

### 3

## Em busca do humano integrado: Alfonso García Rubio e a antropologia de integração

Este capítulo é dedicado à explicitação das principais contribuições do teólogo Alfonso García Rubio<sup>136</sup> no campo da antropologia teológica. São contribuições que adotaremos como ponto de apoio teórico para levantar as propostas que serão feitas ao movimento pentecostal no próximo capítulo de nosso trabalho.

Vamos procurar entender as principais influências teológicas que se deixam entrever em suas ideias e textos, e em relação com isso, lembraremos as origens da antropologia cristã, da reflexão sobre em que consiste a natureza humana, de acordo com uma perspectiva bíblica e integrada, a qual poderá confrontar a concepção tricotômica da teologia pentecostal bem como ao problema do dualismo antropológico. Claro que não pretendemos centralizar todas as discussões em torno a um único autor, mas tomaremos apenas algumas questões que ele levantou, e participá-las em diálogo com outros teólogos importantes.

---

<sup>136</sup> Alfonso García Rubio é um teólogo católico nascido em 1934, na cidade de Alhama de Murcia, na Espanha. Ordenou-se padre católico em 1958, tendo feito sua graduação em teologia no Seminário Teológico Hispanoamericano (Madri). Desde 1959, exerce seu ministério na Arquidiocese do Rio de Janeiro, com um incansável e efetivo trabalho pastoral. Em 1973, terminou seus estudos de doutorado em teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), com uma tese orientada por Felix Alexandre Pastor, S.J., sobre a Teologia da Libertação, na época em grande ascensão. Foi professor no Seminário da Arquidiocese do Rio de Janeiro, e um dos pioneiros no então recentemente formado Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1968) ao lado do padre Antonius Benkő e do já falecido biblista Emanuel Bouzon. *Professor García*, como ficou conhecido entre alunos e colegas docentes, sempre trabalhou como professor de cristologia e antropologia teológica e em alguns anos na direção do departamento de maneira eficaz, nas turmas de graduação e pós-graduação em teologia, orientando várias dezenas de dissertações, monografias e teses de doutorado, escrevendo artigos sobre assuntos ligados à teologia, e mais recentemente sobre psicanálise e pensamento evolucionista em sua relação com a fé cristã. Desde 2009, Alfonso García trabalha como professor emérito na PUC do Rio de Janeiro, e há muitos anos atua como padre diocesano numa comunidade no bairro do Anil, em Jacarepaguá, no Rio de Janeiro. Na presente exposição, citaremos suas principais obras publicadas no Brasil: RUBIO, *Unidade na pluralidade*; Id., *Evangelização e maturidade afetiva*, 3ª Ed., São Paulo, Paulinas, 2006; Id., *Elementos de antropologia teológica*. Salvação cristã: salvos de quê e para quê?, 4ª Ed., Petrópolis, Vozes, 2007; Id., *Teologia da libertação: política ou profetismo?* Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana, 2ª Ed., São Paulo, Loyola, 1983; Id., *O encontro com Jesus Cristo vivo*. Um ensaio de cristologia para nossos dias, 14ª Ed., São Paulo, Paulinas, 2010; Id., *A caminho da maturidade na experiência de Deus*, São Paulo, Paulinas, 2008; A.G. RUBIO – J.P. AMADO (orgs.), *Espiritualidade cristã em tempos de mudança*. Contribuições teológico-pastorais, Petrópolis, Vozes, 2009; A.G. RUBIO (org.), *O humano integrado*. Abordagens de antropologia teológica, 2ª Ed., Petrópolis, Vozes, 2007.

A influência teológica de padre García é vastíssima, sobretudo em antropologia teológica, área em que é mais conhecido, e não cabe de uma só vez enumerar as teologias e os autores que o ajudaram a elaborar o pensamento teológico em suas obras<sup>137</sup>. Entre muitos outros autores, destacam-se os latinos, cuja contribuição permeia as obras de García, tais como o já mencionado Enrique Dussel e Juan Luis Segundo. Sendo assim, a maior preocupação de nosso autor, para resgatar a antropologia bíblica, consiste primeiramente em se perceber que o dualismo antropológico deve ser considerado um problema a ser superado.

### 3.1

#### Dualismo antropológico: buscando a sua superação

Duas forças da histórica caminhada cristã que o teólogo espanhol propõe e ainda propõe em suas exposições são: *coragem* e *discernimento*<sup>138</sup>. Logo nos primeiros séculos, essas foram duas virtudes expressas pelos cristãos em certo sentido, no confronto com as ideias de um novo ambiente cultural, greco-romano, principalmente a partir do século II da era cristã. Coragem, para que os cristãos avançassem na pregação, na exposição de sua fé e no diálogo com os pagãos e com suas filosofias e religiosidades entranhas ao cristianismo nascente. Discernimento para, em meio a esse diálogo, conservar a essência da verdade salvífica do cristianismo. Essa inculturação da fé não foi nada fácil para aqueles cristãos. Isso porque, como vimos anteriormente<sup>139</sup>, um novo contexto cultural e filosófico representou imenso desafio para aqueles que vieram de uma orientação judaico-cristã das Igrejas palestinas do primeiro século. Infelizmente, o dualismo antropológico penetrou muito na teologia cristã<sup>140</sup> e com a permanência desse dualismo durante tantos anos, quase dois milênios até o presente, hoje existe o

<sup>137</sup> Destaquemos apenas algumas influências sobre a antropologia de García Rubio: DUSSEL, *El dualismo...*; J. GEVAERT, *El problema del hombre*. Introducción a la antropología filosófica, 5ª Ed., Salamanca, Sígueme, 1983; J. AUER, *El mundo, creación de Dios*, Barcelona, Herder, 1979; H.W. WOLFF, *Antropología do Antigo Testamento*, São Paulo, Loyola, 1975; J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório, 6ª Ed., São Paulo, Loyola, 2012; C. TRESMONTANT, *El problema del alma*, Barcelona, Herder, 1974; J.L. SEGUNDO, *Os sacramentos hoje*, 2ª Ed., São Paulo, Loyola, 1987; M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Antropologia teologica*, Salamanca, Sígueme, 1970.

<sup>138</sup> A.G. RUBIO, O ser humano à luz da fé cristã e a racionalidade moderna (artigo), in: *Perspectiva teológica* 22, Belo Horizonte, FAJE, 1990, p. 34. Cf. ainda: Idem, Novos rumos da antropologia teológica cristã, in: RUBIO (org.), *O humano integrado*, pp. 262-263.

<sup>139</sup> Remetemos ao item 2.1.4 de nossa pesquisa.

<sup>140</sup> J. COMBLIN, *Antropologia cristã*, 3ª Ed., Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 80-88.

desafio exigente dessa mesma coragem e desse mesmo discernimento (ou mais), agora para resgatarmos a tradução da revelação bíblica a respeito do humano, a partir de uma linguagem atualizada aos nossos ouvintes de hoje.

Ressaltemos novamente que são muitos os “movimentos e orientações espirituais avessos ao compromisso social e político, orientados que estão por uma visão dualista do ser humano”<sup>141</sup>. Como víamos acima, o instrumental da linguagem filosófica grega acabou sendo confundido com o conteúdo de fé, na vivência cristã, no decurso dos séculos. Por mais que exista a constatação de que não faltam boas intenções por parte dos cristãos, é necessário maior esforço para que haja maior eficácia na comunicação, na pregação, na missão da Igreja no mundo. Sabemos que há muito já se tem feito esforços para a superação do dualismo<sup>142</sup>, e é necessária a continuidade nesse sentido.

García Rubio, em cada uma de suas obras, esboçou uma crítica ao dualismo, procurando explicitar suas controvérsias, ampliando o horizonte de compreensão dos seus leitores, direcionando-os a uma prática evangelizadora mais efetiva. A crítica ao dualismo aparece não somente na área da antropologia<sup>143</sup>, mas também na sua cristologia<sup>144</sup>.

Disse França Miranda: “Como consequência do horizonte teológico hodierno há uma busca para que sejam desmascarados e supressos os dualismos que deformam ainda hoje a vida dos cristãos”<sup>145</sup>. Essa busca deve começar tendo como ponto de partida uma perspectiva bíblica da antropologia teológica. Para que se descreva o humano a partir da revelação cristã, é necessário recorrer ao testemunho das Escrituras. A antropologia teológica tece sua fundamentação com a base das afirmações dos antigos profetas, de Jesus Cristo, e dos primeiros apóstolos da Igreja.

<sup>141</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 8.

<sup>142</sup> P. BOYCE, *Antropologia teológica: Creazione, uomo, peccato*, Roma, Teresianum Pontificia Facultá Teologica, 1993, pp. 33-35.

<sup>143</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 95-114; pp. 239-299; pp. 318-360. Sobretudo no segundo e no oitavo capítulos da obra, o autor sintetiza com propriedade a explicitação do dualismo antropológico, e sua urgente superação. Em outras obras fundamentais do autor, aparecem mais críticas ao dualismo: Id., *Evangelização...*, pp. 35-53. Id., *Elementos de antropologia...*, pp. 24-36; Id., *Teologia da libertação*, pp. 160-180; pp. 207-208.

<sup>144</sup> Idem, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, pp. 18-24. No primeiro capítulo de sua cristologia, García aponta algumas consequências negativas do dualismo na cristologia.

<sup>145</sup> M.F. MIRANDA, *Libertados para a práxis da justiça*. A teologia da graça no atual contexto latino-americano, 2ª Ed., São Paulo, Loyola, 1991, p. 21.

### 3.1.1

#### O ser humano no Antigo Testamento: antropologia bíblica

De acordo com Urbano Zilles, diante das várias formas de antropologia que aparecem na era moderna, uma antropologia teológica tem o seu lugar com muita singularidade. Diz esse autor que:

O conceito cristão de homem não é mero produto da inteligência humana ou da religiosidade popular. Pressupõe a abertura para o mistério que transcende o natural, daquele que supera as possibilidades do homem e procede da graça divina. Para obter o conceito cristão de homem, é preciso ouvir as Sagradas Escrituras. Elas nos dizem algo sobre a imagem do homem querida por Deus e por ele revelada. É preciso ouvir e levar ao homem a palavra de Deus referente ao próprio homem em sua plena configuração. A tarefa da teologia é libertar conceitos bíblicos fundamentais como “carne”, “alma”, “coração”, “espírito”, “vida” de camadas que os envolveram, no decurso dos séculos, e os despiram de sua originalidade<sup>146</sup>.

Seguindo as orientações exegéticas de conhecidos estudiosos, como o alemão Hans Walter Wolff, em sua clássica obra *Antropologia do Antigo Testamento*, além de outros exegetas como Loretz, Westermann, Fohrer e Schreiner, o professor García sempre procurou compreender como a Bíblia apresenta a constituição e a natureza do ser humano. Ele trabalhou com esta compreensão de maneira bem aprofundada em seu livro *Unidade na Pluralidade*, publicado originalmente em 1989, sobretudo no terceiro, quarto e oitavo capítulos.

No Antigo Testamento, o ser humano é visto primeiramente sob a condição de *criatura*, e, também, como *imagem e semelhança* de Deus. Essa é a afirmação fundamental da antropologia bíblica. Nenhuma outra afirmação pode superá-la.

Afirmar o ser humano (homem e mulher) como criatura de Deus é afirmar que não se pode divinizá-lo como o fazem outras religiões, tampouco divinizar sistemas políticos e ideologias absolutistas. Humano e divino são seres distintos. Ainda assim, o humano deve experimentar a comunhão com seu Criador e com as demais criaturas, vendo todo o universo criado como um *dom* de Deus<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> U. ZILLES, *Antropologia teológica*, São Paulo, Paulus, 2011, pp. 12-13.

<sup>147</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 170.

A afirmação do homem e da mulher, enquanto *imagem e semelhança* de Deus, destacada no texto de Gên 1,26 também é de fundamental importância para a antropologia bíblica. García leva em consideração as dificuldades exegéticas em torno ao relato Sacerdotal da criação do ser humano, entretanto não deixa de propor uma interpretação ao mesmo. Consiste essa interpretação de alguns aspectos essenciais.

Primeiramente, aparece a responsabilidade humana como capacidade de escutar e de responder à interpelação de Deus<sup>148</sup>. Neste aspecto, vale lembrar, conforme apontou Westermann, que “a criatura humana foi projetada para que correspondesse a Deus na sua condição de intermediária entre o mundo e o Criador. Deus deverá falar-lhe, e ela responder a Deus”<sup>149</sup>. Corrobora Luis Ladaria, ao enfatizar que a condição de imagem de Deus consiste no fato de que o humano foi criado para existir em relação com Deus, ou ainda, para um comportamento *interpessoal*<sup>150</sup>.

Em segundo lugar, temos o perfil apresentado de ser humano enquanto *co-criador*<sup>151</sup>. Relacionado a isso está também o caráter de administrador responsável sobre as criaturas não humanas<sup>152</sup>. De igual modo, Ruiz de la Peña entendeu que o arquétipo *Adão-imagem de Deus* é gerente do Criador, no cosmos, e não seu concorrente<sup>153</sup>. A humanidade deve colaborar com Deus na obra de sua criação<sup>154</sup>, não de maneira arbitrária, despótica, egoísta, mas de forma responsável, zelosa, e assim, por meio da básica experiência do seu trabalho, “o homem se torna senhor da situação, transformando-a em paisagem humana e subordinando-a à satisfação de suas necessidades. Com isso, o homem realiza seu estatuto criacional de ser imagem e semelhança de Deus”<sup>155</sup>.

Além disso, a não discriminação da mulher neste contexto é de real importância<sup>156</sup>. Com base no relato mais antigo da criação do ser humano em Gênesis 2,4b-25 (o relato *Javista*), vemos que não há paralelo em nenhuma outra

<sup>148</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 165.

<sup>149</sup> C. WESTERMANN, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1987, p. 83.

<sup>150</sup> L.F. LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, 2ª Ed., São Paulo, Loyola, 2011, p. 51.

<sup>151</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 165-166.

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>153</sup> J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia da criação*, São Paulo, Loyola, 1989, p. 39.

<sup>154</sup> RUBIO, *Elementos de antropologia...*, p. 68.

<sup>155</sup> BOFF, Leonardo, *O destino do homem e do mundo*. Ensaio sobre a vocação humana, 8ª Ed., Petrópolis, Vozes, 1998, pp. 51-52.

<sup>156</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 167.

tradição da criação no Oriente a respeito da criação da mulher como ato propriamente divino de criação<sup>157</sup>. Desta forma, biblicamente, o homem é dignificado ao lado de sua mulher, que é *da mesma espécie*, e o auxilia em sua missão no mundo.

Em suma, afirmar o humano como imagem de Deus deve ser antes de tudo um *atributo* que indica sua dignidade<sup>158</sup> inerente, e, ao mesmo tempo, uma *atribuição*, responsabilidade e deveres diante de Deus, diante dos outros e do mundo<sup>159</sup>.

Apresentado este fundamento teológico resumido, o que se pode afirmar a respeito da constituição binária corpo-alma, ou da tricotomia<sup>160</sup>? Estariam essas concepções suficientemente respaldadas pela Bíblia? Será que Deus criou um ser humano fragmentado? Como foi pressuposto no capítulo anterior<sup>161</sup>, a resposta é negativa, e assim perguntas dessa natureza perdem seu sentido<sup>162</sup>. Agora, revisaremos a questão com maior aproximação às Escrituras.

No oitavo capítulo de *Unidade na pluralidade*, nosso autor em foco aprofundou a visão unitária do ser humano na Escritura, começando pelo Antigo Testamento.

Certamente não encontramos na Sagrada Escritura uma elaboração sistemática sobre a visão unitária ou dualista do homem. E acrescentemos que as indicações bíblicas a respeito do homem são expressas utilizando instrumentos narrativos e conceituais provenientes de várias culturas. É verdade, contudo, que, globalmente considerada, a Sagrada Escritura pressupõe uma visão unitária do ser humano<sup>163</sup>.

Nunca se devem entender no Antigo Testamento as expressões hebraicas referidas à caracterização do ser humano como suas *partes*, dando a entender divisão e fragmentação. Não cabe aqui enfatizarmos a riqueza exegética dos

<sup>157</sup> D. SATTLER – T. SCHNEIDER, Doutrina da criação, in: T. SCHNEIDER (org.), *Manual de Dogmática*, v.1, 3ª Ed., Petrópolis, Vozes, 2008, p. 121.

<sup>158</sup> FLICK – ALSZEGHY, *Antropologia teológica*, p. 98.

<sup>159</sup> CONCÍLIO, Constituição pastoral Gaudium Et Spes, n. 12, in: *Compêndio Vaticano II*, pp. 154-155. Ver ainda o estudo de G. BRAKEMEIER, *O ser humano em busca de identidade*. Contribuições para uma antropologia teológica, 2ª Ed., São Leopoldo, Sinodal; São Paulo, Paulus, 2005, pp. 18-25.

<sup>160</sup> Lembremos que *tricotomia* é o termo que designa a visão antropológica de muitos cristãos, sobretudo de orientação pentecostal, compreendendo o humano como composto de três partes distintas (corpo, alma, espírito). Falamos desta visão no capítulo anterior, item 2.1.1.

<sup>161</sup> Cf. capítulo anterior, item 2.1.4.

<sup>162</sup> O teólogo Michael Schmaus criticou explicitamente o termo *tricotomia* como inválido, apesar de sua aparente aplicabilidade a textos como 1Tes 5,23. Ver: M. SCHMAUS, *A fé da Igreja*. Volume 2, Cristologia: pressupostos, 2ª Ed., Petrópolis, Vozes, 1982, p. 94.

<sup>163</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 319.

termos hebraicos<sup>164</sup>, bem como suas dificuldades, mas importa indicar uma realidade explicitada pela exegese moderna: a constituição unitária do humano.

Pelos anos de 1960, o já mencionado filósofo argentino Enrique Dussel havia proposto um ótimo estudo sobre a antropologia semita<sup>165</sup>, antes mesmo de ter publicado o supracitado livro seu sobre dualismo. Outra influência foi exercida pela obra antropológica de Hans Wolff, referência no assunto. García Rubio certamente valeu-se de muitas posições destes autores, pois logo após o Concílio Vaticano II, ressurgem entre eles boas tendências de recuperação da orientação bíblica antropológica. Confirmava essa tendência já em 1967 o então professor Joseph Ratzinger, em seu clássico, *Introdução ao Cristianismo*, quase três anos após a conclusão do Concílio<sup>166</sup>.

Os termos hebraicos mais destacados em alusão ao ser humano, tais como *nefesh*, *basar*, *ruah* e *leb*, jamais podem indicar outra coisa que não características ou dimensões, tais como a vida concreta, a fraqueza, a força vital, e ainda a capacidade ética e de planejamento, respectivamente, sempre relacionadas ao humano por inteiro, nunca visto como partes<sup>167</sup>. O binômio dualista corpo-alma não se sustenta no Antigo Testamento.

Como o demonstram as numerosas tentativas exegético-teológicas, não se consegue acompanhar o discurso bíblico sobre o homem, partindo do binômio *alma-corpo*. Os esforços para lançar um olhar no pensamento antropológico hebraico mediante os conceitos de alma e corpo permanecem na superfície. Menos pertinente ainda é perguntar se o Antigo Testamento se ocupa com a dicotomia “alma, como princípio vital” e “carne”, ou com a tricotomia “alma”, “espírito” e “carne”<sup>168</sup>.

De fato, mostra-se uma contradição existente nas concepções dicotômica e tricotômica a respeito do humano. Ao identificá-lo mais em seus relacionamentos

<sup>164</sup> A obra primorosa do exegeta Hans W. Wolff, supracitada, é referência nos estudos hebraicos para o conhecimento da antropologia semita, até hoje, cerca de quarenta anos depois de ter sido lançada originalmente. Cf. WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*.

<sup>165</sup> E.D. DUSSEL, *El humanismo semita*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1969.

<sup>166</sup> RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, pp. 255-257.

<sup>167</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 320-324. O teólogo Johann Auer chega a usar o termo *parte*, mas no contexto da intrínseca relação entre o que aparentemente se poderia entender por partes do homem. Cf. AUER, *El mundo, creación de Dios*, p. 333. Ver ainda: COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 77.

<sup>168</sup> O. LORETZ, As linhas mestras da antropologia anticotestamentária, in: J. SCHREINER (Ed.), *Palavra e mensagem*, São Paulo, Paulinas, 1978, p. 446. Cf. ainda o estudo antropológico realizado por: L. SCHEFFCZYK, *O homem moderno e a imagem bíblica do homem*, São Paulo, Paulinas, 1976, pp. 63-70.

sociais do que em termos de raciocínio ontológico, a concepção semita, conseqüentemente, não fragmenta a pessoa humana, mas acusa sua complexidade, entre dimensões diferentes de um mesmo ser ou de um mesmo fenômeno, “valorizando a corporeidade, bem como a teia de relações em que vive, incluindo a pessoa do próximo, a comunidade e, não por último, Deus e o conjunto da criação”<sup>169</sup>.

De forma igualmente importante, devemos ainda acrescentar que a concepção antropológica do Antigo Testamento foi construída numa perspectiva dialética entre criação e salvação, ou entre a fé no Deus Criador e a fé no Deus salvador. A tardia reflexão de Israel sobre a criação é dependente das experiências salvíficas de Deus em sua história<sup>170</sup>, e com isso não se pode *opor* criação e salvação. Portanto, o dualismo não se sustenta também neste aspecto.

Deus cria quando: a) chama à existência os seres que não existem; b) sustenta as criaturas na existência, escolhe um grupo humano para que se converta em seu povo e refaz a criação degradada pelo pecado; c) conduz essa mesma criação redimida à plenitude do ser e de sentido que é a salvação. Em cada uma dessas acepções da ideia de criação, um atributo divino se destaca: o amor. Deus tanto cria como salva. Ou melhor: Deus cria para salvar. Isso significa que a ação criadora se põe às claras, mais que a onipotência, a bondade irrestrita, a generosidade ilimitada e o amor gratuito de um Deus que atua movido exclusivamente por sua vontade de comunicar-se<sup>171</sup>.

Deus cria para salvar<sup>172</sup> e, por isso, a salvação é manifestada *integralmente*, assim como foi com a sua criação.

O cristianismo, por seu turno, afirma hoje a criação e a salvação do homem e do mundo em Cristo Jesus, como nos indica o Novo Testamento. A centralidade de Cristo é referência fundamental na antropologia do Novo Testamento. É o que veremos a seguir.

<sup>169</sup> G. BRAKEMEIER, *Panorama da dogmática cristã*, São Leopoldo, Sinodal/EST, 2010, pp. 52-53.

<sup>170</sup> Relevante é a contribuição teológica fornecida em: P. TRIGO, *Criação e história*, Petrópolis, Vozes, 1988, pp. 58-83.

<sup>171</sup> J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Criação, graça, salvação*, São Paulo, Loyola, 1998, p. 10. Sugerimos ainda, que vale também conferir a influente concepção de criação e salvação do teólogo francês *Pierre Gisel*, sintetizada em: N.C.M. ROCHA, Dimensões teológicas da Criação e Salvação na teologia de Pierre Gisel (artigo), in: *Atualidade Teológica*, Ano XVI, n. 34, Rio de Janeiro, Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, jan.-abr. 2010, pp. 9-39.

<sup>172</sup> García Rubio contribui de modo singular para o entendimento da dialética entre a fé no Deus Criador e a fé no Deus salvador. Cf. RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 117-178.

### 3.1.2

#### O ser humano no Novo Testamento: um dualismo ético?

Os primeiros escritos cristãos, em suma, não modificam o essencial da antropologia do Antigo Testamento<sup>173</sup>, tendo em vista que a Igreja primitiva surge de um contexto de orientação semita. Os termos gregos mais importantes da referência ao humano, como *psyché*, *pneuma*, *sarx*, *soma* e *kardia*, em continuidade com a antropologia semita, querem expressar sempre o ser integral da pessoa humana, remetido a algum aspecto em especial, mas nunca como dualismo alma-corpo no sentido metafísico helênico<sup>174</sup>. Ainda assim, deve ficar evidente que um *dualismo ético* é acentuado em alguns textos do Novo Testamento, em referência ao interior do ser humano. Portanto, ressalta-se:

Convém frisar que o Novo Testamento reconhece a existência do dualismo no interior de cada ser humano, entre a realidade do “homem velho” e a realidade do “homem novo”, mas não se trata de um dualismo metafísico que aponta para dois elementos constitutivos do ser humano (espírito-matéria), antes está referido a dois modos de existência antitéticos, em cada um dos quais está implicado o ser humano inteiro<sup>175</sup>.

García Rubio esclarece o dado dos escritos mais antigos do Novo Testamento, atribuídos ao apóstolo Paulo, o único hagiógrafo cristão a expor uma doutrina esboçada sobre o homem<sup>176</sup>, quanto à expressão de um *dualismo ético*, que em si mesmo não representa nenhum problema em termos de constituição antropológica. Trata-se de uma ambiguidade radical da existência humana. Na obra intitulada *Elementos de antropologia teológica*, nosso teólogo espanhol sintetizou o caráter ambíguo e mesmo contraditório da vivência e das relações das pessoas, até as cristãs. Tal contradição não é acidental ou casual, porém é uma realidade fundamentalmente constituinte da experiência humana cristã, em última análise, e pela qual o ser humano entra num lento processo transformador, da imagem do primeiro Adão, à imagem do segundo Adão (Cristo).

<sup>173</sup> AUER, *El mundo, creación de Dios*, p. 279. Ver também: RUBIO, *Elementos de antropologia...*, p. 34. Idem, *Unidade na pluralidade*, p. 355. COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 77. BOYCE, *Antropologia teológica*, p. 32. K.H. SCHEKLE, *Teologia do Novo Testamento v. 2. A criação: o mundo – o tempo – o homem*, São Paulo, Loyola, 1978, pp. 93-94. GEVAERT, *El problema del hombre*, pp. 72-74.

<sup>174</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 324-327.

<sup>175</sup> Ibid., p. 329.

<sup>176</sup> E. KAESEMANN, *Perspectivas paulinas*, São Paulo, Paulinas, 1980, p. 9.

A comparação entre os dois “Adões” (o primeiro Adão, fechado em si mesmo, pecador a rejeitar o dom de Deus criador-salvador; o segundo Adão que é Jesus Cristo, aberto ao dom de Deus e aberto ao serviço concreto) aponta para uma realidade de que existem dois modos de existência, uma em conformidade com o homem *terrestre* que é o Adão de Gn e outra em conformidade com o homem *celeste* que é Jesus Cristo<sup>177</sup>.

Na experiência cristã, na vida humana em processo de santificação, vive-se o paradoxo entre o velho e o novo humano<sup>178</sup>, num movimento de transição entre um e outro, e ainda em uma perspectiva *escatológica*<sup>179</sup>. Todavia, que fique claro, conforme asseverou o exegeta Bernard Rey ao se referir à difícil expressão *homem interior*, usada por Paulo no sétimo capítulo da Carta aos Romanos, que “para o Apóstolo, esta noção designa não uma parte do homem opondo-se ao corpo, mas o homem inteiro como sujeito consciente, como ‘eu’ que ‘sabe’, que ‘compreende’, que ‘decide’”<sup>180</sup>. Logo, o contraste bíblico entre *homem interior* e *homem exterior* nos textos de Paulo não se resume ao contraste entre *alma* e *corpo* respectivamente, inferido na interpretação de escritores pentecostais vista acima<sup>181</sup>, porém se trata mais de uma dualidade básica do que um dualismo propriamente dito. Além desta dualidade, há ainda outras que sobressaem no pensamento de Paulo<sup>182</sup>. Independente disso, Kaesemann garantiu que todos os termos antropológicos usados por Paulo designam o homem todo<sup>183</sup>. A princípio, isso está de acordo com a concepção antropológica do Antigo Testamento, a qual, conforme dito acima, não fragmenta as dimensões do humano, e o considera como *criatura*, totalmente dependente de Deus criador e salvador<sup>184</sup>.

Acrescentamos a isso tudo que, na concepção do Apóstolo, assim como evidenciou centralmente Murphy-O’Connor, só é possível saber o que de fato

<sup>177</sup> RUBIO, *Elementos de antropologia...*, p. 99. Cf. também: Id., *Unidade na pluralidade*, pp. 200-203.

<sup>178</sup> SCHEFFCZYK, *O homem moderno...*, pp. 94-103.

<sup>179</sup> J.N. SOUZA, *Imagem humana à semelhança de Deus*. Proposta de antropologia teológica, São Paulo, Paulinas, 2010, pp. 27-28.

<sup>180</sup> B. REY, *Nova criação em Cristo no pensamento de Paulo*, São Paulo, Academia Cristã, 2005, pp. 188-189. Em seu ótimo comentário sobre a antropologia paulina, o exegeta alemão Ernst Kaesemann chega a admitir pelo menos uma “aproximação” da linguagem grega de Paulo à linguagem dualista, em KAESEMANN, *Perspectivas...*, p. 25.

<sup>181</sup> Ver por exemplo o comentário de Elinaldo Renovato, referido na nota n. 18.

<sup>182</sup> C. SPICQ, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1979, pp. 168-173. Este exegeta destacou as dualidades mais claras na teologia de Paulo, como, p.ex., Homem psíquico e homem espiritual; homem exterior e interior; homem velho e homem novo. Cf. também: AUER, *El mundo, creación de Dios*, p. 280.

<sup>183</sup> KAESEMANN, *Perspectivas...*, p. 26.

<sup>184</sup> SPICQ, *Dios y el hombre...*, p. 166.

significa a humanidade quando se conhece a Cristo, conformando-se à imagem dele, pois ele sim é a verdadeira e original *imagem de Deus*<sup>185</sup>.

Considerados então os pressupostos bíblicos mais elementares para a antropologia teológica, aprofundaremos agora alguns aspectos ou dimensões a serem integradas no ser humano, de acordo com a perspectiva teológica de Alfonso García e de outros autores<sup>186</sup> que corroboram ou acrescentam às suas ideias.

### 3.2

#### Principais dimensões a serem integradas no ser humano

Víamos acima que a antropologia bíblica, de um modo geral, apresenta e defende uma perspectiva orientada à integração entre as dualidades e na pluralidade de dimensões que constituem a natureza humana. Isso não exclui, mas, pelo contrário, evidencia a riqueza e a ambiguidade de certas dimensões antropológicas, que à luz da fé cristã e de sua experiência se tornam ainda mais reais. O ser humano, por sua *complexidade* e *ambiguidade* intrínsecas à sua própria natureza<sup>187</sup>, se mostra como ser singular diante do mundo e da realidade de Deus. Consequentemente, o que queremos propor com o verbo *integrar* jamais deve ser confundido com um pensamento reducionista conhecido como *monismo*, nem com uma perfeita e equilibrada integração das dualidades humanas<sup>188</sup>.

Então, propriamente na relação entre humano e divino, com a radical distinção entre ambos, mas sob a luz da encarnação de Deus em Cristo Jesus, é que melhor se justifica uma antropologia teológica. Veremos agora o aprofundamento das ideias que apontamos quanto à necessidade de a teologia cristã focalizar essas dualidades antropológicas, sem cair novamente em um dualismo.

<sup>185</sup> J. MURPHY-O'CONNOR, *A antropologia pastoral de Paulo: Tornar-se humanos juntos*, 2ª Ed., São Paulo, Paulus, 2007, pp. 36-57. Cf. também CONCÍLIO, Constituição pastoral *Gaudium Et Spes*, n. 22, in: *Compendio do Vaticano II*, pp. 164-166.

<sup>186</sup> A partir de agora citaremos, paralelamente às obras de García Rubio, alguns autores que apresentam teses antropológicas enriquecedoras para a antropologia de integração. Veremos por exemplo J. Moltmann, J.L. Segundo, Rahner, Ruiz de la Peña, V. Tepe, Frei Betto, entre outros.

<sup>187</sup> RUBIO, *Evangelização...*, p. 26.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 41-42. Em outro contexto, disse Luiz Carlos Susin: “A superação do dualismo por algum monismo significa superar um problema por outro”. Ver: L.C. SUSIN, *Isto é meu corpo dado por vós*, in: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (org.), *Corporeidade e Teologia*, São Paulo, Paulinas, 2005, p. 233.

### 3.2.1 A corporeidade

No capítulo anterior, enfatizamos o problema da desarticulação entre o espiritual e o corpóreo na antropologia pentecostal<sup>189</sup>. Compreendemos também que essa proposta doutrinária, além de possuir uma marca fortemente dualista, por sua vez não se sustenta perante a visão a respeito do ser humano subjacente às Escrituras. Então, como a fé cristã poderá articular a vivência espiritual e corpórea na integralidade de cada ser humano?

De acordo com as melhores proposições da teologia cristã após o Concílio Vaticano II, todo ser humano consiste de uma unidade inseparável entre corpo e alma<sup>190</sup>. Um dos teólogos católicos que mais aprofundaram o sentido dos textos do Concílio, *Karl Rahner*, percebeu, porém, o problema originado quando o instrumental linguístico da filosofia grega se identificou com o conteúdo de fé acerca das relações entre o espiritual e o material no discurso antropológico da Igreja.

Segundo a doutrina cristã, nunca o espírito (pelo menos o espírito finito) pode ser considerado de tal modo que, para ser plenamente perfeito, deva apartar-se da matéria, ou então, de tal modo que seu total aperfeiçoamento deva crescer na proporção de seu afastamento das coisas materiais. Esta é uma tentação platônica, que acusa uma falsa interpretação do Cristianismo. Muito ao contrário disto, a perfeição do espírito exige que ele se procure e se encontre a si mesmo mediante o aperfeiçoamento da matéria<sup>191</sup>.

O pensador alemão destacou o aperfeiçoamento espiritual do humano sempre em nexos com sua dimensão corpórea (ou como este autor chama: *matéria*). Essa colocação está profundamente arraigada a um dado fundamental da fé cristã, a saber, a *encarnação* do Verbo Divino. Rahner, uma das mentes mais brilhantes da teologia católica no século vinte, trabalhou toda sua carreira tentando demonstrar basicamente que *toda teologia é uma antropologia*. Isto é, toda a teologia “nada pode afirmar sem com isso dizer algo sobre o homem e

<sup>189</sup> Veja o capítulo anterior, no item 2.1.2.

<sup>190</sup> Assim na excelente exposição sistemática em J.B. METZ – F.P. FIORENZA, O homem como união de corpo e alma, in: J. FEINER – M. LOEHRER (Eds.), *Mysterium Salutis II/3*. Compêndio de Dogmática histórico-salvífica. A história salvífica antes de Cristo: Antropologia teológica, 2ª Ed., Petrópolis, Vozes, 1980, pp. 27-72.

<sup>191</sup> K. RAHNER, *A antropologia: problema teológico*, São Paulo, Herder, 1968, p. 56.

vice-versa”<sup>192</sup>. Falar sobre Deus a partir da fé cristã é falar também do humano, que é imagem e símbolo que possibilitam o falar sobre Deus. Refletir sobre o homem a partir dessa mesma fé é de algum modo refletir também sobre Deus. Alfonso García Rubio entende a questão dessa mesma forma ao apontar a importância básica da visão do ser humano para a reflexão teológica, para a espiritualidade e para o serviço pastoral e educador. Porquanto essa visão do ser humano está intimamente unida à imagem que temos de Deus. Assim nos indica também o teólogo Juan Luis Ruiz de la Peña:

Como gostava de repetir Rahner – embora em sentido inverso daquele que lhe dava Feuerbach – toda teologia cristã é antropologia, todo discurso sobre Deus é também discurso sobre o homem. Com isto não se quer dizer, é claro, que a questão-*Deus* tenha perdido importância para os crentes. O que se pretende dizer é que tal questão, cristãmente exposta, encobre e inclui a questão-*homem*.<sup>193</sup>

A singularidade teológica do cristianismo face às demais religiões e à filosofia grega consiste no fato escandaloso do *Deus que se tornou homem* em Jesus Cristo. “Houve um momento na história em que ver, ouvir e acolher um homem era o mesmo que ver, ouvir e acolher a Deus em pessoa. Por isso e a partir desse momento a causa de Deus se identifica com a causa do homem”<sup>194</sup>.

O mistério da encarnação de Deus se mostra como chave hermenêutica para compreendermos a noção de intimidade existente entre teologia e antropologia. Daí resulta que não se deve priorizar um estudo de antropologia teológica como uma disciplina à parte sequencialmente às demais nos manuais e compêndios de teologia sistemática. Na verdade, antropologia trata do *cerne* das categorias do símbolo e da linguagem, veiculadas a *toda* a teologia cristã<sup>195</sup>. Neste sentido, Cristo, *homem-Deus*, é centro da antropologia teológica. “Precisamente porque Jesus Cristo é dos nossos, da família humana, e simultaneamente, é de Deus, realmente divino, pode ser a ponte entre Deus e os seres humanos, isto é, pode ser o Mediador”<sup>196</sup>.

<sup>192</sup> K. RAHNER, Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia, in: J. FEINER – M. LOEHRER (Eds.), *Mysterium Salutis II/2*. Compêndio de Dogmática histórico-salvífica. A história salvífica antes de Cristo: A criação, Petrópolis, Vozes, 1972, p. 6.

<sup>193</sup> RUIZ DE LA PEÑA, *Criação, graça, salvação*, p. 33.

<sup>194</sup> *Ibid.*, pp. 33-34. Ver também J. MOLTMANN, *El hombre: Antropología Cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 35-39.

<sup>195</sup> BOYCE, *Antropologia teologica*, p. 25.

<sup>196</sup> RUBIO, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 20.

No viés desse argumento, entendemos então que a cristologia pode e deve aclarar o discurso antropológico. A Igreja, aliás, se posicionou com uma primeira precisão antropológica justamente num contexto cristológico (séc. IV-V). Cristo é verdadeiro Deus, verdadeiro homem, ressaltou o Credo de Calcedônia (451). Papel do teólogo, portanto, é afirmar e reafirmar a dignidade humana, buscando reconstituir o que seria a *imago Dei*, ao apresentar homem e mulher como mais do que *algo*: sendo *alguém*. Deus vivenciou esse alguém em toda a sua corporeidade. Não deve o teólogo apenas repetir ou dublar a *antropologia filosófica*, mas buscar na luz da *fé na Encarnação* o pressuposto que afirma o “homem como uma maneira finita ser Deus” (Xavier Zubiri), e “Deus, maneira infinita de ser homem”<sup>197</sup>. Pois o humano, homem ou mulher, é pessoa criada por Deus à sua imagem, em amor e graça, sendo criatura preferida e desejada desse Criador.

Diante dessa base para a relação entre antropologia e teologia, não fiquemos apenas nesse ponto em si, mas lembremos, além disso, que a encarnação é fundamento para se crer no Deus que não apenas *assume*, mas que também realiza e plenifica nossa corporeidade<sup>198</sup>, revestindo-a de um sentido que as concepções ontológicas dualistas não puderam abarcar.

Consequentemente, se o humano, à luz da fé cristã, não *possui* um corpo, mas *é* corpo, “amar a mim mesmo inclui, como conduta básica, o amor ao meu próprio corpo”<sup>199</sup>. Logo, pode ser considerada uma atitude *cristã* o cultivo de certos cuidados em relação à nossa dimensão corpórea, relativos à alimentação, descanso, atividades físicas, etc.<sup>200</sup>, desde que isso não seja feito de forma unilateral, em detrimento da totalidade das dimensões humanas<sup>201</sup>.

Inclui-se ainda, no que tange à corporeidade, a questão da *sexualidade*, que foi e ainda é vista como restrita à finalidade de procriação. Evidentemente, tal redução se mostra prejudicial às relações humanas (especialmente à relação entre marido e mulher no casamento), tornando-se um grande problema teológico, que

<sup>197</sup> RUIZ DE LA PEÑA, *Criação, graça. salvação*, p. 34.

<sup>198</sup> RAHNER, *A antropologia...*, pp. 56-57.

<sup>199</sup> V. TEPE, *Antropologia cristã*. Diálogo interdisciplinar, Petrópolis, Vozes, 2003, p. 83. O autor aqui presencia e denuncia o dualismo platônico, mas defende uma separação entre corpo e alma na morte humana, e também que corpo humano é criado por Deus através de “causas segundas”, enquanto a alma, criada “imediatamente” (p. 82). Não seria essa posição ainda marcada pelo dualismo alma x corpo?

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>201</sup> RUBIO, *Evangelização...*, pp. 99-102.

nesse caso envolve questões que *incluem*, mas *vão além* do simples dualismo<sup>202</sup>. Humanizar a sexualidade, para García, equivale a superar essa visão restritiva ao biológico-genital, e integrá-la com a afetividade que busca o amadurecimento, sem medos ou banalizações, e para além do *puramente* corpóreo<sup>203</sup>, afinal “o ser humano é sempre sexuado. A sexualidade abrange o humano *todo* durante *toda* a sua vida, determinando a sua existência como ser-varão ou ser-mulher”<sup>204</sup>. Essa perspectiva de totalidade só poderá ser aceita realmente quando superarmos o estágio dualista de uma visão suspeita da corporeidade<sup>205</sup>.

Não é coerente dissociar o físico e o espiritual na vida humana. Isso implica ainda a redescoberta do valor *simbólico-sacramental* de toda a natureza criada por Deus. Não existe acesso à revelação do transcendente sem essa mediação da criação (Rom 1,19-20), que, em toda a sua materialidade<sup>206</sup>, sinaliza a existência e a proximidade solícita do Deus revelado em Jesus Cristo, e por esse Jesus aprendemos mais sobre quem é o ser humano. Consequentemente, podemos chegar à seguinte explicação:

Cada ser humano é uma unidade pessoal, um sujeito único. Corporeidade e espiritualidade não são duas partes justapostas, mas duas dimensões inter-relacionadas que designam a pessoa humana na sua totalidade. No ser humano, o espírito se corporifica, enquanto o corpo se espiritualiza. A perfeição do ser humano não consiste em desenvolver o espírito em detrimento do corpo ou em cultivar o corpo à custa da espiritualidade. São tendências dualistas que mutilam e empobrecem. Quando o espírito é valorizado à custa do corpo, a comunicação se empobrece, uma vez que ela só se realiza mediante a corporeidade. Quando o corpo é valorizado em detrimento do espírito, a abertura ao transcendente fica empobrecida, com o risco trágico da redução do homem a animal<sup>207</sup>.

<sup>202</sup> RUBIO, *Evangelização...*, pp. 103-104. Cf. ainda: Idem, *Elementos de antropologia...*, pp. 198-225.

<sup>203</sup> “Na unidade de seu ser único, o homem é corporeidade e espiritualidade, intimamente intercompenetradas. Também em nosso corpo somos espírito”. Cf. RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 464.

<sup>204</sup> Ibid., p. 465. Ver também: M.J.F. PINTO, Sexualidade e salvação: realidades opostas?, in: RUBIO (org.), *O humano integrado*, p. 257.

<sup>205</sup> M.F. ANJOS, O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade, in: SOTER (Org.), *Corporeidade e teologia*, pp. 287-288.

<sup>206</sup> BOFF, Leonardo, *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. Minima Sacramentalia, 2ª Ed., Petrópolis, Vozes, 1975, p. 12. Ver também: RUBIO, *O ser humano à luz da fé cristã e da racionalidade moderna*, p. 50.

<sup>207</sup> RUBIO, *Evangelização...*, pp. 45-46.

Sabendo, sobretudo, que a fé cristã afirma que o ser humano não é apenas corporeidade, mas é corpo espiritualizado, e espírito corporificado<sup>208</sup>, é necessária ainda, juntamente com essa articulação entre corporeidade e espiritualidade, a compreensão correta sobre a noção de humano como ser pessoal<sup>209</sup>.

### 3.2.2 A dimensão pessoal

Afirmar o humano como *pessoa* evoca outra dualidade antropológica que se refere à interiorização e à abertura da pessoa humana aos outros. Nosso autor aqui em foco sintetizou alguns elementos dessa discussão em sua obra *Evangelização e maturidade afetiva*. De fato, o paradigma do *racionalismo*<sup>210</sup> da Modernidade tem se mostrado cada vez mais insustentável desde um século e meio atrás. Em lugar disso, sobretudo após a Segunda Guerra, uma nova orientação permeia a construção da sociedade ocidental. A racionalidade moderna passa a ser criticada, levando à acentuação do valor do mundo simbólico e afetivo<sup>211</sup>. Porém, não se deve concluir precipitadamente que a racionalidade humana, mesmo a moderna, seja perversa em si mesma, tendo em vista suas inegáveis contribuições para o crescimento do conhecimento humano<sup>212</sup>.

Questão a ser tocada agora diz respeito ao processo de resgate da sensibilidade humana, influenciada pela crise do paradigma científico moderno em vários aspectos, gerando o que se chama *reação holística* no século vinte, numa perspectiva que percebe melhor o humano como um ser que vive numa teia de relações e inter-relações com um sem número de direções<sup>213</sup>. Relações essas potencializadas em seu caráter pessoal, pela valorização da corporeidade<sup>214</sup>. Daí a gradual revalorização da subjetividade comprometida com os outros e com o meio ambiente. Portanto, diante do contexto inserido numa época de mudança, surge a

<sup>208</sup> AUER, *El mundo, creación de Dios*, p. 274.

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> O termo *racionalismo* aqui representa a tendência moderna fortemente influenciada pelo filósofo *René Descartes*, de centralizar na razão humana todo o fundamento para o conhecimento da realidade, a partir da máxima “cogito, ergo sum”, estabelecendo a continuidade do dualismo metafísico, agora no sentido cartesiano. Cf. RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 101-102.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>212</sup> *Idem*, *O ser humano à luz da fé cristã e da racionalidade moderna*, p. 39.

<sup>213</sup> *Idem*, *Unidade na pluralidade*, pp. 47-48.

<sup>214</sup> SUSIN, Isto é meu corpo..., in: SOTER (Org.), *Corporeidade e teologia*, p. 235.

questão: de que maneira o cristianismo pode contemplar e vivenciar a dimensão humana interior e a dimensão de abertura aos demais, sem, contudo, se prender ao velho dualismo ou ao monismo?

Porque nesse trabalho estamos lidando com um segmento do cristianismo evangélico brasileiro que se fundamenta em expressões que reivindicam alto teor de *subjetividade*, essa questão se torna ainda mais relevante. Vimos, no capítulo antecedente, que a forma de racionalidade mediada pelos estudos acadêmicos, sobretudo teológicos, é rejeitada por não poucos evangélicos de origem pentecostal e neopentecostal, em nome de um caráter *espiritual*, cuja via principal e por vezes única seria a experiência carismática e emotiva<sup>215</sup>. Isto é, *sentir a presença de Deus* é o que há de mais importante a ser buscado neste contexto. Será que esse direcionamento unilateral está de acordo com a proposta cristã?

Vale aprofundar agora as concepções que compreendem o ser humano como *pessoa* e como *sujeito*. O conceito de pessoa já foi muito aprofundado pelo cristianismo ocidental, ainda que não explicitado de forma precisa pelas Escrituras<sup>216</sup>. Em seu significado original, o termo *pessoa* designa a face de um ator<sup>217</sup>. Com o passar do tempo, essa palavra vai sendo entendida como o ser individual a partir das características individuais de cada ser humano, levando em conta algumas intuições do Antigo Testamento e do pensamento grego, influentes na teologia patrística. Pannenberg compreendeu a noção de pessoa humana intrinsecamente relacionada com sua historicidade social<sup>218</sup>. Em sintonia com esse dado, García Rubio enfatizou como intimamente ligada à noção de pessoa a articulação entre interiorização e abertura aos outros seres<sup>219</sup>. O que se quer dizer com esses elementos da relação humana?

Por certo, ainda mais difícil do que integrar corpo e alma em nossa visão de ser humano, poderá ser a integração entre *interiorização* e *abertura* da pessoa. Ser criado à imagem de Deus quer dizer que somos *pessoas*. Como tais, devemos ser

<sup>215</sup> Veja o capítulo anterior, item 2.1.3.

<sup>216</sup> W. PANNENBERG, *Fé e realidade*, São Paulo, Novo Século, 2004, pp. 62-65. Ver a explicação completa sobre o conceito de pessoa no cristianismo em: RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 303-317.

<sup>217</sup> Em grego, *prosopon*; em latim, *persona*.

<sup>218</sup> PANNENBERG, *Fé e realidade*, p. 64. Concorda com ele: AUER, *El mundo, creación de Dios*, p. 274.

<sup>219</sup> A.G. RUBIO, *Sou feliz sozinho? A importância do outro na minha vida*, in: RUBIO – AMADO (orgs.), *Espiritualidade cristã em tempos de mudança*, pp. 78-80.

nós mesmos em todas as nossas relações<sup>220</sup>. *Inseidade*<sup>221</sup> significa então basicamente três negativas: não devo me deixar *escravizar*; não devo me deixar *manipular*; não devo me deixar *instrumentalizar*. Já a abertura quer dizer relacionamento com Deus, com outros, com a natureza. A maturidade de cada um depende da forma como se articula o interiorizar e o abrir-se ao *outro* (o mundo, as pessoas e Deus)<sup>222</sup>. Nesse ponto, digna de nota é a síntese feita por Auer de modo esclarecido sobre *quatro relações* fundamentais do ser humano enquanto fenômeno pessoal<sup>223</sup>.

Tão logo se percebe que a experiência humana se caracteriza por uma grande tensão e uma carência, devidas às forças do pecado, entretanto, sob a luz da fé no Deus que viveu nossa humanidade, se torna possível articular de maneira não ingênua as nossas dimensões aparentemente difíceis, percebendo nossa própria ambiguidade. Dessa forma, se a revelação cristã de Deus implica em *relação*, no *amor* (1Jo 4,8) e, ainda, em liberdade, logo a *personalidade* humana deverá ser valorizada, visto que o ser humano se mostra como *natureza*, mas também *fonte de sentido*, perceptível somente na liberdade das relações pessoais<sup>224</sup>. Para Ruiz de la Peña, mesmo estando mais situada no campo filosófico, essa discussão sobre natureza humana e o ser pessoa é de suma importância à antropologia teológica, e ainda mais, traz consigo uma questão política, e “uma repercussão imediata na ordem ético-social”<sup>225</sup>. A construção de uma sociedade mais justa, que é ideal da fé cristã, só é possibilitada dentro de uma

<sup>220</sup> RUBIO, *Evangelização...*, p. 47. A força desta ligação entre a noção antropológica de *pessoa*, a noção de *relação*, e a noção *histórica* da realidade humana, traz consigo outras reflexões em um contexto teológico mais amplo, que trata do Deus que é *Uno* e *Trino*. Evidentemente, foi nas antigas discussões teológicas sobre a Trindade que o conceito de pessoa foi muito aprofundado no cristianismo. Logo, Jürgen Moltmann, por exemplo, percebendo algumas defasagens na teologia trinitária moderna, propôs um *modo de pensar trinitário*, a partir da história do Filho Jesus, buscando redirecionar a um caráter mais social e ecológico a doutrina cristã da Trindade divina. Isso está explicitado em: J. MOLTMANN, *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia, 2ª Ed., Petrópolis, Vozes, 2011, p. 33. Ver uma introdução ao assunto em: RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 304-306.

<sup>221</sup> Aqui, o termo *inseidade* deseja designar o que García Rubio chama de *interiorização*.

<sup>222</sup> RUBIO, *Evangelização...*, pp. 47-48. Sobre a proposta de abertura aos outros, nosso autor aqui enfatiza estes três últimos aspectos em: Idem, *Unidade na pluralidade*, pp. 309-312.

<sup>223</sup> AUER, *El mundo, creación de Dios*, pp. 348-352.

<sup>224</sup> RUBIO, *Novos rumos da antropologia...*, in: RUBIO (org.), *O humano integrado*, pp. 264-265, 287.

<sup>225</sup> RUIZ DE LA PEÑA, *Criação, graça, salvação*, pp. 42-46.

visão pela qual o *injustiçado* possa se afirmar com o pronome *eu*, reivindicando sua dignidade de pessoa<sup>226</sup>.

Acrescenta-se ao conceito de pessoa que a fé cristã não deve se furtar à *liberdade*, pois “a ideia de liberdade é inseparável da de pessoa, e vice-versa: todo ser pessoal é livre, todo ser livre é pessoa”<sup>227</sup>. Teológica e cristãmente falando, perguntamos: o que nos impede de aceitarmos o fato de que “crer e fazer a experiência da liberdade são uma mesma e única coisa”<sup>228</sup>? Para a realização de seu potencial último, a saber, a relação com Deus, o ser humano deve crer (Heb 11,6), e isso é um ato livre.

Então, para vivermos como pessoas, nós devemos respeitar *o outro como outro*, em sua liberdade e individualidade. Agir assim é imitar o gesto de Deus. Como a figura do Pai, ele não nos torna em meros objetos, não age de forma arbitrária, não intervém de maneira a destruir nossa autonomia, e assim vê a criatura humana em seu potencial de relacionamentos e virtudes, apesar do mal e do pecado, ou melhor, *em meio* ao mal e ao pecado. Esse modelo de relação entre o Pai Celestial e seus filhos queridos, como a relação mais fundamental de todas, se dá historicamente, no mundo, de encarnação e concretude, em meio à nossa ambiguidade humana radical. O comportamento de Cristo é paradigmático, ao revelar a necessidade dessa norma de relação e de visão de Deus como *Pai amoroso*. Nesse sentido, não são nada supérfluas as palavras de Schillebeeckx:

Nós sabemos que, se as leis naturais e históricas e a liberdade humana regem o mundo, todavia elas estão nas mãos paternas de Deus, e nem sequer um só pardal cai por terra sem a sua vontade livre e sábia. Até mesmo os nossos cabelos estão contados. O mundo em que nos achamos e as tarefas da nossa liberdade no seio desse mundo constituem um diálogo com o Deus vivo, um convite que nos é dirigido para enfrentarmos este mundo, livre e corajosamente, com ele, debaixo de sua proteção. No Homem-Jesus nós vemos como é possível um diálogo entre Deus e o homem, e como esta prece confere à vida o seu significado mais profundo. Por isto mesmo, nós podemos descobrir o dedo de Deus em todos os acontecimentos da vida, e nesta há lugar até para o milagre<sup>229</sup>.

<sup>226</sup> RUIZ DE LA PEÑA, *Criação, graça, salvação*, pp. 45-46.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 47. Ver também: RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 308.

<sup>228</sup> RUIZ DE LA PEÑA, *Criação, graça, salvação*, p. 48. Ver também: M.F. MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*. A doutrina da graça, 2ª Ed., São Paulo, Loyola, 2009, p. 96.

<sup>229</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Deus e o homem*, São Paulo, Paulinas, 1969, pp. 18-19.

No humano enquanto participante do diálogo com Deus e com o mundo, e enquanto *sujeito* consistindo em “autopercepção do ser humano como um indivíduo autônomo e independente, dotado de razão e capaz de decisões, de opções e de ações vividas precisamente de maneira autônoma e independente”<sup>230</sup>, é onde deve se manifestar a liberdade e a individualidade. Conseqüentemente, o doutor García afirma reiteradamente ser necessário o exercício de uma subjetividade aberta<sup>231</sup>, e de um individualismo responsável<sup>232</sup>, para a construção de uma verdadeira humanização.

Ser humano *humanizado*, então, é ser pessoa, de liberdade, subjetividade, individualidade e abertura. Importa considerar ser essencial a articulação de sua dimensão de afetividade, que tem profundo sentido, desde que orientada para o amor, nunca para o egocentrismo fechado em si. Porquanto o ato de respeitar, acolher e valorizar a *novidade* que a outra pessoa representa para então pôr-se a serviço da mesma, buscando o desenvolvimento de sua vocação pessoal, é fundamental para a superação do medo do diferente, e do narcisismo infantil de que fala a psicanálise<sup>233</sup>. Igualmente, integrar a sexualidade nesses aspectos ligados à afetividade, sobretudo na constituição do matrimônio e da família humana, começando pelos próprios cristãos, também representará um avanço no caminho *humanizador*, e na superação da antropologia dualista<sup>234</sup>.

Diante dessas colocações, ressaltamos que a pessoa que se diga cristã deverá realizar sua experiência religiosa, considerando a verdadeira finalidade do Evangelho, a qual se revela numa relação humana mais amadurecida, refletida em frutos de justiça (Rom 6,17ss), a exemplo de Cristo que se fez pobre por amor aos outros (2Cor 8,9). Conseqüentemente, a experiência cristã (também nas Igrejas evangélicas pentecostais) deverá superar a *subjetividade fechada* que se apresenta na busca *individualista* por milagres, dons e graças de Deus em templos lotados de pessoas ávidas por tudo isso, sem uma relação afetiva entre as tais, ou qualquer

<sup>230</sup> RUBIO, *Sou feliz sozinho?*, in: RUBIO – AMADO (orgs.), *Espiritualidade cristã...*, p. 80.

<sup>231</sup> *Ibid.*, pp. 82-84. Cf. ainda: RUBIO, *Evangelização...*, pp. 35-39; Idem, *Elementos de antropologia...*, pp. 147-159. Para Mario de França Miranda, está claro que toda subjetividade “é sempre *intersubjetividade*”, isto é, cada sujeito tem sua liberdade afetada pelas liberdades de outros sujeitos, pois vivemos inevitavelmente em comunidade humana. A explicação se encontra em: MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 92.

<sup>232</sup> RUBIO, *Novos rumos da antropologia...*, in: RUBIO (Org.), *O humano integrado*, pp. 283-284.

<sup>233</sup> Idem, *Elementos de antropologia...*, p. 151.

<sup>234</sup> *Ibid.*, pp. 198-225.

tipo de experiência comunitária efetivada no amor cristão. Essa é uma realidade que termina por banalizar a experiência cristã como meramente utilitarista e centrada em interesses egoístas. Mais adiante, refletiremos sobre a prática religiosa que leve em conta o caráter da dimensão comunitária básica da fé cristã, a fé integrada à religiosidade que não deve ser alienada por uma pastoral unilateralmente orientada para a multidão<sup>235</sup>. Decorre disso que o Espírito Santo, mediante seus carismas, é agente que efetiva as relações pessoais, intermediando-as de maneira que aperfeiçoe suas várias dimensões.

Considerando o que foi afirmado sobre os aspectos *pessoais* mais básicos do ser humano, isto é, sobre o integrar à antropologia teológica a noção de pessoa, importa agora refletirmos um pouco sobre a incidência destes aspectos sobre a construção da realidade social e histórica da humanidade atual, sobretudo no contexto latino-americano. Se as relações humanas, do ponto de vista da fé cristã, devem ser direcionadas a uma valorização da alteridade, da dignidade dos outros seres, da vida própria junto da vida alheia, então há de se pensar nas sérias implicações disso para a construção da sociedade em que vivemos. Como a teologia se tem comportado nos últimos anos diante do dualismo experiência religiosa x ação social que em certo aspecto ainda contribui para as várias formas de desigualdade e injustiça social que tão de perto nos atingem?

### **3.2.3 A ação social**

Colocaremos agora em foco, a partir da teologia cristã, a questão da efetividade das relações humanas como proposta para a práxis da Igreja na sociedade em que está inserida. Alfonso García Rubio trabalhou com a noção de *Teologia da Libertação* em sua tese de doutorado. Aí se percebe o seu esforço em compreender o sentido dessa teologia naquele período<sup>236</sup>.

Existe toda uma fundamentação bíblica anterior para a discussão das relações entre fé cristã e ação social por parte da Igreja no contexto dos países mais pobres. Vários teólogos da libertação na América Latina procuraram estudar

<sup>235</sup> RUBIO, *A caminho da maturidade na experiência de Deus*, pp. 96-97.

<sup>236</sup> Tese defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em 1973, conforme indicado na nota 136 acima.

essa fundamentação de maneira ampla, e não temos espaço aqui para uma abordagem tão rica<sup>237</sup>. Entretanto, procuramos ressaltar os pontos que se mostram como mais prioritários na reflexão sistemática sobre esse tema, pontos também colocados pelo professor García.

Como já se sabe, o Concílio Vaticano II trouxe uma nova luz sobre os aspectos sociais e políticos que envolvem a prática cristã. Victor Codina destaca que o tema dos pobres fez parte do Concílio Vaticano II, o qual foi levado para outros continentes como África (Kampala, 1969), Ásia (Manila, 1970) e América Latina (Medelín, 1968). Na *II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano*, em Medelín, veio uma percepção muito propícia, na qual “os bispos se convertem em profetas que denunciam a injustiça e proclamam a exigência de uma libertação para o povo”<sup>238</sup>. Aí já se encontrava parte daqueles pensadores que seriam conhecidos como teólogos da libertação. Apoiados em grande parte nas intuições levantadas pelos bispos conciliares europeus, esses teólogos latino-americanos desejaram aprofundá-las em sua análise da realidade de subdesenvolvimento social e econômico nos países das Américas Central e do Sul, a fim de provocar um gradativo despertar da Igreja latina para uma nova práxis social, reaprendendo a pregar o Evangelho a partir da ótica dos pobres. Vários destes teólogos foram acusados de serem propagadores de um marxismo dogmático<sup>239</sup>, conceito que encontra dificuldades de aceitação no cristianismo. O instrumental científico de Marx certamente foi adotado pela teologia em questão,

<sup>237</sup> São incontáveis os artigos e as obras publicados por representantes do movimento da Libertação, com maior caráter bíblico, entre os anos 1970 a 1990, e entre as mais genéricas e introdutórias contribuições, sugerimos: J. ARDUINI, *Horizonte de esperança*. Teologia da libertação, São Paulo, Paulinas, 1986; P. RICHARD et al., *A luta dos deuses*. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador, São Paulo, Paulinas, 1982; sobretudo as obras do biblista católico Carlos Mesters, do biblista protestante Milton Schwantes, e os estudos de Juan L. Segundo são indispensáveis; além de alguns volumes da Coleção *Teologia e Libertação*, principalmente as séries II e III, a revista de *Estudos Bíblicos*, e a coleção latino-americana *Comentário Bíblico*. Essas três coleções são da Ed. Vozes (a última em parceria com a Editora Sinodal e com a Imprensa Metodista, reunindo comentários de biblistas de diferentes confissões cristãs: católicos, luteranos e metodistas).

<sup>238</sup> V. CODINA, *Não extingais o Espírito (1Ts 5,19)*. Iniciação à pneumatologia, São Paulo, Paulinas, 2010, p. 251. Ver nesse caso especialmente: CONCÍLIO, Constituição pastoral *Gaudium Et Spes*, n. 42; 72; 76, in: *Compêndio do Vaticano II*. Ainda sobre a articulação em Medelín, ver: E. DUSSEL, *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*, Petrópolis, Vozes, 1999, pp. 63-64.

<sup>239</sup> RUBIO, *Teologia da Libertação*, pp. 33-34.

como contribuição de ciência da sociedade, mas geralmente não em seu pensamento filosófico-religioso<sup>240</sup>.

Retomando o tema do dualismo, a ruptura criada entre a prática religiosa e ação sócio-política tem sido levada a uma grande separação, pela qual sobressaem atitudes que vão do extremo do *fanatismo* religioso a um *ativismo* estéril e pragmático. Superar o dualismo ou o monismo teológico é mostrar que “a teologia ajuda o discernimento na fé para que o cristão possa perceber em que opção se realiza o compromisso de amor ao próximo, em que opção e em que práxis se promove a libertação plena do homem”<sup>241</sup>. Portanto, entende-se que o movimento teológico da Libertação em boa parte foi uma tentativa de superação do dualismo religião x sociedade, ou do dualismo fé x ação política, na América Latina. Um dos pontos de partida de efetivação dessa tentativa, por exemplo, veio com o sacerdote peruano *Gustavo Gutiérrez*, em 1966 (na época, ainda imerso em categorias de sua formação teológica francesa), cuja intuição já procurava não separar dualistamente o amor de Deus do amor ao próximo<sup>242</sup>.

Juan Carlos Scannone, num encontro de estudiosos na Espanha (1972), também criticou a teologia dualista que reproduz mais a fé *desencarnada* do que uma fé que leve ao *compromisso* social, destacando, porém, os perigos da reversão dialética, no processo dessa crítica e de superação do dualismo<sup>243</sup>. A unidade entre fé e política deve ser buscada pelo cristão, mas conscientemente, “assumindo o risco do discernimento e do compromisso correspondente de empenhar-se eficazmente pelos irmãos”<sup>244</sup>. Nesse sentido vale colocar a necessidade de mútua cooperação entre a iniciativa de Deus e o compromisso do cristão com a sociedade, reiterados na teologia da libertação: “Assim, pois, a conversão, a oração, a contemplação, sempre inseparavelmente unidas com o compromisso pela libertação, devem ser vividas num clima de plena receptividade para com o amor gratuito de Deus”<sup>245</sup>.

<sup>240</sup> RUBIO, *Teologia da Libertação*, p. 34. Acrescenta-se também: Idem, *Unidade na pluralidade*, p. 526.

<sup>241</sup> Id., *Teologia da Libertação*, p. 208.

<sup>242</sup> DUSSEL, *Teologia da Libertação: um panorama...*, p. 58. Aí, o autor cita diretamente: G. GUTIÉRREZ, *Caridad y amor humano*, Lima, Editorial Tierra Nueva, 1966.

<sup>243</sup> J.C. SCANNONE, Teologia e política. O atual desafio levantado pela linguagem teológica latino-americana de libertação, in: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial (1972), Petrópolis, Vozes, 1977, p. 225.

<sup>244</sup> Ibid., p. 234.

<sup>245</sup> RUBIO, *Teologia da libertação*, pp. 178-179.

Outra grande contribuição veio com Frei Betto, autor brasileiro que identificou o dualismo entre oração e ação sócio-política como relação de oposição e exclusão mútuas que permeia a espiritualidade tanto de clérigos quanto de leigos no Brasil<sup>246</sup>. Além disso, ainda expôs esse escritor a respeito da tentativa infrutífera ou mal articulada de transpor as dificuldades deste dualismo, que não raro resulta numa *justaposição estéril* entre oração e ação. “Para muitos cristãos o dualismo entre oração e ação poderia ser superado pela alternância entre períodos de trabalho e períodos de oração”<sup>247</sup>. García Rubio nos explica sobre a justaposição estéril como uma tentativa de superação do dualismo, que assim como no caso da reversão dialética, não alcança o resultado esperado.

Talvez na articulação entre oração e ação apareça mais claramente a dificuldade com que tropeça o nosso cristão. Ele deseja, decerto, atribuir muita importância tanto à oração quanto à ação. De fato, compromete-se na ação social e política, no trabalho de promoção humana, etc. Mas tem consciência de que precisa evitar o ativismo e de que deve se encontrar pessoalmente com Deus na oração. Surge então o problema: na passagem das suas atividades e trabalhos para a oração tropeça com a tendência (inconsciente) à separação-exclusão<sup>248</sup>.

Como indicou Frei Betto, também não adianta criar uma espécie de monismo, em que há uma simples fusão entre os dois elementos: *ação como oração*, ou *oração como ação*<sup>249</sup>. Em contrapartida, o exemplo de Jesus mostra adequação entre oração e ação:

Toda a sua vida é oração e sua comunhão com o Pai transparece e se manifesta em sua ação. Animada pela sua intimidade com o Pai, a oração de Jesus está sempre voltada para seu serviço ao povo. É em função de sua ação libertadora que Jesus reza. A vida de Jesus é, toda ela, oração na ação<sup>250</sup>.

Portanto, consoante à explicação do nosso pensador espanhol, oração e ação devem ser articuladas pelo cristão numa relação intrínseca entre ambas, assumindo o desafio de superar a justaposição, e então ficará evidente que:

A relação é direta e interna, nada tem do extrinsecismo da justaposição anteriormente criticada. A acentuação de um elemento da relação fica aberta ao outro, enriquecendo-o. Seguindo o exemplo da relação oração-ação: a oração está

<sup>246</sup> FREI BETTO, *Oração na ação*. Contribuição à espiritualidade da libertação, 2ª Ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 24.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>248</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 105-106.

<sup>249</sup> FREI BETTO, *Oração na ação*, pp. 26-30.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 36.

aberta diretamente à ação do cristão, assumindo-a, fecundando-a, iluminando-a, etc. E por sua vez, a ação repercute diretamente na oração, ajudando para que esta se torne mais disponível em relação à vontade de Deus e mais solidária com a caminhada dos irmãos. Esta oração influencia novamente a ação e vice-versa, num dinamismo próprio à unicidade da vida cristã da pessoa. Certamente predomina a tendência de unir, mas respeitando sempre as diferenças: a ação é ação e a oração é oração<sup>251</sup>.

A prática da oração é uma das mais significativas realidades para a religiosidade cristã. Não haveria absolutamente nenhum problema com esse dado, não fosse o risco dualista que ele incorpora quando da confusão que se faz com a oração como experiência que não caminha voltada para os outros. José Antonio Pagola relembra a importância da oração do Pai-Nosso como paradigma para nossa religiosidade. Na emblemática oração de Jesus, predomina a primeira pessoa do plural (nós), não um “eu” singular<sup>252</sup>.

O cristão que pratica a oração, centrado apenas em seus problemas pessoais, geralmente acaba por exercer pouca ou nenhuma atividade efetivamente engajada na luta contra as injustiças sociais no contexto em que vive. Esse cristão recai ainda em outro tipo de dualismo antropológico decorrente: Igreja x mundo.

### 3.2.4 Que mundo?

A realidade, para muitos cristãos, religiosos praticantes assíduos ou não, comporta uma noção dualista que abriga, assim como vimos nas relações entre o espiritual e corpóreo, entre a noção de natureza humana e de ser pessoal<sup>253</sup>, entre a religiosidade e a práxis social, influente em tudo isso, mais uma dura oposição, agora entre o *sagrado* e o *profano*. Ou melhor, entre a espacialidade eclesial e a que costumeiramente se chamaria de mundana.

Será o ambiente do templo religioso, no qual o cristão dedica seu culto a Deus, tão mais importante e santo do que outros locais em que este mesmo cristão e a comunidade humana em geral passam a maior parte de seu tempo, como os

<sup>251</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 108.

<sup>252</sup> J.A. PAGOLA, *O Pai-Nosso*. Orar com o espírito de Jesus, Petrópolis, Vozes, 2012, pp. 18-19; pp. 47-49.

<sup>253</sup> J.L. SEGUNDO, *Que homem? Que mundo? Que Deus?*, Aproximações entre ciência, filosofia e teologia, São Paulo, Paulinas, 1995, pp. 408-412.

locais de trabalho, sua própria casa, as ruas, os estádios de futebol, o espaço urbano, as zonas rurais? Tudo o que julgamos ser *mundano* realmente não conteria absolutamente *nada* de sagrado? E o sagrado não seria encontrado apenas em meio ao que chamaríamos *mundano*? O que a teologia cristã tem a dizer a respeito da distinção entre Igreja e mundo?

O mundo a que nos referimos no momento é o mundo criado por Deus, natureza, habitat primário do humano. Viver como cristão no mundo equivale, como já foi afirmado, a não divinizar nem sacralizar as criaturas não humanas, e, no entanto, consiste em relação histórica com as mesmas, de forma harmoniosa, responsável e esperançosa. Por isso:

Em conexão com a liberdade cristã em relação ao mundo, importa muito ainda sublinhar a coragem com que a pregação apostólica, fundamentando-se na fé na criação, rejeitou a visão gnóstica da realidade e afirmou a bondade do mundo criado: se tudo pertence a Deus (cf. 1Cor 10,26; citação do Sl 24,1), nada deve ser tido como impuro em si (cf. Rm 14,14); a criação de Deus é dádiva do seu amor (1Tm 4,4)<sup>254</sup>.

Isso, na visão cristã, implica em considerar a *totalidade* da criação de Deus, integrada por seu propósito salvífico-escatológico, tornando-se de extrema importância para a vida cristã<sup>255</sup>.

Vimos na concepção de pessoa humana a necessidade de relação também com o mundo, transformando-o em *mundo humano*. Com isso, não seria procedente desvalorizar, banalizar ou supervalorizar o trabalho humano e a cultura<sup>256</sup>, que é expressão desse processo transformador, todavia urge integrar esses aspectos também como elementos essenciais para o desenvolvimento da humanidade diante de Deus. Não há porque demonizar toda a forma de cultura humana, as artes, as expressões sociais e culturais, tampouco não vale sacralizar o templo religioso como único, exclusivo, e preferencial lugar da aproximação entre homem e Deus. O cristianismo por certo relativiza os rituais e locais religiosos. Juan Luis Segundo, focalizando os ensinamentos de Cristo nos evangelhos, fez um comentário importante a respeito do *rito*:

<sup>254</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 199.

<sup>255</sup> BOFF, Lina, *Da esperança à vida plena*. Vivendo as realidades que entrevemos, Juiz de Fora, Editar Editora Associada, 2010, pp. 94-96.

<sup>256</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 310.

Podemos dizer que o rito é a ação cuja relação com seu efeito é misteriosa, preternatural, incontrolável, e, por isso, objeto de revelação e de fé. A religião quase sempre costuma ensinar ao homem como conseguir o que procura por meios de eficácia invisível e divina. Porque no mundo do divino, pouco vale a técnica e o procedimento científico, isto é, o profano. Só o rito é eficaz e decisivo. Pois bem, no que estudamos do cristianismo original, nada disso aparecia. No juízo universal, onde todos serão julgados por seus atos, ninguém pergunta por ritos, como se teria podido perguntar: a eficácia decisiva é a de haver dado um pão real a quem tinha fome, uma companhia física a quem estava só. Aquele que não conhece a técnica de fazer pão tem uma porta fechada, que nenhum rito abrirá. Restam-lhe outras, mas todas supõem um saber, uma eficácia controlável e aperfeiçoável, uma ciência, uma técnica. O rito se realiza quase sempre em um lugar sagrado, por oposição às atividades profanas. O templo, o altar, são lugares próprios onde se exerce o rito, onde mediante as ações sagradas o homem se põe em contato com o absoluto e obtém dele alguma coisa. O cristianismo tira o absoluto desse âmbito. Jesus diz em certa ocasião que quando o homem está ao pé do altar e se recorda que deve algo a seu irmão, que deixe o altar e vá primeiro solucionar o seu problema, aparentemente profano, porque o rito de nada serviria em caso contrário<sup>257</sup>.

O comentário acima se mostra propício dentro do que estamos afirmando no presente tópico. O ritual é válido e aceito por Jesus Cristo, mas não é critério último para a relação do crente com Deus. Ao cair no *ritualismo*, se corre o risco da hipocrisia e da soberba, se não se realizar a efetividade do amor fraterno, o qual foi demonstrado como ideal máximo do cristianismo.

Para Moltmann, um dos maiores defensores de uma antropologia integrada na tradição protestante, destaca-se a noção teológica de criação como o que ele chama de *comunhão eucarística*, dentro da qual o cristão deverá estar integrado, buscando o conhecimento dos seres e do mundo ao redor, não para dominá-los como acontecia a partir do paradigma científico moderno, mas para a comunhão participativa: “verdadeiro conhecimento é conhecimento comunicativo. Ele alcança tão longe quanto vai o amor, que valoriza a autonomia dos outros e os ama em sua forma diferente de ser e por causa deles mesmos”<sup>258</sup>. De maneira que os salmos do Antigo Testamento conhecidos como *salmos da criação* ou *naturais* devem ser vistos nessa perspectiva de profundo agradecimento do louvador a

<sup>257</sup> J.L. SEGUNDO, *A concepção cristã do homem*, Petrópolis, Vozes, 1970, pp. 34-35. O mesmo autor colocou, em outra obra, o problema que ele chamou de *dualismo ritualista*. Ver: Idem, *Os sacramentos hoje*, pp. 121, 154.

<sup>258</sup> J. MOLTSMANN, *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 111.

Deus, perante sua criação, e pela qual não se deve reduzir o sentido existencial desses hinos ao mero *gênero* poético da literatura hebraica para o culto do Templo. Dessa realidade também testemunha a prática antiga dos sacrifícios *levíticos* a Deus. Isso era, no fundo, um reconhecimento da pertença do mundo não aos homens, mas como propriedade de Deus<sup>259</sup>. Considerando as proposições de Moltmann, autor que leva a um constante diálogo com as formas de pensar do judaísmo na sua teologia da criação, essas proposições são válidas na medida em que procuram superar o dualismo nas relações entre Deus, o homem e o mundo.

Será que céu e terra, dentro de suas finitudes, podem ser morada daquele que é infinito? Será que não deveríamos dizer diferentemente, que Deus é a morada do mundo que foi por ele criado, do mundo que permanece sendo eterno pelo fato de encontrar espaço em Deus e poder participar de sua vida eterna?<sup>260</sup>

O mundo não é divino nem sagrado em sua própria natureza, mas tem sua existência garantida na medida em que participa ou habita *em Deus* (pan-enteísmo<sup>261</sup>). Não é somente o homem que habita no mundo, mas tanto o humano quanto o mundo habitam conjuntamente no seu Criador. Isso, é claro, fica mais patente para aqueles que vivem inseridos num horizonte de compreensão da realidade, a partir da fé no Deus revelado em Jesus Cristo.

Para quem vê tudo a partir de Deus, o mundo todo é um grande sacramento; cada coisa, cada evento histórico, surgem como sacramentos de Deus e de sua divina vontade. Mas isso só é possível para quem vive Deus. Caso contrário o mundo é opaco e uma realidade meramente in-manente. Na medida em que alguém, com esforço e com luta, se deixa tomar e penetrar por Deus, nesta mesma medida é premiado com a trans-parência divina de todas as coisas. Os místicos nos dão a maior prova disso. S. Francisco mergulhou de tal forma no mistério de Deus, que, de repente, para ele tudo se trans-figurou. Tudo falava de Deus e de Cristo. O verme da estrada. O cordeiro do campo. Os passarinhos das árvores. O fogo. A morte, agora chamada de irmã morte. Deus enche tudo: a in-manência, a trans-parência, e a trans-cendência, como diz S. Paulo: “Só há um Deus e Pai de tudo, que está acima de tudo (trans-cendência), por tudo (trans-parência) e em tudo (in-manência)” (Ef 4,6)<sup>262</sup>.

<sup>259</sup> MOLTSMANN, *Deus na criação*, pp. 111-112.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>261</sup> Tome-se o cuidado em não se confundir o que colocamos como *panenteísmo* (tudo em Deus) com o chamado *panteísmo* (tudo é Deus).

<sup>262</sup> BOFF, *Os sacramentos da vida...*, p. 35. Outro autor, *Mircea Eliade*, conhecido estudioso das religiões, em uma de suas obras mais importantes, afirma o mesmo, agora do ponto de vista do historiador: “a própria existência do Mundo ‘quer dizer’ alguma coisa, que o Mundo não é mudo nem opaco, que não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado. Para o homem religioso, o

Ver o mundo como sinal de Deus traz à tona a necessidade do aperfeiçoamento das relações humanas. Em última análise, como lembrou novamente Schillebeckx, verbalizando algumas ideias do anglicano John Robinson, a relação do crente com Deus se dá no interior do mundo, e mais precisamente, por uma relação mais humana com outros humanos:

Nas nossas relações pessoais inter-humanas é que nós haurimos o sentido espiritual profundo de nossa existência. Deus é o sentido profundo da nossa existência, e nós só o atingimos nas e pelas nossas relações no interior do mundo, e em primeiro lugar nas e pelas nossas relações interpessoais. No amor do próximo está presente Deus<sup>263</sup>.

Por isso mesmo, conclui o dominicano que “rezar não é voltar as costas ao mundo e entrar na Igreja para encontrar Deus: só se acha Deus no mundo, sobretudo no próximo”<sup>264</sup>.

Percebemos então, diante da breve abordagem levantada acima, a necessidade de superação também dessa forma de dualismo, Igreja x mundo, dualismo ainda presenciado na mentalidade de muitos evangélicos de vertente pentecostal. Tal forma de ver o aspecto profano supostamente *negativo* do mundo, tanto no aspecto *ambiental*, refletindo certa omissão ou desinteresse diante de questões que envolvem a preservação do meio ambiente, quanto no aspecto de produção cultural, resultando em excessivo ascetismo mistificador, ainda é a proposta desses cristãos. Aparece como consequência disso aquela dificuldade explicitada no século passado, de integrar a religião à genuína fé cristã. Justifica-se a oposição geralmente suposta entre *fé cristã* e *religiosidade*?

### 3.2.5 A religião integrada à fé cristã

García Rubio, principalmente em duas de suas conhecidas obras, investigou outra forma de dualismo alavancada principalmente por teólogos protestantes no século 20, representantes da corrente teológica conhecida como *neo-ortodoxa*,

---

Cosmos ‘vive’ e ‘fala’”. Ver em: M. ELIADE, *O sagrado e o profano*. A essência das religiões, São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 135. Concorda com estes o estudo de: G. FROSINI, *A teologia hoje*. Síntese do pensamento teológico, Vila Nova de Gaia (Portugal), Editorial Perpétuo Socorro, 2001, pp. 185-188.

<sup>263</sup> SCHILLEBECKX, *Deus e o homem*, pp. 100-101.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 103.

dando a entender certa ruptura entre fé e religião. Ruptura evidente na mentalidade cristã popular que recebe a Deus na fé, mas não compreende a necessidade e o sentido dos ritos religiosos<sup>265</sup>.

*Karl Barth* (1886-1968) e *Dietrich Bonhoeffer* (1906-1945), dois influentes teólogos protestantes, propuseram críticas à religiosidade humana, à semelhança de Marx, Feuerbach, Nietzsche e Freud, os mais conhecidos representantes do ateísmo moderno.

O primeiro, na sua abordagem em favor da superioridade da revelação divina, sobretudo em sua obra teológica fundamental, *Carta aos romanos*<sup>266</sup> (1919), viu a religião como última expressão do pecado humano, ou seja, uma possibilidade fadada à frustração, que leva o homem a tratar Deus como se fosse uma coisa do mundo humano. Reconheceu Barth mais tarde o cristianismo como religião, mas levantando questionamentos concernentes à relação entre revelação divina e religião humana, entendendo a religião com uma perspectiva negativa de incredulidade humana e de tentativa de *auto-justificação*, enquanto a revelação divina, positivamente, como atitude benevolente de Deus, que busca uma autêntica resposta humana expressa pela fé e geradora de uma justificação graciosa oferecida em Jesus Cristo.

Bonhoeffer, acolhendo a proposta de Barth, mas em outro horizonte de compreensão, também criticou a religiosidade humana<sup>267</sup>. Para o alemão, o cristianismo de seu tempo já caminhava para uma época sem religião (cristianismo sem religião). Para ele, religião é algo que impede o humano de ser verdadeiramente adulto e maduro naquela fé evidenciada, conforme a visão desse teólogo, na capacidade de *ser cristão* simplesmente sendo humano<sup>268</sup>.

Legitima-se essa distância entre fé e religião<sup>269</sup>? Ela se inspira nos exemplos bíblicos e da Tradição cristã?

<sup>265</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 575. Para aprofundar a noção das relações entre fé e religião, será importante também ver o estudo de todo o capítulo 13 de outra obra do autor: Id., *Elementos de antropologia...*, pp. 245-273.

<sup>266</sup> K. BARTH, *Carta aos romanos*, São Paulo, Novo século, 1999.

<sup>267</sup> D. BONHOEFFER, *Resistência e submissão*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, pp. 130-177.

<sup>268</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 579-581.

<sup>269</sup> Ver mais detalhes sobre o debate teológico da questão em Barth, Bonhoeffer e outros teólogos em: J.B. COBB, *É o cristianismo uma religião?* (artigo), in: *Concilium 156*, Projeto X, Petrópolis, Vozes, 1980, pp. 8-13.

García Rubio identificou essa ruptura como mais um tipo de dualismo antropológico. A sensibilidade pastoral do autor transparece bastante nesse aspecto. Claro que as afirmações dos dois teólogos acima são válidas enquanto se referem a deturpações no âmbito da atitude religiosa e de seu comportamento. Todavia, não valem para o âmbito da religião em si<sup>270</sup>.

Nosso autor espanhol, então, fez sua análise às observações de Barth e Bonhoeffer.

A religião está a serviço da *expressão* da fé. K. Barth e Bonhoeffer, seguindo a grande tradição bíblico-cristã, têm toda a razão quando insistem na prioridade que sempre deve ser concedida à revelação de Deus e à fé. O que estes e outros teólogos não percebem claramente é que a revelação de Deus e a fé realizam-se no concreto da história humana com todos os seus condicionamentos. Revelação e fé supõem a capacidade histórica concreta de o ser humano acolher essa revelação de Deus e de responder a ela com uma atitude de fé. Quer dizer, revelação e fé se dão no interior da linguagem humana, na expressividade humana, no simbolismo humano. Revelação e fé se dão *encarnadas* na linguagem e na expressividade humanas concretas. Sem essa encarnação, nem a revelação nem a fé teriam sentido algum para o ser humano<sup>271</sup>.

Fé e religião podem ser distintas, entretanto jamais devem ser rivalizadas pela visão cristã, pois a expressividade da fé é possibilitada pela religião, levando em conta que a fé também não se reduz tão somente à religião<sup>272</sup>. Vale notar que:

Uma fé sem dimensão religiosa não seria mais do que um vago horizonte da ação humana e acabaria por perder toda sua consistência. A religião é uma espécie de linguagem da fé; e uma fé que não se exprime, esvazia-se depressa<sup>273</sup>.

Diante da explicação acima, resta aprofundar essa ideia de *expressão da fé*. O teólogo Roger Haight expôs elementos teológicos que se mostram imprescindíveis para essa questão acedida à área da teologia fundamental. Dissertou o teólogo em questão:

É possível entender que a fé, em sua concretude, não é nunca um engajamento individual de caráter privado. Com efeito, a fé é um ato coletivo e geralmente consiste na associação ou no alinhamento do próprio indivíduo a uma tradição. Poder-se-ia dizer que as pessoas simplesmente nascem e são socializadas em uma comunidade de crenças. Mais enfaticamente, poder-se-ia até dizer que a

<sup>270</sup> RUBIO, *Elementos de antropologia...*, p. 249.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>272</sup> CENTRO SAINT-DOMINIQUE, *As culturas, a Igreja e a fé*. Iniciação à Teologia, Primeira Série, vol. 4, São Paulo, Paulinas, 1979, p. 37.

<sup>273</sup> *Ibid.*

comunidade molda, forma e estrutura a fé do indivíduo, não apenas por seu sistema de crença, mas também e principalmente por sua ação, que é a expressão mais vital de sua fé<sup>274</sup>.

Coletivamente e na prática o indivíduo que possui fé em Deus deseja expressá-la. A expressão da fé, mesmo contendo a própria fé, com a mesma não deve ser identificada. A religião expressa uma experiência de fé do indivíduo. Como ponderou Queiruga, antes de tudo a religião deve ser vista como a tomada de consciência da presença do divino no mundo, divino que aparece para a experiência religiosa genuína, divino que vai de si mesmo ao homem e este se sente, não o criador, mas o receptor desta experiência<sup>275</sup>. E, partindo do princípio de que Deus quer se revelar a todos, o mesmo autor coloca a religião como ação pela qual o crente “interpreta de maneira determinada a realidade comum a todos”<sup>276</sup>. Ou seja, religião é uma ação interpretativa do homem, capaz de expressar sua fé no mundo em que vive.

A prática religiosa de um indivíduo inserido na comunidade eclesial deve manifestar a fé em Deus comunitariamente pelo rito, pelo sacramento, pela comunhão fraterna e, sendo desta forma, o dualismo entre a religiosidade humana e a fé em Deus não se justificará teologicamente. Em outras palavras, fé e religião não se dissociam, nem no caso do cristianismo, pois a fé como atitude é uma experiência *expressa* em ação religiosa<sup>277</sup>.

### 3.3 Síntese conclusiva

No pentecostalismo clássico, a fuga de certos costumes *mundanos*, como se viu acima, desde ir à praia, até ouvir músicas seculares, desde o desprezo a valores estéticos até ingerir bebida alcoólica, transparece em meio a uma escatologia em que o ideal almejado é um arrebatamento literal da Igreja, como separação imediata deste mundo *perecível*, que inclusive, nessa visão, está perto de seu

<sup>274</sup> R. HAIGHT, *Dinâmica da teologia*, São Paulo, Paulinas, 2004, p. 52.

<sup>275</sup> A.T. QUEIRUGA, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo (Espanha), Editorial Galaxia, 1985, p. 11.

<sup>276</sup> Idem, *Recuperar a criação*. Por uma religião humanizadora, 3ª Ed., São Paulo, Paulus, 2011, p. 34.

<sup>277</sup> M.F. MIRANDA, *Inculturação da fé*. Uma abordagem teológica, São Paulo, Loyola, 2001, p. 54.

fim<sup>278</sup> e será destruído para que venha o novo mundo de Deus. Já no neopentecostalismo, notáveis envolvimentos de cristãos com atividades políticas e supervalorização dos bens terrenos, revestidas de um sentimento triunfalista de prosperidade não raramente relacionado ao interesse de algumas lideranças tidas como *ícones*, aparecem de forma a articularem o rito religioso de maneira exageradamente sincrética, reducionista, e a serviço de um bem-estar meramente pessoal. Não há aí um espaço adequadamente cristão para que se vá além do simplismo dualista e da simbologia ritual vazia, e assim pouco se cultiva a relação solidária e comunicativa com os irmãos necessitados, ou com o meio ambiente, prejudicando a própria relação com Deus. Acredita-se que a *campanha de milagres*, a entrega de uma contribuição financeira generosa, a ida constante ao templo religioso, seria meio para alcançar de Jesus Cristo a solução dos problemas pessoais, ou simplesmente para um maior enriquecimento materialista.

Entre pentecostais antigos e novos, grande ainda é a falta de compromisso social com o mundo o qual temos destruído desde a nossa origem. Conforme apontamos, esse compromisso, mesmo se for vivenciado (como tem sido) por alguns cristãos sinceros, o deverá ser, tomando cuidado com o risco das reversões dialéticas e da justaposição estéril, para que se determine o caminho da superação real dos dualismos que distorcem a visão do crente em Jesus. Para tanto, convém aceitar o outro como outro, na sua individualidade e autonomia, sem menosprezar ou supervalorizar a corporeidade humana, buscando a oração na ação social, tendo consciência de que estamos todos conectados a uma rede de relações e interações incontáveis no cosmo. São essas algumas tarefas para todo cristão que persegue a honestidade e a autenticidade do Evangelho.

Diante de toda a problemática levantada até aqui, e dos pressupostos bíblicos e teológicos da fé cristã em relação à antropologia, nos resta saber que Igreja ainda pode ser construída a partir da atual realidade, levando em consideração as contribuições já feitas recentemente por teólogos como Alfonso García Rubio, esforçados em resgatar o que deveríamos ser e fazer enquanto cristãos. A intenção do presente capítulo consistiu em explicitar a importância das obras de García Rubio como um conjunto que faz uma relevante reflexão

---

<sup>278</sup> V.E. RODRIGUES, Esperando o fim do mundo: representações do tempo na Igreja Assembleia de Deus do Brasil (1999-2000), in: OLIVA – BENATTE (orgs.), *Cem anos de Pentecostes*, p. 234.

teológica a respeito do ser humano. Muito longe de esgotarmos a riqueza de informações presentes no trabalho desse autor, ainda assim acreditamos que os dados colocados até aqui foram suficientes para situar panoramicamente sua linha de pensamento bíblico e teológico.

No próximo capítulo, investigaremos até que ponto é possível identificarmos essas verdades no movimento pentecostal, pelo menos em sua parcela mais paradigmática teologicamente. O dualismo nocivo que tanto criticamos até o momento poderá ser supresso na vivência e na mentalidade pentecostal? Ou o distintivo da identidade pentecostal deve ser necessariamente dualista? É o que veremos a seguir.