renova as esperanças onde existe sofrimento e abre espaço para um novo tempo de alegria, pois sua força libertadora gera vida. Para Castillo, a postura de Francisco atualiza o Evangelho ao mesmo tempo em que conclama a sociedade para a compaixão, o humanismo integral e a dignidade humana, indispensáveis a todos os homens.

Em termos sociais, a reflexão construída neste trabalho defende que o conceito de minimamente humano e a carnalidade henryana servem de apoio teológico para o reconhecimento da dignidade humana e, por conseguinte, dos direitos humanos. Em termos eclesiológicos, o humanismo alicerçado na dimensão carnal impulsiona a comunidade cristã a se colocar como servidora da vida,

olhando a realidade de forma integral, sem desvalorizar a singularidade de cada ser vivo.

Esta forma de pensar está em sintonia com a pastoralidade do Concílio Vaticano II, que visa colocar a Igreja como servidora da humanidade, uma comunidade de espiritualidade evangélica cujo papel vá além da religião, em síntese, uma comunidade de seguidores de Cristo.

Como se mostrou neste trabalho, o cristianismo pautado por uma espiritualidade do minimamente humano pode contribuir com a sociedade, promovendo a ternura de Deus, caracterizado pelo respeito à pluralidade, pela tolerância, pelo cuidado e pela permanente opção pelos pobres, tal como fez Jesus em sua caminhada terrestre.

CONCLUSÃO

O distanciamento entre a teologia e a realidade humana, entre espiritualidade e vida, entre o que diz o Evangelho e o que prega a Igreja já foi tese de muitos outros estudiosos cristãos. Ao me propor retomar o tema, sempre e urgentemente atual, quis contribuir com a reflexão pelo olhar do espanhol José M. Castillo, um teólogo de fronteira, um profeta que, como todos os profetas, nem sempre é bem compreendido e acolhido em seu tempo.

A humanização de Deus como paradigma cristológico no pensamento de José Maria Castillo é minha humilde contribuição para, primeiro, provocar a germinação de um novo mundo capaz de superar o analfabetismo da compaixão, recuperando a responsabilidade de cada um de nós, cristãos, em trabalhar para torná-lo o mais humano possível; e, segundo, incentivar uma renovação do papel da teologia em uma sociedade tão distante das verdades do Evangelho e da experiência do Deus feito homem.

Segundo Castillo, os discursos teológicos de outrora, abstratos e de cunho filosófico não se encaixam mais nesta época. Para ele, se a teologia possui pretensões de relevância, ela deverá assumir uma proximidade com as questões que realmente importam para a nossa contemporaneidade.

Sem a pretensão de enquadrar Castillo em algum grupo ou escola teológica, esta pesquisa, na primeira parte, o relacionou com o movimento da renovação da Teologia no século XX, conhecido historicamente como *Nouvelle Théologie*. Dentre os principais pontos desse movimento estão: o primado do dado revelado em relação à abstração filosófica, o senso da história e a sua dinamicidade, a não repetição cega das fórmulas tomistas e a solidariedade da teologia aos sinais dos tempos. Essa renovação teológica promoveu um desejo de diálogo com o mundo moderno a ponto de ser assumida pelo Concílio Vaticano II e desdobrada nos pluralismos teológicos.

Embora não tenha participado diretamente deste movimento de renovação, Castillo fez várias experiências que o levaram a assumir esta forma de pensar a fé. Na segunda parte desta pesquisa, nominada *Castillo – vida e pensamento*, resgatei algumas dessas experiências que reforçaram a sua percepção do distanciamento da teologia em relação aos problemas da vida, e da Igreja em relação ao Evangelho. Para superar essas contradições, o teólogo granadino só vê uma saída: adequar a

interpretação do transcendente, repensando a grafia de Deus pelo viés cristológico, partindo do Jesus histórico ou da economia da carne.

Segundo ele, não é possível pensar a salvação distante da condição kenótica assumida pelo Verbo na encarnação, afinal, Deus se tornou profundamente humano, a ponto de assumir nossas debilidades e carências. A via kenótica possibilita pensar Deus a partir do esvaziamento, da finitude e dos condicionamentos, identificando-O com todos os seres humanos (Mt 25, 45), nos moldes do minimamente humano que visa “assegurar que há algo com o qual coincidimos [...] seja qual for nossa origem, nossa educação, nossos costumes, nossas crenças ou nossa cultura.” (CASTILLO, 2015, p. 283).

Os três elementos do minimamente humano (carnalidade, alteridade e liberdade) comprovam que Jesus centrou a sua ação enquanto Deus feito homem nas condições elementares do ser humano: o cuidado com a vida na condição carnal; a melhora dos relacionamentos interpessoais e a liberdade. Desta forma, o minimamente humano mostra-se como cuidado com a vida em todas as dimensões e revela a sensibilidade de Jesus no que diz respeito às necessidades básicas que fomentam a humanização. Conforme Castillo (2015, p. 298), “fica claro, portanto, que os fatos e os ditos de Jesus se focaram, acima de qualquer outra coisa, no mais essencialmente humano.”

A terceira parte, *Humanização de Castillo e humanismo de Francisco*, buscou relacionar a humanização e o humanismo por meio da recuperação do potencial do Evangelho. Para tanto, Castillo destaca a necessidade de o cristianismo colocar o projeto do Reino no centro da Igreja, reassumindo o humanismo de Jesus de Nazaré, com o objetivo de redescobrir o espírito com o qual Ele atuou e viveu. Em sintonia com Castillo, o Papa Francisco reafirma que a missão da Igreja passa pela fidelidade ao Evangelho, e convida os cristãos a “renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Cristo ou, pelo menos, tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de procurá-lo dia a dia sem cessar.” (EG 3).

Para ambos, o retorno ao Evangelho implica adesão ao Reino de Deus, num compromisso de humanizar aquilo que está desumanizado. Logo, a humanização de Deus, interpretada pelo caráter do minimamente humano, possibilita um espaço de diálogo e de aproximação com as questões pulsantes da sociedade atual, já que o conceito de minimamente humano assegura pontos de convergência básicos entre todos, independentemente de elementos culturais, religiosos, étnicos ou de gênero.

“Pode-se afirmar [...] que algo muito elementar existe, inteiramente básico, que se dá em todo ser humano pelo simples fato de sê-lo.” (CASTILLO, 2015, p. 283).

No entanto, para que exista um novo humanismo ou um processo de humanização, não basta um espaço comum de reconhecimento. O ser humano é um ser ambivalente, um ser de proximidade e de distanciamento, lúcido e nebuloso, acessível e indiferente, não podendo ser definido matematicamente, pois definitivamente é ao mesmo tempo joio e trigo, podendo fazer-se ou desfazer-se (ARDUINI, 2002, p. 7-12). Diante dessa antropossemia (crise sobre a identidade pessoal), a questão levantada por Castillo sobre o que nos torna humanos ganha ainda mais sentido em razão de que faz referência ao germe humano.

Com o objetivo de trabalhar a questão, esta pesquisa relacionou o conceito de minimamente humano com a fenomenologia henryana da carne, tendo como base que, ao humanizar-se, Jesus assumiu a condição humana, e a sua humanidade é a manifestação da Arqui-Vida, na forma de cuidado e de compromisso com a vida. Por ser manifestação da Vida Absoluta, a humanização de Deus pelo viés do minimamente humano expressa o sentir (*sentire*) como o *primum* fundamental no processo de humanização. Por conseguinte, aquilo que nos torna humanos é a ternura enquanto movimento de saída em direção ao outro (alteridade). Em outras palavras, esse sentimento propicia novos relacionamentos e está na base de qualquer processo humanista.

O minimamente humano de Jesus, por meio da sua existência carnal, expressa a ternura do Pai comprometida com todos aqueles que sofrem. Este trabalho propõe espaços de pensar e viver juntos e oferece elementos que comprovam que, aliado ao pensamento filosófico da carne henryana, o minimamente humano não apenas cumpre esse papel como se aproxima da perspectiva do pensamento integral do Papa Francisco e do seu humanismo.

O humanismo proposto por Francisco convoca a superação do analfabetismo da compaixão, com a intenção de construir uma sociedade pautada pelo encontro e amizade social. Está alicerçado na confiança de que existe uma verdade fundamental acerca do humano, e que essa verdade possui o poder de humanizá-lo. Segundo o pontífice argentino, a humanidade de Jesus é o caminho humanizador. Francisco faz constantes referências à carne, (de Jesus e de cada ser vivente), convidando a todas as pessoas de boa vontade a percorrerem o caminho carnal, caracterizado pela vida

em comum (laicidade-povo), pois, encarnar-se é estar no mundo, com o mundo e com outros viventes (HENRY, 2014, p. 352).

Em sintonia com Francisco, Castillo endossa que a inteligência, a sensibilidade, a cooperação e a solidariedade foram preponderantes para o amadurecimento do humano e para o processo de humanização. A defesa do minimamente humano tem no discurso sobre a dignidade um pressuposto valioso, pois ali se reitera o valor primacial de cada ser humano. Logo, o minimamente humano, de Castillo, e a via integral, de Francisco, questionam qualquer reducionismo antropológico; ambos os conceitos defendem a edificação de uma sociedade baseada na amizade social e na fraternidade universal.

Com referência aos aspectos eclesiológicos, o minimamente humano requer maior enfoque na prática de Jesus. A fidelidade ao Evangelho está em relação direta com a pessoa de Cristo e o projeto do Reino de Deus, ou seja, o cristianismo que se pauta no ritmo da ternura de Deus busca humanizar aquilo que está contrário ao desenvolvimento da vida. Portanto, afirmamos a urgência de uma Igreja sensível à carne dos viventes, que vá além da religião e seja capaz de humanizar o mundo, resgatando aspectos elementares da espiritualidade cristã. O minimamente humano torna-se referência, pois o Deus de Jesus revelou-se como ternura comprometida com o bem de todos. Em outras palavras, a vida espiritual promove o senso de abertura para Deus e, por conseguinte, abertura para o ser humano, especialmente aquele que vive uma degradante exclusão social.

Diferentemente das espiritualidades perigosas em voga, a espiritualidade nos moldes do mínimo integra o divino e o humano; e mais, neste modelo, a negação do humano configura-se como negação do divino, pois esta proposta está fundamentada na encarnação de Deus. Logo, a espiritualidade cristã fundamentada no minimamente humano reforça que o seguimento de Jesus acontece no desenrolar da história em fidelidade ao Evangelho; ela é baseada na carnalidade, em forma de solidariedade, acolhimento, cuidado, que são expressões da ternura, e, como dito anteriormente, termômetro de uma humanidade que se coloca a serviço e de um humanismo que visa construir.

A defesa da dignidade humana está presente nas ações de Jesus, portanto, não é possível para o cristianismo pensar salvação sem o comprometimento com o humanismo, pois os ensinamentos evangélicos reverenciam a vida e a salvação integral do ser humano. Os conceitos de minimamente humano (Castillo) e da

carnalidade (Henry) servem de apoio teológico para o reconhecimento da dignidade de todos, um valor que antecede os elementos culturais, uma matriz comum ou um critério de inalienável.

A espiritualidade cristã baseada no conceito do minimamente humano é uma oposição à cultura do descarte, da indiferença, do ódio, da mentira e da morte. Nela, encontra-se a ternura do Evangelho, a atualidade do espírito do Concílio Vaticano II e o seu desdobramento no continente latino-americano. Pelo resgate do amor evangélico, que se coloca a serviço dos últimos, e pela promoção de espaços de resistência a esse modelo cultural violento, o dinamismo salvífico oferecido aos seres humanos, desde a criação e plenificado na pessoa de Jesus, continua agindo na história como semente de transformação orientada ao projeto do Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

Obras de Castillo

CASTILLO, José M. *A ética de Cristo*. Tradução: Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2010b.

CASTILLO, José M. *A humanidade de Jesus*. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.

CASTILLO, José M. *Deus e nossa felicidade*. Tradução: Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2006.

CASTILLO, José M. *El discernimiento cristiano: por una conciencia crítica*. 2.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

CASTILLO, José M. *El Evangelio marginado*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2019a.

CASTILLO, José M. *El proyecto de Jesús*. 3.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.

CASTILLO, José M. *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. 6.ed. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2010a.

CASTILLO, José M. *El seguimiento de Jesús*. 2.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

CASTILLO, José M. *Espiritualidade para insatisfeitos*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

CASTILLO, José M. *Humanizar a Dios. El Pai, El Hijo, El Espíritu Santo*. Málaga: Ediciones Manantial, 2005.

CASTILLO, José M. *Jesus: a humanização de Deus: ensaio de uma cristologia*. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CASTILLO, José M. *La religión de Jesús: comentario al Evangelio diario – Ciclo A* (2016-2017). Bilbao: Desclee de Brouwer, 2016c.

CASTILLO, José M. *Memorias, vida y pensamiento*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2021.

CASTILLO, José M. *Símbolos de libertad – teología de los sacramentos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981

CASTILLO, José M. *Teologia Popular I - A boa nova de Jesus*. Tradução: Yvone M. de C. Teixeira Silva. São Paulo: Loyola, 2016a.

CASTILLO, José M. *Teología Popular II - O Reinado de Deus*. Tradução: Yvone M. de C. Teixeira Silva. São Paulo: Loyola, 2016b.

CASTILLO, José M. *Teología Popular III - Os últimos dias de Jesus e o nosso futuro*. Tradução: Yvone M. de C. Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 2017b.

CASTILLO, José M. *Víctimas del pecado*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

Artigos - disponíveis na internet

CASTILLO, José M. *¿Quiso Jesús un clero como el que tenemos?* 18.05.2018b. Disponível em: <https://www.feadulta.com/es/buscadoravanzado/item/9765-quiso-jesus-un-clero-como-el-que-tenemos.html>. Acesso: 13.10.2022.

CASTILLO, José M. *É urgente renovar a teología*. 06.07.2017d. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Urge-renovar-teologia_7_1918678144.html. Acesso: 09.10.2018.

CASTILLO, José M. *Elogio de la transparencia*. 01.09.2017e. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Elogio-transparencia_7_1935776407.html. Acesso: 25.12.2022.

CASTILLO, José M. *En la Iglesia preocupa más el esplendor de la religión que la fidelidad a Jesús*. 09.03.2019b. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/religion-iglesia-libros-teologia-castillo-evangelio-marginado-desclee-fidelidad-jesucristo_7_2101959786.html. Acesso: 11.03.2021.

CASTILLO, José M. *Homenaje a José María Castillo, profesor de Teología Popular*. 19.11.2014. Disponível em: https://www.religiondigital.org/espana/Homenaje-Maria-Castillo-Teologia-popular_0_1630636965.html. Acesso: 28.10.2021.

CASTILLO, José M. *José María Castillo: Uma 'Carta Aberta' ao Papa Francisco*. 24.09.2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/603147-uma-carta-aberta-ao-papa-francisco-por-jose-maria-castillo>. Acesso: 09.10.2020.

CASTILLO, José M. *La genialidad del Papa Francisco: su fidelidad al Evangelio*. In *Religión Digital* 16.06.2022b. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/genialidad-Papa-Francisco-religion-evangelio-castillo_7_2460423940.html. Acesso 28.08.2022. Acesso: 18.06.2022.

CASTILLO, José M. *La humanidad de Dios*. Discurso proferido por Castillo no dia 13 de maio de 2011, na Universidade de Granada- Espanha, no qual, ele recebeu o título de Doutor Honoris Causa. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/173-noticias/noticias-2011/43341-o-importante-nao-e-a-religiao-mas-deus-que-so-podemos-encontrar-em-nossa-humanidade-afirma-teologo-espanhol>. Acesso: 15.10.2019.

CASTILLO, José M. *La mayor equivocación de la Iglesia ha sido fundir y confundir la Religión con el Evangelio*. 07.01.2021b. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Jose-Castillo-evangelio-solucion-servicio-poder_7_2302939692.html. Acesso: 27.12.2022.

CASTILLO, José M. *La tarea de la Iglesia en este momento*. 26.04.2018c. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/tarea-Iglesia-momento_7_2006869314.html. Acesso: 28.12.2022.

CASTILLO, José M. *O empobrecimento da teologia*. 16.05.2017c. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567662-o-empobrecimento-da-teologia-artigo-do-teologo-jose-maria-castillo>. Acesso: 16.08.2020.

CASTILLO, José M. *O humanismo de Francisco revela a essência do ser cristão*. 19.05.2018d. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/579130-o-humanismo-de-francisco-revela-a-essencia-do-ser-cristao-entrevista-especial-com-jose-maria-castillo>. Acesso: 22.12.2022.

CASTILLO, José M. *Para ser apóstoles del Evangelio hay que pasar por el despojo de los bienes y de uno mismo*. 25.10.2022d. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Castillo-apostoles-Evangelio-despojo-bienes_7_2499720006.html. Acesso: 27.10.2022.

CASTILLO, José M. *Religión y Evangelio*. 2021a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WVyK3xtHQks>. Acesso: 29.03.2022.

CASTILLO, José M. *Una Iglesia, ¿para qué?* 05.03.2018a. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Iglesia_7_1991270858.html. Acesso: 01.01.2020.

CASTILLO, José M. *Una Religión atascada en el pasado, será lo más ortodoxo que haya en este mundo. Pero será igualmente una 'oferta sin demanda'*. 06.01.2022c. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Castillo-Religion-atascada-ortodoxo-igualmente_7_2412128775.html. Acesso: 07.01.2022.

CASTILLO, José Maria. *Onde encontramos Deus é na libertação do sofrimento dos oprimidos deste mundo*. 23.04.2022a. Disponível em: https://www.religiondigital.org/teologia_sin_censura/Jose-Marika-Castillo-encontramos-Dios-liberacion-religion_7_2444225555.html. Acesso: 13.09.2022.

Outras Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. ed. rev. e ampl. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins fontes, 2007.

ADAM, Karl. *La esencia del catolicismo*. Barcelona: Editorial Litúrgica española, 1955.

AGUIRRE, Rafael. *El Dios de Jesús*. Madrid: Edita Fundación Santa María, 1985.

AGUIRRE, Rafael. *El Reino di Dios y sus exigencias morales, en la mesa compartida. Estudios do N.T. desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994.

ALMEIDA, André Luiz Bocatto. Da indiferença narcisista à consciência social: repondo a alteridade de base cristã na era globalizada. In: MANZINI, Rosana; ZACHARIAS, Ronaldo (orgs.). *Direitos humanos e Doutrina Social da Igreja: da globalização da indiferença à globalização da solidariedade*. São Paulo: Paulus, 2021. p. 307-326. (Coleção Ministérios).

ALMEIDA, João Carlos de. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2005.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. A atualidade da teologia da libertação. *Revista Theologia Xaveriana*. Bogotá: Colômbia. Vol. 61, n. 172 (397-422). 2011. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0120-36492011000200005&lng=en&nrm=is&tlng=pt. Acesso: 17.9.2021.

ARDUINI, Juvenal. *Antropologia: ousar para reinventar a humanidade*. São Paulo: Paulus, 2002. (Estudos antropológicos).

ARMENDÁRIZ, L. M. *Ser cristiano*. Madrid: San Pablo, 2003.

AUGUSTIN, George (ed.). *El Evangelio de la misericordia*. Traducción: Heinrich P. Brubach. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2016.

AULLÓN DE HARO, Pedro. (dir.). *Teoría del humanismo – Vol III*. Madrid: Editorial Verbum, 2010.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Teodramática – Vol. 3. Las personas del drama el hombre en Cristo*. Traducción: Eloy Bueno de la Fuente; Jesús Camarero. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.

BARBOSA, Livia. *Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (orgs.). *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BARNOSELL, Joan Planellas I. *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*. Barcelona: Herder Editorial, 2014. E-book.

BARROS, Marcelo. *Teologias da libertação para os nossos dias*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Tradução: Carlo Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos: sobre ética pós-moderna*. Tradução: Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BENTO XVI. *Carta Encíclica "Deus Caritas Est"*. São Paulo: Paulus, 2009.

BENTO, Santo. *A Regra de São Bento*: latim-português. 3. ed. Tradução: D. João Evangelista Enout. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

BERMEJO, J.C (coord.). *Humanización y Evangelio*. Madrid: PPC Editorial, 2015.

BERNABÉ, José L. Segovia et al. *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*. Madrid: PPC Editorial, 2014. E-book.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. nova ed. rev. e ampl. Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2015.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993. (Série: Religião e Cidadania).

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 20.ed. Petrópolis, Vozes, 2009.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 8.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

BOSCH, Juan (ed.). *Panorama de la Teología Española: Cuando vida y pensamiento son inseparables*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1999.

BRANCACCIO, Francesco. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et Spes*. Soveria Mannelli: Rubbertino Editore, 2006.

BROWN, Peter. *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C)*. Barcelona: Acantilado, 2016.

CAPPELLI, Marcio. A teologia ficcional de José Saramago no Ensaio sobre a Cegueira. *Revista Teoliterária*, São Paulo: PUC-SP, v. 9, n. 19, p 252 - 278, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/42076#:~:text=O%20artigo%20procura%20mostrar%20como,obra%20Ensaio%20sobre%20a%20Cegueira>. Acesso: 07.09.2020.

CARBONARI, Paulo César. *"Fratelli Tutti" é encíclica dos Direitos Humanos*. 10.10.2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/603674-fratelli-tutti-e-enciclica-dos-direitos-humanos> Acesso 10.01.2023.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução: Walter Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2002. (Coleção comentário bíblico).

CELAM. III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Documento de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. *Teología de la cultura*. Bogotá: SEPAC, 1989. (Colección Documentos - 114).

CELAM. V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. *Documento de Aparecida*. São Paulo: CNBB; Paulinas; Paulus, 2008.

CHARBONNEAU, Paul-Eugène. *Da teologia ao homem: ensaio sobre a teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1985.

CHENU, Marie-Dominique. *La parole de Dieu: L'évangile dans le temps*, Volume 2. Paris: Cerf, 1966.

CIOLA, Nicola. *Introdução à cristologia*. Tradução: Paolo Guglielminetti. São Paulo: Loyola, 1992.

CNBB. *Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade – Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5, 13-14)*. Brasília: Edições CNBB, 2016. (Documentos da CNBB 105).

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. São Paulo: Paulinas, 2019. (Documentos da CNBB 109).

CODA, Piero. *A Igreja é o Evangelho – Nas fontes da teologia de Francisco*. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. 6.ed. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 2001.

COMBLIN. José. *História da teologia católica*. São Paulo: Herder, 1969.

COMBLIN. José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002. (Temas de atualidade).

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Dei Verbum. *In: Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 29. ed. Petrópolis, Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium. *In: Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 29. ed. Petrópolis, Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes. *In: Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 29. ed. Petrópolis, Vozes, 2000.

CONGAR, Yves. *Situation et tâches présentes de la théologie*. Paris: Cerf, 1967.

COUTO, António. *Como uma dádiva: caminhos de antropologia bíblica*. 2.ed. rev. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005.

COX, Harvey. G. *Que a serpente não decida por nós*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

DANIÉLOU, Jean. *Il misterio dell'avvento*. Brescia: Editore. Morcelliana, 1948.

DANIÉLOU, Jean. Les orientations presentes de la pensée religieuse. In: *Études*, t. 249, Avril, 1946.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE LUBAC, Henry. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Traducción de Juan Costa. Madrid: Ediciones Encuentro S.A, 2019.

DE LUBAC, Henry. *Le mystère du Surnaturel*. Paris: Cerf, 1965.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Fonte Digital Base. Digitalização da edição em PDF, 2003. Disponível em: www.geocities.com/projetopereferia. Acesso em: 15.08.2019.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução: José Marino; Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.

DORNELLES, João Ricardo W. *O que são direitos humanos*. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção Primeiro Passos, 229).

DUPUIS, Jacques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2000.

DUPUIS, Jacques. *Introducción a la cristología*. Navarra: Editoria Verbo Divino, 1994.

DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Tradução: Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

DUQUOC, Christian. *El único Cristo – La sinfonía diferida*. Santander: Sal Terrae, 2005.

ESLAVA, Euclides (ed.). *Sostenibilidad y desarrollo humano integral*. Chía: Universidad de La Sabana, 2022. E-book.

ESPINOSA, Maria I. Gil. Doutrina social da Igreja, dignidade humana e libertação das injustiças. In: MANZINI, Rosana; ZACHARIAS, Ronaldo (orgs.). *Direitos humanos e Doutrina Social da Igreja: da globalização da indiferença à globalização da solidariedade*. São Paulo: Paulus, 2021. p. 59- 80. (Coleção Ministérios).

ESTEBAN, Adriana Francisca Salinas. La cooperación internacional como herramienta del desarrollo sostenible: una lectura desde las Agencias de Desarrollo Económico Local en Colombia. In: ESLAVA, Euclides (ed). *Sostenibilidad y desarrollo humano integral*. Chía: Universidad de La Sabana, 2022. posição 303-354 de 438. E-book.

ESTRADA, Juan Antonio. *La espiritualidad de los laicos*. Madrid: Cristiandad, 1992.

FABRIS, Rinaldo. *Jesús de Nazaret: historia e interpretación*. Salamanca: Sígueme, 1985.

FAGGIOLI, Massimo. *Francisco, retorno ao Concílio Vaticano II*. 21.03. 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518643-francisco-retorno-ao-concilio-vaticano-ii-artigo-de-massimo-faggioli> . Acesso em: 02/07/2020.

FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

FISICHELLA, Rino. *Introdução à teologia fundamental*. Tradução: João Paixão Neto. São Paulo: Loyola, 2000.

FITZMYER, Joseph A. *El evangelio según Lucas III - traducción y comentario Capítulos 8,22-18,14*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

FITZMEYER, Joseph. A. *El Evangelio según Lucas IV – traducción y comentario capítulos 18,15-24,53*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*. Tradução: Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção teologia hoje).

FORTE, Bruno. *La teología como compañía, memoria y profecía: Introducción al sentido y al método de la teología como historia*. Salamanca: Sígueme, 1990.

FORTE, Bruno. *Teologia da história: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. Tradução: Georges Inácio Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995. (Teologia Sistemática).

FORTE, Bruno. *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2002.

FRANCESCO. *La vita dopo la pandemia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO. *A política não deve desprezar os pobres, descartando-os ou explorando-os*. 19. 04. 2021a. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/78-noticias/608478-papa-a-politica-nao-deve-desprezar-os-pobres-descartando-os-ou-explorando-os>. Acesso: 26.12.2022.

FRANCISCO. *Bula Misericordiae Vultus – O Rosto da misericórdia*. 2015b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acesso: 26.11. 2022.

FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso: 15.02.2020.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si' – sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus, 2015a.

FRANCISCO. *Discurso ao Corpo Diplomático* (08.11.2018). Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html. Acesso: 11.12.2022.

FRANCISCO. *Discurso de sua santidade Papa Francisco a um grupo da Pontifícia Comissão para a América Latina*. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190304_pontcommissione-americalatina.html. Acesso: 01.09.2022 as 08h30.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium – A Alegria do Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013b.

FRANCISCO. *Homília em Santa Marta*. 23.10.2013a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013.index.html>. Acesso: 12.10.2020.

FRANCISCO. *O nome de Deus é Misericórdia*. Tradução: Catarina Mourão. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

FRANCISCO. *Paz en la tierra: la fraternidad es posible*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2021b.

FRANCISCO. *Sem Ele nada podemos fazer: ser missionário no mundo atual: uma conversa com Gianni Valente*. Tradução: Leonardo A.R.T. dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021c. E-book.

FUELLENBACH, John. *Igreja: comunidade para o Reino*. Tradução: Luís Henrique Dreher. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Ecclesia 21).

GAMARRA, Saturnino. *Teología Espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos - BAC, 1994.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção teologia hoje).

GESCHÉ, Adolphe. *A destinação*. Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2004c. (Coleção Deus para pensar).

GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2004a. (Coleção Deus para pensar).

GESCHÉ, Adolphe. *La paradoja del cristianismo*: Dios entre paréntesis. Salamanca: Sígueme, 2011.

GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. Tradução: Carlos Felício Silveira. São Paulo: Paulinas, 2004b. (Coleção Deus para pensar).

GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Deus para pensar).

GIBELLINI, Rosino. *La Teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente*: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz. São Paulo: Loyola, 2007.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *A relação entre a antropologia e a teologia em perspectiva libertadora*. São Paulo: Recriar, 2020.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo :Paulinas, 2004. (Coleção Alternativas).

GONZÁLEZ CARDEDAL, Olegario de. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. (Serie de Manuales de Teología- Sapientia fidei).

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acceso a Jesús*: ensayo de teología narrativa. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *As 10 heresias do catolicismo atual*. Tradução: Gentil A. Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Des-helenizar el cristianismo. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador: Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, n.17 (2000) 237. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5198>. Acesso: 13.02.2020.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Inhumanos e infra-humanos*. Barcelona: Cuadernos Cristianismo, 2016.

GONZÁLEZ, Rufo. *¿Clericalismo o sinodalidad?* 10.11.2017. Disponível em: https://www.religiondigital.org/atrevete_a_orar/CLERICALISMO-SINODALIDAD_7_1956774317.html. Acesso: 25.12.2022.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis. *Las bienaventuranzas, una contracultura que humaniza*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2014. E-book Kindle.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA. Luis. *Ideas y creencias del hombre actual*. 3.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1993. (Colección Presencia Social).

GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

GUARDINI, Romano. *EL Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.

GUARDINI, Romano. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1929. (Cristianismo y hombre actual – 8).

GUARDINI, Romano. *Natura dela Weltanschauung cattolica in Scritti filosofici I*. 1923. p. 284. In: GIBELLINI, Rosino. *La Teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

GUBERT, Paulo Gilberto. Da constituição da identidade narrativa na obra “O si-mesmo como um outro” de Ricoeur. *PÓLEMOS - Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*. v.1, n.1, maio (2012). Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/11487>. Acesso: 03.03.2022.

GUIMARÃES, D. Joaquim Giovani Mol; ALVES, Claudemir Francisco. Apresentação. In: GUIMARÃES, D. Joaquim Giovani Mol et al. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 7-30 de 702. E-book.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. 3.ed. Tradução: Jorge Soares. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. Tradução: Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Repensar).

HENRY, Michel. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

HINOJOSA, José Francisco Gómes. *De la teología de la liberación a la teología del Papa Francisco*. Madrid: PPC, Editorial. 2018. E-book.

ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. *Historia de la Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1995. (Serie de Manuales de Teología - Sapientia fidei).

JEREMIAS, Joachim. *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*. 6.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005. (Biblioteca de Estudios Bíblicos – 30).

JEREMIAS, Joachim. *La última cena*. Madrid: Cristiandad, 2003.

JEREMIAS, Joachim. *Teología del nuevo testamento*. Salamanca, 1981.

JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*. São Paulo: Paulinas, 2001.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Dives in misericórdia* (Sobre a misericórdia divina). São Paulo: Loyola, 1980.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Laborem exercens* (Sobre o trabalho humano, por ocasião do nonagésimo aniversário da *Rerum Novarum*). 1981. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html. Acesso: 20.01.2022.

KASPER, Walter. *A Igreja católica: essência, realidade, missão*. Tradução: Nélío Schneider. São Leopoldo, RS: ED. UNISINOS, 2012b. (Theologia pública).

KASPER, Walter. *El papa Francisco: revolución de la ternura y el amor – raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Traducción: José Manuel Lozano- Gotor Perona. Santander: Editorial Sal Terrae, 2015.

KASPER, Walter. *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida Cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012a.

KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*. Tradução: João Resende Costa. São Paulo: Loyola, 1997.

KÜNG, Hans. *El cristianismo*. Esencia e historia. Madrid: Trotta, 1997.

LABOA, J. M. *Cristianismo*. Madrid: San Pablo, 2003.

LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia – antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

LAÍN ENTRALGO, P. *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1997.

LAMANA, Domingo Cía. *El poder narrativo de la Religión*. Madrid: PPC Editorial, 2011. E-book.

LATOURELLE, René. *Teologia ciência da salvação*. São Paulo: Paulinas, 1971.

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. 2.ed. Tradução: Luiz João Baraúna. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LENOIR, Frédéric. *Francisco, la primavera del evangelio*. Madrid: PPC Editorial, 2014.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Madrid, Cristiandad, 1983.

LEVINAS, Emmanuel. *La huella del otro*. Ciudad del México: Taurus, 2001.

LIBANIO, João Batista. *A volta à grande disciplina*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

LIBANIO, João Batista. *Linguagens sobre Jesus: linguagens narrativas e exegética moderna – vol. 2*. São Paulo: Paulus, 2012b. (Coleção Temas bíblicos).

LIBANIO, João Batista. *Qual o futuro do cristianismo?* São Paulo: Paulus, 2006.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação: a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012a.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 1996.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A cultura-mundo: respostas a uma sociedade desorientada*. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LOPES, Geraldo. *Dei Verbum: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2012.

LOPES, Geraldo. *Gaudium et Spes: texto e comentários*. São Paulo: Paulinas, 2011.

LUCIANI, Rafael. *Retornar a Jesus de Nazaré: conhecer Deus e o ser humano através da vida de Jesus*. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. E-book.

LUNEAU, René. *Jesús, el hombre que evangelizó a Dios*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2000.

LUSSI, Carmem. A linguagem no fazer teológico: elementos do legado de Rahner sobre literatura e poesia. *Revista Teoliterária*, São Paulo: PUC-SP, v. 1 n. 2, p. 68-86, 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22952>. Acesso: 12.03.2020.

LUTERO, Martinho. Operationes in Psalmos. In: FORTE, Bruno. *La teología como compañía, memoria y profecía: Introducción al sentido y al método de la teología como historia*. Salamanca: Sígueme, 1990. p. 17.

MACHADO, Renato da Silva. O ser humano e o mistério amoroso de Deus: a contribuição de Karl Rahner para a reflexão hodierna sobre a experiência de Deus. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo: PUC-SP, n. 81, ano XXI. p.115-131, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/issue/view/1059>. Acesso: 27.01.2020.

MAGALHÃES, José Luis Quadro de. Humanismo integral: construindo um mundo plural. In: GUIMARÃES, D. Joaquim Giovani Mol et al. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. posição 588-605 de 702. E-book.

MAGGI, Alberto. *A loucura de Deus: o Cristo de João*. São Paulo: Paulinas, 2013. E-book. (Coleção biblioteca de estudos bíblicos).

MALDONADO, L. *La esencia del cristianismo*. Madrid: San Pablo, 2003.

MALVIDO, E. *Credo de un cristiano de hoy*. Madrid: San Pablo, 2000.

MANZATTO, Antonio. Fundamento teológicos da *Gaudium et Spes*. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo: PUC-SP, v. 17, n. 68, p. 75-92, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/issue/view/1053>. Acesso: 04.03.2020.

MANZATTO, Antonio. Identidade narrativa de Jesus de Nazaré. *Revista Teoliterária*, São Paulo: PUC-SP, v.6, n.11, p. 11-31, 2016a. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/2236-9937.2016v6n11p11-31/20197>. Acesso: 03.03.2022.

MANZATTO, Antonio. *Jesucristo*. Traducción: Óscar Madrigal. Ciudad de México: Ediciones Dabar, 2019.

MANZATTO, Antonio. O Papa Francisco e a Teologia da Libertação. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo: PUC-SP, n. 86, p. 183-203, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/issue/view/1518>. Acesso: 11.10.2020.

MANZATTO, Antonio. O paradigma cristológico do Vaticano II e sua incidência na cristologia latino-americana. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 212-225. (Coleção Alternativas).

MANZATTO, Antonio. O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia. *Caderno de Teologia Pública*, São Leopoldo, RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos, v. 13, n.107, p. 3-14, 2016b.

MANZATTO, Antonio; XAVIER, Donizete José; AMORIM, Fernando O (orgs.). 2 *Franciscos: por um novo humanismo poético e profético*. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

MARDONES, José María. *Postmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1991.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. *Creer en Jesucristo – Vivir en Cristiano: cristología y seguimiento*. 2. ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. *Creer en ser humano – Vivir humanamente: antropología en los evangelios*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.

MARTÍNEZ SIERRA, Alejandro. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002. (Serie de Manuales de Teología - Sapientia fidei).

MARTÍNEZ-GAYOL FERNANDEZ, Nurya. É possível uma teologia da ternura? *Revista Perspectiva Teológica*, v. 42, n. 116, p. 45- 76, 2010. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/294/549>. Acesso: 12.11.2019.

MARTINI, Carlo Maria. *El seguimiento de Cristo*. Traducción: enrique Hurtado. Santander: Editorial Sal Terrae, 1997.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. Tradução: Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção grande comentário bíblico).

MATERA, Frank J. *Cristologia narrativa do Novo Testamento*. Tradução: Jaime A. Calsen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MELLO, Alexandre Awi. El Papa Francisco y la cultura del encuentro. *Revista Medellín*, v. 43, n. 169, p. 721-750, 2017. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6228522>. Acesso: 05.06.2021.

MENDONÇA, José Tolentino. *Nenhum caminho será longo: para uma teologia da amizade*. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção dádivas do infinito).

METZ, Johann Baptist. *Memoria pasiones: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Traducción: José Manuel Lozano Gotor. Santander: Sal Terrae, 2007.

MÍGUEZ, Néstor O. *Um Jesus popular – Para uma cristologia narrativa*. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção Novos Caminhos da Teologia).

MILLEN, Maria Inês de Castro. Prevenir contra o dogmatismo e o rigorismo. A tentação da rigidez. In: TRASFERETTI, José Antonio; COELHO, Mário Marcelo; ZACHARIAS, Ronaldo (orgs.). *Teologia da prevenção: por um caminho de humanização*. São Paulo: Paulus, 2021. E-book.

MIRANDA, Mario de França. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2017. (Coleção Francisco).

MOINGHT, Joseph. *Deus que vem ao homem – Da aparição ao nascimento de Deus – volume II – Aparição*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MOLTMANN, Jürgen. *La dignidad humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. Tradução: José Fernandes. São Paulo: Editora Teológica, 1979.

MONDIN, Battista. *Storia della Teologia- vol 4- Epoca Contemporanea*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997.

MORATALLA, Agustín Domingo. *Condición humana y ecología integral*. Horizontes educativos para una ciudadanía global. Madrid: PPC Editorial, 2017.

MORGEN, Michèle. “Carne”. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004. p. 986.

MORIN, Edgar. *É hora de mudarmos de via: as lições do coronavírus*. Tradução: Ivone C. Benedetti. Rio de Janeiro: Bertrand, 2020.

MÜLLER, Paulo Eduardo. *A cristologia na Evangelii Gaudium do Papa Francisco: Uma abordagem pastoral da pessoa de Jesus Cristo*. 2018. 109 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - PPG-Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

NENTWIG, Roberto. *Carnalidade, alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológicas-pastorais das cristologias de José Maria Castillo e Joseph Moingt*. Orientadora Profa. Lúcio Pedrosa de Pádua. 2017. 432 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ), 2017.

NOBRE, José Aguiar; CONCEIÇÃO, Elizeu. O imigrante e o direito da hospitalidade: um aporte na ética do bem-viver à luz do pensamento de Paul Ricoeur. In: LUSSI, Carmen; KUZMA, Cesar (orgs.). *Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana*. Brasília: CSEM, 2021, p. 111-132.

NODARI, Paulo César. *Casa comum ou globalização da indiferença? Ensaio sobre ecologia integral, fraternidade*. São Paulo: Paulus, 2022. E-book.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. Teologia e direitos humanos: reivindicações por novos relacionamentos. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol. 4, n 1, p. 150-164. 2013. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/706> Acesso: 21.12.2022.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O ideal da amizade social. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (orgs.). *Todos irmãos: reflexões interdisciplinares sobre a Encíclica Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulinas, 2021. posição 26-51 de 347. E-book.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948*. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 20.11.2022.

PAGOLA, José Antonio. *É bom crer em Jesus*. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. E-book.

PAGOLA, José Antonio. El desafío de la renovación evangélica de la Iglesia. In: BERNABÉ, José L. Segovia et al. *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*. Madrid: PPC Editorial, 2014. p. 139-154. E-book.

PAGOLA, José Antonio. Jesús y la humanización. In: BERMEJO, J.C (coord.). *Humanización y Evangelio*. Madrid: PPC Editorial, 2015, posição 34-66 de 234. E-book.

PAGOLA, José Antonio. *Jesús: una aproximación histórica*. Madrid: PPC Editorial, 2007.

PAGOLA, José Antonio. *Recuperar o projeto de Jesus*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 2019. E-book.

PASSOS, João Décio. *A força do passado na fraqueza do presente: o tradicionalismo e suas expressões*. São Paulo: Paulinas, 2020b. E-book.

PASSOS, João Décio. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.

PASSOS, João Décio. *O vírus vira mundo: em pequenas janelas da quarentena*. São Paulo: Paulinas, 2020a. E-book.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (orgs). *Todos irmãos: reflexões interdisciplinares sobre a Encíclica Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulinas, 2021. E-book.

PAULO VI. *Carta Apostólica Octogesima Adveniens*: Por ocasião do 80º aniversário da *Rerum novarum*. São Paulo: Loyola, 2011.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 7.ed. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). São Paulo: Paulinas, 2011.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.

RAHNER, Karl. *Escritos de Teología – Tomo I*. Madrid: Taurus Ediciones, 1961a.

RAHNER, Karl. *Escritos de Teología – Tomo III*. Madrid: Taurus Ediciones, 1961b.

RAHNER, Karl. *Spirito nel mondo*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1989.

RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

RAMIRES, Juan Alberto Casas. “Donde está tu Dios”. Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia em los albores del siglo XXI. *Teología Javeriana*, Bogotá: Colômbia, vol. 62. n. 174, p.343-378, 2012. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9328>. Acesso: 23.08.2021.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o símbolo apostólico*. 2.ed. Tradução: Alfredo J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.

REFOULÉ, F. et al. *O Futuro da Teologia*. Tradução: Hilton Ferreira Japiassú. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

REGO, Patrique Lamounier. *Caminhos da Desumanização: Análise e Imbricamentos conceituais na Tradição e na história Ocidental*. 2014. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UNB), 2014.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Habitar humanamente na esperança. In: GUIMARÃES, Joaquim Giovanni Mol et al. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. posição 72-102 de 702. E-book.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação: Ensaio sobre Freud*. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1965.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução: Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. *O único e o singular*. Tradução: Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção*. Tradução: Márcia Valéria de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ROCCHETTA, Carlo. *Teologia da ternura: um “evangelho” a descobrir*. Tradução: Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção teologia sistemática).

RODRÍGUEZ MARADIAGA, Oscar Andrés. Alternativa humana diante da globalização da indiferença? In: MANZINI, Rosana; ZACHARIAS, Ronaldo (orgs.). *Direitos humanos e Doutrina Social da Igreja: da globalização da indiferença à globalização da solidariedade*. São Paulo: Paulus, 2021. p. 11-30. (Coleção Ministérios).

ROIZ, Diogo da Silva; GOMES, Geovane Ferreira; SANTANA, Isael José (orgs.). *A (pós-) verdade em uma época de mudanças civilizacionais*. Serra, ES: Editora Milfontes, 2018.

ROXO, Roberto Mascarenhas. *O Concílio: teologia e renovação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1967.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2001. (Coleção teologia sistemática).

RUIZ DE LA PEÑA. Juan L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 3.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1988.

SAAD, Fabricio. A economia de Francisco e os povos latinos. In: MANZATTO, Antonio; XAVIER, Donizete José; AMORIM, Fernando O (orgs.). *2 Franciscos: por um novo humanismo poético e profético*. São Paulo: Editora Recriar, 2021. p. 221-232.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARDINAS IGLESIAS, Loida Lucía. *Dignidad humana: Concepto y fundamentación em clave teológica latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2018.

SCANNONE. Juan Carlos. *A teologia do Povo: raízes teológicas do Papa Francisco*. Tradução: Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2019. (Coleção Francisco).

SCHILLEBEECKX. Edward. *História humana: revelação de Deus*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHILLEBEECKX. Edward. *Jesus, a história de um vivente*. Tradução: Frederico Stein. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Teologia sistemática).

SCHMAUS, Michael. *Sobre la esencia del cristianismo*. Madrid: Rialp, 1952.

SEGUNDO, Juan L. *A História perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997.

SEGUNDO, Juan L. *Uma Igreja sem teologia*. São Paulo: Loyola, 1983.

SESBOÜÉ, Bernard. *Imágenes deformadas de Jesús*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1999.

SESBOÜÉ, Bernard. *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación – Tomo I (Problemática y relectura doctrinal)*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *A Palavra da Salvação – história dos dogmas – Tomo 4*. São Paulo: Paulus, 2006.

SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação: Tomo 1- (séculos I-VIII)*. São Paulo: Loyola, 2002.

SILVA, Hudson Marques da. *O visível e o invisível em ensaio sobre a cegueira de José Saramago*. 2012. 106 f. Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) – Programa de Pós-graduação da Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

SOARES, Afonso Maria Ligório (org.). *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

SOBRINO, Jon. Encuentro con Jon Sobrino. In: BERMEJO, J.C (coord.). *Humanización y Evangelio*. Madrid: PPC Editorial, 2015. posição 67-82 de 234. E-book.

SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação. Estrutura e conteúdos*. Tradução: Atílio Cancian. São paulo: Loyola, 1992.

SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina – su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1982.

SOBRINO, Jon. *Jesús y el reino de Dios. Significado y objetivos de su vida y misión*. Sal Terrae, 1978.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador: A história de Jesus de Nazaré – Tomo III*. Tradução: Jaime A. Classen. São Paulo: Vozes, 1994. (Série II – O Deus que liberta seu povo).

SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo – ensayo desde las víctimas*. Madrid: Edit. Trotta, 1999.

SÖDING, Thomas. La misericordia: don de Dios y misión. Orientaciones neotestamentarias en un campo semántico fundamenta. In: AUGUSTIN, George (ed.). *El Evangelio de la misericordia*. Traducción: Heinrich P. Brubach. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2016. p. 13-23. E-book.

SOUZA, Ney de. O contexto e desenvolvimento histórico do Vaticano II. p. 25. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo :Paulinas, 2004 (Coleção Alternativas).

SOUZA, Robson Sávio Reis. A aurora de um novo humanismo: ideias e ações do papa Francisco. In: GUIMARÃES, D. Joaquim Giovanni Mol et al. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. posição 32-71 de 702. E-book.

SPADARO, Antonio. *A proposta do papa Francisco: o futuro rosto da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2013.

STAZU, Marco. *Mistica Dell’Incarnazione, per una conoscenza afetiva di Dio tra generazione eterna e opera interiore della grazia*. Roma: Pontificio Seminario Lombardo, 2010.

TAMAYO-ACOSTA, Juan José (dir.). *10 palabras clave sobre globalización*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.

TAVARES, Sinivaldo S. *Jesus: parábola de Deus: cristologia narrativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

TAVARES, Sinivaldo S. Revelação e história: implicações recíprocas – o legado da Dei Verbum e da Gaudium et Spes. *In*: AGOSTINI, Nilo (org.). *Revelação e história: uma abordagem a partir da Gaudium et Spes e da Dei Verbum*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.55-85. (Coleção Alternativa).

TEIXEIRA, Faustino A. O foco da nova encíclica. *In*: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (orgs.). *Todos irmãos: reflexões interdisciplinares sobre a Encíclica Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulinas, 2021. posição 145-157 de 347. E-book.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *Jesus histórico: um manual*. Tradução: Milton Camargo Mota; Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002.

THEOBALD, Christoph. O Concílio Vaticano II diante do desconhecido – A Aventura de um discernimento colegial dos “sinais dos tempos”. *CONCILIUM*. Revista Internacional de Teologia. São Paulo: Vozes, n.346, 2012.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos Bárbaros – Para além do choque das Civilizações*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Teologia-Deus-Trindade*, Vol. I, Parte I, Questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2001.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. Tradução: I.F.L Ferreira. São Paulo: Paulus, 1993.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. Juan Luis Segundo: uma teologia verdadeira. *In*: SOARES, Afonso Maria Ligório (org.). *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 18.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. O Vaticano II e a teologia. *CONCILIUM*. Revista Internacional de Teologia. São Paulo: Vozes, n. 312, 2005. p. 20-33.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. Tradução: Maria Luísa Garcia Pradal. São Paulo: Paulinas, 1988 (Coleção Teologia atual).

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. Tradução: Afonso Maria Ligório Soares. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção repensar).

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Tradução: Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

TRAGAN, Pius-Ramon; PERRONI; Marinella. *Nadie ha visto nunca a Dios: Un guía para leer el evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.

UNA-SUS. *Organização Mundial de Saúde declara pandemia do no Coronavírus*. 11.03.2020. Disponível em: <https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus#:~:text=Organiza%C3%A7%C3%A3o%20Mundial%20de%20Sa%C3%BAde%20declara%20pandemia%20do%20novo%20Coronav%C3%ADrus,-Mudan%C3%A7a%20de%20classifica%C3%A7%C3%A3o&text=Tedros%20Adhanom%2C%20diretor%20geral%20da,Sars%2DCov%2D2>). Acesso: 15.08.2020.

VARONE, François. *El Dios sádico: ¿Ama Dios el Sufrimiento?* Santander: SALTERRAE, 1988. (Colección – Presencia teológica).

VASCONCELOS, Eder. *Vida espiritual como caminho de realização*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. E-book.

VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología Cristiana*: tomo III- SIGLOS XVIII, XIX Y XX. Barcelona: Editorial HERDER, 1992.

VILLAS BOAS, Alex. A essência da linguagem. *Revista Teoliterária*, São Paulo: PUC-SP. v. 1. n. 2. p. 5-11, 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22949>. Acesso: 12.12.2021.

WEILAND, J. Sperna. *La nouvelle théologie*. Bilbao: Descleé De Brouwer, 1969.

WOLF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Tradução: Antônio Steffen, S.J. São Paulo: Agnos, 2008.

XAVIER, Donizete José (org.). *Paul Ricoeur de A a Z: uma contribuição de estudantes para estudantes*. São Paulo: Loyola, 2019.

XAVIER, Donizete. O páthos da miséria como matriz poética da existência. *Revista Teoliterária*, São Paulo: PUC-SP, v.7, n.14, p. 91-112, 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/34962/24392> Acesso em: 17.02.2022.

XAVIER, Donizete. *Teologia Fundamental*. Rio de Janeiro: Vozes, 2021. (Coleção Iniciação à Teologia).