

A Experiência da Gratuidade na Vida Cristã

Diante da profunda crise que estamos vivendo, faz-se extremamente necessário aprofundar-nos na experiência básica cristã e na reflexão teológica sobre ela. Devemos ter bem presentes as dimensões fundamentais da nossa fé, para não reter elementos espúrios nem jogar fora integrantes da mesma. As breves reflexões — fundamentalmente bíblicas — contidas neste artigo desejam sublinhar um desses aspectos básicos da experiência cristã: a vivência da *gratuidade*. Focalizo o tema, preferentemente, no domínio do que se costuma chamar hoje de Antropologia Cristã. * A exposição pode ser útil, de maneira especial para não poucos cristãos que experimentam a necessidade de uma maior fundamentação para a vivência dos temas básicos do Ano Santo. Certamente, a valorização adequada da experiência da gratuidade ajudará a descobrir o solo materno no qual germina, cresce e frutifica a conversão e a reconciliação com Deus e com os irmãos, objetivo central do Ano Santo. Pode também ajudar a superar uma

certa perplexidade existencial e conceitual de numerosos cristãos sinceros, comprometidos com a vivência da fé, que encontram dificuldades para relacionar convenientemente o amor ao próximo e o amor a Deus. Neste ponto, existe não pouca ambigüidade na linguagem da pregação e também em certa linguagem teológica.

I. AS CORRENTES ANTI-HUMANISTAS ATUAIS E A REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE O HOMEM

1. *Perplexidade provocada pelo anti-humanismo na reflexão teológica sobre o homem*

O otimismo com que foi encarado na primeira metade da década de 60 o chamado diálogo Igreja-Mundo — que tem a sua expressão mais perfeita, no nível do Magistério, na Constituição Pastoral — “*Gaudium et Spes*” do Concílio Vaticano II — foi rapidamente superado, dando passo a um crescente pessimismo. Como é sabido, as novas correntes anti-humanistas, que surgem especialmente na França e que se desenvolvem com relativa rapidez no decurso da década de 60, não influenciaram diretamente nos trabalhos do Vaticano II.¹ A reflexão teológica pós-conciliar, porém, não demorou a receber o impacto questionador do anti-humanismo. Reconheceu-se que o gigantesco esforço realizado pela Igreja para o seu “*aggiornamento*”, para situar-se num terreno comum que possibilitasse o diálogo fecundo com o mundo moderno, tinha-se concretizado no Vaticano II, quando já eram bem visíveis os sinais de dissolução do “*humanismo ocidental*” e da sua correspondente cosmovisão. O movimento, tão diversificado, do estruturalismo está polarizando a crítica melhor aparelhada cientificamente contra o “*humanismo*” próprio do mundo moderno ocidental. Em termos gerais, as orientações estruturalistas têm significado uma necessária correção à excessiva ênfase dada pelo pensamento moderno à subjetividade. Mas, em não poucos casos, o método científico estruturalista que estuda o homem a partir de diversas dis-

* Antes de abordar diretamente o tema da gratuidade na experiência cristã, lembro a importância do desafio que a crise do humanismo ocidental e do “*humanismo cristão*” dirige à reflexão teológica. A crise é vista especialmente a partir duma perspectiva latino-americana.

1. No Brasil, foi o Pe. Henrique C. de Lima Vaz, S. J. o primeiro a perceber o desafio que a virada anti-humanista representava para a expressão da fé cristã. Mais em concreto, o desafio proveniente da lingüística estrutural; cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Cristianismo e Mundo Moderno*, Paz e Terra, 6 (1968) 5-20. Em trabalhos posteriores, Vaz tem ampliado e aprofundado essa reflexão. Id., *Fé e linguagem*, em: *Vários, Credo para amanhã*, II, Petrópolis, 1971, 15-20; Id., *Sinais dos Tempos: Lugar Teológico ou Lugar Comum?* REB, 1 (1972), 101-124.

ciplinas tem passado a constituir-se em nova ideologia, na negação radical de todo valor concedido ao homem e à história como portadores de sentido.

Como resultado, é fácil perceber, no âmbito do mundo da opulência, um agudo mal-estar entre os teólogos, quando se trata de fazer afirmações sobre o homem. As ciências do homem que trabalham com método estruturalista questionam a linguagem antropológica da teologia mais "atualizada" e o teólogo fica com receio de utilizar, não já a fundamentação antropológica aristotélico-tomista, mas a mesma antropologia "moderna", tal como se apresenta no existencialismo ou no personalismo. Presenciamos a angustiada busca de material científico-conceptual capaz de expressar em linguagem significativa as dimensões básicas do homem, indispensáveis para fundamentar mensagem cristã sobre o mesmo. Depois de vários séculos de forte tensão, a superação da cosmovisão antiga e a abertura ao pensamento subjetivista moderno se tem realizado na Igreja ao menos no nível oficial — no momento em que esse pensamento estava já sacudido por forte crise.

Na A.L., a crise da modernidade surge entre grupos cristãos com a percepção de que o mundo ocidental é um mundo dominador. Tal percepção tem levado à crise do "humanismo ocidental" e do "humanismo social cristão" enquanto vinculado àquele.² Em importantes setores da Igreja latino-americana, a crise com intensidade crescente, toma corpo a partir de 1968. É verdade, no entanto, que a crise iniciou-se já na primeira metade da década de 60, precisamente no terreno da doutrina social da Igreja. Com efeito, já nesses anos alguns cristãos começam a perceber que a perspectiva iluminista do progresso não era adequada para compreender a situação própria do mundo subdesenvolvido. É uma perspectiva que entende o progresso da maneira harmoniosa, evolutivo-organicista. Esse tempo evolutivo, próprio da visão iluminista do progresso, é inaplicável à situação real dos países periféricos. Estes cristãos perceberam já que o que caracteriza aos países do Terceiro Mundo não seria propriamente a pobreza ou o atraso em relação aos países prósperos. Pobreza e atraso tecnológico seriam resultado de uma determinada situação histórica: os países subdesenvolvidos constituem o *mundo periférico* dos tempos modernos e contemporâneos. A colônia constitui o "proletariado histórico" do Ocidente. O fundamental de tal situação é a ausência de protagonismo histórico dos povos dominados por uma estrutura colonial ou neo-colonial, estrutura que deve ser entendida como fato social

2. Sobre essa crise, cf. o sintético trabalho de H. C. de Lima Vaz, *Humanismo e Anti-Humanismo em face do ensinamento social da Igreja*, G.N.C.S., *Boletim*, 2 (1971), 1-9.

total. Assim sendo, parece impossível uma *evolução* da situação colonial à situação de processo de desenvolvimento. A intrínseca afuncionalidade da estrutura colonial impede essa evolução. Impõe-se a *ruptura* da ordem colonial e o *trânsito* entre estruturas sociais totais.³

É necessário para os povos subdesenvolvidos um tempo não homogêneo, um tempo de transição e não o tempo meramente evolutivo da ideologia iluminista do progresso. Pois bem, dado que a doutrina social da Igreja vem sendo elaborada no contexto da perspectiva organicista evolutivo-progressista do mundo moderno, ela não será capaz de captar a necessidade desse tempo histórico não linear que deve viver o Terceiro Mundo e se compreender que não tenha a possibilidade de perceber que a problemática do subdesenvolvimento exige medidas e atitudes que não estão em conformidade com essa visão moderna do progresso e do desenvolvimento.⁴ Encontramos, assim, já no início da década de 60 uma primeira percepção de que o conceito de progresso próprio da modernidade, progresso linear, ininterrupto e necessário, não se aplica sem mais à situação latino-americana. Nesta primeira etapa não é ainda questionado o humanismo ocidental. O tempo de ruptura é considerado necessário justamente para salvar os valores de liberdade, do personalismo, etc., valores tidos como básicos nesse humanismo.⁵

O questionamento que o estruturalismo e as correntes anti-humanistas, em geral, têm suscitado em círculos teológicos europeus está repercutindo também na reflexão teológica latino-americana, mas com acentos específicos. Deixando de lado a teologia dos que se limitam a repetir, mais ou menos mimeticamente — seguindo a tradição colonial — os enunciados de teólogos europeus, sem uma releitura crítica a partir do contexto das diversas situações latino-americanas, constatamos que, também aqui, a reação está condicionada pela problemática específica, sócio-político-cultural. Em conexão com a teoria da dependência, muitos cristãos passam a denunciar a base mesma desse humanismo ocidental, considerada

3. Cf. Cândido Mendes, *Nacionalismo e Desenvolvimento*, Rio de Janeiro, 1963, 3-49 e 94-154.

4. Cf. Id., *Antecipações do pensamento de João XXIII na "Pacem in Terris"!* Síntese, 18 (1963), 34-58. Para C. Mendes o problema de fundo continua sem solução na encíclica "Populorum Progressio", pois este documento pontifício permanece também prisioneiro da visão "metropolitana" do gradualismo clássico: Id., *Populorum Progressio: en deçà de l'attente des pays sous-développés*, Esprit, XXXVI, 371 (1968), 795-812.

5. Sobre esta problemática, cf.: A. Garcia Rubio, *Die Lateinamerikani Sche Theologie der Befreiung*, em: Internationale Katholische Zeitschrift. Communio, 5 (1973), 400-423.

radicalmente viciada pela "vontade de domínio". O ser na modernidade, a partir de Descartes, é entendido como subjetividade. Na modernidade, o "quotidiano" — a facticidade — é rejeitado e o pensamento volta-se — "involução" — para a imanência da consciência.⁶ Agora bem, a subjetividade moderna fundamenta-se na "vontade de domínio", da qual tem resultado o mundo colonizado — ou neo-colonizado: — e dominado, do qual forma parte a A.L. Acrescentemos que a perspectiva evolutiva da modernidade está unida com a visão unilateralmente tecnocrática do desenvolvimento: "O tecnologismo é simplesmente a raiz prática da subjetividade moderna levada ao seu extremo".⁷ Em consequência, não se trataria de imitar aos países desenvolvidos, de constituir uma sociedade semelhante às sociedades opulentas. Trata-se de construir uma sociedade na qual seja superada a relação de dominação, trata-se de criar um homem novo, mais fraterno, eliminando a relação dominador — dominado.

Nos últimos anos tem aparecido na A.L. em alguns meios cristãos, uma forte crítica contra o que é considerado a ideologia de progresso, própria da modernidade. Mais em concreto, considera-se prioritário o esforço para superar assumindo — "aufheben" — num novo "horizonte de compreensão" tanto a dialética hegeliana como a marxista. Impõe-se mudar, primeiramente, a direção mesma do movimento dialético desde o seu ponto de partida: não mais o caminho da facticidade ao sujeito — modernidade — mas "ao ser que se impõe" (transcendência).⁸ A abertura ao ser possibilitará o conhecimento do ser e da realidade latino-americana, sendo necessária, como passo seguinte, a adoção duma dialética "trinitária" ou tridimensional, que supere de fato o projeto totalizante da dialética hegeliana ou marxista. Será indispensável morrer "a toda vontade de absolutização" do dominador, do dominado ou da relação mesma de dominação.⁹ Será necessária uma dialética aberta ao novo da história, uma dialética da liberdade e do diálogo. A libertação está mediatizada pelo outro, como terceiro — em relação ao dominador, ao dominado e à relação mesma de dominação —, isto é, "aquele que toma consciência crítica da relação de dependência" e aceita que nele mesmo seja criticada a "vontade de poder". Pode, assim, ajudar a desabsolutizar sem absolutizar-se.¹⁰ Segundo esta perspectiva, não se pretende imitar ao dominador (ideologia tecnocrática do desenvolvimento) nem se trata

6. Cf. E. Dussel, *La Dialética Hegeliana, Supuestos y superación*, Mendoza, 1972, 31-32.

7. J. C. Scannone, *Hacia una dialética de la Liberación*, Stromate, XXVII, 1 (1971), 27.

8. E. Dussel, op. cit., 123 e 126.

9. Cf. J. C. Scannone, *art. cit.*, 33-38 e E. Dussel, *História de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, 1972, 276 ss.

10. Cf. E. Dussel, *História...*, 281-284 e 288-293.

de realizar uma inversão da relação de dominação (marxismo ortodoxo), mas de abrir-se ao terceiro momento da dialética: o novo que aporta a liberdade feita diálogo do terceiro. Tratar-se-ia, então, de libertar ao dominador e ao dominado, superando a relação e a vontade mesma de domínio. Compreende-se, pois, que a libertação autêntica inclua, de maneira fundamental, uma *conversão*.

Nos últimos anos, existe, pois, na A.L. uma reação forte e bastante radical contra o mundo da modernidade, especialmente contra o "humanismo ocidental" no que tem de ideologia de dominação. Compreende-se que o ataque seja feito contra a dialética moderna, cujo expoente mais perfeito é a dialética hegeliana. Compreende-se que seja igualmente criticada a dialética marxista — dialética também da modernidade — pois o marxismo realiza uma "reversão dialética", com a qual fica meramente invertida a relação de dominação, não é superada. Para uma autêntica libertação o mais importante não é criticar ao dominador, mas enfrentar a relação mesma de dominação e o seu fundamento: "a vontade de poder".¹¹

Tanto no Primeiro como no Terceiro mundo, a crítica de que é objeto o "humanismo ocidental" só tem feito aumentar nos primeiros anos da década de 70. Como era de esperar, a primeira tentativa de superação do impasse tem sido uma procura mais atenta e uma maior insistência na explicitação do que é *especificamente* cristão no discurso sobre o homem.¹² A clara percepção da própria identidade é indispensável para não embarcar-se superficial e alegremente em qualquer aventura de "adaptação" ao atual anti-humanismo, a última moda cultural, nem tampouco ficar amarrado a um navio que está afundando, vinculado a uma linguagem que pode ter deixado de ser significativa e que não se identifica, sem mais, com a mensagem cristã sobre o homem.

2. *A dinâmica desprendimento-encarnação e a crise atual*

A dinâmica desprendimento-encarnação que dirige, em profundidade, a vida da Igreja deve estar bem presente para enfrentar adequadamente o problema que nos ocupa. A Igreja só pode ser fiel a Jesus Cristo quando é pobre, isto é, quando não se apóia em si mesma, na sua sabedoria ou no seu poder humanos, mas no amor e na graça do seu Senhor. Sendo pobre é capaz do desprendimento necessário para ir ao encontro do outro — pessoas,

11. J. C. Scannone, *art. cit.*, 28-30.

12. Veja-se por exemplo, o n.º 86 (1973) da revista *Concilium* dedicado ao tema "El humanismo en crisis", especialmente os artigos de A. Ganoczy, *Nuevas tareas de la antropología cristiana*, 380-397, e de W. Pannenberg, *Fundamento Cristológico de una antropología cristiana*, 398-416.

povos, culturas, civilizações, cosmovisões... —, realizando uma verdadeira encarnação que possibilite a evangelização em profundidade. O desprendimento e a encarnação de Cristo constituem o paradigma perene do que deve ser a linha mais profunda de atuação da Igreja (cf. Fil 2,5ss; 2 Cor 8,9...). Na procura da linguagem significativa sobre o homem, em conformidade com a S. Escritura, a Igreja e a sua teologia estão chamadas ao desprendimento de formas culturais eventualmente ultrapassadas mediante as quais tem expressado a sua fé e a encarnação nas novas linguagens, que sejam capazes de atualizar essa mensagem de maneira significativa. Sem trair, é claro, o conteúdo básico da fé cristã sobre o homem. Neste ponto, não podem ser admitidas "acomodações". Assim, desde uma perspectiva cristã, não é possível uma releitura da mensagem cristã que elimine a relação homem-Deus. Eliminada essa relação já não estamos tratando do homem segundo a fé cristã, por muito que se multipliquem as referências ao Cristo.

Nos momentos de crise, de mudança profunda de cosmovisão, é ainda muito mais imperiosa a necessidade de voltar-se para as experiências básicas cristãs. Entre elas, a experiência da gratuidade ocupa um lugar totalmente fundamental; é uma experiência que funda e dá o seu sentido mais profundo às outras dimensões do ser e do agir cristão. Constitui um dos elementos inalienáveis da mensagem cristã sobre o homem. Certamente, deverá ser relida nas diferentes cosmovisões nas quais o cristianismo é chamado a encarnar-se, mas nunca deverá estar ausente da verdadeira experiência cristã e na reflexão teológica sobre ela, seja qual for o instrumental científico-conceitual que possa ser empregado para falar sobre o homem. Neste terreno, é necessário superar certa timidez ou medo diante de afirmações fortemente anti-humanistas que parecem destruir todo fundamento sólido para uma linguagem significativa sobre a vivência cristã.

As reflexões que se seguem lembram ao cristão algo que este já conhece e vive, mas talvez não de maneira tão consciente nem situado tão no primeiro plano como deveria estar. Limito-me a apresentar alguns traços fundamentais da experiência da gratuidade tal como vem descrita na mensagem bíblica. Traços que não devemos perder de vista na nossa — prudente, mas firme — pregação e reflexão teológica sobre o homem.

II. A EXPERIÊNCIA DA GRATUIDADE SEGUNDO A S.E.

Os temas básicos da S.E. estão todos eles penetrados da idéia e da realidade da gratuidade. Escolho alguns deles, especialmente significativos.

1. *Eleição e gratuidade*

No tema bíblico da *eleição*, por parte de Deus, a gratuidade é certamente o elemento central. E sabemos que a experiência da eleição constitui a experiência religiosa fundamental de Israel. É Deus quem escolhe o seu povo e não ao contrário, diversamente dos outros povos conhecidos de Israel que "fabricavam" os seus próprios deuses. O Deus de Israel não é criado pela história do povo, mas esta é suscitada pela ação plenamente livre e gratuita de Deus. Israel não foi escolhido porque apresentasse títulos ou merecimentos especiais. Constituía um conjunto insignificante de tribos, em estado civilizatório bem atrasado em relação a outros povos contemporâneos. O motivo da eleição é única e simplesmente a benevolência de Deus (cf. Dt 7,7-10; Ez 16,4ss...). A eleição não implica passividade por parte do escolhido; a eleição solicita a livre aceitação dele, e o compromete profundamente. A resposta positiva é a fé, aceitação do dom divino, abertura ao convite e interpelação libertadora de Deus. Está radicalmente excluída toda auto-complacência e todo orgulho.

A partir da experiência da eleição, Israel entende o seu passado e o seu futuro. Entende a eleição dos Patriarcas, o apelo do Deus da Promessa, da qual vive todo israelita justo. A liberdade gratuita de Deus que escolhe, corresponde como resposta a receptividade ativa, a disponibilidade dos Patriarcas. Mesmo quando o apelo de Deus parece algo absurdo, contrariando a Promessa, como aconteceu a Abraão.¹³

A libertação mesma do povo aparece também, e de maneira central, como intervenção gratuita de Deus. Este ouve os clamores do povo oprimido e decide intervir para o livrar (Ex 3,7ss.). Gratuidade igualmente presente na auto-revelação feita por Deus a Moisés (Ex 3,14). Jahvé, "Aquele que faz existir", segundo a interpretação mais provável. Deus que estará presente na história do povo, com uma presença eficaz. Mediante esta presença atuante, Israel irá descobrindo progressivamente "quem" é Deus.¹⁴

A eleição de pessoas determinadas é igualmente resultado do amor livre de Deus. Na S.E. não é entendida propriamente como privi-
légio, mas como *responsabilidade*, sempre em função da comuni-

13. Cf. G. Von Rad, *Theologie de l'Ancien Testament*, vol. I, Genève, 1967, 147 ss. Von Rad faz notar como Israel viveu experiências semelhantes às de Abraão. O abandono total de Abraão diante do absurdo e incompreensível é iluminado pela experiência de Israel, que tem sido provado duramente para que viva essa fé incondicional na Promessa de Deus. O relato de Gên 22 deve ser entendido em função do tema da Promessa, central nos relatos sobre os Patriarcas. Cf. *ibid.*, 155.

14. Sobre a revelação do nome Jahvé, cf. G. Von Rad, *op. cit.*, 159-165.

dade. A eleição é sempre uma tarefa.¹⁵ O dom de Deus na eleição continua sempre presente e atuante no homem escolhido a fim de que possa realizar convenientemente o conteúdo da eleição. O homem deve responder com a sua abertura, com a sua receptividade ativa, com o seu abandono ao desígnio de Deus, com uma resposta vivida na fidelidade à mais radical disponibilidade.

Para Israel, sem dúvida, o Messias será o eleito por excelência (Is 42,1). Ele representa todo o povo escolhido, nele se condensa a gratuidade total do amor de Deus.¹⁶ Esse eleito, para o N.T., é Jesus de Nazaré. Ele é o Servo misterioso do Dêutero-Isaías (Lc 9,35...). Por causa dele todos os demais somos também eleitos, sempre gratuitamente (Ef 1,3-6...). Aceitar a eleição do amor de Deus em Cristo e por Cristo leva a construir, uma vez recebido o batismo, a comunidade dos eleitos, "linhagem escolhida" segundo a expressão de S. Pedro (1 Pt 2,9). Tal eleição, é *claro*, comporta o compromisso dos eleitos e precisamente compromisso para o serviço. O Eleito de Deus, Jesus, é o Servidor, que se entrega pelos demais até as últimas conseqüências. Os eleitos de Cristo são também servidores (cf. Jo 13,12-17). A sua eleição é *sempre* para o serviço. Penetrados da gratuidade do amor de Deus os eleitos vivem essa eleição procurando imitar o amor gratuito do Pai.

Ninguém merecia o dom de Deus em Cristo. A salvação-libertação é oferecida a todos com plena universalidade. De maneira muito especial todos os cristãos são escolhidos, todos são amados por Deus, escolhidos e amados com uma vocação sempre pessoal, cada qual com uma tarefa ou serviço na comunidade. Em cada uma destas vocações aparece, como no A.T., a livre iniciativa de Deus. Também no N.T. aparece claramente que é Deus quem atua nos eleitos para que possam levar adiante a tarefa recebida.¹⁷ A consideração da riqueza do dom gratuito de Deus em Cristo e por Cristo leva S. Paulo a exclamar: "que tens que não o tenhas recebido?" (1 Cor 4,7). Em definitivo, diante da eleição cristã podemos afirmar redondamente: tudo é *DOM!*

2. A experiência da creaturidade

Foi necessário certo tempo de amadurecimento para que Israel relacionasse expressamente sua fé na criação com a fé central no Deus Libertador que intervém e atua gratuitamente na história do

15. Assim acontece com o *Rei* (Ez 34; Sl 72,1-14...), com os *sacerdotes* (Dt 18,1-8; Cr 15,2...) e com os *profetas* (Am 7,15; Is 6; Jer 1,4-10...).

16. Cf. J. Giblet, *La elección o las elecciones de Dios*, en: Vários, *Grandes temas bíblicos*, Madrid, 1964, 23-24.

17. Cf. *ibid.*, 25-26 e 29-35.

povo. O Deus da Aliança foi conhecido antes que o Deus da Criação. O fio condutor para ler a revelação bíblica é a Aliança, fato central que guia a experiência e a reflexão de Israel. No contexto geral da Aliança insere-se a fé no Deus criador. A doutrina da criação não é só a afirmação sem mais da origem do mundo por Deus, mas a afirmação da presença permanente do Deus criador na história. A criação é a intervenção inaugural de Deus que funda a história santa, o início da eleição divina gratuita. A criação na A.T. está orientada à Aliança.

A fé veterotestamentária em Deus criador implica na decidida afirmação de que só *Deus é Deus*. Fora de Deus nada é sagrado em si mesmo, tudo é criatura, tudo é radicalmente relativizado. É verdade que o homem é criado à *imagem e semelhança* de Deus (Gên 1,26ss.) e que tudo foi feito para o homem. É senhor do mundo, lugar-tenente de Deus, responsável pelo mundo (Gên 1,26-30). Dominador do mundo, exercendo um serviço. De maneira que a fé no Deus criador certamente não desvaloriza as realidades deste mundo. Bem ao contrário, a transformação da natureza em mundo habitável para o homem é a primeira vocação que todo homem recebe de Deus. Por ser imagem de Deus, o homem é responsável, livre, chamado a ser adulto, a entrar em diálogo com Deus e com os outros homens. Relação dialógica, nada de escravidão.

Esta é uma mensagem que deve ser anunciada a todos os cristãos, especialmente aos que ainda fogem para um cômodo dualismo, evitando assim assumir a sua responsabilidade em face do mundo e da história. Mas é igualmente necessário insistir no fato — que nos afeta tão intimamente de que somos *criaturas* e, em consequência, *dependemos* de Deus. Para certas orientações do espírito moderno, essa dependência é considerada a mais radical alienação do homem. Não poucos modernos consideram a idéia de Deus não só supérflua, mas um obstáculo para o crescimento do homem. Deus anularia o homem. Para o homem poder crescer como homem, Deus deveria “morrer”. Certamente, trata-se de uma falsa idéia de Deus, duma caricatura do mesmo, que freqüentemente os ateus tomaram de nós, os que temos fé. O Conc. Vaticano II chama a atenção sobre a nossa responsabilidade em relação à gênese e desenvolvimento do ateísmo (cf. GS 19).

Não há conflito entre a fé em Deus criador e a promoção do homem. Para a S.E., é precisamente a “dependência” do homem em relação a Deus criador que constitui o fundamento da libertação do homem. A transcendência Criadora de Deus torna possível a existência de seres pessoais dotados de verdadeira liberdade, capazes, por isso mesmo, de optar contra Deus. A relação com o Deus criador é também dialógica, nada tem de dependência escravizante.

O fato de sermos seres pessoais, dotados de liberdade e responsabilidade, não está em oposição com a experiência da *criaturidade*. É verdade, por uma parte, que estamos chamados a sermos donos da nossa própria vida, livres, autônomos, capazes de amar, mas também experimentamos, por outra parte, que na sua dimensão mais íntima essa nossa vida é um *dom*. A vida é "feita" por nós e simultaneamente ela é "recebida". A experiência da criaturidade implica, assim, a constatação de que "na sua última profundidade, a nossa vida não é ação, realização, produção, mas acontecimento, dom e graça".¹⁸ Examinando a nossa própria existência é fácil perceber como freqüentemente os momentos mais ricos e fecundos, vividos em profundidade, foram prevalentemente momentos de receptividade, não de ação. Trata-se, porém, de uma *receptividade ativa*, não de passividade.

Experimentar a criaturidade é simplesmente penetrar na experiência de que a nossa vida é um dom. Em consequência, implica saber *receber*. Tal experiência nada tem de alienação. A relação com o Deus criador é também relação de amor; como toda relação adulta interpessoal fundada no amor, a relação com o Deus criador leva consigo crescimento, libertação. A dependência de Deus implica numa grandiosa libertação do homem em relação ao mundo, a qualquer outro poder. Elimina-se toda outra dependência. O relativo é visto como tal, uma vez que se aceita o único Absoluto. Ser criado é ser querido por Deus. Isto explica o alegre e agradecido louvor de Israel a Deus criador: Sl 10,29; 33; 65; 104; 147... A experiência da receptividade alimenta um agir fecundo e profundo. Também no âmbito da criação, a experiência da gratuidade é totalmente fundamental.¹⁹

3. *Fidelidade de Deus no seu amor gratuito*

A gratuidade do amor de Deus é ainda mais admirável, quando consideramos a realidade trágica da traição do homem ao diálogo com Deus e a não aceitação da sua condição de criatura. Um dos temas bíblicos mais desconcertantes para a nossa mesquinhez humana é o da fidelidade de Deus ao seu desígnio salvífico-libertador, mesmo quando o homem rejeita uma e outra vez esse desígnio. Em primeiro lugar, o homem não aceitou a sua situação de criatura, quer ser como Deus, conhecedor "da ciência do bem

18. Cf. H. Zahrnt, *Dieu ne peut pas mourir*, Paris, 1971, 119.

19. Cf. L. Scheffczyk, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona, 1967, 36-42. Não podemos tocar aqui o importante problema teológico da conexão entre criação e salvação-libertação cristã. Sobre este tema pode-se consultar o importante trabalho de J. Alfaro, *Cristologia y antropología, Temas teológicos actuales*, Madrid, 1973, 227-343.

e do mal" (Gên 3,5). Depender de Deus é considerado algo alienante para o homem e assim este opta por constituir-se a si mesmo como norma última de agir, usurpando o lugar de Deus. Para poder ser ele mesmo, a relação com Deus deve ser negada. Em consequência, o homem se encontra numa situação muito paradoxal: Deus criador, que é o fundamento da liberdade e autonomia — relativas, é claro — do homem, é negado por este, precisamente, para poder ser livre e autônomo! A gratuidade do dom de Deus criador e salvador responde o homem com o fechamento na sua auto-suficiência orgulhosa, responde com a sua auto-adoração estúpida. Rompida a relação com Deus, rejeitada a receptividade em relação a Deus, não pode desenvolver-se a relação positiva fecunda com os irmãos. Caim mata a Abel (Gên 4). O homem não *recebe* a Deus e, em consequência, não recebe ao irmão. A mulher é dominada pelo homem, um povo faz guerra a outro povo, o mais forte domina e explora ao mais fraco. Mesmo quando continua falando em "amor" o homem deturpa essa realidade, que acaba sendo vivida como mais uma forma de dominação do outro, de maneira mais ou menos sutil.

O Deus criador é o mesmo Deus salvador. Deus sempre fiel. A resposta negativa do homem, responde com a eleição de um povo, com a eleição do Eleito, com a eleição da Igreja, de cada cristão; testemunhos, anunciadores e instrumentos da libertação realizada com toda gratuidade pelo amor de Deus. E sabemos que mesmo a esta nova eleição o homem é freqüentemente infiel. Rejeita diretamente a eleição, como fez repetidamente Israel, desviando-se para a idolatria, para a injustiça, etc., ou como faz o cristão, quando trai a sua vocação de amor-serviço. Outras vezes é infiel à eleição de maneira mais sutil: continua falando e aceitando expressamente a eleição de Deus, mas a entende como um privilégio simplesmente, acha que é algo que ele merece, se compraz nela orgulhosamente e despreza aos demais. É a atitude farisaica.

4. *Não aceitação da gratuidade: a tentação constante do farisaísmo*

A atitude farisaica em relação a Deus está muito bem descrita em Lc 13,9ss. Com tal atitude fica destruída na mesma raiz a experiência da gratuidade. Seca-se a fonte viva, uma vez que a receptividade ao dom de Deus é substituída pela auto-complacência nas próprias obras, típicas do farisaísmo. Como atitude de vida, o farisaísmo destrói a base mesma da existência cristã. Isto explica a profunda e radical oposição entre Jesus e os fariseus. Entre os escritores do N.T., foi São Paulo quem melhor entendeu o abismo entre as duas maneiras de viver o homem a sua relação com Deus

e, em consequência, com o próximo. Ele que viveu a experiência farisaica podia avaliar toda a potentíssima originalidade da existência cristã. A aceitação do dom de Deus em Cristo se realiza na receptividade comprometedora da fé e sacramentalmente no batismo (cf. Rom 8,30; 9,24; 1 Cor 1,9, etc.). A aceitação desse dom de Deus é o começo da existência liberta do cristão. É o começo da existência do homem *justificado por Deus*. Apoiar-se nas próprias obras, como faz o fariseu, de maneira alguma pode levar à justificação diante de Deus. Mas uma vez *recebido* o dom de Deus na fé e no batismo, o homem *deve* comportar-se em conformidade com esse dom. A receptividade da experiência paulina nada tem a ver com a passividade. As recomendações de S. Paulo para a ação do cristão são claras e diretas. Só que toda auto-justificação e auto-glorificação é totalmente excluída na economia de salvação gratuita oferecida por Deus em Cristo e recebida na disponibilidade da fé (Rom 3,27). Os motivos todos aduzidos por S. Paulo para o reto comportamento moral fundamentam-se, em última análise, na libertação gratuita realizada por Deus. Explica-se a importância básica que tem a libertação operada no homem que recebe o dom de Deus (Gál 5,1).²⁰ Alegria, júbilo, ação de graças, porque em Cristo temos experiência da libertação da escravidão da lei e da nossa impotência radical (cf. Rom 7,14-25). Unidos a Cristo somos agora realmente livres e assim podemos viver os mandamentos da lei. Não se trata de uma afirmação contraditória, porque possuímos o Espírito de Deus, temos a liberdade para o amor, para a prática do bem. Esta capacidade é fruto da presença em nós do Espírito, não certamente da nossa autárquica e orgulhosa afirmação de potência interior.

É uma liberdade vivida também na sua raiz mais íntima como dom do amor libertador de Deus. Não é uma liberdade que leva à auto-afirmação orgulhosa do próprio "eu", mas uma liberdade vivida no amor e serviço ao próximo (Gál 5,13). Tratando deste mesmo tema, lembra R. Schnackenburg a diferença tão profunda que existe entre a liberdade cristã, fruto do dom gratuito do Espírito, e a liberdade que o estóico pretendia conquistar. No cristão, não se trata propriamente do domínio e da auto-posseção de si próprio, tal liberdade para S. Paulo não passaria de um auto-engano, pois o homem continuaria prisioneiro do "homem velho". A liberdade verdadeira só pode vir de Deus, deve ser recebida como dom e vivida no amor aos outros. É a experiência da gratuidade com que somos amados por Deus a que nos torna capazes de tentar amar aos outros gratuitamente, sem dominação,

20. Cf. R. Schnackenburg, *Le Message Moral du Nouveau Testament*, Lyon, 1963, 245-249.

desinteressadamente. A sintonia, docilidade, receptividade em relação ao Espírito possibilita a vivência do amor gratuito aos outros.²¹

Não existe pois contradição entre a justificação pelo dom de Deus e as "obras" que o cristão deve cumprir e pelas quais será julgado. Trata-se do agir que o cristão está chamado a realizar, recebido o dom do espírito, com a ajuda contínua deste. Trata-se das obras que ele deve cumprir, penetrado da experiência da gratuidade. O amor compromete sempre. No agir cristão, assim, não há lugar para a atitude farisaica.

III. AMOR GRATUITO DE DEUS: FUNDAMENTO INSUBSTITUÍVEL DO AMOR AO PRÓXIMO

Deus nos ama gratuitamente, com amor *ágape*.²² Vimos como esta é uma mensagem fundamental do A. e do N.T. A gratuidade total do amor de Deus manifesta-se com toda plenitude no envio do próprio Filho "para que o mundo seja salvo por ele" (Jo 3,16-17). Para esta auto-comunicação de Deus em Cristo não houve e não há merecimento algum da nossa parte (Rom 5,6-8; 1 Jo 4,10). O amor-ágape de Deus é tão total e pleno na sua gratuidade que S. João chega a afirmar que Deus é Amor (1 Jo 4,8-16). A experiência desse amor nos deve levar ao amor gratuito para com o próximo. Penetrados da gratuidade do amor de Deus, os cristãos amam a Deus no amadurecimento da própria disponibilidade e amam ao próximo desinteressadamente (1 Jo 4,11-19). No relacionamento com os seus irmãos, o cristão deve imitar a gratuidade com que Deus ama ao homem (Lc 6,36). Só a partir da experiência da gratuidade pode-se compreender adequadamente a recomendação de Jesus para que amemos mesmo aos inimigos (Mt 5,43-48). Deus nos amou e ama sem merecimento nosso. A receptividade a esse amor gratuito é o poderoso estímulo que leva ao cristão a amar também aos que não têm merecimentos. Só o amor total e absoluto de Deus pode sustentar o nosso amor a Ele e ao próximo, da maneira indicada pelo N.T. Referindo-se ao nosso amor a Deus afirma K. Rahner "que esse amor nosso a Deus tem seu funda-

21. Cf. *ibid.*, 250-251.

22. *Ágape*, em sentido bíblico, "seria o amor de Deus que se inclina ao pequeno e pecador, ao que é carente de valor, o amor que presenteia sem receber, se esbanja doadamente e só pela sua própria ação faz ao homem digno deste amor; finalmente, só por pura graça de Deus é dado ao homem parte no ágape divino com que ama a Deus mesmo e ao seu próximo". K. Rahner, *Amor, Sacramentum Mundi*, I, Barcelona, 1972, 117-118. K. Rahner, evidentemente, refere-se à distinção clássica entre Eros y *Ágape*, elaborada por A. Nygren, *Eros und Ágape*, 2 vol., Gutersloh, 1930-37.

mento real ontológico no amor de Deus para conosco, isto é, na sua auto-comunicação pela graça".²³ O amor cristão ao próximo, devemos acrescentar, tem o mesmo fundamento.

A S.E. testifica a unidade indissolúvel existente entre o amor a Deus e o amor ao próximo. Tão íntima é essa união que S. João afirmara de maneira fortíssima que "aquele que não ama seu irmão, a quem vê, é incapaz de amar a Deus, a quem não vê" (1 Jo 4,20).

Essa unidade pode ser entendida — e de fato tem sido entendida — de diferentes maneiras. Na resposta ao amor de Deus, pode acentuar-se unilateralmente a relação de amor a Deus, de tal maneira que o amor ao próximo seja sempre apenas uma *consequência* do amor a Deus, ou então uma mera *prova* da veracidade e sinceridade da nossa resposta de amor a Deus. Este tipo de explicação tende a diminuir a força das expressões bíblicas sobre a unidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo. Pode também acentuar-se unilateralmente o amor ao próximo, de tal maneira que o amor a Deus fica como que diluído na atitude de serviço ao próximo. Em certo tipo de linguagem cristã atual se tem a impressão de que o amor ao próximo esgota a resposta do homem à interpelação amorosa de Deus. O amor cristão parece ser vivido, assim, na mera dimensão de horizontalidade. Certamente, não se trata, para muitos, da negação da relação com Deus; simplesmente, tal relação é deixada em segundo plano. Esta tendência é acentuada pela difusão entre cristãos de explicações psicologizantes que sublinham fortemente o perigo, nas relações diretas com Deus, de ficarmos prisioneiros das nossas próprias projeções, das imagens de Deus criadas por nós mesmos, enfim, prisioneiros de nós mesmos, do nosso anelo e dos nossos desejos. Nesta perspectiva, considera-se que unicamente o encontro com os outros seria garantia da autenticidade da relação com Deus. O passo seguinte é fácil de ser dado: para que dedicar muita atenção a uma relação que oferece tantos riscos, sendo assim que na relação de amor-serviço ao próximo encontramos Deus com segurança e objetividade? Isto sem falar nos que pretendem viver a fé cristã reduzida à fraternidade humana, uma vez que aceitaram de maneira mais ou menos profunda, a "morte de Deus". Estas e outras interpretações, explicam a perplexidade de não poucos cristãos em relação a essa união entre o amor a Deus e o amor ao próximo.

Uma resposta adequada a esta problemática — importante para uma antropologia cristã — só é possível a partir da cristologia, a partir da percepção do que foi a atitude básica de Jesus, nas suas relações com Deus e com os homens. O abandono total e

23. K. Rahner, *Escritos de Teologia*, V, Madrid, 1964, 498.

incondicionado de Jesus à vontade do Pai é uma realidade que aparece claramente nos Evangelhos. A entrega ao Pai constitui o fundamento que alimenta o amor-serviço de Jesus aos homens. Na existência de Jesus, a prioridade ontológica é concedida à relação filial que o vincula a Deus como Pai, numa relação única, totalmente singular. Obscurecer a prioridade dessa relação leva a desfigurar a figura de Jesus, tal como é apresentada pelos evangelistas. O N.T., especialmente S. Paulo, entende a existência cristã precisamente como uma existência de filiação em relação a Deus. Unidos a Cristo pela fé e pelo batismo, penetrados pela presença atuante do Espírito, podemos já relacionar com Deus como "Abba", Pai. A relação com Deus mediante Cristo constitui a dimensão absolutamente primordial e a mais profunda da existência cristã.²⁴ Na existência cristã ela não pode ser relegada a um segundo plano, sem empobrecimento grave dessa existência. Se a relação com Deus é eliminada, não temos cristianismo e, ainda, fica a "existência humana definitivamente perdida",²⁵ comenta o Pe. Alfaro. A argumentação deste é simples: se a vocação mais profunda do homem é o amor, se o homem só chega a ser homem quando se abre na doação, como poderemos impunemente eliminar ou não valorizar suficientemente a relação com a plenitude do amor que é Deus? Não terá tal atitude repercussões profundamente negativas para a realização do homem, feito justamente para amar?²⁶

A distinção, tão freqüentemente empregada por K. Rahner, entre a tematização no campo conceitual duma realidade e a afirmação da mesma de maneira não reflexa, atemática, contida "em um ato dirigido intencionalmente a outro objeto",²⁷ pode ajudar aqui para a compreensão da relação existente entre o amor a Deus e o amor ao próximo. Vejamos, por partes, a aplicação da distinção, seguindo a reflexão de K. Rahner e de J. Alfaro, fundamentalmente.

Segundo o N.T., o amor a Deus e o amor ao próximo são inseparáveis, porém não se confundem. O primeiro ontológico, por assim dizer, corresponde ao amor a Deus. Não devemos nunca perder de vista a prioridade total do amor gratuito de Deus. É esse amor, recebido como dom na receptividade e disponibilidade radicais do nosso ser, o que possibilita a nossa resposta de amor a Deus e de amor-serviço ao próximo.²⁸ Fundamentados no amor que Deus nos tem, em Cristo e por Cristo, poderemos compreender como são inseparáveis, como se incluem mutuamente, embora sem identificar-se, esses dois amores. Toda separação entre eles

24. J. Alfaro, *op. cit.*, 456.

25. *Ibid.*, 457.

26. *Cf. ibid.*

27. K. Rahner, *Amor*, em: *Sacramentum Mundi*, I, 129.

28. *Cf. J. Alfaro, op. cit.*, 459.

mutila gravemente a experiência cristã do amor. Nem o amor ao próximo é mera prova ou consequência do amor a Deus, nem o amor a Deus pode ser relegado pelo cristão ao nível do meramente acategorial e atemático, preocupado apenas pela sua relação consciente de amor-serviço ao próximo.

Primeiramente, o amor a Deus assumido numa relação consciente implica o amor aos homens. Se amamos a Deus que é Amor, não podemos deixar de amar o que Deus ama nem ficarmos indiferentes à maneira como Ele ama. Amando a Deus, não podemos deixar de amar aos homens, amados por Deus de maneira tão gratuita. Na tentativa sincera de amar a Deus está incluída implicitamente a tentativa de amar ao próximo, imitando a gratuidade do amor de Deus. No ato mesmo de amor a Deus, assim, está incluído implicitamente o amor ao próximo.

O amor ao próximo, em segundo lugar, implica também o amor a Deus. Com efeito, toda pessoa possui um valor incondicional, não susceptível de ser instrumentalizado ou coisificado. Cada pessoa tem um valor único, irrepetível, que transcende a utilização ou instrumentalização da mesma. O valor incondicional de cada pessoa "se funda em valor pessoal superior a ela e superior a mim, comum a ela e a mim, dado que o outro deve reconhecer igualmente o valor que eu represento para ele".²⁹ O amor ao próximo não se esgota nele, abrange esse valor pessoal fundante do valor de cada pessoa, inclui, pois, a Deus que é esse fundamento. Em consequência, no ato mesmo de amar ao próximo com a aceitação do seu valor incondicional está presente implicitamente o amor a Deus, fundamento e garantia de todo amor humano. O amor verdadeiro ao próximo implica sempre, mesmo quando Deus não é conhecido expressamente ou é negado categorialmente, no encontro com Deus, fundamento último de todo amor.³⁰

Assim sendo, poderia continuar nos perturbando a dificuldade apresentada anteriormente: "por que não contentar-se com o amor sincero ao próximo, dado que tal amor se fundamenta sempre — tenha ou não quem ama consciência reflexa do fato — no amor Absoluto que é Deus?" Esta dificuldade parece desconhecer a realidade antropológica de que o homem só é plenamente humano "quando conhece (de algum modo) reflexa e categorialmente a realidade que aceita ou rejeita em sua decisão livre".³¹ E no nível estritamente teológico, devemos ter sempre presente o desígnio divino de auto-revelar-se e auto-comunicar-se em Cristo e por Cristo: em consequência, mediante o universo semiótico humano. A mediação de Cristo é necessária em nossa relação com Deus. Tal mediação

29. *Ibid.*, 460.

30. *Cf. ibid.*, 461.

31. *Ibid.*, 458.

deve ser conhecida de maneira reflexa e categorial, do contrário não teria sentido essa Encarnação de Deus na *nossa* história e no *nosso* mundo. A relação com Deus, mediatizada por Jesus Cristo, deve ser vivida pelo cristão de tal maneira que seja assumida consciente e livremente e, por isso mesmo, deve ser tematizada, categorialmente conhecida.³²

Notemos, finalmente, como em Jesus Cristo encontramos a comprovação mais profunda da unidade indissolúvel entre o amor a Deus e o amor ao próximo. No homem Jesus encontramos a Deus mesmo: união "indivisa e inconfusa" (Calcedônia) do divino e do humano. Amar a Jesus Cristo é amar a Deus, direta e expressamente, se levamos a sério a realidade da Encarnação. Por outra parte, a existência humana é como que divinizada pela Encarnação do Filho de Deus. Amar ao homem é amar já o seu valor divino, resultado da Encarnação. Jesus Cristo mesmo está misteriosamente presente em cada homem, especialmente nos mais miseráveis e desprezados, de tal maneira que no amor sincero a eles está incluindo o amor a Cristo, indivisivelmente Deus e homem. Mesmo quando não se tem consciência de tal inclusão (cf. Mt 25,37ss.).³³

Tal unidade indissolúvel, porém, não significa identidade. Não há confusão entre Deus e o homem, nem mesmo em Jesus Cristo. Deus é sempre Deus. A sua proximidade, tremendamente desconcertante e indizivelmente cativante, não elimina a sua transcendência. Certamente, nos obriga a deixar de lado muitos dos nossos conceitos sobre Ele. Um Deus feito homem será sempre fortíssimo escândalo para a "sabedoria" humana. A gratuidade do seu amor foge a toda nossa mesquinha capacidade de compreender o que seja o Amor-Ágape. Mas, mesmo no despojamento incrível da Encarnação, Deus continua a ser Deus. Desde o ponto de vista cristão, diluir o amor a Deus no amor ao próximo carece por completo de sentido. Não existe amor a Deus sem o amor efetivo ao próximo, é verdade. Mas isto não deve significar a eliminação do amor a Deus assumido conscientemente, a eliminação da relação direta e imediata — embora na penumbra da fé — da relação com Deus. Como na existência de Jesus, esta relação direta com o Pai constitui para o cristão a relação mais profunda e prioritária, fundamento indispensável de toda relação fecunda entre os homens.

Igualmente, nada de diluir o amor e respeito ao próximo no amor a Deus. O valor pessoal de cada homem não é eliminado na aceitação adulta de Deus, segundo pensam não poucos modernos. Sabemos que uma das causas básicas do ateísmo foi e tem sido essa visão deturpada de Deus. Um Deus cuja aceitação destruiria radi-

32. Cf. *ibid.*

33. Cf. K. Rahner, *op. cit.*, 130 e J. Alfaro, *op. cit.*, 461-463.

calmente a nossa subjetividade, nossa pequena parcela de liberdade e autonomia. Na vivência cristã, na palavra explicativa da fé e na reflexão teológica é muito necessário sublinhar como o Deus criador, o Deus salvador-libertador, o Deus Pai de Jesus Cristo, é o fundamento da real liberdade do homem. É Deus quem torna possível essa liberdade, que Ele respeita até as últimas conseqüências (possibilidade de condenação). Precisamos mostrar com os nossos compromissos concretos de amor-serviço — tanto no âmbito da micro como da macro-sociedade — que o amor a Deus de maneira alguma elimina ou descuida o amor ao próximo, amado na sua realidade pessoal única e irrepetível, diferente de qualquer outro homem e do mesmo Deus.

Resumindo: “O amor a Deus só se faz existencialmente real quando é também amor ao próximo, e o amor ao próximo só aprende o seu último mistério, seu caráter absoluto e a possibilidade desse caráter absoluto, com relação a um homem finito e pecador, quando ‘desemboca’ no amor a Deus”.³⁴ Inclusão mútua, união indissolúvel, mas não identificação, sob o primeiro ontológico do amor a Deus. Dentro desta perspectiva, parece-me estéril certo tipo de discussões sobre “verticalismo” ou “horizontalismo” na interpretação da existência cristã. Discussões que não parecem ter superado o peso morto de um certo dualismo conceitual e existencial. Manifestam uma visão do cristianismo que não parece levar em conta suficientemente a Encarnação à união indissolúvel de Deus e do homem em Jesus de Nazaré, sem “mistura ou confusão”. A perspectiva da Encarnação, única válida para entender a existência cristã, faz superar as visões unilaterais “verticalistas” ou “horizontalistas” do cristianismo. Essa linguagem mesma deveria ser evitada, por ser radicalmente equívoca.

IV. A EXPERIÊNCIA DA GRATUIDADE NA CONVERSÃO E RECONCILIAÇÃO

Depois das anteriores considerações sobre a prioridade absoluta que tem na vida cristã a realidade assombrosa do amor gratuito de Deus aos homens, é muito fácil perceber na conversão e reconciliação os primeiros frutos desse amor de Deus, eliminando-se assim toda tentativa de interpretação farisaica do mesmo.

Com efeito, a conversão e a reconciliação aparecem sempre na S.E. suscitadas pela gratuita iniciativa divina. A conversão, no seu núcleo mais íntimo, é aceitação do dom de Deus e resposta positiva a ele. A justificação só pode realizar-se quando o homem

34. K. Rahner, *ibid.*

pecador aceita recebê-la de Deus como puro dom.³⁵ No arrependimento, na conversão e na reconciliação encontramos a mesma experiência básica da gratuidade.

Para a conversão, o primeiro é o dom de Deus, o apelo de Deus. Tanto no A. como no N.T., a conversão e a abertura a Deus são apresentadas claramente como fruto da iniciativa misericordiosa divina. Só Deus pode criar um coração novo no homem, "arrancar" o coração de pedra e dar ao homem pecador um coração de carne (cf. Ez 11,19; 36,26; Jer 24,7; Sl 51,12-14; Dt 30,6...). A conversão e justificação do pecador é plenamente gratuita (Rom 3,24; Ef 2,8...). Só quando o Pai nos atrai internamente podemos ir a Jesus (Jo 6,44). Mas a conversão é também livre resposta humana. O homem pode permanecer fechado no seu egoísmo, negando-se a aceitar o apelo e a graça de Deus para a mudança de orientação da sua vida.

O apelo de Deus não é apresentado na S.E. como um mero apelo. A palavra de Deus é eficaz, realiza no homem aquilo mesmo para o qual este é chamado. Porém, é sempre necessário que o homem aceite, que seja receptivo ao apelo e ao conteúdo do apelo, que relativize tudo o que não é Deus, colocando Este existencialmente no centro da própria vida.³⁶ A conversão é, assim, simultaneamente, dom de Deus e resposta do homem numa opção radical que compromete toda a sua existência.

A volta para Deus, a mudança radical de orientação da nossa vida de maneira que toda ela fique como que "centrada" em Deus — dom de Deus e aceitação ativa do homem — implica numa nova atitude em relação aos irmãos, penetrada de respeito, de compreensão, de vivência do amor-serviço. A reconciliação com Deus, a abertura progressiva a Deus, leva consigo, segundo vimos, crescimento no respeito e amor gratuito ao próximo, individual e coletivamente considerado. A reconciliação com Deus implica a reconciliação com os irmãos. O dito sobre a união entre amor de Deus e ao próximo aplica-se igualmente ao tema da reconciliação.

Tudo quanto tratamos sobre a gratuidade do amor de Deus como fundamento da existência cristã é, assim, sumamente importante para a compreensão dos temas do Ano Santo, no seu terreno próprio. Sem a necessária acentuação da experiência da gratuidade, esses temas básicos da vida cristã correm o risco de ficarem prisioneiros do legalismo, sendo contaminados pela sua esterilidade.

35. Cf. K. Rahner, *Arrepentimiento*, Sacramentum Mundi, I, 416.

36. Cf. J. Pierron, *La Conversión, Retorno a Dios*, em: *Vários grandes temas bíblicos*, 181-200.

CONCLUSÃO

Na incerteza atual sobre a linguagem a se empregar para falar sobre o homem, desde uma perspectiva cristã, a pregação da Igreja e a sua reflexão teológica devem insistir, mais do que nunca, na condição de criatura do homem, na incompreensibilidade do homem na sua dimensão mais profunda sem a relação a Deus, criador e salvador, e sem a relação a Jesus Cristo, Verbo feito em carne — Palavra e Amor libertador de Deus — e princípio da nova Humanidade. Relação que não destrói a relativa autonomia do homem, mas é precisamente o seu fundamento. Essa capacidade que o homem tem de receber o dom de Deus é uma dimensão básica que não pode faltar em reflexão teológica que se deseje cristã. Ela constitui a realidade e fundamental da existência humana. Diante dos sonhos de Prometeu de muitos modernos, o cristão deve dar testemunho da relatividade de tudo quanto existe fora de Deus. Relativização do homem mesmo, grande serviço feito a ele, ao seu verdadeiro amadurecimento, pois a auto-adoração, em si ou nas obras, coloca o homem em terreno falso, orientando-o para a dominação e exploração do outro. A vivência da abertura a Deus na receptividade e gratidão diante do seu amor-ágape — certamente, não merecido, completamente gratuito — possibilita um relacionamento com o próximo penetrado também de gratuidade, capaz de superar a nossa tendência para a dominação.

A reação contra o "humanismo ocidental e cristão" no que este tem de hipócrita e ideológico e a busca de um novo instrumental para falar cristãmente sobre o homem não devem descuidar o aprofundamento na experiência da gratuidade. Certamente, podemos ter dificuldades graves nessa procura e na utilização de um material conceitual adequado para falar significativamente sobre o homem no desígnio de Deus. Enquanto procuramos essa linguagem cultivemos em profundidade a experiência da gratuidade. Tal aprofundamento ajudará a descobrir a linguagem que diga de maneira significativa para as novas gerações aquelas dimensões do existir humano sublinhadas na fé cristã.

A experiência da gratuidade ilumina profundamente os temas básicos do Ano Santo. Coloca o terreno adequado para a conversão e para a reconciliação com Deus e com os irmãos. Todos os motivos de auto-justificação são radicalmente eliminados. O homem fica livre na aceitação do dom de Deus, na aceitação do seu perdão e do seu amor; livre de si próprio, do seu orgulho e auto-suficiência tola e mentirosa; livre da adoração do que é relativo, de ser escravizado por poderes e realidades com pretensões falsas de absoluto.

A experiência do amor gratuito de Deus nos torna, assim, capazes do amor-serviço, do amor desinteressado. Porque sabemos e experimentamos que Deus nos ama sem merecimento da nossa parte, tentamos amar aos irmãos gratuitamente. A partir da realidade do amor gratuito de Deus, podemos entender a articulação mutuamente inclusiva da nossa resposta de amor a Deus e do nosso amor ao próximo. Porque Deus nos ama gratuitamente, respondemos a Ele com abandono-disponibilidade que deseja ser total, com o nosso amor penetrado de gratidão. Amando a Deus, amamos aos homens que Ele ama. E amando verdadeiramente aos homens não podemos deixar de amar a Deus, fundamento último de todo amor. Não há separação entre o amor de Deus e o amor ao próximo e tampouco há confusão, superando-se toda visão dualista dessa experiência e sendo também eliminado o perigo de reducionismo.

Estas realidades podem ser tidas como óbvias e o são, de fato, na S.E. e na vida profunda da Igreja. Mas podemos iludir-nos com a sua simplicidade e lhes podemos dar lugar secundário de maneira a não influenciarem a prática cristã e a reflexão sobre ela com a intensidade que deveriam ter. Os fariseus liam as S. Escrituras e, no entanto, perverteram a relação com Deus e com o próximo, ficando prisioneiros deles mesmos e destruindo a relação fundada na misericórdia e na gratuidade da eleição e do amor de Deus. O farisaísmo é um perigo que continua espreitando o cristão. Também por esse motivo se justifica a insistência para trazer ao primeiro plano da nossa experiência cristã, da pregação evangelizadora e da reflexão teológica, a mensagem alegre e libertadora do amor gratuito de Deus. A acentuação do que é mais fundamental é sempre necessária. Talvez hoje seja ainda mais, por causa das mudanças que estamos vivendo. O cristão deve ter cuidado para não perder-se no periférico, mas para aprofundar nos elementos básicos da revelação bíblica sobre o homem, que transcendem as diversas antropologias das diferentes culturas.