



ARTIGOS GERAIS

O primado da graça no processo de humanização integral: uma reflexão a partir de J. L. Segundo

*The Primacy of Grace in the Process of Integral Humanization: A Reflection
Based on J. L. Segundo*

Elias Fernandes Pinto *

Resumo: Este artigo analisa a teologia da Graça a partir da reflexão de maturidade de J. L. Segundo, com o intuito de resgatar o primado da Graça – o Espírito Santo – dom originário de Deus ao ser humano. Por meio de uma revisão histórico-teológica, mostraremos a inversão ocorrida no Ocidente, que priorizou a graça criada em detrimento da Graça incriada. Evidenciaremos os equívocos e riscos dessa inversão e a necessidade de superá-la. Em seguida, indicaremos que J. L. Segundo, inspirado na teologia joanina e no Concílio Vaticano II, compreende a Graça como presença do Espírito Santo que habita e estrutura a liberdade humana, tornando-a capaz de amar e colaborar no projeto divino de humanização, salvação do ser humano. A proposta aponta para uma compreensão relacional e dinâmica da Graça, que visa superar concepções juridicistas e coisificadas da mesma, com implicações significativas para a antropologia teológica e para a vivência cristã contemporânea.

Palavras-chave: Graça. Espírito Santo. Humanização integral. Juan Luis Segundo.

Abstract: This article analyzes the theology of Grace based on the mature reflection of J. L. Segundo, with the aim of recovering the primacy of Grace—the Holy Spirit—as God’s original gift to humanity. Through a historical-theological review, we will demonstrate the inversion that took place in the West, which prioritized created grace over uncreated Grace. We will highlight the misunderstandings and

* Instituto Teológico e Filosófico de Caratinga (ITEOFIC), Caratinga, Minas Gerais, Brasil.

risks of this inversion and the need to overcome it. Next, we will indicate that J. L. Segundo, inspired by Johannine theology and the Second Vatican Council, understands Grace as the presence of the Holy Spirit who dwells in and structures human freedom, making it capable of love and collaboration in the divine project of humanization and the salvation of the human being. This proposal points to a relational and dynamic understanding of Grace, which seeks to overcome juridical and objectified conceptions of it, with significant implications for theological anthropology and contemporary Christian life.

Keywords: Grace. Holy Spirit. Integral humanization. Juan Luis Segundo.

Introdução

A teologia da Graça constitui um dos pilares da reflexão teológica cristã, pois versa sobre a relação Deus-ser humano. Ao longo da história, essa doutrina conheceu diferentes interpretações, às vezes conflituosas. Algumas deslocaram o foco da iniciativa divina para os frutos da ação de Deus no ser humano, como veremos na primeira parte deste artigo. Diante desse equívoco, que ainda presente em nossos dias, torna-se necessário resgatar o primado da Graça, compreendida como a presença viva do Espírito Santo que transforma, humaniza e santifica o ser humano em sua totalidade.

O Papa Francisco, em sua exortação apostólica *Gaudete et exsultate*, insiste na centralidade da Graça na vida cristã. Ele afirma que a santidade é dom e que não é primeiramente resultado do esforço, da vontade ou das capacidades humanas, mas é obra da Graça (GE, n. 54). A existência cristã só pode ser compreendida como resposta livre a um amor que sempre nos precede. “Só a partir do dom de Deus, livremente acolhido e humildemente recebido, é que podemos cooperar com os nossos esforços para nos deixarmos transformar cada vez mais. *A primeira coisa é pertencer a Deus*” (GE, n. 56, *italico nosso*).

Este artigo propõe-se a refletir sobre o primado da Graça no processo de humanização integral, a partir da teologia de Juan Luis Segundo. Para isso, desenvolveremos, inicialmente, uma análise histórico-teológica da evolução da doutrina da Graça no Ocidente, evidenciando uma inversão na qual a graça criada foi priorizada em detrimento da Graça incriada¹. Em seguida, apresentaremos a contribuição original nos escritos de maturidade de Segundo que, inspirado na teologia joanina e nas interpelações

¹ *Graça criada* refere-se a transformação do ser humano para o tornar apto para entrar em comunhão com Deus; a *Graça incriada* é a presença favorável de Deus, o Espírito Santo, dom de seu amor, que ele faz de si mesmo ao se comunicar com a criatura (Grossi; Sesboüé, 2003, v. 2, p. 272-273). Neste artigo, quando nos referirmos à Graça incriada, utilizaremos a inicial maiúscula na palavra “Graça” para distingui-la da graça criada.

do Concílio Vaticano II, resgata o primado da Graça, o Espírito Santo, no processo de humanização do ser humano: construir amor na história. Isso nos possibilitará uma visão original dos temas como a filiação divina, a liberdade, a vitória e a universalidade da graça.

Ao percorrer esse itinerário, o estudo busca oferecer elementos que possibilitem compreender a graça como fundamento da existência e da vocação humanas, em diálogo com os desafios teológicos e pastorais da atualidade. A transformação do ser humano pela Graça estamos chamando, neste artigo, de humanização integral.

1 A Graça e a mudança da situação humana: a inversão

A teologia da Graça no Ocidente possui uma complexa história marcada por controvérsias, porém com sólidos ensinamentos. Nosso objetivo nesta breve seção não é traçar uma história dos dogmas, mas destacar uma das questões centrais da teologia da graça ao longo da história: a inversão que coloca os frutos da acolhida da Graça antes do próprio dom de Deus.

A presença do Espírito Santo na interioridade humana (Rm 5), o Dom de Deus, é o que realiza a reconciliação do ser humano com Deus, isto é, a justificação que o transforma de mau em bom, de inumano em humano (González Faus, 2022, p. 16). No primeiro milênio, essa afirmação de cunho paulino (Rm 5; Gl 4,4-6), com semelhança em João (1Jo 4,12.13), foi tranquilamente acolhida.

Agostinho, doutor da Graça, foi um incansável defensor da primazia absoluta da iniciativa do Dom de Deus na salvação do ser humano. Contudo, ele foi muito mais sensível à problemática do mal e suas consequências no mundo, por meio do pecado. O bispo de Hipona reformulou a abordagem recebida da patrística grega, deslocando o foco da ênfase teológica para uma perspectiva antropológica, na qual a iniciativa divina continua essencial, mas ganha relevo também a resposta do ser humano. Sua reflexão foi gestada em contexto de oposição a Pelágio e, mais tarde, aos chamados neopelagianos. Ele fez da teologia da Graça um dos principais pilares da antropologia e da teologia latinas (De Mori, 2007, p. 605-607).

Agostinho defende a Graça como auxílio à vontade humana para fazer o bem:

Nós, ao contrário, dizemos que a vontade humana é ajudada por Deus a cumprir a justiça da seguinte maneira: não somente o homem foi criado com o livre-arbítrio da vontade, não só dispõe ele da doutrina que lhe ordena como deve viver, mas recebe o Santo Espírito que suscita em sua alma o prazer e o amor desse soberano

bem que é Deus [...] assim, proceda a felicidade [bem-ser²] daquele de quem recebeu o ser (Agostinho, *Sobre o espírito e a letra*, 3,5, *itálico nosso*)³.

A conclusão de Agostinho indica-nos o prazer e o amor pela caridade e a convicção e força, na realidade, é uma recriação do ser humano. A Graça de Deus, revelada no Evangelho de Cristo, justifica gratuitamente o ser humano, mas não sem a vontade humana (Agostinho, *Sobre o espírito e a letra*, 15,27). A justificação acontece pela Graça, Caridade de Deus, derramada no coração humano (Agostinho, *Sobre o espírito e a letra*, 5,7).

Além disso, Agostinho entende a natureza humana como ferida pelo pecado, herdeira de Adão, e a graça de Cristo evocada pelo conceito de *natureza ferida* (Agostinho, *Natureza e graça*, 3. 20,22. 18,20). Por isso, sem a Graça o ser humano não pode fazer o bem. Por meio da fé, o ser humano começa a deleitar-se na lei de Deus, segundo a sua interioridade. Esta *delectatio* não é fruto da letra, nem da suficiência das próprias forças, mas é dom do Espírito Santo (Agostinho, *Sobre o espírito e a letra*, 14, 26). A Graça é, pois, a infusão do amor de Deus pelo Espírito Santo (Meis, 2013, p. 451). Esta explicação de Agostinho, permanece aceita por séculos.

O segundo Concílio de Orange, 529, evidenciou a incondicionalidade da Graça em relação ao *initium fidei* (Cân 4-6). Ensinou que Deus é o autor dos bons sentimentos, das boas obras, dos esforços e todas as virtudes com as quais, desde o início da fé tende para o criador (DH, n. 248). Fundamentalmente, afirma: “*todos os méritos do homem são prevenidos pela Graça daquele por meio de quem acontece que comecemos tanto a querer como a fazer algo de bom* [cf. Fl 2,13] (DH, n. 248, *itálico nosso*).

O texto é importante, pois corrige os erros do semipelagianismo, que, fundamentalmente afirma que Deus quer salvar a todos, mas falta o primeiro impulso da parte humana para que ele conceda a sua Graça (Ladaria, 2001, p. 163-164). Nessa visão, o ponto de partida passa a ser o *querer humano*, ainda que se reconheça a necessidade da Graça para a salvação.

Com a incorporação do aristotelismo à teologia, trazendo uma nova compreensão do ser humano, esse modo de expressar será questionado. Enquanto Agostinho entendia a graça como auxílio à vontade para fazer o bem (*concepção psicológica*), os escolásticos, baseados em Aristóteles, vão pensá-la como *habitus* ou virtude, mostrando que na alma é infundido

² O que se tem traduzido por felicidade, bem-estar, é, em sua literalidade, um *bem-ser* (González Faus, 2022, p. 117).

³ Entre as posições do monge irlandês, destaca-se a compreensão da Graça como a criação do ser humano dotado de livre-arbítrio e de uma “saúde” capaz de discernir o bem e o mal (Gossi; Seboüé, 2003, v. 2, p. 244). Para ele, o “valor da redenção de Cristo limita-se à formação (*doctrina*) e ao exemplo (*exemplum*) que ele contrapôs ao mau exemplo de Adão, de modo que a natureza é capaz de vencer o pecado e ganhar a vida por si mesma” (De Mori, 2007, p. 604).

o *habitus* sobrenatural da Graça que “transforma” e “eleva” a natureza humana (*concepção ontológica*) (De Mori, 2007 p. 607).

Para Tomás, não se pode dizer que a graça habitual pode chegar a ser algo do ser humano, no sentido de independente de sua fonte, o amor de Deus. O amor de Deus é princípio permanente da transformação humana. É em virtude deste amor transformador de Deus e de seu efeito que o ser humano participa do ser de Deus (Tomás, Sth. I-II, q.112, a.1).

Na escolástica posterior a Tomás, em oposição a Pedro Lobardo que identificou o amor de Deus com o Espírito Santo, a posseção da *graça habitual* tende a separar-se da presença do amor criador de Deus no ser humano. De alguma forma, converte-se no pressuposto da aceitação da criatura por parte de Deus. A graça criada chega a ser considerada pressuposto para a presença de Deus no ser humano (Fransen, 1975, p. 683-693; Rondet, 1966, p. 199-228).

A questão se agrava ao pretender precisar como se produz esse amor novo no ser humano egoísta, ou com as palavras da época, como se produz a graça criada (González Faus, 2022, p. 123). O empenho de explicação nas categorias aristotélicas resulta fatal, pois estas somente nos fornecem as noções de *causa eficiente* e *causa formal*. Os teólogos excluíram esta última, visto que se o amor do ser humano fosse igual ao Espírito Santo, o ser humano seria igual a Deus. Na linguagem escolástica, a Divindade não pode ser a causa formal do ser humano.

A perspectiva neotestamentária é invertida: a reestruturação do ser humano passa a não ser efeito da presença do Espírito Santo, mas causa dela. A Graça Criada se torna necessária para agradar a Deus. Segue uma segunda inversão: o ser humano não é agradável a Deus porque Deus o ama, mas Deus o ama porque ele é agradável a seus olhos (González Faus, 2022, p. 123-128)⁴. Esta doutrina muda o profundo dito de Agostinho: “(‘ao me amar me fizeste amável’) neste outro muito mais ‘racional’ e compreensível: ‘me fizestes amável para me amar’. Com isso, a Graça já não é fruto do Amor, mas uma espécie de ‘cosmética’ prévia que Deus realiza na alma” (González Faus, 2022, p. 128)⁵.

Na modernidade, a teologia da Graça está no centro das questões relacionadas com a Reforma. A leitura existencial que Lutero fez da doutrina agostiniana do pecado original, identificado por ele como concupiscência, resgata a centralidade da necessidade da graça, *sola gratia*, indissociável-

⁴ Ao contrário, nenhuma realidade criada pode ser causa da presença de Deus em nós. A transformação interna do ser humano só pode ser consequência do Dom de Deus (Ladaria, 2001, p. 272).

⁵ Para fins metodológicos, esclarecemos que as obras em língua estrangeira serão citadas em tradução nossa.

mente ligada à necessidade da fé, *sola fide*, da Escritura, *sola Scriptura*, e do Cristo, *solo Christus*, para a justificação do pecador. Para Lutero, o ser alcançado pela justiça divina, a justificação, consiste na ação de Deus que, ao invés de imputar ao ser humano seu pecado, lhe imputa a justiça de Cristo. Trata-se de uma declaração de justiça pela qual Deus tem por justo aquele que era, e continua sendo, pecador. A misericórdia divina retira o poder do pecado de acusar, condenar e ferir. Estamos, pois, diante de uma concepção *forense* da justificação. No entanto, Lutero apenas evidencia a obra de Deus, sem o extrinsecismo exacerbado que, na verdade, pertence ao luteranismo ortodoxo mais radical (De la Peña, 1991, p. 289-290).

O concílio de Trento produziu o importante decreto sobre a justificação (DH, n. 1520-1583), que retomou em parte o que o Magistério havia dito em Orange sobre a Graça, a saber, sua absoluta necessidade no processo de justificação do pecador. Contudo, faz oposição à concepção *forense* da justificação ao não aceitar a concepção psicológica da fé, de caráter subjetivo (Rovira Belloso, 1979, p. 204-206). A única afirmação positiva do Concílio sobre a fé é que esta, na linguagem do apóstolo (Gl 5,6; 6,15), opera pela caridade (DH, n. 1531). Em suma, nem a mera confiança, tampouco o mero assentimento intelectual, tem virtude justificante.

A recepção de Trento foi parcial e unilateral. A proibição de Pio IV (DH, n. 1847-1850) de comentar quaisquer textos tridentinos fomentou uma leitura jurista das afirmações conciliares, limitando sua mensagem à simples afirmação da *graça criada* que potencializa a liberdade humana deixando no esquecimento a *Graça incriada* (Meis, 2013, p. 587-588).

As leituras modernas da teologia da Graça resgatam leitura agostiniana da relação entre graça e livre-arbítrio, Graça e liberdade que desaguardam na condenação da doutrina da predestinação calvinista por Trento e nas controvérsias modernas, *De auxiliis* e *jansenismo*⁶. Estas ideias estarão presentes no tratado *De Gratia*, nascido após Trento, que teve três fases: a primeira, centrada no tema da justificação do pecador e teve como ponto de partida a *graça criada*. A segunda etapa, que abrange as controvérsias citadas e retoma o pensamento de Agostinho da *Graça como auxilium*, os temas da predestinação e da liberdade humana nos séculos XVI-XVIII. A terceira etapa se refere à reestruturação do *De gratia* no século XX em torno da recuperação do Espírito Santo na reflexão teológica no Ocidente (Brambilla, 2005, p. 66)⁷. Este terceiro momento é marcado pela *consideração*

⁶ A análise das controvérsias modernas na teologia da graça não confere relevância sistemática ao nosso objetivo de elucidar a inversão do primado da Graça. Sobre este tema, *vide*: Grossi; Sesboüé, 2003, p. 301-304; De Mori, 2007, p. 608-609; Pinto Fernandes, 2024, p. 61-67.

⁷ No século XIX surge o tratado *De Deo creante et elevante*, com duas partes distintas: uma baseada na razão, sobre a criação, e outra na Revelação, o sobrenatural. Essa justaposição reflete uma visão fragmentada do ser humano, levando à concepção do sobrenatural como um acréscimo à natureza humana (Brambilla, 2005, p. 87).

da Graça como O Espírito Santo e a divinização, recuperando, assim, a tradição patristica. Aqui aparece a reconquista do princípio da vida na Graça: o Espírito Santo e sua habitação no justificado (Brambilla, 2005, p. 77).

As duas perspectivas que predominaram na história da teologia da Graça até então — a graça entendida como *habitus* e como *auxilium* — serão profundamente fecundadas e transformadas pela renovada percepção do Espírito no processo de justificação e pela historicização da compreensão da graça a partir do mistério pascal de Cristo (De Mori, 2007, p. 610). A mudança aconteceu em duas perspectivas que terão importantes consequências: por um lado, aprofunda o tema da Graça como o Espírito Santo, dom increado, em relação ao tema da graça como modificação ontológica, *habitus*, ou *dom criado*; por outro lado, relaciona a habitação do Espírito com o tema da graça como ajuda psicológica, *Auxilium* (Brambilla, 2005, p. 77).

A primeira perspectiva, levou à reestruturação interna do tratado; a segunda levou à sua reestruturação radical e a teologia da Graça deixa ser uma reflexão autônoma e se insere na recente disciplina antropologia teológica. *A incorporação a Cristo torna-se o caminho da teologia da Graça*. Nesta perspectiva, a predestinação deve ser abordada e os temas da habitação do Espírito, da justificação, da filiação divina, da remissão dos pecados, da modificação real assumem novo significado. Assim, os momentos da teologia da Graça se tornam centrados no evento da Páscoa de Cristo e são reunidos de forma ordenada (Brambilla, 2005, p. 83). Esta perspectiva marca profundamente os Concílio Vaticano II e os teólogos/as posteriores, como veremos em J. L. Segundo.

2 O primado da Graça no processo de humanização integral do ser humano em J. L. Segundo

A teologia da Graça de J. L. Segundo possui características originais e importantes para nosso tempo. Sua biografia já nos ajuda a situar seu pensamento; nosso teólogo, nascido em Montevideu, Uruguai, em 1925, é um dos pioneiros em elaborar a teologia da Graça de forma estruturada a partir do contexto latino-americano. Sua influência sobre uma geração de teólogos/as é decisiva (Costadoat, 1993, p. 99).

J. L. Segundo ingressou na Companhia de Jesus em 12 de março de 1941. Ele estudou Filosofia em San Miguel, nos anos de 1946 a 1948. Nesta mesma cidade, iniciou o curso de Teologia, em 1952, mas o concluiu em Eegenhoven, na Bélgica, no ano de 1956. Em 15 de agosto de 1955, foi ordenado presbítero em Lovaina. Em 1963, doutorou-se em Letras pela Universidade de Paris, com a tese: *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*, obtendo igualmente, com a tese complementar, *La cristiandad: una utopia*, doutorado de Estado, sob orientação de Paul Ricoeur (Soares, 1997, p. 11-13).

Ele teve uma atividade rica e variada ao longo de sua vida: dirigiu seminário para leigos, acompanhou grupos de reflexão, ministrou cursos semestrais em diversas faculdades e muitas outras atividades acadêmicas em diferentes lugares e públicos. O volume e a qualidade de suas obras escritas são testemunhos vivos da sua entrega e fé. Nelas encontramos um pensamento sério, rigoroso e atrevido⁸. J. L. Segundo faleceu no dia 17 de janeiro de 1996, aos 70 anos de idade e 54 anos como jesuíta (Raffo, 2005, p. 11-13).

O teólogo uruguaio possui diversas obras nas quais ele trata do tema da Graça de forma sistematizada: a primeira delas, a obra *Gracia y condición humana*, que integra a coleção *Teología abierta para el laico adulto*. A segunda, no conjunto da obra de cristologia, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, em três volumes: o primeiro, mais metodológico, *Fe e Ideología*, e os outros dois, diretamente cristológicos: *Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo* e *Historia y actualidad: las cristologías en la espiritualidad*; A terceira, 10 anos após o lançamento de *Teología abierta para el laico adulto* ele fez uma revisão: *Teología abierta III: reflexiones críticas*. Por fim, as duas obras de maturidade do autor: *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinópticos a Pablo* e *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*.

Interessa-nos fundamentalmente a última obra, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, na qual J. L. segundo após todo o seu percurso teológico revisar seus escritos buscando evidenciar o primado da graça como ponto de partida. Nas obras anteriores a temática da Graça e liberdade é predominante (Pinto Fernandes, 2024, p. 135-246).

O diagnóstico de J. L. Segundo mostra que o termo Graça significa o Dom gratuito de Deus ao ser humano. Mas, como ocorre com qualquer presente, a atenção primeira se fixa no que se recebe e não no doador. Assim ocorreu com o tema da Graça: a atenção centrou-se no que muda na existência humana ao receber o Dom de Deus. Na teologia atual, somente de forma circunstancial a Graça aponta para o doador, isto é, Deus. O tema da Graça, ao longo da história do cristianismo, provocou mais hipóteses, controvérsias e anátemas que o próprio mistério de Deus (Segundo, 1993, p. 467), como vimos na primeira parte deste artigo.

O cristão contemporâneo de J. L. Segundo evitava falar da Graça. O termo se tornou um vocábulo técnico em teologia e passou pelo processo de *coisificação*. Tornou-se um estado em que o ser humano se encontra em contraposição ao estado de pecado (Segundo, 1984, p. 232-135). A Graça quase foi transformada em sinônimo de sobrenatural, com toda a parafernália de causalidades e variações que a teologia especulativa chama de *segunda natureza* agregada ao que o ser humano recebeu na criação (Segundo, 1993, p. 468).

⁸ Para uma explicação destes adjetivos, *vide*: Raffo, 2005, p. 11-13.

Atualmente, resquícios deste diagnóstico de J. L. Segundo ainda prevalecem ou percebemos um retorno a elas. Podemos acrescentar que hoje, o termo Graça, no catolicismo, está associado aos pequenos favores de Deus ou até mesmo à ideia de milagre. É comum ouvir dos cristãos a expressão: recebi uma “*graça*”. Ainda mais perigoso, a Graça tornou-se associada à ideia de prosperidade. Estar economicamente bem, significa ser agraciado na mentalidade de muitos cristãos.

Paulo foi o grande responsável por expressar a significação da mensagem cristã com a palavra Graça. De fato, das 155 vezes que o vocábulo aparece no Novo Testamento, 100 pertencem, de modo amplo, ao *corpus paulino*. Mas, ele não foi o responsável pelo fenômeno da coisificação do dom de Deus⁹. Entretanto, J. L. Segundo admite que a visão antropológica de Paulo em seu evangelho localiza não só a *Graça incriada*, mas, sobretudo, a *vivência nessa Graça*. Não obstante, trata-se de uma vivência limitada, em constante luta, junto à luta da fé e da justiça e contra a prisão da verdade na injustiça, a lei dos membros, o temor e, resumindo, o pecado e a lei. Embora seja Paulo quem deu à Graça o lugar central na mensagem cristã, J. L. Segundo, para cumprir seu objetivo de evidenciar o primado da Graça, muda sua fundamentação bíblica em sua última obra escrita (Segundo, 1993, p. 469-470).

Aqui temos um divisor de águas nas obras de J. L. Segundo. Nas obras anteriores citadas acima ele trata do tema da Graça a partir da teologia paulina, em chave antropológica¹⁰. Já na obra *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, a teologia joanina, com inegável influência da teologia paulina, passa a ser chave para a reflexão de nosso autor por mostrar melhor a Graça surgindo de Deus, embora quase não use o termo Graça¹¹.

2.1 O primado da Graça incriada: Deus é amor

A fundamentação bíblica de J. L. Segundo, conforme anunciado, é a teologia joanina. Em relação à reflexão teológica, o ponto de partida é o redescobrimento da Graça incriada por Maurice de la Taille e Karl

⁹ Para a abordagem de J. L. Segundo sobre a teologia paulina, *vide*: Segundo, 1991, p. 372-631. Além disso, para a análise das obras do teólogo uruguaio nesta temática, *vide*: Pinto Fernandes, 2024, p. 135-146.

¹⁰ O que ele chama de chave antropológica ou existencial de Paulo significa buscar o significado da morte e ressurreição de Jesus para o ser humano. A partir desta perspectiva, em J. L. Segundo, a chave antropológica parece ter um caráter universal, com critérios e reflexões válidos para o ser humano nas diversas situações e épocas. Trata-se da transmissão dos valores de Jesus a todos os tempos (Segundo, 1991, p. 382-392).

¹¹ A abordagem do primado da Graça na obra *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* é de fundamental importância no conjunto do pensamento do autor. Em consequência disso, a revista *Ciberteologia*, no volume especial dedicado ao teólogo uruguaio, *Dialogando com J. L. Segundo*, republicou essa parte da obra (Segundo, 2006, não paginado).

Rahner¹². Para eles, a teologia da Graça no Ocidente esqueceu a clássica distinção escolástica entre *Graça incriada*, o Dom de Deus mesmo, e *graça criada*, as vicissitudes deste dom na existência humana. Essa distinção é necessária para o equilíbrio da teologia do Dom de Deus. Não obstante, não se trata apenas de voltar ao passado, mas de encontrar o ponto de partida para a investigação. O próprio Rahner observa que, no final de 1930, o ponto de partida para a teologia da Graça continuava sendo a graça criada (Rahner, 1961, p. 351). Não se pode esquecer a origem divina – incriada – do dom de Deus ao ser humano.

Não tratar a Graça a partir da criação, constitui, para J. L. Segundo, a razão da inversão: a investigação a partir da graça criada ao invés da Graça incriada (Segundo, 1993, p. 370-372). Nesta perspectiva inversa supõe-se que o ser humano começa a existir tendo somente a natureza, sua condição criatural. A Graça é adiciona a esta natureza para tornar a liberdade humana capaz de Deus, isto é, da visão beatífica. Possuir Deus seria ascender à Graça incriada. Superar a condição criatural se torna uma meta escatológica (Segundo, 1993, p. 374).

Neste esquema antropológico, a inabitação do Espírito no ser humano justificado aparece sempre como mera consequência da comunicação da graça criada (Rahner, 1961, p. 357-358). Favorece a concepção da liberdade como prova: o sim ou o não que Deus ordena em sua Lei se torna o único supostamente importante para o destino escatológico do ser humano (Segundo, 1993, p. 374). Ao contrário, J. L. Segundo propõe que ser livre é criar amor na história.

Afirmar que a vocação do ser humano é criar, equivale a dizer que o Dom que ele recebe é a participação no ser de Deus, o incriado por antonomásia. Significa que “a existência humana deve ser compreendida desde o ponto de partida da Graça incriada” (Segundo, 1993, p. 375). Esta é a teologia do Concílio Vaticano II, com incontestável influência de Rahner: “desde o começo da sua existência que o homem é convidado a dialogar com Deus: pois, se existe, é só porque, criado por Deus por amor, e por ele, por amor, constantemente conservado” (GS, n. 19).

A *Gaudium et Spes* apresenta os temas fundamentais que J. L. Segundo observa em relação à reversão da inversão do ponto de partida da teologia da Graça:

O Verbo de Deus, [...] fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens (Jo 1,3.14), entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a (Ef 1,10). *Ele revela-nos que “Deus é amor”* (1Jo 4,8) e ensina-nos ao mesmo tempo que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor. Dá assim, aos

¹² J. L. Segundo se refere aos seguintes textos: De La Taille, 928 e Rahner, 1967, p. 351-380.

que acreditam no amor de Deus, a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a fraternidade universal não é vão. [...] Suportando a morte por todos nós pecadores (Jo 3,14-16; Rm 5,8-10), ensina-nos com o seu exemplo que também devemos levar a cruz que a carne e o mundo fazem pesar sobre os ombros daqueles que seguem a paz e a justiça. Constituído Senhor pela sua ressurreição, Cristo [...] atua ainda agora, pela força do Espírito Santo, nos corações dos homens; não suscita neles apenas o desejo da vida futura, mas, por isso mesmo, anima, *purifica e fortalece também aquelas generosas aspirações que levam a humanidade a tentar tornar a vida mais humana* e a submeter para esse fim toda a terra (GS, n. 38, *itálico nosso*).

O texto trata de modo basilar: a) da criação do universo por Deus, tendo o Verbo como ponto de partida do conhecimento da Graça divina; b) do ser divino que se revela como Graça na história terrena de Jesus que Deus assume como sua; c) da tarefa de toda pessoa humana de criar, juntamente com Deus, o amor na história, submetendo a criação ao amor incriado; d) da Graça incriada, o Espírito de Jesus que habita e trabalha no coração do ser humano; e) de como o amor incriado de Deus é a Lei e o mandamento novo e único (Segundo, 1993, p. 376).

Para essa teologia da Graça incriada, o Concílio se fundamenta nos escritos joaninos, de forma singular na Primeira Carta de João, em que aparece duas vezes a definição da realidade incriada: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). Essa breve frase central desde os primórdios é conhecida no cristianismo, mas, raramente foi seriamente utilizada. Devido à ambiguidade da palavra amor, pouco se tem tratado desta passagem como tema central na teologia. Na maioria das vezes a cita de forma secundária¹³. A teologia dogmática, influenciada pela teologia natural grega, reluta em assumir que Deus é amor e fonte incriada da graça, pois isso comprometeria sua visão de um Deus imóvel e atemporal, tornando difícil conciliar tal visão com a história e os afetos humanos.

Entretanto, a Bíblia apresenta Deus interessado pelo ser humano e pela história. Primeiramente, Deus aparece interessado pelo ser humano: patriarcas, povo de Israel e, finalmente, toda a humanidade. Mateus afirma que Deus reconhece ser ele mesmo saciado por quem sacia a fome de um faminto (Mt 25,35)¹⁴. A Primeira Carta de João apresenta a encarnação do Filho na história como fruto do amor de Deus pelo ser humano (1Jo 4,8-9.10.14). Nós conhecemos o amor em Jesus, que deu sua vida por nós. E nós também devemos doar a vida pelos irmãos. “Se alguém, possuindo

¹³ Atualmente, temos a Encíclica de Bento XVI, *Deus caritas est*: sobre o amor, cristão que merece consideração.

¹⁴ Para dizer com mais rigor essa interpretação de J. L. Segundo, Mateus fala de quando o Filho do homem vier em sua glória ele se reconhecerá nos famintos, sedentos e forasteiros (Mt 25,35).

os bens deste mundo, vê seu irmão na necessidade e lhe fecha as entranhas, como permaneceria nele o amor de Deus?” (1Jo 3,16-17) Ainda, o ser humano sabe se passou da morte para a vida se ama os irmãos (1Jo 3,16-17.15) (Segundo, 1993, p. 377-378).

O primado da Graça é a grande contribuição desta obra de J. L. Segundo. Dentro desta temática, ele se questiona: como pode o ser humano, criatura limitada, saber algo sobre a Graça incriada. A resposta será buscada na teologia joanina. Este será o tema da próxima seção.

2.2 Graça incriada e existência humana: filiação, humanização e vitória do Dom de Deus

O ser humano, criatura limitada, pode saber algo da Graça incriada pelo fato de poder amar: “a experiência de poder amar é o caminho ao conhecimento mais próximo da realidade que Deus, livremente se deu a si mesmo (1Jo 3,14)” (Segundo, 1993, p. 480). A complexidade da linguagem sobre Deus chega ao seu ponto culminante com esta teologia que faz alusão à experiência humana fundamental de amar para compreender a opção relacional da liberdade de Deus. A Primeira Carta de João, para não deixar dúvidas, precisa ainda mais: “aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,8). Destarte, não se diz: “quem não ama a Deus”, mas simplesmente “quem não ama”. Logo, o amor puro e simples é o que permite acesso a Deus.

De fato, a linguagem icônica¹⁵ que o ser humano usa e que, por sua vez, o caracteriza, não lhe serviu principalmente para designar coisas, mas para expressar relações (Segundo, 1993, p. 480). O teólogo uruguaio, fundamentado no exegeta Brown, destaca que a Bíblia, em seu conjunto, usa dois termos para expressar a relação entre Deus e o ser humano: amor e fidelidade¹⁶. Desde Ex 34,6, essas duas qualidades relacionais, com seus sinônimos, acompanham o nome de Deus. No prólogo do Quarto Evangelho (Jo 1,1-18), Deus não se dá a conhecer pela Lei de Moisés (Jo 1,16), mas por meio de seu próprio Filho que estabeleceu as mesmas relações com seus irmãos que aquelas relações que YHWH demonstrou com seu povo: cheio de Graça e de Verdade (Jo 1,14). Amor e fidelidade, Graça e Verdade entre outras muitas fórmulas, apontam ao único ser de Deus que fica patente quando o Filho se encarna em nossa história (Brown, 1966, v. 1, p. 499).

¹⁵ A expressão “*linguagem icônica*” é proposta por J. L. Segundo. Ela se caracteriza por seu caráter existencial e simbólico e consiste na apresentação da “imagem” do que se quer comunicar, especialmente atitudes de relacionamento com os demais. Neste tipo de comunicação, a distância entre o signo e o seu significado desaparece. Portanto, trata-se de uma modalidade de comunicação mais existencial e tem um papel decisivo na conduta humana interrelacional (Segundo, 1991, p. 50-51).

¹⁶ O exegeta Konings colocou *amor e fidelidade* como subtítulo de seu comentário ao Quarto Evangelho (Konings, 2005, p. 71).

No plano linguístico, para a compreensão de como opera esse Amor ou *Graça incriada* na existência humana, surgem duas metáforas na teologia joanina: 1) no ser limitado que ama, habita Deus; 2) quem ama, nasce de Deus, é como o ser mesmo de Deus. Neste sentido, a Graça na existência humana não é um acréscimo, não é algo que aparece ou desaparece quando o ser humano a deseja ou não. *Ela é a imagem de Deus presente no ser humano e pertence à sua criação*. Não é algo que a liberdade pode eleger ou a Igreja dar, mas algo que estrutura a própria liberdade.

J. L. Segundo dá o fundamento para o que pretendia Rahner: “substituir esse ponto de partida [graça criada] por outro, bíblico, em que tudo parte da Graça incriada de Deus que ‘diviniza’ o ser humano para ter nele um interlocutor e um segundo criador para o plano comum de ‘humanizar’ a criação” (Segundo, 1993, p. 470)¹⁷.

A Graça de Deus, o Dom incriado, na existência humana continua sendo tema da primeira carta de João. Depois de ontologicamente dizer Deus como amor e que ele enviou seu Filho como manifestação da essência divina, o texto continua a expressar que o amor é o destino do ser humano: “se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amarmos uns aos outros” (1Jo 4,11). Atuamos como Deus se a atitude que move o amor divino também nos move, isto é, se vivemos por ele (1Jo 4,9). Se amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e seu amor, o seu ser, chega em nós em sua plenitude, em seu cumprimento perfeito (1Jo 4,12). Com isso, chegaremos ao que faz a Graça incriada na existência humana.

O permanecer de Deus em nós não é uma simples analogia, pois o incriado está dentro de nós. “Não temos uma ‘graça’, uma coisa dada, um dom divino porque Deus nos deu. Ele mesmo está dentro de nossa existência, como quando um colaborador faz seu nosso projeto e o realiza” (Segundo, 1993, p. 483). Para que ninguém entenda a metáfora como um jogo literário, a carta diz: “nisto conhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu seu Espírito. [...] Deus é amor: *aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele*” (Jo 4,13.16b).

Estamos em relação com o ser de Deus. E esta presença recíproca não significa mescla de naturezas, mas que no plano da significação e do valor, Deus quis que estejamos unidos a ele. Mas, continuamos criatura inseridos no universo compartilhado. Entretanto, a união com Deus chega ao ponto de, depois da livre decisão de Deus de criar, e criar seres livres, Ele não tem sentido pleno sem nós e tampouco nós sem Ele.

O ser humano possui um presente incriado. A presença recíproca deste Dom supõe a capacidade e a necessidade humana de amar. Esse presente

¹⁷ “A Graça [incriada] é Deus mesmo, é a sua autocomunicação nela; ele mesmo se dá ao ser humano como graça divinizante” (Rahner, 1970, p. 83).

é nada menos que o que temos originado do Espírito de Deus. *A Graça incriada em nós, fundamento de toda graça criada, é para nós o que Jesus designou como seu Espírito, isto é, o Espírito Santo.* Por isso, J. L. Segundo diz que a teologia ganharia muito se formulasse a teologia da Graça a partir de seu verdadeiro nome: *teologia do Espírito Santo* (Segundo, 1993, p. 484, nota de rodapé, n. 16.)

A presença do Espírito Santo no ser humano nos leva a pensar o tema da filiação divina. A história humana é digna de tornar-se definitiva à medida que contém algo de divino, algo da própria vida de Deus. Como fundamento da realidade humana, aparece com toda clareza a identidade em Deus entre amor e Graça. O tornar-se filho é Dom de Deus e, ao mesmo tempo, mostra ao ser humano o porquê e para que ele existe. “Vede que manifestação de amor nos deu o Pai: sermos chamados filhos de Deus. E nós o somos!” (1Jo 3,1). O Dom de Deus, a Graça incriada, se apresenta como ponto de partida para compreendermos o que somos.

A teologia joanina, em relação à filiação, está claramente fundamentada na teologia paulina e, neste ponto, de certa forma, a supera. A originalidade da teologia joanina está em agregar ao que Paulo diz sobre o significado da ressurreição de Jesus, a relação ôntica entre a força real, embora em grande parte invisível, da história humana e sua base em nossa semelhança com Deus, isto é, nossa participação no amor incriado. “*O amor é só divino. Não há outro no universo. E, por ser divino, ainda dentro dos limites humanos, é indestrutível, irreversível, definitivo*” (Segundo, 1993, p. 488, *itálico nosso*).

Esta interpretação assemelha-se com o comentário de Agostinho referente a Jo 4,7-8, embora ele se preocupasse com o conhecimento de Deus: o amor fraterno é aquele com o qual nós amamos uns aos outros. Não somente vem de Deus, mas também é Deus (Agostinho, *De Trin.*, VIII, 8, 12). “Que ninguém diga: ‘Não sei o que é amar’. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor” (Agostinho, *De Trin.*, VIII, 8, 12).

Outro ponto que a teologia joanina complementa e, de alguma forma, supera a teologia paulina diz respeito à vitória da Graça incriada na existência humana. A Primeira Carta de João gira em torno da declaração que Jesus faz no Quarto Evangelho que só existe um mandamento¹⁸: “amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15,12); em outra formulação: “dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13,34). Este novo mandamento, a Primeira Carta de João chama de “*a mensagem que ouvimos desde o início, ou a nossa fé*” (1Jo 13,11; 2,7). Desta forma, toda a Lei moral se recapitula, como em Paulo, em um só preceito válido para todos. Esta é a lei cristã,

¹⁸ Embora na carta apareça também mandamentos, no plural (1Jo 2,4; 3,22.24; 5,2.3).

não em sentido de a partir de Cristo, mas em sentido de revelada por Jesus Cristo. Esta Nova Lei funda-se na verdade revelada de que no ser humano só há uma atitude divina: criar amor na história, isto é, humanizar as relações de forma integral (Segundo, 1993, p. 489).

No entanto, um só preceito não pode constituir uma lei. Quem diz “amar” está convidando a um empreendimento: “criar amor em todas as infinitas situações diversas, irrepetíveis, em que o amor seja necessário e possível” (Segundo, 1993, p. 489). Até aqui Paulo e João convergem. Mas, em relação ao conceito paulino de liberdade (Rm 5; Rm 7), há dois pontos de difícil conciliação. O primeiro, Rm 5, apresenta Jesus Cristo como Salvador de todo ser humano. Mas, o texto possibilita questionar por onde vem esta certeza, se a liberdade leva consigo a possibilidade plena de dizer sim ou não à Graça de Deus. Uma salvação universal previamente conhecida não seria contraditória com a liberdade humana com toda sua capacidade de decisão? No segundo texto, Rm 7, a dificuldade consiste em identificar, no mais íntimo do ser humano, sua liberdade, sua opção pelo amor, pela lei espiritual promulgada por Jesus. Se o ser humano interior está somente de acordo com essa lei, pode-se dizer que ele é livre?

A teologia joanina ilumina estes dois pontos ao colocar como ponto de partida a *Graça incriada*: a participação que Deus dá a cada pessoa humana em seu ser que é amor. Sobre a primeira questão, percebe-se nos textos joaninos que o amor é mais que o objeto de uma alternativa. É “o instinto central do ser humano, o apelo e a promessa que, desde a história, Deus lhe faz” (Segundo, 1993, p. 490). A Graça incriada, ilimitada, do amor divino torna-se graça criada que abre possibilidades, mesmo com dificuldades, no mundo dos determinismos naturais ou sociais. “Deus é amor sem medida, mas, ao dar-se a nós, entra no mundo da *medida*, próprio de todos os seres finitos” (Segundo, 1993, p. 490). Assim, pode-se explicar o porquê o amor torna-se sempre vencedor. O amor é o que há da vida divina no ser humano, logo é indestrutível, irreversível e fiel. Nem o pecado e a morte podem destruí-lo. Esta é a base da certeza da ressurreição, não só do ser humano, mas também dos projetos históricos empreendidos no amor. Nós acreditamos no amor (1Jo 4,16); isso significa que apostamos que nada dele fracassa ou se perde.

Sobre a segunda questão, pode-se dizer que o ser humano, em sua liberdade, pode não aproveitar as oportunidades mais ricas para o amor. Pode buscar, para as dificuldades de um amor que é dom da própria vida, soluções pobres e fáceis. Para J. L. Segundo (1993, p. 488-491), temos algo do reino de Deus em nossas mãos. Deus não o fará se não optarmos de forma responsável pelo progresso do amor.

Neste caminho do amor como ponto de partida o papa Francisco na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, entende que é pela Graça de Deus que o

ser humano pode amar. Para explicar essa experiência, ele retoma Santo Tomás, que descreve o amor como um movimento interior que faz considerar o outro como unido a si mesmo. Esse olhar para o outro gera uma disposição gratuita de buscar o seu bem. O amor, portanto, não se reduz a gestos de bondade, mas nasce de uma comunhão que orienta cada vez mais para o outro, reconhecendo-o como valioso e digno, independentemente de suas aparências ou condições. É somente desse modo de amar que pode brotar uma *amizade social inclusiva e uma fraternidade aberta a todos* (FT, n. 94).

Por fim, ter a Graça incriada como ponto de partida ilumina a questão da universalidade do Dom de Deus. Certamente, a Primeira Carta de João foi escrita para cristãos. Não obstante, suas fórmulas mais profundas sobre o dom que Deus faz ao ser humano – seu ser incriado, o amor – não demarcam limites: “*todo aquele* que pratica a justiça [constitutiva do amor] nasceu de Deus” (1Jo 2,29, *italico nosso*); “*todo aquele* que ama nasceu de Deus” (1Jo 4,7, *italico nosso*); “*todo aquele* que permanece no amor, permanece em Deus e Deus nele” (1Jo 4,16, *italico nosso*). Não se trata que cada pessoa possa suscitar em si mesma um amor parecido com o amor de Deus. Mas, o amor é de Deus e procede de Deus, isto é, possui algo que é próprio de Deus, Dom de sua Graça incriada.

Nesta temática, J. L. Segundo previne-nos de uma tentativa de controlar a Graça que é universal. Trata-se da clássica afirmação dos *sacramentos como causa da Graça*. No entanto, deve-se ter claro que a Graça já está dada e, podemos dizer a partir das reflexões apresentadas, é constitutiva do ser humano, embora não lhe pertença, pois é um Dom de Deus.

Para evitar este risco, o teólogo uruguaio reitera a mudança significativa do Concílio Vaticano II em relação ao Concílio de Trento, para se entender o tema. Nos cânones sobre os sacramentos em geral em Trento (DH, n. 1601-851), aparece a afirmação: “*conferir a graça*”. Ela constitui uma forma de falar da graça criada enquanto causada pelo sacramento, *ex opere operato*¹⁹. O Vaticano II ofereceu elementos para se mudar a ordem. Primeiro, se ocupou não da “causalidade” da Graça, mas daqueles que recebiam o sacramento sem cuidar de sua significação. Enquanto Trento ocupou-se da graça criada, o Vaticano II reconhece a Graça de Deus que chega a todo ser humano e o capacita para cumprir a nova lei do amor (GS, n. 22). Seguindo este princípio, o Vaticano II privilegia o *verbo significar* ao invés de o verbo *conferir* enquanto se refere à graça criada (SC, n. 7.21.24.60)²⁰. Para J. L. Segundo a melhor forma para a expressão poderia

¹⁹ “Se alguém disser que esses sacramentos da Nova Lei não *conferem a graça* pela própria realização do ato ‘sacramental’, mas que basta só a fé na promessa divina para obter a graça: seja anátema” (DH, n. 1608, *italico nosso*).

²⁰ Também o catecismo usa o verbo *significar* ao invés do verbo *conferir* (CIC, n. 1210-1419).

ser: Os sacramentos “*significam a graça que Deus confere*’. Ou, para dizê-lo com uma referência mais explícita à graça incriada, *significam a graça que Deus nos conferiu*’ ao dar-nos sua própria vida” (Segundo, 1993, p. 498).

Como pudemos perceber, J. L. Segundo retoma a teologia da Graça a partir do ponto de partida da Graça incriada. Com isso, ele resolve a problemática do significado da Graça para o cristão no mundo atual evitando cair em controvérsias intermináveis e na coisificação da Graça. Neste ponto de partida, fundamentado na teologia joanina, os grandes temas da teologia da Graça são apresentados de forma mais coerente: a liberdade, a filiação, a vitória e universalidade da Graça e, sobretudo, a relação Graça e história.

Conclusão

A presente reflexão evidenciou a centralidade do primado da Graça no processo de humanização do ser humano. Retomar a Graça como dom originário, como presença do Espírito Santo que habita, transforma e estrutura a liberdade humana, permite recolocar a relação entre Deus e o ser humano em termos de comunhão, gratuidade e responsabilidade histórica.

A teologia de J. L. Segundo, com marcas profundas do contexto de recepção imediata do Concílio Vaticano II, fundamentada na perspectiva joanina da experiência fundante, Deus é amor (1Jo 4,16), oferece contribuições relevante para a teologia da Graça. A vida cristã se livra do peso da busca do merecimento diante de Deus e se torna uma gratuidade receptiva na qual se entrelaçam filiação, liberdade e compromisso ético com a transformação da realidade. A Graça não é um suplemento externo à natureza, mas princípio constitutivo da vida em sua vocação mais profunda: amar, humanizar e criar em comunhão com o Deus que é amor.

O recorte metodológico não nos permitiu avançar nos pormenores dos aspectos da humanização integral: a construção do amor na história, vencendo os determinismos e a lei do menor esforço, com o auxílio da Graça, temas caros ao nosso autor de pesquisa. Este assunto é sugestivo para abordagens posteriores. Não obstante, nos permitiu visualizar que o resgate do primado da graça implica não apenas uma mudança teórica, mas também uma conversão de olhar: da lógica do mérito à lógica do dom; da salvação como prêmio à salvação como relação fundada no amor gratuito de Deus. Trata-se de encontrar, no coração da fé cristã, a fonte que dá origem à liberdade e à santidade: a presença gratuita e operante do Espírito de Deus no mais íntimo da condição humana.

Siglas

CIC = Catecismo da Igreja Católica

DH = H. Denzinger–P. Hünermann, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*

FT = Carta Encíclica *Fratelli Tutti*

GE = Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*

GS = Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

SC = *Sacrosanctum Concilium*, Constituição sobre a Sagrada Liturgia.

Referências

AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *A graça I: o espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original*. São Paulo: Paulus, 1999. (Patrística, 12).

BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus caritas est: sobre o amor cristão*. Brasília: CNBB, 2007.

BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica: chi e l'uomo perche te ne curi?* Brescia: Queriniana, 2005. (Nuovo corso di teologia sistematica, 12).

BROWN, Raymond Edward. *The Gospel According to John*. New York: Doubleday, 1966. v. 1.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 6.ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Loyola, 1993

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia. Roma, 04/12/1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 11 jun. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2012, p. 537-661.

COSTADOAT, Jorge. *El Dios de la vida: El “discurso sobre Dios” en América latina*. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo. Tese (Doutorado em Teologia). Pontificia Universidade Gregoriana, Roma, 1993.

DE LA TAILLE, Maurice. Actuation créée par acte incréé. *Recherches de Science Religieuse*. Paris, v. 18, n. 253, 1928.

DE MORI, Geraldo. Alguns elementos para se compreender hoje a Teologia da graça. *Revista Convergência*, Rio de Janeiro. v. 42, n. 408, p. 604-615, dez. 2007.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (Orgs.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. Brasília: CNBB, 2020. (Documento Pontifício, 44).

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*: sobre o chamado à santidade no mundo atual. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019. (Documento Pontifício, 33).

FRANSEN, Piet. Desarrollo histórico de la doctrina de la Gracia. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. (Dir.). *Mysterium Salutis: La Iglesia*: el acontecimiento salvífico en la comunidade cristiana — Culto, sacramento, gracia. Madrid: Cristiandad, 1975. v. II, p. 611-731. (*Mysterium Salutis*, 4/2).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Plenitud humana*: reflexiones sobre la bondad. Maliaño: Sal Terrae; Cristianisme i justícia, 2022. (Presencia teológica, 289).

GROSSI, Vittorino; SESBOÛÉ, Bernard. Graça e justificação I: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média. In: SESBOÛÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas*: o homem e sua salvação. São Paulo: Loyola, 2003, v. 2, p. 229-274.

KONINGS, Johan. *O Evangelho de João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

LADARIA, Luis Ferrer. *Teología del pecado original y de la gracia*: antropología teológica especial. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. (Sapientia fidei: manuales de teología; 10).

MEIS, Anneliese W. *Antropología teológica*: acercamientos a la paradoja del hombre. 3. ed. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile; Ediciones UC, 2013.

PINTO FERNANDES, Elias. *Acolhida da graça e humanização integral*: pensar a graça hoje em diálogo com J. L. Segundo e J. I. González Faus. Tese (Doutorado em Teologia) — Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2024.

RAFFO, Armando. A figura de J. L. Segundo. In: SOARES, Afonso Maria Ligório (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 11-13.

RAHNER, Karl. *Escritos de teología I*. 3. ed. Madrid: Taurus, 1967, v. I.

RONDET, Henri. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Estela, 1966.

ROVIRA BELLOSO, José María. *Trento*: una interpretación teológica. Barcelona: Herder, 1979.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios*: antropología especial. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica, 63).

SEGUNDO, Juan Luis. A graça e seus sinais. *Ciberteologia — Revista de Teologia e Cultura*, São Paulo, n. 03, Jan./Fev. não paginado, 2006. Disponível em: <https://ciberteologia.com.br/editorial/dialogando-com-juan-luis-segundo/17>. Acesso em: 11 jun. 2025.

SEGUNDO, Juan Luis. *Berdiaeff*: une réflexion chrétienne sur la personne. Paris: Aubier, 1963. (*Théologie*, 53).

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*: fe e ideología. Madrid: Cristiandad, 1982. v. I.

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*: historia y actualidad: Sinópticos y Pablo. Madrid: Cristiandad, 1982. v. II/1.

SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*: historia y actualidad: las cristologías en la espiritualidad. Madrid: Cristiandad, 1982. v. II/2.

SEGUNDO, Juan Luis. Gracia y condición humana. In: SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta I: Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 198-395.

SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991. (Presencia teológica, 65).

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta III: reflexiones críticas*. Madrid: Cristiandad, 1984. (Senda Abierta, 5).

SEGUNDO, Jun Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Miliaño: Sal Terrae, 1993. (Presencia teológica, 72).

SOARES, Afonso Maria Ligorio (org.). *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. São Paulo, Paulinas, 1997.

Artigo submetido em 16.07.2025 e aprovado em 24.11.2025.

Elias Fernandes Pinto é doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). É professor titular de Teologia Sistemática na graduação em Teologia no Instituto Teológico e Filosófico de Caratinga (ITEOFIC), do Seminário Diocesano Nossa Senhora do Rosário, Caratinga/MG. Orcid.org/0000-0002-5462-6004. E-mail: efpelias@outlook.com.

Endereço: Avenida Presidente Tancredo Neves, 3460, Zacarias
35300-576 – Caratinga – MG.

Editores: Franklin Alves Pereira e Márcia Eloi Rodrigues.

Disponibilidade de Dados:

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no artigo.