

RENOVAÇÃO INTERIOR DO SER HUMANO E SUA DEIFICAÇÃO/SANTIFICAÇÃO

*Pedro Alberto Kunrath**

Resumo

A graça, mais que estudá-la, se deve vivê-la. Mas é necessário compreendê-la. Primeiro, o modo da passagem da situação de pecado para a situação da graça: a justificação; e segundo, o resultado dessa passagem: a justiça. Por que Deus conserva o homem na existência, quando este está condenado à morte? Conserva-o para justificá-lo. Visa uma transformação, uma renovação da vida; significa que visa eliminar o pecado e tornar o homem realmente justo.

PALAVRAS-CHAVE: Renovação interior. Justificação. Deificação. Santificação.

Abstract

It is more important to live than to study as subject the grace. But its intellection is necessary. Firstly, the manner of the transition from the situation of sin to that of grace, that is to say, the justification; then, the result of that transition – the justice. Although a sinner, the human being is conserved by God, in order to justify him. He aims a transformation, a renovation of life and thus eliminate the sin and make mankind really just.

KEY WORDS: Interior renovation. Justification. Deification. Sanctification.

O mistério da graça divina e a colaboração humana no processo da Justificação foi o tema de um estudo anterior, onde vimos o caminho do homem pecador para a sua justificação/santificação e o lugar que a

* Doutor em Teologia. Professor da Faculdade de Teologia da PUCRS.

Teocomunicação	Porto Alegre	v. 37	n. 158	p. 571-585	dez. 2007
----------------	--------------	-------	--------	------------	-----------

graça possui no aperfeiçoamento moral do ser humano.¹ Consideramos, agora, como a graça transforma completamente o homem e o acompanha em todo o caminho da sua existência até à graça consumada na eternidade.

No momento em que ao homem são cancelados os pecados no sacramento do batismo (o original e, eventualmente, os pessoais), ele é justificado, interiormente renovado e torna-se participante da natureza divina e, nas expressões dos Santos Padres do Oriente, “deífero, cristóforo, santífero, templífero”. O homem renasce espiritualmente, torna-se filho de Deus no Filho e templo espiritual da Trindade, adquirindo uma nova dimensão pessoal de comunicação de Deus com ele e dele com Deus. A graça não é só um dom de Deus, mas é o próprio Deus que se comunica ao ser humano e que adquire uma nova dimensão/relação (comunhão) com a criatura. Por isso, queremos falar de alguns desses aspectos do mistério da graça: a justificação do pecador, a renovação interior do homem, a regeneração e a participação na natureza divina.

1 **Justificação do pecador**

O homem que é justificado não é um inocente, mas um pecador; a graça torna-o justo. Com o perdão dos pecados, o homem é interiormente justificado.

a) **A justificação na Escritura**

O conceito de justificação, na Escritura, é ligado àquele de “justiça de Deus”. O conceito bíblico de justiça de Deus tem um significado eminentemente salvífico e libertador; indica, por isso, a justiça salvífica que não é sinônimo de justiça judiciária ou jurídica, mas sinônimo de graça e de salvação; é toda a atividade salvífica de Deus misericordioso, fiel às suas promessas, em favor de Israel, no início da história da salvação, e estendida a todos os povos. Quando Deus justifica, atualiza o seu plano de salvação, libertando do pecado e infundindo a sua justiça no homem.

¹ Cf. *Teocomunicação*, v. 37, n. 156, jun. 2007 (187-202).

Deus é justo, porque justifica aqueles que se fundam sobre a fé em Cristo. O Evangelho é, por excelência, a palavra de salvação: “Não me envergonho do Evangelho, porque é poder de Deus para a salvação de todos” (*Rm* 1, 16); é “a justiça de Deus por meio da fé em Jesus Cristo para todos aqueles que nele crêem” (*Rm* 3, 22), nos ensina o apóstolo Paulo.

A noção paulina de justificação aparece, portanto, como o prolongamento operativo e o efeito do dinamismo da justiça de Deus. Sendo, de uma parte, fruto da justiça de Deus e, portanto, da plena atuação da história da salvação em Cristo, essa deve incluir, em síntese, os bens divinos prometidos e realizados por Deus no quadro do mistério prometido por Cristo. E sendo, de outra parte, fruto central do mistério salvífico de Cristo, isto é, de sua morte e ressurreição (cf. *Rm* 4, 25), essa deve incluir mais especificamente os bens salvíficos concedidos ao cristão, mediante o batismo, que une vitalmente o homem a Cristo morto e ressuscitado (cf. *Rm* 6, 3-4). Esses bens são a real e a total realidade cristã: morte ao pecado (cf. *Rm* 6, 2.6-7), nova vida em Cristo (cf. *Rm* 6, 4.11.13), purificação e santificação (cf. *Ef* 5, 26), o dom purificador do Espírito (cf. *Tt* 3, 5).

Nessa perspectiva, a justificação não pode ser entendida como uma simples imputação/declaração externa ou forense da justiça de Cristo ou como simples função jurídica que declara justo o pecador, mas sem transformá-lo no seu íntimo, como afirmavam os reformadores do século XVI. Ao contrário, a ação de Deus transforma completamente o homem e torna-o realmente justo. Isso aparece de modo explícito no confronto entre o estado do homem antes de Cristo e aquele após a sua redenção por Cristo.

Em Paulo (cf. *Rm* 5, 18-19) quer-se demonstrar que a graça de Cristo é mais eficaz em ordem à salvação daquele que foi o pecado de Adão em ordem à condenação. Se o pecado de Adão tornou-nos realmente e intrinsecamente pecadores, Cristo tornou-nos realmente e intrinsecamente justos. A realidade intrínseca da justificação paulina aparece melhor, se se considera a sua dimensão escatológica. Paulo (cf. *1 Cor* 6, 9-11) vê a justificação como uma purificação interior, uma santificação real e como um direito à herança celeste. Essa herança é reservada aos filhos de Deus e aos irmãos de Cristo (cf. *Rm* 8, 16-17), àqueles que foram vivificados e transformados pelo Espírito Santo.

b) Doutrina luterana sobre a justificação

A doutrina luterana da justificação é tradicionalmente entendida como a doutrina da “justiça imputada”. Sob o aspecto negativo, essa comporta a não-imputação dos pecados e sob o aspecto positivo é a imputação extrínseca da justiça de Deus, sem que o pecador venha interiormente transformado. A justiça é assim reduzida a uma realidade extrínseca ao homem, e a sua justificação a um ato puramente forense: é uma declaração de justiça, mas não uma eficiência da mesma; não introduz no homem uma qualidade a ele inerente e não o torna intrinsecamente justo. O cristão é, portanto, ao mesmo tempo “justo e pecador”; também depois da justificação, permanece pecador no verdadeiro sentido da palavra, porque não é interiormente renovado, mas é somente Deus que não o considera como pecador, mas como justo, não lhe imputando ou não considerando mais os seus pecados.

A doutrina luterana não ignora os conceitos cristãos de “purificação”, de “santificação” e de “salvação”, mas esses são explicados em sentido escatológico. O cristão, pois, alcançará a sua justiça interior, não durante a peregrinação terrestre, mas no além, na eternidade; agora lhe vem atribuída somente a título de esperança.

Com essa doutrina, Lutero quer sublinhar o aspecto da justificação que julga ignorado pelos católicos: a absoluta gratuidade da justificação e da salvação da parte de Deus e a conseqüente miséria, pobreza e humilhação do homem. Por isso exclui absolutamente toda espécie de justiça que possa dizer-se “própria” do homem, mas tudo é graça divina externa ao homem.

c) Doutrina católica da justificação

Está contida no capítulo VII do Decreto tridentino sobre a justificação (cf. DS 1528-1531)² e nos cânones 10 e 11 do mesmo Decreto, onde é condenado o extrinsecismo protestante (cf. DS 1560-1561).³

² DS 1528 – Essa disposição ou preparação é seguida pela própria justificação. Ela não é só remissão dos pecados, mas também santificação e renovação do homem interior, através da aceitação voluntária da graça e dos dons, de modo que o homem injusto se torna justo e de inimigo passa a ser amigo, “herdeiro segundo a esperança da vida eterna” (Tr 3, 7).

DS 1529 – As causas dessa justificação são: *causa final*, a glória de Deus e de Cristo e a vida eterna; *causa eficiente*, a misericórdia de Deus, que gratuitamente lava (cf. 1Cor

O capítulo VII define a justificação, dizendo que ela não é somente remissão dos pecados, mas também santificação e renovação do homem interior, mediante a aceitação voluntária da graça e dos dons, pelos quais o homem “de injusto torna-se justo, de inimigo em amigo, herdeiro segundo a esperança da vida eterna” (DS 1528). Este aspecto é mais bem iluminado, considerando as cinco causas da justificação,

6, 11) e santifica, marcando e unindo (cf. *2Cor* 1, 21-22) com o “Espírito Santo da promessa, que é penhor da nossa herança” (*Ef* 1, 13-14); *causa meritória* é o seu amado unigênito e Senhor Nosso Jesus Cristo, que mesmo sendo nós seus inimigos (cf. *Rm* 5, 10), “pelo infinito amor com que nos amou” (*Ef* 2, 4), mereceu para nós a justificação com a sua santíssima paixão na cruz e satisfaz a Deus Pai por nós. *Causa instrumental* é o sacramento do batismo, que é o sacramento da fé (Agostinho, *Ep. Ad Bonifatium* 9, CSEL 34:3, 530ss), sem a qual ninguém pode receber a justificação. Finalmente, a única *causa formal* é a justiça de Deus, não a justiça pela qual ele é justo, mas aquela com a qual nos justifica; com ela, ou seja, com o seu dom, somos renovados interiormente no espírito (cf. *Ef* 4, 23), e não só somos considerados justos, mas somos chamados justos e o somos realmente (cf. *1Jo* 3, 1), recebendo em nós a justiça, na medida em que o Espírito Santo a distribui a cada um como quer (cf. *1Cor* 12, 11) e segundo a disposição e a cooperação de cada um.

DS 1530 – Ninguém pode ser justo, a não ser aqueles a quem são comunicados os méritos da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo; todavia, nessa justificação, isso se dá quando, por meio da santíssima paixão, o amor de Deus é infundido pelo Espírito Santo nos corações (cf. *Rm* 5, 5) de quem é justificado e se enraíza neles. Por isso, na justificação, o homem recebe, juntamente com a remissão dos pecados, todos esses dons por meio de Jesus Cristo, no qual é implantando: a fé, a esperança e a caridade. A fé, quando não está acompanhada da esperança e da caridade, não une perfeitamente a Cristo nem nos faz membros vivos do seu corpo. Por esse motivo, é absolutamente verdadeiro afirmar que a fé sem obras é morta e inútil (cf. *Tg* 2, 17.20), e que em Cristo não vale a circuncisão ou a incircuncisão, mas a fé “que opera por meio da caridade” (*Gl* 5, 6).

DS 1531 – Essa é a fé, segundo a tradição apostólica, que os catecúmenos pedem à Igreja antes do sacramento do batismo, quando pedem a fé que dá a vida eterna, que a fé não pode garantir sem a esperança e a caridade. É por essa razão que eles ouvem a palavra de Cristo: “Se queres entrar na vida, observa os mandamentos” (*Mt* 19, 17). Por isso, quem recebe a verdadeira justiça cristã, assim que renasce, recebe a ordem de conservar cândida e sem mancha a primeira estola, doada por Jesus Cristo em lugar daquela que Adão perdeu para si e para nós pela sua desobediência, para que a apresentem diante do tribunal de Nosso Senhor Jesus Cristo para terem a vida eterna (cf. *Lc* 15, 22; Agostinho. *De genesi ad litt.*, VI, 27; CSEL 28/1, 199; cf. Ritual Romano para a administração do batismo).

³ “Se alguém afirma que os homens são justificados sem a justiça de Cristo, mediante a qual ele mereceu para nós, ou que eles são formalmente justos por ela, seja anátema” (DS 1560).

“Se alguém afirma que os homens são justificados só com a imputação da justiça de Cristo ou só pela remissão dos pecados, sem a graça e a caridade que se difunde nos seus corações mediante o Espírito Santo (cf. *Rm* 5, 5) e enraíza neles, ou que a graça com a qual somos justificados é só um favor de Deus, seja anátema” (DS 1561).

elencadas pelo mesmo Concílio: a *causa final* – a glória de Deus e a vida eterna; a *causa eficiente* – o Deus misericordioso que gratuitamente lava e santifica, ungindo e assinalando o homem com o Espírito Santo; a *causa meritória* – o Unigênito Filho de Deus, Jesus Cristo, o qual, pelo seu grande amor com que nos tem amado, com a sua santíssima paixão sobre o lenho da cruz nos mereceu a justificação e “satisfez” por nós o Pai; a *causa instrumental* – o sacramento do batismo, que é o sacramento da fé, sem o qual não acontece nenhuma justificação; a *causa formal única* – a justiça de Deus, não enquanto ele é justo, mas enquanto nos santifica. Com essa justiça, agraciada por Deus, somos interiormente renovados no espírito e na mente e não somente somos julgados ou considerados justos, mas na realidade o somos, recebendo em nós a nossa justificação, na medida estabelecida pelo Espírito segundo a sua vontade e segundo a disposição e cooperação do homem (cf. *DS* 1529).

O Concílio passa depois a colocar de forma mais clara o aspecto interior da justificação (cf. *DS* 1530).

Tal doutrina não prejudica, de nenhum modo, a absoluta gratuidade do dom divino, porque “dessa maneira, não se exalta a nossa justiça, como se viesse de nós (cf. *2 Cor* 3, 5) nem se obscurece ou rejeita a justiça de Deus (cf. *Rm* 10, 3). Aquela justiça que se chama nossa, porque, sendo inerente a nós, é por ela que somos justificados, é a mesma justiça de Deus, porque é infundida em nós por Deus pelos méritos de Cristo” (*DS* 1547). O homem, de fato, não pode ser justificado sem os méritos de Cristo (cf. *DS* 1560).

d) Orientações recentes na teologia católica e protestante

A atual pesquisa histórico-teológica colocou em realce que as diferenças entre protestantes e católicos sobre a natureza da justificação não são devidas tanto à diversidade de conteúdo quanto à diversidade de perspectiva. O Concílio de Trento estuda a justificação em uma perspectiva mais metafísica. Lutero, ao invés, se coloca em uma perspectiva mais eclesial e pessoal: também depois da justificação o homem permanece débil e é tentado pelo pecado, porque ainda não alcançou a plenitude da justificação. Foi também sublinhado o modo de proceder de Lutero, que não era um sistemático, mas um

intuitivo e um pregador, que amava desenvolver o pensamento, recorrendo a imagens paradoxais, o que talvez induza alguns históricos modernos a pensar que os Padres do Concílio de Trento não tenham entendido bem o pensamento de Lutero. A avaliação histórica dessa afirmação é evidente. Mas, para os católicos, tem uma importância relativa para determinar a verdadeira doutrina católica; e tem em comum sublinhar uma aproximação entre as duas partes: isso se constata no modo de explicar as duas fórmulas que os protestantes usam para exprimir a natureza da justificação e que são, em qualquer modo, admitidas também pela teologia católica, se bem que permanecem ainda reais e substanciais as diferenças: a justiça imputada e o cristão ao mesmo tempo justo e pecador.⁴

A justiça imputada: enquanto tal, a fórmula quer exprimir a origem externa da justificação do homem, no sentido que lhe tem sido doada por graça de Deus e Deus continuamente a infunde. Nesse sentido, é plenamente ortodoxa. O Concílio de Trento sublinha esse conceito mais vezes. Da parte da doutrina protestante mais recente se explica que a imputação da justiça de Cristo não é de conceber-se em um sentido puramente forense: Deus não se comporta como se o homem fosse justo, mas o pecador torna-se realmente justo. Não obstante, os teólogos protestantes não admitem que o homem torne-se justo, porque Deus produz nele uma mudança ontológica, infundindo-lhe determinadas qualidades.

O cristão é ao mesmo tempo justo e pecador: a fórmula, na sua perspectiva histórico-existencial, é plenamente admissível, enquanto coloca em luz o estado do homem peregrino que não levou a termo final a sua justificação e é envolvido na fragilidade de sua condição terrena. Tal aspecto é sublinhado pelo Concílio de Trento, quando fala da concupiscência (cf. *DS* 1515), da exigência da perfeição e do crescimento da própria justiça recebida (cf. *DS* 1535); quando nega que o homem justificado possa estar certo de sua salvação (cf. *DS* 1540), quando ensina a necessidade de um privilégio especial, para que o justo possa evitar, por toda a vida, cada pecado, também venial (cf. *DS* 1573); quando afirma que o homem não renasceu para a gló-

⁴ Cf. MIRANDA, Mário de França. *Libertados para a práxis da justiça*. A Teologia da Graça no atual contexto latino-americano. Loyola: São Paulo, 1980, p. 90-95.

ria, mas à esperança da glória (cf. *DS* 1541). Mas desse ensinamento não se pode deduzir que a justiça seja qualquer coisa concedida ao homem aqui nesta existência somente em esperança, mas como realidade atual que o penetra e o transforma; de tal modo que a fórmula é inadmissível, do ponto de vista ôntico-metafísico. Na Constituição dogmática *Lumen gentium*, do Concílio Vaticano II, a Igreja é chamada “santa, mas sempre necessitada de purificação” (cf. *LG* 8).

2 Renovação interior do homem

A justificação produz no homem uma mudança real que dá origem a uma nova criação, a um homem novo: é um outro aspecto positivo da justificação. A idéia de uma renovação interior transformadora se encontra já no Antigo Testamento, quando os profetas anunciam a nova aliança para os tempos messiânicos (cf. *Jr* 31, 31-34; *Ez* 36, 25-28). Mas é no Novo Testamento, máxime em Paulo, que o tema da nova criatura é particularmente desenvolvido.

a) A nova criatura segundo Paulo

O pensamento de Paulo segue esta evolução: quem está em Cristo é nova criatura; “o que conta é ser nova criatura” (*Gl* 6, 15); “se alguém está em Cristo, é nova criatura” (*2Cor* 5, 17). Cristo, novo Adão, marca o início de uma humanidade nova vivificada pelo Espírito Santo (cf. *1Cor* 15, 22.45-49); e a essa nova humanidade corresponde um ser novo e uma vida nova (cf. *Cl* 3, 5-15; *Ef* 2, 2-24).

O estado de uma nova criatura implica a libertação do estado de pecado. Paulo vê essencialmente a novidade de ser e de vida como o término de uma libertação do estado precedente: o cristão deve despojar-se do homem velho e revestir-se do homem novo, libertar-se da existência carnal para entrar na existência espiritual. O apóstolo funda teologicamente essa libertação do cristão na mesma libertação operada por Cristo, por meio da sua morte/libertação e da sua ressurreição.

Cristo opera a redenção do homem, cumprindo, antes de tudo, em si mesmo a passagem da existência na carne para a do Espírito, da *kénosis* à glória da ressurreição e do seu poder. Na epístola aos *Filipenses* (cf. 2, 5-11), é descrito o itinerário seguido por Cristo para

alcançar a glória: tornou-se homem como os demais, nascido de uma mulher com uma carne semelhante àquela do pecado, submetido à lei, ao sofrimento e à morte. Com a sua obediência, mereceu triunfar sobre o pecado, sobre a lei, sobre a morte ou sobre sua existência na carne, mediante o poder do Espírito que o ressuscitou. Ele tornou-se, assim, o novo Adão, espírito vivente e vivificante, fonte do Espírito para todos os homens.

Pois bem, como Cristo, para redimir os homens, teve de passar da existência terrena vivida na carne do pecado à existência espiritual e celeste, mediante o poder do Espírito, assim o cristão, para ascender à vida nova, deve ser libertado, mediante o Espírito, de todas as coisas hostis e de tal vida: carne, pecado, lei, morte. Forma-se, assim, o homem novo à condição de que o antigo desapareça. Para viver em Cristo, o cristão deve abandonar a sua precedente existência carnal. Trata-se de operar uma transformação dolorosa pelos contrastes íntimos, que estão no homem e também no cristão, entre os dois principais inimigos: a carne e o espírito. A vida espiritual torna-se assim um confronto de uma luta contínua: não pode nascer o homem novo sem uma vitória sobre as potências inimigas.

Disso aparecem dois aspectos fundamentais da nova natureza e da nova criatura: a ruptura com o passado e a entrada em uma nova ordem, e a relação essencial com o mistério pascal. A transformação total que se opera no homem dá-se no plano moral e no existencial (cf. *Rm* 6, 1-23; *Cl* 3, 1-15). Nesses textos, Paulo estabelece o fundamento ontológico da nova condição cristã (o batismo), do qual nascem todas as condições do agir moral do novo homem renovado em Cristo: despojar-se do homem velho e revestir-se do homem novo.

b) Explicação teológica da renovação interior segundo a doutrina da “graça criada”

Os Santos Padres explicam a renovação interior do homem, em Cristo, em categorias platônicas e em base à teologia da imagem (*imago*); não falam, portanto, da incorporação de uma entidade nova de renovação ou purificação da imagem de Deus, deturpada pelo pecado. A teologia escolástica, ao invés, sob o influxo das categorias aristotélicas, concebe a renovação interior como a incorporação de

uma entidade nova e a produção de uma forma acidental (qualidade, hábito), inerente à alma: é a graça santificante, a saber:

- descrição geral: a graça é um dom criado, ontológico, permanente, sobrenatural (cf. *Summa Theologica* I-II, q. 110, aa. 1-4);
- a sua função: explica a mudança que se produz no homem, no momento da sua justificação e constitui o fundamento de novas relações do justo com Deus;
- fundamento bíblico: é um postulado lógico da doutrina bíblica sobre a nova criatura e a nova vida do homem em Cristo;
- Concílio de Trento: ensina a existência de um dom criado no justo (cf. *DS* 1529 e 1561); é uma realidade permanente no homem (cf. *DS* 1530);
- limites: existe o perigo de atribuir a renovação do homem somente à infusão de uma entidade criada e em um modo tal de prescindir da graça incriada e da união com Cristo. Assim, de fato, entenderam-na os protestantes que não admitiram que o homem se tornasse justo em base a uma realidade criada, mas somente a imputação da justiça de Cristo.

3 Regeneração e participação na natureza divina

O termo “regeneração” encontra-se na epístola a *Tito* (cf. 3, 5): “Deus nos salvou, não por causa dos atos justos que houvéssemos praticado, mas porque, por sua misericórdia, fomos lavados pelo poder regenerador do Espírito Santo”. O batismo é descrito como um banho de regeneração e de renovação, como consequência do favor (graça) de Deus que infunde sobre o homem o Espírito Santo e assim muda-o, dando-lhe a possessão atual da salvação messiânica.

Idéia equivalente é o “nascer de novo”: “[...] que não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus” (*Jo* 1, 13); “se alguém não nasce da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus” (*Jo* 3, 3-7); “quem é nascido de Deus, não comete o pecado, porque uma semente divina está nele e não pode pecar, porque nasceu de Deus” (*1 Jo* 3, 9); “por vontade própria (o Pai) nos gerou pela Palavra da verdade” (*Tg* 1, 18); “fostes regenerados, não de uma semente corruptível, mas incorruptível,

mediante a Palavra viva de Deus, a qual permanece para sempre” (1 Pd 1, 23).

Tal regeneração é uma participação na natureza divina. O neonato (neófito) participa, por sua incorporação em Cristo, da natureza divina, ao mesmo modo com a qual a criança participa da natureza de seus pais. Este é o desígnio divino: “Por Cristo os homens tornam-se participantes da natureza divina” (DV 2). O testemunho bíblico vem de Pedro (cf. 2 Pd 1,4): “Por elas nos foram dadas as preciosas e grandíssimas promessas, a fim de que assim vos tornásseis participantes da natureza divina, depois de vos libertardes da corrupção que prevalece no mundo como resultado da concupiscência”. Este versículo é a mais enérgica expressão de toda a Sagrada Escritura que procura dar-nos uma definição da graça.⁵

a) Explicação teológica

Em que consiste propriamente a participação na natureza divina? Trata-se de uma participação ontológica e formal, também se accidental, na natureza divina, que introduz o homem nas relações intratrinitárias, habilitando-o ao diálogo trinitário, que terá a sua perfeição e plenitude na visão beatífica. E, portanto, é uma participação nas operações próprias de Deus, isto é, no conhecimento e no amor que Deus tem de si mesmo. Em outras palavras, o cristão divinizado é ordenado intrinsecamente e conaturalmente, em virtude da participação ontológica e formal na natureza divina, à contemplação das divinas Pessoas, não so-

⁵ Podemos encontrar essa doutrina, se bem que jamais definida, mas pertencente ao Magistério ordinário da Igreja: cf. Leão XIII, Encíclica *Divinum illud*; Pio XII, Encíclica *Mystici corporis*. No ano de 1981, a Comissão Teológica Internacional emitiu um documento com o título *Teologia-Cristologia-Antropologia*, onde, entre outros, examina o tema da imagem de Deus no homem e o sentido da expressão “deificação” do homem. O documento nota que na frase de Santo Atanásio “*O Verbo de Deus se fez homem para que o homem se fizesse deus*”, alguns autores modernos preferem esta: “*Deus se fez homem para que o homem se tornasse mais humano*” e rejeitam o conceito de deificação, porque é uma noção tipicamente helenística de salvação, que poderia fazer excluir a condição humana e induziria à negação do homem. A deificação suprime a distância entre Deus e o homem e comporta uma confusão sem distinção. O documento se delonga no exame dos conceitos “deificação, *théosis*, *theopoiésis* e outros”, que comportam entre si uma certa ambigüidade (cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 8, p. 354-399, especialmente, para o caso, pp. 377-379).

mente enquanto essas são idênticas, mas também enquanto se distinguem em razão das suas opostas relações pessoais.

b) “Graça incriada” e “graça criada” na divinização

Não há dúvidas de que a “graça incriada” influencia sobre a divinização do homem, enquanto Deus, que habita na alma, causa eficientemente a “graça criada”. O problema surge de frente às dificuldades de explicação como um efeito criado, que é a graça santificante, possa ter uma relação especial com as três Pessoas divinas. A graça criada, de fato, é um efeito operado ad extra das três Pessoas divinas e é, portanto, uma operação comum às três Pessoas e tem uma relação com Deus, enquanto uno e criador, e não à vida íntima de Deus enquanto trino.

Ora, o efeito formal não pode superar a perfeição da própria forma. Por isso, se uma forma não diz relação especial com as Pessoas divinas, nem o dirá o seu efeito formal, que é a divinização. Os teólogos, antigos e recentes, têm opiniões que são tentativas de solução as quais procuram fazer compreender um pouco o mistério da nossa regeneração espiritual e da nossa vida cristã.

A teoria da “quase-informação” encontra sempre mais consenso na teologia atual. Essa tem um sólido fundamento bíblico e patrístico, que atribui a nossa divinização, não somente a uma realidade criada, mas ao próprio Espírito Santo. Graça incriada e graça criada são necessariamente inseparáveis. A divinização do cristão procede tanto de uma como de outra: da graça incriada, enquanto atua a alma do justo, e da graça criada, enquanto é uma forma recebida na alma.⁶ A presença do Espírito Santo e a graça criada são dois aspectos da mesma realidade, que constitui a divinização do homem em Cristo. A graça criada e a graça incriada são comunicadas ao homem no mesmo instante; assim há entre as duas uma causalidade recíproca.

Não se pode conceber uma nova relação com Deus imutável, sem que o homem mesmo mude; tal mudança/conversão é efeito da ação divina e fonte de novas relações pessoais do homem em Cristo, com a santíssima Trindade. A semelhança divina renovada deve ser considerada sob dois aspectos. Enquanto ao ser, significa que o ho-

⁶ Cf. FLICK, M. – ALSZEGHY, Z. *Fondamenti di una antropologia teologica*. LEF: Firenze, 1982, p. 283-301.

mem torna-se participante da natureza divina, isto é, segundo a linguagem dos Padres, torna-se “divinizado”; enquanto ao ter, significa que o homem possui “as primícias do Espírito”, isto é, a graça criada. O Concílio Vaticano II explica como deve entender-se essa restauração da semelhança com Deus: “Feito conforme à imagem do Filho, que é o Primogênito entre muitos irmãos, o homem cristão recebe ‘as primícias do Espírito’ (Rm 8, 23), que o tornam capaz de cumprir a nova lei do amor” (GS 22).

Os Padres do Oriente acentuam muito, na linha de São João, a Encarnação como princípio de nossa deificação-divinização a qual nos é comunicada desde o batismo. Somos deificados! Somos divinizados! Eis o ponto central da teologia oriental! O cristão deificado participa da natureza divina (teopoiéô), tornando-se semelhante a Deus (homoíôsis). Tornou-se clássica e até mesmo uma espécie de refrão na teologia oriental a frase de Santo Ireneu: “O Verbo, pela imensa caridade sua, tornou-se aquilo que nós somos, para capacitar-nos de ser aquilo que ele é”.⁷ Santo Ireneu e também outros Padres do Oriente consideraram essa participação da natureza divina como: participar da imortalidade (athanasía), da incorruptibilidade (aphthartía), dadas a Adão, no início, e por Cristo restituídas aos eleitos. No batismo o cristão recebe em germe estes dons.

Outra idéia bastante comum entre os Padres do Oriente é a da imagem (eikón) ou semelhança (homoíôsis) com Deus. Pela deificação, tornamo-nos imagem de Deus e semelhantes a ele, com ele. Assim escreve Clemente de Alexandria: “A alma do justo é realmente uma imagem divina e semelhança com Deus”.⁸ No homem permanecem, também depois do pecado, a imagem, a razão e a liberdade; mas a semelhança divina é uma ulterior perfeição, que a humanidade perdeu em Adão e que recuperou em Cristo. A semelhança é devida ao pneuma, presente em todos os homens espirituais, causa exemplar do pneuma individual deles, princípio da ação divina, que se desenvolve em graus progressivos até à perfeição final.⁹ Santo Atanásio escreve que a deificação é uma participação na verdadeira imagem

⁷ *Adversus Haereses*, 1. 5, Prol.: PG 7, 1120; outros textos de J. ALFARO. *Cristologia e Antropologia*. Assisi: Cittadella Editrice, 1973, p. 83 ss.

⁸ *Stromata*, 1. 7, c. 10: PG 9, 480.

⁹ Cf. FLICK, M. – ALZSEGHY, Z. *Il Vangelo della Grazia*. Fiorentina: Libreria Editrice: 1964, p. 543.

do Verbo. Por ela o justo toma parte na relação substancial do Pai, própria do Filho. Essa participação produz no homem uma “natureza” criada, em virtude da qual o homem entra em posse da imortalidade e da iluminação que superam a condição da criatura.¹⁰

A presença divina nos justos é concebida pelos Padres do Oriente como essencialmente diferente de qualquer outra presença divina no mundo. As pessoas divinas de fato mudam essencialmente a relação do cristão com Deus, elevando-o sobre todas as demais criaturas. Isso aparece especialmente, quando, nas controvérsias trinitárias, os Padres provam a divindade do Espírito Santo. Se o Espírito Santo não fosse Deus, não poderia divinizar o homem no qual habita. Escreve a esse respeito Santo Atanásio:

Todos somos chamados a ser participantes de Deus pelo Espírito. Mas, se o Espírito Santo fosse uma coisa criada, não haveria por meio dele comunicação alguma de Deus: seríamos tão-somente unidos a uma criatura e permaneceríamos estranhos à natureza divina. Se, ao invés, pela comunicação do Espírito nos tornamos participantes da natureza divina, somente um louco poderia dizer que o Espírito Santo tem uma natureza criada e não-divina. Não por outra causa se tornam realmente divinizados aqueles nos quais ele está presente; porque se ele diviniza, não há dúvida de que ele também é Deus.¹¹

O sentido último do mistério da Encarnação é o de comunicar ao justo (ao batizado) a filiação adotiva. Esta é uma idéia fundamental entre os Padres Gregos. Santo Ireneu escreve: “O Verbo de Deus se fez homem, e o Filho de Deus, filho do homem, para que o homem entre em comunhão com o Verbo de Deus e, recebendo a adoção, chegue a ser filho de Deus”.¹² Santo Inácio de Antioquia exprime nestes termos o sentido da deificação, que nos torna filhos adotivos de Deus: “Sois pedras no templo do Pai, elevados com a ‘máquina’ de Jesus Cristo que é a cruz, usando por corda o Espírito Santo. Sois, portanto, com todos os vossos companheiros de viagem, deíferos, templíferos, cristóforos, santíferos”.¹³

¹⁰ Cf. BERNARD, R. *L'image de Dieu d'après Saint Athanase*. Paris, 1952.

¹¹ *I Epistola ad Serapionem* 24: PG 26, 585.

¹² *Adversus Haereses*, III, 18, 1: PG 7, 939.

¹³ *Epistola ad Ephes.* 9, 1: Funk, 1, 220; cf. o texto em FLICK – ALZSEGHY, *op. cit.*, p. 224.

Em resumo, no Oriente cristão, desde Santo Irineu até São João Damasceno, predomina o enfoque ontológico da graça, ou seja: pela graça, somos deificados-divinizados. E o ponto de partida da deificação é a Encarnação do Verbo. “Deus tornou-se homem, para que o homem se torne Deus (se divinize)”. Além dessa idéia central da deificação, os Padres Gregos estão cientes da gratuidade da graça e de sua necessidade para superar as tentações. Eis por que muito insistem na necessidade da oração e dos sacramentos para fazer frente às nossas fraquezas. Contudo, esse aspecto da Graça como auxílio será o objeto central da teologia no Ocidente, principalmente com Santo Agostinho.¹⁴

Referências

- AUER, J.; RATZINGER, J. *Il vangelo della grazia*. Assisi: Cittadella Editrice, 1988.
- BAUMGARTNER, Ch. *La gracia de Cristo*. 2. ed. Barcelona: Herder, 1973.
- BENI, A.; BIFFI, G. *La grazia del Cristo*. Marietti: Torino, 1977.
- BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G. *Deus-Amor: a graça que habita em nós*. Siquem-Paulinas: São Paulo, 2003.
- COLZANI, G. *Antropologia teologica*. L'uomo: paradosso e mistero. Ed. Dehoniane: Bologna, 1989.
- FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Firenze: LEF, 1982.
- FLICK, M.; ALZSEGHY, Z. *Il vangelo della grazia*. Fiorentina: Libreria Editrice: 1964.
- GANOCZY, A. *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto*. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia. Brescia: Editrice Queriniana, 1991.
- LADARIA, L. *Antropologia teologica*. Roma: Piemme Casale Monferrato, 1986 (ed. espanhola, 1983).
- RONDET, H. *La grazia del Cristo*. Roma: Città Nuova, 1966.
- SANCHEZ SORONDO, M. *La gracia como participación de la naturaleza divina*. Salamanca: Sígueme, 1980.

¹⁴ Veja sobre o Mistério da Graça na Teologia Oriental, em BAUMGARTNER, Ch. 2. ed. *La Gracia de Cristo*. Barcelona: Herder, 1973, p. 64 ss.