

3

A pessoa humana integrada na reflexão teológica atual e na vida da Companhia de Santa Teresa de Jesus, hoje

Introdução

No primeiro capítulo, contextualiza-se historicamente a vida e obra de Enrique de Ossó com a finalidade de compreender a resposta evangelizadora dada por ele.

O segundo capítulo apresenta a visão de Enrique de Ossó sobre a pessoa humana integrada a partir de Jesus Cristo. Sendo este um trabalho de cunho teológico-pastoral, neste terceiro capítulo, realiza-se a crítica teológica à compreensão antropológica de Enrique de Ossó. Para isso, aborda-se o tema da pessoa humana integrada, a partir da visão bíblico-eclesial e da reflexão teológica atual, bem como na vida da Companhia de Santa Teresa de Jesus, por ser herdeira do Carisma Ossoniano.

Sobre esse tema há um vasto e rico material. Seleccionaram-se três textos teológicos e os documentos aprovados pelo XV Capítulo Geral da Companhia de Santa Teresa de Jesus.

Este capítulo está dividido em dois itens. O primeiro item apresenta, de forma muito breve, como a reflexão teológica, ao longo da história eclesial, tem enfrentado o dualismo numa fidelidade à visão unitária da Escritura. Em seguida, é abordado o tema da salvação de Jesus Cristo como oferta divina gratuita e integradora que atinge a pessoa humana na sua totalidade de dimensões ou aspectos.

No segundo item, apresenta-se, de forma resumida, como a Companhia de Santa Teresa de Jesus, na atualidade, se mantém fiel às intuições do seu fundador, no que se refere à visão cristã de pessoa humana integrada.

3.1.

Salvação de Jesus Cristo: superação do dualismo e visão humana integrada

Reforça-se que o objetivo deste trabalho é de verificar a relevância do Carisma Ossonianos para o tempo atual. Foi abordado, em páginas anteriores, a forma como Enrique de Ossó superou a visão dualista de pessoa humana ao propor a polarização da vida em Jesus Cristo. Dando continuidade a esse trabalho, pretende-se, aqui, de forma breve, explicitar como a reflexão teológica atual e o magistério eclesial têm se posicionado na defesa da unidade da pessoa humana. Essa reflexão se fundamenta na Sagrada Escritura, a qual acentua a unidade do ser humano e, ao mesmo tempo, considera-o na sua dualidade ou pluralidade de aspectos ou dimensões. Explicita também a importância que a antropologia cristã dá à totalidade do ser humano, visto que é o ser humano inteiro que aceita ou rejeita a salvação de Jesus Cristo.

3.1.1.

A reflexão teológica enfrenta o dualismo

De forma breve, este capítulo reflete sobre o que o cristianismo entende ao assumir e defender uma antropologia unitária, ou seja, uma visão integrada do ser humano, contra qualquer tipo de dualismo. Mas afinal, o que se entende por dualismo, por visão dualista de pessoa humana? Onde está a sua origem? Quais as consequências práticas de uma visão antropológica dualista? ¹ A visão dicotômica ou dualista é percebida quando,

“para ressaltar uma dimensão ou aspecto do ser humano, a pessoa é levada a desvalorizar uma outra dimensão ou aspecto. Por exemplo, para acentuar a importância da alma, a pessoa despreza o corpo, para valorizar a razão, desvaloriza o afeto. Ou, ao contrário, para sublinhar a importância do corpo, desvaloriza a alma, para valorizar a afetividade despreza a razão”².

¹Sobre o tema da infiltração do dualismo antropológico na vida e na reflexão teológica cristã, leia A. GARCIA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op. cit., pp. 95-114.

² A. GARCIA RUBIO, **Elementos de Antropologia Teológica – salvação cristã: salvos de quê e para quê?** Petrópolis: Vozes, 2004, p. 24.

A origem dessa maneira de ver o ser humano é muito antiga³. No ocidente, encontra sua raiz na filosofia de Platão e no estoicismo. Para o platonismo e neo-platonismo, a realidade está dividida entre dois mundos opostos - o mundo das idéias e o mundo das coisas - numa estrutura mental predominantemente de oposição-exclusão. Pela alma, a pessoa humana pertence ao mundo divino, eterno, etc. Pelo corpo, pertencemos ao mundo temporal, sensível, etc.

Nessa visão, o que caracteriza o ser humano é a alma; automaticamente o corpo acabará sendo desprezado⁴. Para o estoicismo, a divisão dualista se dá entre a razão e a afetividade. O ser humano é caracterizado pela razão. A dimensão afetiva é desvalorizada. “No início do mundo moderno, a divisão cartesiana do ser humano entre o pensamento (*res cogitans*) e o corpo (*res extensa*) vai aprofundar ainda mais esta perspectiva dualista”⁵. O corpo não passa de uma máquina complexa e como tal deve ser tratado. O pensamento é o que define o ser humano como humano. A relação entre o pensamento e o corpo é meramente extrínseca⁶. Assim, tanto no platonismo como no estoicismo encontramos uma visão dualista do ser humano onde a valorização do pensamento, da consciência humana, do sujeito, é feita em detrimento da realidade corpórea. A partir dessa visão dualista do ser humano foram desenvolvidas, no cristianismo, algumas tendências, levando

³ F. FIORENZA – J. METZ, observam que a concepção hebraica tem uma visão unitária do ser humano, enquanto que o dualismo é o que melhor caracteriza o influxo histórico helênico, especialmente o platônico. Na concepção grega, é atribuído à alma um valor maior do que ao corpo. Homero imaginava que a força vital, a alma respiratória, abandonava o ser humano ao morrer. A palavra *soma* não significava corpo (vivo), mas *cadáver* ou *corpo*. Essa concepção foi responsável pela desvalorização metafísica do conceito de corpo. Píndalo, sob influxo orfeico, acentua a idéia da divindade da alma. Esta sobrevive à morte do *soma*, libertação da alma. Para Platão o mundo corpóreo é apenas imagem da verdadeira realidade. A matéria é desordem e causa do erro e do mal. Seu pensamento de considerar o corpo como inferior à alma influenciou durante séculos, resultando na atitude de subtrair-se às exigências do corpo e seus apetites e tender para a pureza espiritual duma vida da alma separada do mundo. Esta filosofia teve influência sobre a moral do amor, da educação, da reflexão filosófica acerca do ser humano, sobre a concepção acerca do bem e do mal como também sobre conceitos teológicos. Nossos autores chamam a atenção de que em Aristóteles, ao aplicar o hilemorfismo à problemática de corpo e alma, encontramos as raízes de uma antropologia individualista e sem aspecto histórico. Com Demócrito aponta-se à concepção da perfeição fechada do ser humano. O cosmo é representado como um todo completo numa harmonia preestabelecida, concebendo o ser humano como *microcosmo*. A divinização do cosmo e a concepção de ser humano orientado na perspectiva cosmológica contribui para uma interpretação de ser humano como um ideal fechado, levando a uma concepção de mundo sem história. Neste sentido o pensamento grego está em oposição com a história da salvação, de orientação escatológica do povo hebreu: cf. F. FIORENZA – J. METZ, **O ser humano como união de corpo e alma**, op. cit., pp.28-31.

⁴ Cf. A. GARCIA RUBIO, **Elementos de Antropologia Teológica**, op. cit., p. 25-26.

⁵ Ibid., p. 28.

a graves conseqüências como: desprezar o corpo, visto como inimigo da vida espiritual; reprimir o mundo afetivo, ou seja, os sentimentos, as emoções; desvalorizar a sexualidade, reduzindo-a ao aspecto genital biológico; tender a separ o masculino e o feminino como realidades opostas, sendo que o masculino domina e despreza o mundo feminino⁷.

É óbvio que esta visão dualista tem afetado também as diversas dimensões ou aspectos que constituem a riqueza da salvação cristã. Prova disso foi o desafio que o cristianismo teve para comunicar a mensagem evangélica no contexto helênico, quando utilizou elementos da cultura grega para a tematização da fé, correndo assim, o risco da infiltração dualista. Não foi nada fácil para a Igreja lutar contra a influência do gnosticismo e de outras modalidades de dualismo radical. Infelizmente, essa visão dicotômica está profundamente enraizada entre os católicos ao estabelecer a dicotomia entre espírito e matéria, entre fé e vida cotidiana, entre fé e política, entre o divino e humano, entre teoria e práxis etc., “desenvolvendo entre estas realidades uma *oposição-exclusão* com acentuada tendência reducionista”⁸.

3.1.1.1,

A visão unitária do ser humano na Sagrada Escritura

Como anteriormente foi dito, o magistério eclesial enfrentou o dualismo mantendo fidelidade à visão unitária da Escritura. Certamente não encontramos na Sagrada Escritura uma elaboração sistemática sobre a visão unitária ou dualista do ser humano. É verdade contudo que, de forma globalmente considerada, a Sagrada Escritura pressupõe uma visão unitária da pessoa humana. Esta perspectiva unitária encontra o seu fundamento na fé monoteísta no Deus criador-salvador⁹. “No pensamento hebraico [...] o ser humano é visto primariamente como uma unidade de força vital, pela qual ele originária e continuamente está relacionado com Deus e com o mundo político social que o cerca”¹⁰. Esta concepção monista e global manifesta-se no fato de que as afirmações antropológicas podem ser feitas tanto de cada aspecto do ser humano como

⁶ Cf. A. GARCIA RUBIO, *Elementos de Antropologia Teológica*, op. cit., pp. 27-28.

⁷ Cf. Ibid., pp. 28-29.

⁸ A. GARCIA RUBIO, *Unidade na pluralidade*, op.cit., p. 96.

⁹ Cf. Ibid., pp. 319 e 323.

também do ser humano todo. A língua hebraica não separa as funções espirituais das vitais do corpo, sendo impossível uma diferenciação entre as atividades da alma e do corpo. Nesse contexto, faz-se necessário examinar o significado dos termos *nefesh*, *rûah basar e leb*.

A palavra *nefesh*, de grande importância na antropologia do Antigo Testamento, tem sido traduzida normalmente por “alma”. Originariamente, a palavra *nefesh* significava “garganta”, necessária para a ingestão dos alimentos e para a respiração. Pode também significar pescoço, a parte exterior da garganta. Esta palavra não expressa a vida em geral, mas a vida relacionada a um indivíduo. Não se pode dizer que o ser humano possui uma *nefesh*, mas ele é uma *nefesh*. Por exemplo, quando a garganta sente fome, é o próprio ser humano que tem fome. Nesse contexto, estaria presente o ser humano inteiro, precisamente como ameaçado e necessitado de auxílio, na medida em que ele visa alcançar algo. *Nefesh* também pode ser traduzido por “alma”, mas no âmbito emocional. No Antigo Testamento *nefesh* tem também o significado de “vida”, mas entendida de maneira bem concreta: trata-se do ser vivente determinado - ele é um *nefesh*. Portanto, em todas essas significações, *nefesh* não exprime algo que o ser humano tem, mas seu ser substancial, necessitado na sua procura de vida. Conclui-se que *nefesh* e “alma” não são termos a que facilmente se possa dar o mesmo significado¹¹.

A palavra *rûah* corresponde em muitos pontos ao significado de *nefesh*. É normalmente utilizada para designar vento, vento forte a serviço de Iahweh. Aplicado ao ser humano, o termo *rûah* significa a “respiração”, a força vital. Frequentemente é aplicado a Iahweh para significar a força vital criadora. Poucas vezes corresponde ao que chamamos de “espírito”. Por isso, para F. FIORENZA–J.METZ, seria completamente errôneo tomar essa palavra como expressão de uma oposição no ser humano entre “carne” e “espírito”. Com a *rûah* descrevem-se também sentimentos, disposições e estados de ânimo do coração humano. Ela é uma expressão da relação dinâmica entre Deus e o ser humano. É aplicada, às vezes, para exprimir um carisma especial, concedido por Deus, e que capacita a pessoa na realização de uma missão especial na história da salvação. O termo

¹⁰ F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., p.32.

¹¹ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp.32-33. Cf. A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., pp. 320-321.

rûah tampouco designa uma parte do ser humano, mas a pessoa humana inteira, na sua capacidade de abertura e escuta em relação a Iahweh¹².

Também a palavra *basar* tem vários significados. Designa normalmente “carne” em contraposição a “ossos” para dizer o que o grego expressa pelos conceitos *sarx* (carne) e *soma* (corpo). Não pode ser entendida como algo que o ser humano tem, mas o que ele é. Por isso em sentido mais amplo, significa a pessoa toda, podendo também substituir o pronome pessoal. Pode significar “parentesco” e “família”. Em relação aos outros, o hebreu se sente “carne”, ou seja, corporeidade-solidariedade na convivência político social¹³. Num nível antropológico mais profundo, designa ser humano na sua condição de fraqueza e debilidade, no qual não se pode pôr confiança. Em contraposição, só Iahweh é merecedor de toda a confiança. Por isso, Ele não é *basar*¹⁴.

A palavra *leb* ou *lebab*, traduzida para o português como “coração”, é utilizada pela antropologia veterotestamentária com mais frequência que as anteriores. A tradução parece não corresponder à riqueza de significados do hebraico. Para o hebreu, o coração não constitui somente um órgão, mas o centro da responsabilidade perante Deus e o centro de decisão perante a vontade divina. O coração é símbolo da unidade e da liberdade humana. De modo semelhante à aplicação feita a *nefesh* e à *rûah*, o termo *leb* indica os sentimentos e as emoções humanas, os desejos, as aspirações e anelos mais secretos do ser humano. Porém, vem a significar especialmente o que nós chamamos de “razão”¹⁵, pois o israelita não faz distinção entre o que pertence ao âmbito do conhecimento e ao da escolha, assim, entregar o *leb* significa obedecer e entregar a própria vontade¹⁶.

O israelita vê o ser humano como uma unidade, como um todo vital, embora reconheça nele a pluralidade de funções e aspectos. Os termos *nefesh*, *rûah*, *basar* e *leb* apontam tanto para aspectos do ser humano como para o ser humano visto como um todo. O Antigo Testamento, globalmente considerado, pressupõe uma visão fortemente unitária de ser humano. Essa perspectiva unitária encontra seu fundamento na fé monoteísta no Deus criador-salvador. E a fé bíblica

¹² Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., p.33. Cf. A. GARCÍA RUBIO, op. cit., pp. 320-321.

¹³ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp.33-34.

¹⁴ Cf. A. GARCÍA RUBIO, op.cit., p. 321.

¹⁵ Muito mais do que funções do coração, apontam para características relacionadas com determinados pontos do cérebro.

no Deus criador, leva a rejeitar e a superar as visões dualistas entre espírito e matéria, alma e corpo¹⁷.

O Novo Testamento, em seu conjunto, também apresenta uma visão unitária de ser humano. Para melhor compreendê-la, faz-se necessário uma abordagem da antropologia judaica palestinese e helenista do séc. I d.C., berço do cristianismo.

O princípio da evolução de uma concepção dualista do ser humano encontra-se no judaísmo helenista. Quando a LXX traduz o termo hebraico *leb* (coração) por *psyché* e divide o cosmo em duas esferas, espírito e carne, pode-se dizer que se inicia a helenização no judaísmo posterior. Outro elemento dualístico é encontrado no livro da Sabedoria, que, além de separar o corpo da alma, considera a alma superior ao corpo.

Por outro lado, encontra-se nesse mesmo período, o judaísmo palestinese, com um corpo doutrinal bem desenvolvido, e que se apóia na concepção hebraica. A literatura de *Qumrã* e apocalíptica do Antigo Testamento são de muita importância no que se refere à visão unitária de ser humano. Ensinava-se o tema da criação do ser humano à imagem de Deus, em conexão com a fé em Deus criador. Mas, com a influência helênica, a visão do ser humano começa a ser modificada. É reconhecido um princípio espiritual do ser humano, distinto da realidade corporal, com vida independente após a morte. A fé na ressurreição após a morte é mantida, acreditando-se numa reunificação de corpo e alma após um estágio intermediário. Porém, apesar da penetração helênica, o judaísmo palestinese conservou a perspectiva hebraica de uma visão antropológica unitária do ser humano¹⁸.

Tendo presente o contexto do Novo Testamento, o significado dos termos *psyché*, *sarx*, *pnêuma*, *soma* e *kardia*, apontam tanto para o ser humano inteiro como um aspecto. *Psyché*, designa normalmente a vida do ser humano interior, equivalente ao “eu”, mas é utilizado igualmente para significar a pessoa concreta. Seu conteúdo aproxima-se da *nefesh* hebraica. *Sarx* (carne) equivale ao hebraico *basar*. Significa o ser humano inteiro na sua vida meramente humana. Recebe conotação negativa quando designa o ser humano que se fecha à ação de Deus. O

¹⁶ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp.35-36. Cf. A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., pp. 321-322.

¹⁷ Cf. A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., pp. 322-324.

termo *soma*, designa, freqüentemente a pessoa humana inteira. É utilizado para significar tanto o cadáver, quanto o ser humano nas suas manifestações vitais visíveis. *Soma e sarx* são utilizados freqüentemente por Paulo como equivalentes. *Pnêuma*, em conexão com a *rûah* hebraico é aplicado para significar tanto o princípio de vida dado por Deus como a pessoa humana. Paulo o utiliza para designar o ser humano inteiro aberto à ação do Espírito Santo, em contraposição à *sarx*, entendida como fraqueza, mortalidade e solidariedade com o pecado. *Kardia* (coração), equivalente ao hebraico *leb*. Designa o centro vital do ser humano, principalmente a vida anímico-espiritual. Aponta para o núcleo da pessoa, para a unidade pessoal fundamental do ser humano¹⁹.

Os termos utilizados pela Sagrada Escritura apontam para o ser humano como um todo, embora seja considerado sob diversos aspectos. Em relação à influência dicotômica grega neotestamentária, a significação helênica é corrigida e situada noutro horizonte de compreensão. É priorizada a tradição veterotestamentária sobre o ser humano, a escatologia cristã e a fé na ressurreição. Com a fé em Jesus Cristo, cabeça da nova humanidade e protótipo do ser humano, as comunidades primitivas clarificam a visão de ser humano. É importante observar que a antropologia cristã, marcada pela cristologia, não autoriza qualquer desvalorização da corporeidade: Deus se fez ser humano verdadeiro, com exceção do pecado, *sarx*²⁰, significando a totalidade da pessoa humana, porém sublinhando a caducidade, a fraqueza e a mortalidade. É sempre o ser humano inteiro que aceita ou rejeita a luz²¹ que é Jesus Cristo²².

¹⁸ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp.36-38.

¹⁹ Cf. A. GARCÍA RUBIO, op.cit., pp. 324-329.

²⁰ Cf. Hb 4,15; Fl 2; Jo 1,14.

²¹ Cf. Jo 3,16-21.

3.1.1.2.

A defesa da unidade da pessoa na reflexão teológica e no magistério eclesial

Foi dito anteriormente que a Igreja, em sua missão de comunicar a Boa Nova cristã no mundo cultural helênico, utilizou elementos da filosofia grega a serviço da tematização da fé cristã, correndo o risco de certa infiltração dualista na visão de ser humano e de mundo. Nessas circunstâncias, a Igreja deparou-se com o movimento gnóstico, presente de forma significativa nos ambientes helênicos. Tal movimento de origem hindu e irânico-persa, portanto pré-cristã, tem sua crença na “preexistência da alma, a sua queda e o correspondente castigo de viver num corpo, o desprezo pela corporeidade, a salvação obtida mediante o conhecimento da origem e do caráter celeste próprio do ser humano (por causa da sua alma) e mediante o seguimento fiel do caminho indicado pelo ‘revelador’²².

A gnose tentou reinterpretar a mensagem cristã numa visão antropológica dualista. Tornou-se uma ameaça pois, com seu profundo desprezo pela matéria e pela corporeidade, entrou em choque com as afirmações da fé cristã a respeito da encarnação real de Deus em Jesus Cristo, bem como da ressurreição corporal. Rejeita totalmente a afirmação cristã de que a corporeidade é lugar de salvação, pois, para o gnóstico, a salvação consiste na libertação das amarras que mantêm o espírito preso ao corpo. Diante dessa ameaça, é compreensível a insistência do Novo Testamento, especialmente nos escritos paulinos e joaninos²⁴, sobre a importância da *sarx* de Jesus Cristo para a salvação, bem como o valor salvífico atribuído à realidade da ressurreição²⁵.

A luta da Igreja contra a infiltração gnóstica não foi nada fácil. Os Padres apologistas, no que se refere à antropologia, mantêm fidelidade à visão cristã unitária de ser humano e à defesa da fé no único Deus criador-salvador, apesar da utilização do instrumental helênico. Segundo F. FIORENZA – J. METZ, Irineu de Lião valoriza positivamente a carne, salientando que ser humano

²² Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp.38-43. Cf. A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p. 324-329.

²³ A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., pp. 330-331.

²⁴ Cf. 1Cor 6,12-20; 15; Jo 1,14.

²⁵ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp.43-44. Cf. A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p. 330-331.

“em seu todo, é uma imagem de Deus, não apenas no espírito, mas também na carne, e que o homem e o mundo se movimentam rumo à ‘recapitulatio’ em Cristo”²⁶.

Ao lado desta linha antropológica que expõe, primariamente, a unidade e a totalidade do ser humano, surgiu outra tendência teológica que aceita o dualismo antropológico helênico como meio de expressão, porém salvando a intencionalidade básica cristã. Essa segunda linha é seguida, no oriente, por Clemente de Alexandria, por Orígenes e em geral pelos Padres da Escola de Alexandria, e, no ocidente, por Agostinho e Lactâncio. Nessa tendência, evidencia-se uma progressiva desvalorização do corpo enquanto a alma racional define cada vez mais aquilo que é o próprio ser humano.

Com Santo Tomás, o problema posto pelo pensamento grego obtém uma resposta, que, embora permaneça fiel à interpretação bíblica²⁷, é elaborada com conceituação e categorialidade gregas. Santo Tomás fundamenta filosoficamente a visão unitária cristã de ser humano.

1º) Em primeiro lugar, para Santo Tomás, “corpo e alma são, antes, dois princípios metafísicos dentro de uma unidade primordial do homem, de maneira que toda a atividade do ser humano é uma *opratio totius hominis*”²⁸.

2º) A interpretação total do ser humano em Santo Tomás aparece, em segundo lugar, no fato de que o corpo não é valorizado negativamente em relação à alma. A alma é destinada a um corpo, sem ele seria como uma mão decepada do corpo; não só não seria pessoa, mas não poderia começar a existir, uma vez que o corpo é condição da existência da alma. A união de corpo e alma é a salvação da alma. E a corporeidade é uma fonte de bem e não consequência de uma queda. “O espírito humano é estruturado de tal maneira, que o homem só pode encontrar a verdade e amar o bem através do caminho de seu corpo”²⁹.

3º) Em terceiro lugar, a interpretação unitária de ser humano por Santo Tomás é explicitada no fato de que, com a corporeidade surge a dimensão histórica e social do ser humano. O corpo é simultaneamente o local da comunidade e da abertura para o encontro. Na Teologia de Tomás, a corporeidade

²⁶ IRINEU DE LIÃO cf. Adv. Haer. V, 16,2 (Harvey II 368, 35). E. Scharl, *Recapitulatio Mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenaeus* (Friburgo 1941). Citado por F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., p. 46.

²⁷ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., p.53.

²⁸ SANTO TOMÁS, cf. *III Sent.*, d.31 q. 2a 4c. Citado por F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., p.51.

²⁹ SANTO TOMÁS, cf. S. TH. I.q. 89^a.1c.; S. Th. I q. 77 a 6. Citado por F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., p. 51-52.

representa um papel importante pois a encarnação da misericórdia é mediadora e elemento importante na salvação do ser humano³⁰.

Portanto, para Santo Tomás, não existe oposição – exclusão entre alma e corpo, conforme ensinaram todos os dualismos.

“A alma sem o corpo não se encontra em estado de perfeição maior do que quando unida ao corpo. Pelo contrário, existe sempre uma tendência à complementação: depois da morte a alma continua tendendo para a complementação com o corpo, na expectativa da união final com ele na ressurreição”³¹.

Apesar de Santo Tomás, o dualismo continuará predominando em Ockham, e, de forma mais radical em Descartes, Kant e no idealismo alemão. Na teologia católica em geral, o influxo do dualismo agostiniano continuou presente até o século XX. Porém é sempre um dualismo mitigado, pois a fé no único Deus criador-salvador, a fé na encarnação real de Deus em Jesus Cristo, bem como a fé na ressurreição da “carne”, evitará o dualismo filosófico. A antropologia helênica será utilizada para tematizar a dualidade constitutiva do ser humano: “corpo” e “alma”. O ser humano é espírito e matéria. Essa dualidade não deve tornar-se dualismo, ou seja, levar a uma ruptura –separação entre espírito e matéria, no ser humano.

Do que vimos até aqui, de forma muito simples, já nos deve ser clara a importância da defesa eclesial e teológica a respeito da unidade da pessoa humana. Diante do perigo da ruptura-separação entre o espírito e matéria, no ser humano, o magistério eclesial esteve atento a esse perigo dualista, dicotômico. Fundamenta-se na Sagrada Escritura, que, ao acentuar a totalidade do ser humano, não nega a pluralidade das suas diversas dimensões. “O ser humano inteiro é criado por um Deus bom e o ser humano inteiro participa da salvação e da glorificação”³². Portanto, a afirmação de que a alma pertence, assim como o corpo, ao mundo das realidades criadas, é uma **primeira** linha de defesa do magistério eclesial. Corpo e alma são realidades criadas pelo único Deus criador-salvador. O Concílio Lateranense IV declara que Deus é “criador de toda a realidade visível e invisível,

³⁰ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., p. 52.

³¹ A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., pp. 336.

³² Ibid., pp. 339.

espiritual e corporal”; criou do nada toda a criatura espiritual e corporal, criou o ser humano “constituído de espírito e corpo”³³.

No Concílio Vaticano II, a *unidade* do ser humano é salientada, porém sem descuidar da *dualidade* corpo-alma. O Concílio declara que o “ser humano deve estimar e honrar o seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição do último dia”³⁴. Ao reafirmar a unidade do ser humano e o valor positivo da corporeidade, o Concílio Vaticano II focaliza a dualidade própria do ser humano, *a condição corporal*, pois “sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta livremente ao Criador uma voz de louvor”, enquanto “por sua vida interior o ser humano excede a universalidade das coisas”³⁵. O texto conciliar reafirma a espiritualidade e a imortalidade da alma, sem aprofundar a questão básica do ser humano³⁶.

A segunda linha de defesa da unidade do ser humano é a afirmação de que a alma está unida imediatamente ao corpo como sua única forma substancial. O Concílio de Constantinopla IV defendeu a existência de uma única alma. Frente aos movimentos neognósticos medievais que identificavam o espírito com o bem e a matéria com o mal, o Concílio Vienense, fundamentado na tese tomista de que a alma é a única forma substancial do corpo, sustentou que a única alma do ser humano se une imediatamente ao corpo, de tal maneira que a alma racional é forma do corpo humano por si mesma e essencialmente. O Concílio define a existência de uma alma individual, imortal, própria de cada ser humano singular, a serviço de sua concretização histórica³⁷.

É possível concluir que a reflexão teológica e o magistério eclesial, ao defender a unidade do corpo e da alma no ser humano, expressa que esta defesa não é somente um problema antropológico, mas é também soteriológico e escatológico. Tanto a Sagrada Escritura como a Igreja acentuam a unidade do ser humano reconhecendo Deus como fundamento criador, tanto da dimensão corporal como da espiritual. Como consequência deve ser rejeitada a concepção dualista de ser humano oriunda do neoplatonismo através do reconhecimento de

³³ H. DENZINGER (DS) 800. Citado por A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p. 340.

³⁴ *Gaudium et Spes*, 14. Citado por A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p. 340.

³⁵ Ibid.

³⁶ Cf. Ibid. p. 340.

³⁷ H. DENZINGER (DS) 657, 902. Citado por F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp.55.

que a salvação do ser humano se dá na revelação da misericórdia de Deus, mediada por seu Filho Jesus Cristo. Em *primeiro lugar*, essa salvação, mediante Jesus Cristo, por ser graça de Deus, se constitui na autocomunicação de Deus ao ser humano, de forma livre e, por isso mesmo na gratuidade do amor. Por isso é que a salvação do ser humano “não consiste numa tendência natural de aperfeiçoar-se apenas ontológica e espiritualmente, mas na aceitação, em resposta da autocomunicação e amizade de Deus”³⁸.

Em *segundo lugar*, a salvação como graça encarnada em Jesus Cristo passa a ter caráter encarnatório e cristológico. Portanto, a salvação cristã é salvação corpórea porque é na “carne” que o Filho realiza seu ato central de salvação e redenção. O corpo tem portanto uma qualidade salvífica, não podendo ser mascarada em algo “puramente espiritual”. Ela é “infundida em nossos corações”³⁹, no centro da nossa vida corpórea. Essa forma de interpretar a corporeidade da salvação mostra a estreita relação entre a antropologia cristã e a soteriologia.

Como a salvação de Jesus Cristo se dá na História, o ser humano, devido a sua corporeidade histórico-existencial, depara-se com sua liberdade condicionada pela concupiscência, uma predisposição de um “existencial negativo” de seus atos. Por outro lado, existe simultaneamente uma predisposição positiva da situação de liberdade, mediante a salvação escatológica de Jesus Cristo. Portanto, o cristão tem a missão escatológica de construir o existencial de Cristo, rumo ao futuro promissor da nova criação⁴⁰.

A unidade do corpo e da alma no ser humano, para a fé cristã, não é somente um problema antropológico e soteriológico, mas também escatológico. Tanto a Sagrada Escritura como a pregação eclesiástica considera sobre a unidade escatológica do ser humano. Em relação a afirmação da imortalidade da alma, o Novo Testamento, crê ser possível estar com Jesus Cristo imediatamente logo após a morte⁴¹. A tradição cristã aceita que “existe no ser pessoal humano, com sua consciência e sua liberdade, uma dimensão que não pode ser destruída”⁴².

³⁸ F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., p.64.

³⁹ Cf. Rom 5,5.

⁴⁰ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp. 64-66.

⁴¹ Cf. Fl 1, 23-24.

⁴² A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p. 350.

A interpretação escatológica cristã acentua que a unidade do corpo e da alma do ser humano não é somente um problema de unidade do ser humano “após a morte”, ou após o fim do mundo, mas também de relação do ser humano para com o mundo e o futuro histórico do mesmo. No credo, professa-se crer em Deus Pai criador do céu e da terra; crer que esse Pai, que ressuscitou o seu Filho dos mortos, ressuscitará para que todos possam participar da comunhão dos santos na vida eterna que é Deus.

Essa existência voltada para Deus significa que o ser humano conhece unicamente seu chamado concreto-histórico, em Jesus Cristo, para a eterna parceria com Deus, de modo que a sua imortalidade é ao mesmo tempo natural e sobrenatural. A realidade escatológica da fé cristã representa a expressão de um mundo novo, fundamentado em Jesus Cristo, horizonte e imperativo de esperança atual, pela fé⁴³.

Resumindo, podemos dizer que, ao longo da história eclesial, o magistério da igreja e a reflexão teológica acentuaram a unidade do ser humano: a) lutaram contra qualquer absolutização da pluralidade das dimensões históricas do ser humano; b) rejeitaram toda separação dualística do ser humano em uma parte superior e outra inferior (corpo e alma). c) finalmente, foi acentuada a causalidade direta de Deus na origem do ser humano individual e total, ou seja, isso significa que Deus é o criador do corpo e da alma do ser humano⁴⁴.

3.1.1.3.

Pessoa: auto-realização corpóreo-espiritual

Para a tradição bíblica e eclesial, o ser humano quando considerado como pessoa, aparece como uma unidade básica. Por pessoa, entende-se o ser humano completo que se autocompreende como uma unidade, como centro de unidade, desprovido de qualquer cisão dicotômica. É uma unidade vivida na dualidade de dimensões básicas.

⁴³ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp. 67-70.

⁴⁴ Cf. Ibid., p.56.

“A pessoa humana é simultaneamente corpórea e espiritual. Mas experimenta essa dualidade [...] numa unidade fundamental [...] Cada pessoa autopercebe-se como sujeito único das ações tanto corporais quanto espirituais. Quer dizer, a pessoa experimenta como próprias tanto umas como outras, numa profunda unidade entre ambas, de tal maneira que existe uma íntima interdependência entre elas com profunda influência mútua. O ser humano autopercebe-se, com anterioridade a toda reflexão filosófica, como um ser vivo único”⁴⁵.

A pessoa se autopercebe também como sujeito irreduzível ao próprio corpo. A tradição ocidental chama esse aspecto da pessoa de “alma espiritual”. Sendo a pessoa humana ao mesmo tempo corpórea e espiritual, ela experimenta essa dualidade numa unidade fundamental⁴⁶.

A afirmação de que a relação entre alma e corpo é uma relação entre dois princípios metafísicos, e não entre dois seres, indica que a espiritualidade e a corporeidade do ser humano têm a sua pluralidade em sua unidade e sua unidade em sua pluralidade. Por isso pode-se dizer que todo ato do ser humano é uma corporificação de seu espírito e uma espiritualização de seu corpo. É, através de seu encontro com os outros, que o ser humano experimenta a pluralidade das dimensões de seu próprio existir. É na convivência com seu semelhante e com o mundo que o ser humano experimenta a “espiritualidade” e “corporeidade” dos outros e simultaneamente a sua, experiência esta derivada das dimensões sociais de sua vida⁴⁷.

O corpo humano é um organismo vivo, à diferença da matéria orgânica, “é um sistema, uma estrutura, uma forma que subsiste, embora se renove cada um dos elementos materiais que a integram”⁴⁸. Porém, o corpo humano é um organismo vivo todo especial, enformado pelo espírito humano. A corporeidade é uma dimensão da pessoa humana. “A corporeidade é tão própria do ser humano quanto a sua espiritualidade. O ser humano é sempre um espírito com corpo; um espírito sozinho, descorporificado, não pode ser um ser humano”⁴⁹. Portanto, é pelo corpo que a pessoa humana se comunica com os outros seres humano. É através do corpo

⁴⁵ A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p. 343.

⁴⁶ Cf. Ibid.

⁴⁷ Cf. F. FIORENZA – J. METZ, op. cit., pp. 61-62.

⁴⁸ C. TRESMONTANT, *El problema Del alma*, p.140. Citado por A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p.344.

⁴⁹ J. AUER, *El mundo, creación de Dios*, p. 274. Citado por A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p.345.

que a pessoa humana pode intervir no mundo, transformando as coisas e criando cultura⁵⁰.

Como foi dito anteriormente, a corporeidade é uma dimensão da pessoa humana. Porém nela existe também uma dimensão que excede todas as possibilidades e virtualidades do corpo. O termo “alma” é utilizado para designar esta dimensão do ser humano. Ou seja, é a dimensão de pessoa que a torna capaz de conhecer o ilimitado, o sentido da realidade, capacitando-a ao “*conhecimento reflexo*, de autopossuir-se com *liberdade e responsabilidade*, de se abrir aos outros seres pessoais (especialmente a Deus) no *diálogo* e no *amor* bem como ao mundo da natureza para transformá-lo em mundo humano pela cultura genuína”⁵¹.

Portanto, o ser humano, em sua dimensão corpóreo-espiritual é uma unidade.

“Tanto a dimensão espiritual quanto a corpórea designam a realidade e o ser *total* do ser humano. Alma e corpo não são dois seres que se justapõem, antes devem ser considerados como duas notas ou princípios essenciais e fundamentais ‘da estrutura ontológica unitária que é o ser humano’”⁵².

Só é possível superar o dualismo, continua A. Garcia Rubio, a partir da experiência unitária básica do ser humano como pessoa.

Devemos acrescentar que a corporeidade não é só expressão, comunicação do ser pessoal, mas é também ocultamento da interioridade da pessoa, defendendo a sua intimidade. Portanto, por uma parte o corpo vela e desvela o espírito, enquanto que por outra, protege e preserva o mistério pessoal. Porém, sem pretender desvalorizar o corpo humano, é bom lembrar os condicionamentos e limitações que ele representa para a vida pessoal. Várias são as restrições de ordem espacial, doenças, insuficiências da capacidade de comunicação do corpo etc.⁵³ Nos deparamos diante do “caráter caduco, transitório, bem como do processo de envelhecimento e a orientação para a morte, inerente à corporeidade”⁵⁴, muitas vezes dificultando ou até impedindo a realização dos ‘ideais’ de justiça, dedicação e amor aos outros⁵⁵.

⁵⁰ Cf. A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p.346.

⁵¹ Ibid., p.346.

⁵² Ibid., p.348.

⁵³ Cf. Ibid., p.352.

⁵⁴ Ibid., p.352.

⁵⁵ Cf. Ibid., pp.352-353.

Sem pretender desvalorizar o corpo humano como se fosse uma realidade adversária do espírito humano, recuperando o esquema antropológico dualista, focaliza-se aqui a condição humana real, de criatura corpórea, feita à imagem e semelhança de Deus. “A genuína sabedoria humana estriba-se precisamente no assumir esta condição, com as tensões que ela comporta, e não em negá-la com uma falsa divinização espiritualizante ou com uma falsa animalização materialística”⁵⁶. Porém, essas considerações não anulam a afirmação sobre a unidade do ser humano. É na condição humana real que a pessoa experimenta a sua unidade básica, unidade esta que inclui a dualidade de aspectos ou dimensões. Esse dinamismo deve ser guiado pela relação de “integração-inclusão”, respeitando as diferenças entre essas duas dimensões⁵⁷, como muito bem sintetiza Garcia Rubio:

“Diante das tendências unilateralmente espiritualistas ou materialistas, redutivas e empobrecedoras do ser humano, importa sublinhar que a rica complexidade deste só é assegurada quando, fundamentados na fé no Deus criador-salvador e na realidade básica da pessoa, se valoriza positivamente tanto a dimensão espiritual quanto a corporeidade, articuladas fecundamente numa relação de integração-inclusão”⁵⁸.

3.1.1.4.

Superação do dualismo antropológico na Igreja da América Latina

Apresentou-se anteriormente a necessidade de superação do dualismo, tão impregnado na Igreja e na vida cristã. O dualismo está presente sempre que, querendo valorizar uma dimensão ou aspecto do ser humano, desvaloriza-se uma outra dimensão ou aspecto com a qual se encontra em tensão. Essa visão dicotômica é evidenciada quando os cristãos estabelecem a dicotomia entre sagrado e profano, entre teoria e prática, entre oração e ação, entre fé e política, etc. Uma visão integrada de ser humano articula a pessoa na sua totalidade de dimensões ou aspectos. A antropologia cristã, ao afirmar que Deus se fez *sarx*, valoriza o ser humano na sua totalidade. Por isso, pode-se afirmar que tudo o que afeta o ser humano não pode ser ignorado pelos seguidores e seguidoras de Jesus

⁵⁶ A. GARCÍA RUBIO, *Unidade na pluralidade*, op.cit., p.353.

⁵⁷ Cf. Ibid., p.353.

⁵⁸ Ibid., p.359.

Cristo, porque a salvação de Jesus Cristo atinge a pessoa na sua globalidade de aspectos ou dimensões.

A Igreja da América Latina, após o Concílio Vaticano II, teve a preocupação de viver e anunciar a proposta da salvação de Jesus Cristo nesta desafiante realidade que gera um número cada vez maior de excluídos, obstaculizando ou impedindo seu desabrochar como pessoa humana. Percebeu então a necessidade do compromisso de uma efetiva transformação que possibilite contribuir para a personalização, especialmente das pessoas mais oprimidas e desprezadas.

Essa postura da Igreja na América Latina de acentuar a opção pelos pobres, tanto na teoria como na prática, supõe que a vertente idealista da tradição dualista seja superada. As comunidades eclesiais, de modo geral, sabem unir, de maneira simples e profunda as celebrações sacramentais com os compromissos pela justiça, pelo amor efetivo de solidariedade, a oração com a resposta aos desafios do dia-a-dia. O Magistério eclesial, ao orientar para uma libertação *integral* - Medellín, Puebla, orientações da CNBB etc.- , reconhece as feições sofredoras de Cristo, nos rostos sofredores das crianças, jovens, indígenas, camponeses, operários, subempregados e desempregados, anciãos, marginalizados⁵⁹. Assume então o compromisso de solidariedade e justiça em direção à libertação integral, tanto no nível pessoal como no nível estrutural. Tudo isso aponta para “a realidade da recuperação eclesial da visão unitária de ser humano, bastante comprometida pela penetração do dualismo neoplatônico e cartesiano”⁶⁰.

A teologia da libertação, na reflexão teológica feita pelos seus representantes com fundamentação mais aprofundada, parte da visão integral e unitária do ser humano, como o faz o atual magistério eclesial. É óbvio que eles

“acentuam aspectos ou dimensões do humano e da salvação cristã guiados pelas prioridades decorrentes da sua interpretação da realidade sociopolítica latino-americana e da práxis que a acompanha, bem como dos desafios pastorais implicados. [...] dentro de uma visão unitária de ser humano a acentuação de uma dimensão quando necessária para responder a um desafio histórico, é perfeitamente legítima, desde que não fique fechada às outras dimensões”⁶¹.

⁵⁹ Cf. Documento de Puebla 31-40.

⁶⁰ A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p.353

⁶¹ Ibid., p.354.

Porém, como foi dito anteriormente, quando a reflexão teológica e a práxis sociopolítica estão numa perspectiva dualista de tensão bipolar, levando a uma atitude de negação-exclusão, a acentuação mutila o ser humano, uma vez que omite o outro pólo. Como consequência temos os cristãos que se descuidam ou condenam a solidariedade eclesial com os pobres e se apegam à missão “espiritual”. Há também cristãos que só valorizam a dimensão política da fé cristã, esquecendo ou deixando em segundo plano as outras dimensões⁶². Diante desse unilateralismo, é importante que haja um constante discernimento eclesial, não só do magistério, mas em conjunto com a teologia e as comunidades, para que a “unidade fundamental da pessoa humana vivida na dualidade ou pluralidade de aspectos não seja destruída, convertendo-se em dualismo mutilador do humano e da salvação-libertação cristã”⁶³.

Portanto, o magistério eclesial e a reflexão teológica atual da América Latina assumem a antropologia bíblico-cristã que considera o ser humano na sua totalidade de dimensões ou aspectos, único entre as demais criaturas, criado para receber Deus. E, ao considerar a pessoa humana na sua globalidade, olha para esta realidade com o olhar de Jesus, e, como Ele, opta de modo preferencial pelos excluídos. Ou seja, ser cristão, tornar realidade o Reino de Deus em nossos dias, significa acolher a atuação de Jesus, poder experimentar o seu Deus, concretizar o amor de Deus pelo ser humano nesta realidade de pobreza e marginalização. É óbvio que, se neste momento histórico, faz-se necessário acentuar uma dimensão, não significa fechamento às outras dimensões. Ser cristão na América Latina implica em comprometer-se com todas as dimensões da pessoa, sem dualismo, optando preferencialmente pelas pessoas excluídas na sua dignidade de criatura de Deus, feita à sua imagem e semelhança.

3.1.2.

A pessoa humana integrada e a salvação de Jesus Cristo

No segundo capítulo, observa-se como Enrique de Ossó empenhou sua vida em tornar comunicável a salvação de Jesus Cristo às pessoas do seu contexto. Certamente, o modo que ele utilizou não é diretamente aplicável aos

⁶² Cf. A. GARCÍA RUBIO, **Unidade na pluralidade**, op.cit., p.359.

⁶³ Ibid., p.359.

dias de hoje. Porém, não resta dúvida sobre a clareza da sua intuição em perceber que a pessoa humana, à medida que conhece Jesus Cristo e assume livremente a proposta gratuita do Reino de Deus, integra a sua vida, encontra o sentido existencial, e, com isso, supera todo tipo de dualismo.

Atualmente há o desafio de explicitar a salvação de Jesus Cristo numa linguagem adequada para os contemporâneos. Mario de França Miranda auxilia aqui a enfrentar o desafio de superar o dualismo a partir da proposta integradora da salvação de Jesus Cristo como oferta divina gratuita e integradora que atinge a pessoa humana na sua globalidade, explicitando-a de forma que seja compreensível ao ser humano hodierno.

3.1.2.1.

Jesus Cristo e o Reino de Deus: projeto integrador da pessoa humana

Nos Evangelhos encontra-se atitudes, ações e opções fundamentais de Jesus. Nelas pode-se perceber a prioridade que Ele teve para com a pessoa humana. É a essa pessoa humana, considerada na sua globalidade, que Ele apresenta o projeto do Reino de Deus. Portanto, a salvação tem sua fonte na pessoa, na vida e na pregação de Jesus Cristo. O Reino de Deus irrompe em Jesus e se encontra estreitamente vinculado à sua pessoa. Jesus nos revela um Deus apaixonado pelo ser humano, que acolhe a criatura humana sem impor condições. Além do compromisso com os outros, a práxis de Jesus Cristo revela um Deus que opta preferencialmente pelos mais pobres e necessitados da sociedade. Assim, Jesus Cristo representa a possibilidade histórica de acesso a Deus, de viver o seu amor e assumir a sua práxis. Dessa forma o Reino de Deus se torna realidade que dá sentido e integração à vida⁶⁴.

A Sagrada Escritura mostra que a mensagem do Reino de Deus ocupou um lugar *central e decisivo* no cristianismo, de tal modo que levou a comunidade primitiva a olhar, não somente o ser humano, mas também toda a criação na ótica salvífica. Nesse sentido, a criação está intrinsecamente voltada para a encarnação assim como o ser humano está intrinsecamente voltado para o Reino

⁶⁴ Cf. M. F. MIRANDA, **A salvação de Jesus Cristo**, op. cit., p.36

de Deus (Jesus Cristo). Pois o Verbo de Deus se encarnou, pelo qual todas as coisas foram feitas,

“de tal modo que, como ser humano perfeito, salvasse todos os homens e recapitulasse todas as coisas. O Senhor é o fim da história humana, ponto ao qual convergem as aspirações da história e da civilização, centro da humanidade, alegria de todos os corações e plenitude de todos os desejos”⁶⁵.

Enfim, a compreensão cristã de ser humano é de alguém estruturalmente voltado para Deus, à semelhança de Jesus Cristo⁶⁶. Deus se faz de forma atuante, dinâmica e atrativa, interpelando. Esse apelo é a graça de Deus que é constantemente oferecida, a salvação como realidade objetiva a ser acolhida livremente⁶⁷.

Jesus, em seu comportamento e pregação, demonstra uma abertura radical a seus conterrâneos, sem discriminações e diferenças. E ainda foi mais além, dando preferência aos pobres e pecadores, exatamente os que eram considerados os mais afastados do Reino de Deus. Ele se mantém livre diante das tradições religiosas nas quais foi educado. O que estaria por trás desse seu comportamento? Jesus vivia uma doação total a Deus, a quem chamava de Pai. Essa entrega o libertava de qualquer veleidade que poderia fundamentar sua vida fora de Deus. Por isso, a vida de Jesus é a história de sua entrega ao Pai⁶⁸, do exercício de sua “liberdade na fidelidade à vontade de Deus, em tudo semelhante a nós, menos no pecado. Essa vida desembocou na ressurreição, foi aprovada e assumida por Deus, experimentou a salvação plena e definitiva”⁶⁹. Através dessa *atitude fundamental* subjacente a toda a sua história, Jesus de Nazaré revela a Deus como Pai, como amor, como absoluto da sua vida concreta, em quem investiu toda a liberdade. Conseqüentemente, Jesus revela não somente quem é Deus, o que é a salvação e o Reino, mas também como responder a esse Deus: “Ninguém vai ao Pai a não ser por mim”⁷⁰.

A pessoa humana, criatura amada e querida pelo Deus trinitário, tem a liberdade de aceitar ou não a iniciativa salvífica divina. Porém, para que o Reino

⁶⁵ *Gaudium et Spes* 45.

⁶⁶ Cf. M. F. MIRANDA, op. cit., pp.44-45.

⁶⁷ Cf. Ibid., p.56.

⁶⁸ Cf. Mc 14,36.

⁶⁹ M. F. MIRANDA, op. cit., p.73; cf. Jo 8,46; At 2,14-36; Hb, 4,5.

⁷⁰ Jo 14,6.

de Deus possa ser um projeto integrador da pessoa humana, é necessário abertura no acolhimento da salvação que é oferecida em Jesus Cristo pois ela atinge a pessoa humana na sua totalidade de aspectos e dimensões.

3.1.2.2.

O livre acolhimento da salvação de Jesus Cristo atinge a totalidade da pessoa, impelindo-a à vivência do amor.

A iniciativa divina salvífica respeita a liberdade da pessoa, ou seja, deixa o ser humano livre para assumir ou não o projeto do Reino de Deus. Porém, diante do desafio que supõe viver a salvação de Jesus Cristo, é ainda a ação divina que capacita para o amor. A liberdade de escolha é do ser humano. Nesse sentido, o que se entende por liberdade cristã?

A teologia afirma que a condenação ou salvação do ser humano “implica a *totalidade* da sua vida e que é uma realidade definitiva. É todo o ser humano que se salva (ou se condena) para sempre”⁷¹. É uma liberdade onde a pessoa tem a faculdade de decidir sobre si mesma, de construir a si mesma. Em tudo o que faz atinge a pessoa em sua totalidade. Por isso pode-se dizer que ela não apenas *tem* liberdade, mas *é* liberdade. Uma liberdade que significa a totalidade de sua existência histórica. Pode ser chamada de *liberdade profunda*, liberdade fundamental, liberdade transcendental. O ser humano é liberdade que se constitui por opções livres. E, como o ser humano é a liberdade acontecendo, constrói no tempo a eternidade que *somos* e *seremos*. Caminhamos ou nos afastamos de nosso fim último que é Deus.

“Criados em Cristo, nossa matriz, construímos na história a nossa identidade cristã. Desse modo, a fé cristã, ao apresentar a salvação com as características de totalidade e de definitividade, exige uma outra noção de liberdade, a liberdade profunda ou a orientação profunda que damos à nossa existência”⁷².

Por outro lado, a experiência demonstra que o ser humano é somente liberdade. Situa-se existencialmente numa realidade marcada pelo pecado que arrasta ao mal. É plural por constituição, vive sob impulsos, instintos que buscam

⁷¹ M. F. MIRANDA, op. cit., p. 89.

⁷² Ibid., p. 91.

sua satisfação parcial. Anseia por trazer essa pluralidade a uma integração, mas só é possível, se conseguir polarizar todas essas tendências setoriais na direção do amor, “objetivo último de nossa existência, no qual está implicado o amor de Deus e do próximo”⁷³.

Porém, o ser humano vive dinamizado pela ação salvífica de Deus, sob a contínua oferta da graça divina. É pela ação salvífica de Deus que é libertado para o amor. Se vive numa realidade existencial marcada pelo pecado, ao mesmo tempo é dinamizados pelo constante apelo do Reino, para participar da vida de Deus, convidado para construir, na história, a felicidade eterna. Diante da impotência para amar as pessoas⁷⁴, quem liberta é o gesto gratuito de Deus, revelado e realizado em Jesus Cristo, estimulando e capacitando a liberdade para o amor, pois é para ser livres que Cristo a todos libertou⁷⁵.

A salvação, sem merecimento de nossa parte, é puro dom de Deus, o qual nos liberta do egoísmo. A ação salvífica de Deus em Jesus Cristo, a redenção, só é realidade na pessoa humana quando é acolhida pela fé e esta implica a totalidade da pessoa. A resposta do ser humano à oferta de salvação de Deus em Jesus Cristo é a “atuação de sua liberdade profunda para Deus, que constitui assim a *atitude religiosa fundamental*, comprometendo a totalidade da pessoa na entrega absoluta de si a Deus”⁷⁶.

No Novo Testamento, a resposta livre por parte da pessoa, possibilitada pela ação salvífica prévia de Deus, recebeu vários nomes tais como: *conversão*, *fé* ou *amor*⁷⁷. Essa adesão expressa a totalidade da pessoa humana: alma, coração, mente, força. “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente e com toda a tua força”⁷⁸. M. F. MIRANDA escolhe o vocábulo *amor*, tal como aparece no Novo Testamento, para designar o que ele chama de “atitude fundamental do ser humano voltado para Deus”. Porque, continua o autor, o amor a Deus é o próprio *núcleo da salvação*. E, como já foi dito, a graça só é realidade no ser humano quando aceita, e essa aceitação se realiza no compromisso desinteressado com o próximo⁷⁹. O autor ilustra esse tema com

⁷³ M. F. MIRANDA, op. cit., p. 93.

⁷⁴ Cf. Rm 7,18-20.

⁷⁵ Cf. M. F. MIRANDA, op. cit., p.96. Cf. Jo 8, 32.36; Gl 2,4; 5,1.

⁷⁶ Ibid., p. 130.

⁷⁷ Cf. Mc 1,15; Gl 2,16; 1Jo 4,16.

⁷⁸ Mc 12,30.

⁷⁹ M. F. MIRANDA, op. cit., pp. 130-134.

uma afirmação de D. Pedro Casaldàliga dizendo que “o contrário do amor não é, como muitas vezes se pensa, o ódio, mas sim o medo de amar, e o medo de amar é o medo de ser livre”⁸⁰.

A expressão “estado de graça”, segundo M. F. MIRANDA, é incompleta para descrever o que ele chama de atitude profunda cristã, pois essa atitude, “por se fundamentar no amor fraterno vivido, é uma grandeza viva, num processo de crescimento ou de diminuição, conforme a nossa reação diante do próximo necessitado”⁸¹. Assim, o *dinamismo do Espírito de Deus*, ao ser acolhido pelo ser humano, impele ao amor⁸². Por isso, essa é a “nova lei interna que nos move de dentro e que é distinta das normas externas, as quais não deveriam ser multiplicadas para que não voltemos ao Antigo Testamento, como observava com agudeza Tomás de Aquino”⁸³. Não se trata de “praticar mandamentos”, mas de correr o risco do amor, em outras palavras, é o risco de ser cristão. Nesse sentido, pensar numa pastoral da Igreja supõe considerar que o *objetivo último* só pode ser o de levar as pessoas a viverem, com maior autenticidade, o amor fraterno. Pois, uma ação evangelizadora que “não seja movida por essa finalidade nem merece o nome de cristã, por mais que possa impressionar pela sua organização perfeita, formação teológica, beleza litúrgica ou prática sacramental”⁸⁴.

3.1.2.3.

Integração entre oração e existência cristã

Visto isto, será aprofundada a reflexão sobre a dimensão da oração na existência cristã. Longe de ser simplesmente uma prática intimista, a oração cristã atinge a pessoa na sua totalidade de dimensões ou aspectos. Para que o cristão possa ser fiel à proposta do Reino de Deus, faz-se necessário que tenha uma vida em comunhão com Jesus e seu projeto – o Reino de Deus. Como saber existencialmente qual é esse projeto? Só se pode saber agindo como Jesus. Em sua vida terrena, Jesus se apresentou como aquele que estava em constante comunhão com o Pai, em atitude de oração.

⁸⁰ D. Pedro Casaldàliga. Citado por M. F. MIRANDA, op. cit., p.134.

⁸¹ M. F. MIRANDA, op. cit., p.134.

⁸² Cf. Ibid., p. 134.

⁸³ Ibid., p. 134.

⁸⁴ M. F. MIRANDA, op. cit., p. 134.

Segundo M. F. MIRANDA, a oração não é simplesmente uma atividade piedosa situada ao lado da *atitude fundamental cristã*, mas ela brota da vivência cristã, recebendo dela todo o seu sentido. Para o autor, a *atitude fundamental cristã* supõe uma “vida voltada para Deus, constituída à luz da pessoa de Jesus Cristo e acionada por seu Espírito”⁸⁵. Implica o investimento da liberdade, que tem em Deus sua finalidade última e sua felicidade perfeita. Uma liberdade que aceita Deus como tal, que busca ouvir o Espírito de Deus e responder a seus apelos. Uma liberdade da qual resulta a atitude fundamental que identifica o cristão⁸⁶.

Uma oração cristã é respaldada por uma vida coerente com o Evangelho. Em Jesus, a oração e a prática estão profundamente articuladas. A vida de Jesus se caracterizou como uma vida voltada para o Reino de Deus, descentrada de si mesmo, sensível às necessidades e sofrimentos das pessoas, expressão do amor de Deus pela humanidade. Jesus passou a vida ouvindo e acolhendo as inspirações do Espírito, obedecendo ao Pai.

Em sua oração, encontra-se expressa essa opção fundamental da pessoa de Jesus. Ele orava freqüentemente⁸⁷ e sua oração era direcionada para Deus e seu Reino⁸⁸.

Os Evangelhos relatam que as situações importantes da vida de Jesus foram precedidos pela oração⁸⁹. Nesse sentido, afirma M. F. MIRANDA, ser cristão é assumir a atitude fundamental de Jesus Cristo. E, continua o autor, *rezamos como cristãos* quando assumimos a sua oração: “Pai Nosso, que estás nos céus...faze conhecer Teu reino, seja feita a tua vontade”⁹⁰.

Não é oração cristã autêntica a que não apresenta as características da centralidade no Reino, do reconhecimento e louvor da soberania divina, da acolhida do seu amor incondicional, da confiança na sua vontade, da atitude de sensibilizar-se pelos outros e de realizar a paz e a solidariedade no mundo. O próprio Jesus chama a atenção para que, quem reza para ser visto ou para multiplicar palavras, quem exclama “Senhor, Senhor” sem coerência com o que

⁸⁵ Ibid., p. 242.

⁸⁶ Cf. Ibid., pp.242-243.

⁸⁷ Cf. Mc 1,35; 6, 46; 14,32; Lc5,16; 6,12; Jo 6,15 etc.

⁸⁸ Cf. Mc 6,9-13; Mt 11, 25; Mc 14, 35s.

⁸⁹ Lc 3, 21; 6,12

⁹⁰ Mt 6, 9s

isso implica, ou mesmo quem se apóia em si mesmo e não em Deus⁹¹ não está fazendo uma oração verdadeira⁹².

Jesus Cristo foi aquele que soube, de forma perfeita, ouvir e pôr em prática a vontade do Pai. Por isso sua vida tem “caráter paradigmático, heurístico e normativo para a existência e a oração cristã”⁹³. Portanto, não existe melhor matéria de oração do que a própria vida de Jesus Cristo porque através dela conhecemos a vontade de Deus.

Desse modo, continua M. F. MIRANDA, existe uma estreita relação entre vida cristã e oração. “Ambas dizem respeito à totalidade da pessoa, à orientação decisiva que imprime sua existência, ao modo como se põe diante de Deus, diante dos outros e diante de si mesma”⁹⁴. A boa oração é aquela que brota da liberdade, constituindo um ato de entrega e de amor ao outro. Essa oração está na raiz das diversas *modalidades de oração*: adoração, louvor, petição, agradecimento, arrependimento. “Todas refletem e se originam da atitude fundamental do cristão, de sua entrega a Deus no semelhante. Quanto mais autenticamente a vivemos, tanto mais autenticamente rezamos”⁹⁵.

Concluindo: em primeiro lugar, já deve nos parecer bem evidente a centralidade da pessoa de Jesus Cristo como fonte de toda a realidade de salvação cristã. Toda a vida de Jesus foi de uma entrega ao Pai na doação às pessoas, especialmente aos marginalizados e oprimidos. Jesus revelou o amor e a misericórdia do Pai, e ensinou como responder a esse amor de Deus pela humanidade. O Filho de Deus encarnado, ao priorizar os excluídos do seu contexto, lutou pela justiça, denunciando o legalismo religioso. Com isso acabou criando conflitos, pois suas atitudes evidenciaram liberdade diante das instâncias do poder.

A obediência ao Pai e a entrega aos seres humanos caracteriza-se como a atitude fundamental de Jesus, trazendo assim a salvação em plenitude. Foi por causa da sua fidelidade que o Pai o ressuscitou dos mortos⁹⁶, primogênito da salvação⁹⁷. Essa atitude de Jesus contribui para a gestação, sempre inacabada, de

⁹¹ Cf. Mt 6,5-7s; Mt 12, 40; Lc 18,11

⁹² Cf. M. F. MIRANDA, op. cit., p.243.

⁹³ M. F. MIRANDA, op. cit., p.244.

⁹⁴ Ibid., p.244.

⁹⁵ Ibid., p.244.

⁹⁶ Cf. At 2,22-35; 3,15; 4,10

⁹⁷ Cf. Cor 15,20; Rm 11,16; Rm 8, 11

uma sociedade justa e fraterna, e nos capacita para experimentar a salvação plena em Deus, já ressuscitados, vivendo a “comunhão dos santos”⁹⁸.

Outra conclusão diz respeito à noção de *graça de Deus*. M. F. MIRANDA observa que houve um tempo no cristianismo em que a concepção de graça era vista numa perspectiva demasiado intimista e espiritualista, não correspondendo ao testemunho da Escritura. Para o Antigo Testamento, a ação salvífica de Deus se situava na história humana do povo de Israel e a fidelidade a Deus implicava o respeito pelos direitos do próximo. No Novo Testamento, o Reino de Deus, presente e atuante em Jesus, implicava a libertação dos oprimidos, alegria aos tristes, esperança aos desanimados, boa nova aos pobres⁹⁹. Em outras palavras, o *núcleo da salvação cristã* implica a aceitação livre por parte do ser humano da oferta salvífica que Deus nos faz em Jesus Cristo. Essa salvação atinge a totalidade da pessoa humana, impelindo-a à doação desinteressada e gratuita aos irmãos e irmãs, em obediência à ação do Espírito Santo que age no ser humano¹⁰⁰. Ou seja, a ação salvífica de Deus passa por mediações humanas. Ela nos remete para dentro da história concreta, nos leva ao compromisso por um mundo mais justo e humano¹⁰¹.

Enfim, como já foi visto, graça consiste na orientação profunda para Deus, orientação esta se constituindo e se modificando constantemente por meio de cada opção do ser humano. “Graça, portanto, significa vida, dinamismo, compromisso, sensibilidade à realidade histórica e social. Graça pode então ser definida como *viver para os outros*”.¹⁰² Essa concepção de *graça* - não intimista - é o fundamento da dimensão ética (práxis) da proposta de humanização de Jesus Cristo. Ou seja, a salvação de Jesus Cristo é uma proposta integradora pois atinge a pessoa na sua globalidade de aspectos ou dimensões.

⁹⁸ Cf. M. F. MIRANDA, op. cit., p. 148.

⁹⁹ Cf. M. F. MIRANDA, op. cit., p. 148; cf. Lc 4, 16-21;

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 137.

¹⁰¹ Sobre esse tema, o Magistério eclesial tem se preocupado em dialogar com o mundo contemporâneo como também com a opção preferencial pelos mais pobres, como um compromisso eclesial. Cf. *Gaudium et spes*; Medellín I,4; *Evangelii nuntiandi* 31-38; Puebla 215, 327, 355, 1134-1165; *Sollicitudo rei socialis* 42; *Santo Domingo* 157-227.

¹⁰² M. F. MIRANDA, op. cit., p. 149.

3.2.

A pessoa humana integrada na Companhia de Santa Teresa de Jesus hoje

“Nossas comunidades devem ser autênticos espaços de oração, onde a autenticidade do encontro com Jesus seja constatado no compromisso com a história”¹⁰³

Após 130 anos de existência, a Família Teresiana fundada por Enrique de Ossó, presente na Europa, África, América e na Ásia (em germe), situa-se num dinamismo de voltar às fontes do sonho e do compromisso de Enrique de Ossó¹⁰⁴. Diante do projeto de vida e da visão de pessoa apresentada por Enrique de Ossó - conforme o que vimos no capítulo anterior - e dos desafios do mundo de hoje, é útil e necessário avaliar o legado de Enrique de Ossó e da obra teresiana, confrontando-a com a complexa realidade do mundo atual. Neste sentido cabe perguntar: até que ponto a Companhia de Santa Teresa de Jesus tem sido fiel à uma visão integral de pessoa humana que está nas fontes do Carisma de seu fundador? Quais as linhas fundamentais que a Companhia de Santa Teresa de Jesus percorre no momento atual?

3.2.1.

A antropologia cristã e teresiana: um itinerário dinâmico e integrador da pessoa humana para os dias atuais

A Companhia de Santa Teresa de Jesus, se encontra em meio a inúmeros desafios para manter fidelidade ao núcleo germinal do Carisma de Enrique de Ossó. Essa fidelidade supõe clareza na missão que lhe foi confiada a fim de ser

¹⁰³ **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p.38.

¹⁰⁴ “Espiritualidade teresiana: nos últimos anos, a família teresiana voltou-se, com especial intensidade, para beber nas fontes espirituais de seu Fundador e releu Teresa de Jesus, encontrando nova vida. Em todas as províncias e a partir do Centro Internacional Teresiano foram feitas releituras da espiritualidade que, como seiva, anima a árvore da família teresiana. Centros de espiritualidade, exercícios teresianos, oficinas, publicações, encontros, são algumas das formas através das quais se aprofundou e partilhou o Itinerário Teresiano. Na pesquisa, verificou-se que tem havido um trabalho consciente e intencionado de formação no carisma, dirigido a educadores e também a pais, mães e jovens, ainda que em menor proporção. A consciência de que o carisma Teresiano pertence a todos e não só às irmãs, abriu uma porta para uma maior identificação com o carisma e por querer comunicá-lo nas próprias ações. Também a partir da reflexão educativa procuraram-se caminhos para que seja o eixo donde se projetem as ações nos diferentes âmbitos”. **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., p.30.

continuadora do Carisma ossoniano nos tempos hodiernos. Tal missão supõe priorizar a formação de seus membros.

Ao traçar a linha mestra para a formação, a Companhia de Santa Teresa de Jesus procura situar-se, em primeiro lugar, diante do mundo atual, globalizado, em constantes mudanças. Um mundo que reclama autonomia com desejo de igualdade, justiça, participação, pluralismo político e religioso. Constata que nesse mundo o ser humano experimenta uma forte crise, lançando-se no desafio de encontrar seu sentido existencial¹⁰⁵.

A Companhia de Santa Teresa de Jesus opta por um projeto formativo que tem um núcleo integrador: o processo da experiência de fé. Vê este como o caminho para o crescimento da pessoa que atinge as suas diversas dimensões. Assume a antropologia bíblico-teológica, fundamentada na Palavra de Deus. Valoriza a pessoa humana em sua dignidade, liberdade e igualdade, numa visão holística¹⁰⁶. Reconhece que o ser humano é relacional, criado e chamado para viver a comunhão, a exemplo da Trindade. Assume a proposta cristã que reconhece no Novo Testamento Jesus como revelador do amor que o Pai tem pela humanidade. Com isso sabemos da nossa vocação de filhos e filhas de Deus, irmãos e irmãs entre nós¹⁰⁷. Porém, nesse ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, convive ao mesmo tempo o joio e trigo. Esta realidade não é impedimento para que a ação de Deus aconteça. Em Jesus, encontra-se a salvação¹⁰⁸, o dom gratuito do Reino de Deus, o sentido existencial humano¹⁰⁹.

A Companhia de Santa Teresa de Jesus é fruto da experiência espiritual e apostólica de Enrique de Ossó, seu fundador. É uma espiritualidade que remete à Teresa de Jesus, como discípula e apóstola de Jesus. Ela se apresenta como um modo específico de ser mulher e de entender a pessoa humana, de se relacionar com Deus e com as pessoas, consigo mesmo e com o mundo¹¹⁰. Portanto, a Companhia de Santa Teresa de Jesus tem como pilastra, desde seu fundador, uma antropologia *teresiana*, porque é fundamentada na vida e obra de uma mulher

¹⁰⁵ Cf. **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p.15

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, p.7-8

¹⁰⁷ Cf. *Gaudium et spes*, 22

¹⁰⁸ Cf. Rom 7,15

¹⁰⁹ Cf. **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., pp. 20-22.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, p.27.

que fez uma profunda experiência do que significa *ser criatura, feita a imagem e semelhança de Deus*¹¹¹.

“Uma antropologia cristã e teresiana, relida hoje à luz das ciências humanas. A partir delas entendemos a pessoa como um todo, sem dualismos entre alma e corpo, não fechada nem estática, mas aberta e dinâmica. Um ser humano – ser humano ou mulher – que vai se formando, na interação com os outros (as) e com a realidade. Que vive em processo de integração e que vai construindo sua identidade na história”¹¹².

Essa é uma antropologia aberta, que acolhe o aporte das ciências no que tange a uma melhor compreensão do ser humano, porém não se reduz a uma determinada dimensão, pois considera a pessoa como um todo, acolhendo-a em seu mistério criatural. E, em sua experiência criatural, pode se relacionar com seu criador, numa relação íntima de amizade.

Teresa de Jesus expressa suas intuições antropológicas com imagens. Para ela, a pessoa é como um **castelo habitado pela Trindade**¹¹³ à espera do encontro com sua criatura. Nele há muitas moradas, que expressam os distintos níveis da relação que a pessoa tem consigo, com os outros, com Deus e com o mundo¹¹⁴. O conhecimento próprio é essencial para essa viagem interior.

Nesse processo, Teresa adverte para não ficar olhando para as misérias humanas, e sim para o Cristo, o grande amigo. Nesse dinamismo, a pessoa reconhece sua identidade e o mistério da sua liberdade. Teresa adverte que, quando a pessoa se nega ao Amor, está se fechando em si mesma¹¹⁵. E, para fazer frente a uma antropologia egocêntrica, Teresa propõe um dinamismo de êxodo – a pessoa deve entrar dentro de si, autoconhecer-se, aceitando a própria realidade como também a realidade alheia. A imagem do *castelo interior* expressa um dinamismo dialético de integração entre interioridade e exterioridade levando a

¹¹¹ Cf. *ibid.*, pp.15-20

¹¹² **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p.20

¹¹³ Cf. Santa Teresa de Jesus, *Conceptos de Amor de Dios* 28,10; I Moradas 1,1-5

¹¹⁴ I Moradas 2, 8. “No habéis de entender estas moradas unas en pos de otras como cosa hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio adonde está el Rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso, cercan” in **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., nota 17, p.23 .

¹¹⁵ Cf. Santa teresa de Jesus, I Moradas 1, 6-8.

pessoa a sair de si mesma¹¹⁶, vivendo numa relação progressiva de entrega, partilhando seus dons, criando novas relações¹¹⁷.

Outra imagem teresiana para expressar o processo de caminhada da pessoa em relação a Deus, é a do *bicho-da-seda*. Através do símbolo da transformação do bicho-da-seda numa formosa borboleta, Teresa quer expressar o chamado à *transformação em Cristo*¹¹⁸. Supõe um caminho de morte-vida, ganhos e perdas, segundo a lógica do seguimento, trilhado *com Cristo e em Cristo*. É na vivência do amor que a pessoa integra todas as suas potencialidades. As crises e contradições podem converter-se em lugar de encontro. A pessoa, sabendo-se amada, responde amando. Sente-se convidada a *conhecê-Lo, amá-Lo, torná-Lo conhecido e amado*¹¹⁹.

Na analogia teresiana, a pessoa que começa a tratar de amizade com Deus “deve fazer de conta que começa a plantar uma horta em terra muito infrutífera, que tem muitas más ervas, para que nele se deleite o Senhor. Sua Majestade arranca as más ervas e vai plantando as boas”¹²⁰. A própria pessoa é a horta, exposta às intempéries. Ela mesma deve cultivar o terreno, preparar a terra para que esteja em condições de acolher a água da chuva. Essa água é dom de Deus, o Jardineiro. Teresa sabe que o seguimento de Cristo é uma opção pessoal, mas também é dom e graça. O símbolo do cultivo da horta é um convite para a escuta, o silêncio, a acolhida, a espera e o reconhecimento do dom gratuito de Deus¹²¹.

A imagem teresiana da *amizade* talvez seja a que melhor expressa a experiência teresiana da oração como relação viva e interpessoal com Deus. Supõe amor, intimidade, reciprocidade, realismo e capacidade de relação com as pessoas. Sem esses elementos, é muito difícil que a pessoa possa integrar as suas diversas dimensões. Teresa também faz analogia com a imagem da pessoa apaixonada. A vida não é senão entrega e doação apaixonada e apaixonante. É importante observar que Teresa não se fecha num intimismo¹²². A máxima

¹¹⁶ Enrique de Ossó valorizou esta dialética teresiana no duplo movimento que vai unir e concretizar os dois pólos: interioridade e exterioridade. Ele a apresentou como muito importante para a humanização e opção por Jesus Cristo.

¹¹⁷ Cf. **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p.23.

¹¹⁸ Santa teresa de Jesus, Vida e Moradas 2, 2: “y acaba este gusano, que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposita blanca, muy graciosa” in **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p. 24.

¹¹⁹ Cf. A.A.V.V. **Seiva que Circula: releitura da Espiritualidade Teresiana**. op. cit., p. 14.

¹²⁰ Santa Teresa de Jesus, Vida 11, 6.

¹²¹ Cf. **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p.24-25.

¹²² Santa Teresa de Jesus, Contas de Consciência 25ª: “mi honra es ya tuya y la tuya mía”.

interioridade é ao mesmo tempo compromisso com o mundo, solidariedade com a humanidade¹²³.

O caminho formativo na Companhia de Santa Teresa de Jesus é orientado na ótica de desencadear um processo, tanto pessoal como comunitário de identificação com Jesus. Esse itinerário de seguimento a Jesus Cristo tem como característica o fato de ser dinâmico e integrador da pessoa, atingindo-a na totalidade¹²⁴. “*Conhecer e amar a Jesus e torná-Lo conhecido e amado é a razão de ser da Companhia. Concentra o núcleo do carisma, é o sentido da convocação e da missão*”¹²⁵. Ser teresiana educadora significa partilhar cotidianamente, com palavras e testemunho, o conhecimento e o amor de Jesus Cristo que se expressa na solidariedade humana: abrir as comunidades, oferecer tempo e espaço, aproximar-se dos que mais sofrem, os marginalizados. E se deixar evangelizar por eles, pois revelam Jesus, com sua vida¹²⁶.

Concluí-se, portanto, que a orientação do processo formativo atual da Companhia de Santa Teresa de Jesus é compreendido de forma integral, ou seja, como um itinerário que abarca todas as dimensões da pessoa. É a partir da fé vivida dentro dos traços próprios do carisma da Companhia que a pessoa se integra, dando sentido a sua existência, no seguimento de Jesus Cristo¹²⁷. Este processo leva a *conhecer-se e conhecê-Lo* a fim de possibilitar a missão de *torná-Lo conhecido e amado*. O núcleo dinamizador do processo formativo não é outro senão o de um crescimento progressivo na relação com Jesus¹²⁸, assumindo o compromisso de segui-Lo, concretizando assim o Reino de Deus¹²⁹.

¹²³ Cf. **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p.25.

¹²⁴ Cf. **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p.28.

¹²⁵ Ibid., p. 30.

¹²⁶ **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., pp. 29-30. Cf. **Constituições da Companhia de Santa Teresa de Jesus** 2005 artigo 26.

¹²⁷ “La experiencia creyente recorre todo el ciclo vital, es criterio de discernimiento privilegiado y la fuerza dinamizadora de todo el proceso”. **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p. 44.

¹²⁸ “Representamos este itinerario en un gráfico que refleja la dinámica de integración y la dirección del proceso hacia la identificación con Jesús, “*revestirnos de Cristo Jesús es nuestra ocupación esencial*”(Un mes en el corazón de Jesús”. EEO, III, pág. 456). **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p. 46.

¹²⁹ Ibid., pp.30-32.

3.2.2.

Proposta educativa teresiana: uma educação libertadora e integradora

A Companhia de Santa Teresa de Jesus tem como missão carismática educar educando-se, missão esta que está sintetizada na expressão de Enrique de Ossó, *conhecer e amar a Jesus Cristo e torná-Lo conhecido e amado*¹³⁰. Como continuadora do carisma ossoniano, a Companhia encontra-se diante do desafio hodierno de inculturar-se para comunicar a mensagem da salvação de Jesus Cristo de forma transparente para os contemporâneos. O texto que segue é uma atualização da proposta educativa integradora da pessoa humana, conforme o sonho de Enrique de Ossó:

“Acreditamos no potencial transformador da educação e em sua capacidade de gerar caminhos de humanização, abrir horizontes de sentido e encontro com o Deus que se encarna e nos revela a profunda dignidade e beleza de cada pessoa e cada povo. Desde a mística de nossa educação, propomos uma educação que se apoia no convencimento de que a realização de uma pessoa está em ser *SUJEITO DE ENCONTRO*, e, a partir daí, *TRANSFORMADORA DE SUA SOCIEDADE*, cidadãos e cidadãs capazes de colaborar na formação de democracias interculturais, includentes, solidárias, com abertura a todos os mundos. Pessoas e grupos criadores de paz pela experiência do amor descoberto na relação com Jesus Cristo, pela vivência do perdão, da reconciliação, da não violência, fundamentados na ação do Espírito de Amor e Verdade que vai se manifestando em comunidades que aprendem, oram e educam, educando-se”¹³¹.

A educação teresiana abarca o sujeito pessoal na sua totalidade de dimensões¹³², enfocando a pessoa, ser humano e mulher desde a sua relacionalidade. Parte da visão cristã, imagem de Deus Trindade, chamada a viver relações de amor e reciprocidade para alcançar a comunhão que abrange todas as

¹³⁰ Cf. C. MELCHOR, *Voltar às Fontes*, op.cit., p. 228.

¹³¹ **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., p.4. O destaque em letra maiúscula é do texto original.

¹³² “A pessoa não é uma realidade pre-fixável que possamos fechar em conceitos porque é móbil e criadora. É possível aborda-la intelectualmente distinguindo dimensões múltiplas: bio-psicológica, histórico social, ético-política, espiritual e religiosa. ‘Como categoria antropológica é uma variável dependente daqueles pontos de vista a partir dos quais é observada. E estes são tão diversos como justificáveis em virtude da profundidade não inventariável. (G.Marcel) do ser humano, co-partícipe da materialidade mineralógica com o cristal, celularmente trançado como os demais organismos, alimentado pelo oxigênio como a planta e protetor de sua prole como o primata, também é ele, sem dúvida, o autor do mito, da arte, da ciência, das sociedades... E, enfim, se singularizou dos demais seres porque suscita e se acolhe a sentimentos religiosos’. (M. MACEIRAS FAFIÁN)” in **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., nota n.4, p.33.

dimensões do ser humano: consigo mesmo, com o mundo criado, com as pessoas e com o Criador¹³³.

“A pessoa feita à imagem de Deus, habitada por Deus¹³⁴, é de grande dignidade, beleza e capacidade¹³⁵. Seu ser mais profundo é amor, está dotada de poder criativo e se realiza em comunidade. O fim da educação é colaborar para criar condições para que a pessoa viva conforme esta dignidade, interioridade e relacionalidade¹³⁶, sabendo-se situada social e globalmente”¹³⁷.

É uma educação que implica oferecer meios para que a pessoa possa aprender a viver as diversas dimensões relacionais, inclusive a relação com Deus. Incentiva uma relação pessoal com Jesus, que possa descobrir de forma experiencial e progressiva o projeto do reino, numa vivência solidária¹³⁸. Essa abertura ao mistério de fé em Jesus é o fundamento da formação ética¹³⁹, a partir do qual se projeta a solidariedade humana como fruto da comunhão com Deus. Crê em Jesus Cristo como o Deus encarnado, Mestre, Profeta, Amigo. Jesus é o revelador do rosto materno-paterno de um Deus¹⁴⁰ apaixonado pela humanidade. É um Deus-conosco que convida a uma relação pessoal e amiga, que desperta a capacidade de amar¹⁴¹. À medida que o ser humano se relaciona

¹³³ “Lópes Quintás nos aproxima de Ebner, que conseguiu explicar esta realidade amorosa e dinâmica integrando as dimensões humanas mais profundas. Os sentimentos habitam na pessoa, mas a pessoa habita no amor. Esta é a realidade, o amor está ENTRE o eu e o tu. O amor não se encrava na linguagem, mas a linguagem adquire sua densidade quando fala a partir do amor, porque o amor é espírito. O espírito não está no eu, mas Entre o eu e o tu. É como o ar que respiramos. A relação amorosa é o fundamento da comunidade humana. Só através da relação podemos levar a cabo a experiência religiosa. (Cf. LÓPES QUINTÁS, ALFONSO, *El poder del diálogo y del encuentro*, Madrid, BAC, 1997)” in **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., nota n.7, p. 33.

¹³⁴ “Não estamos ocos no interior”. (Santa Teresa de Jesus, *Conceptos de Amor de Dios* 28, 10; cf. *Vida* 7, 17; 9,3) in **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., p. 33.

¹³⁵ “Não encontro eu outra coisa que comparar a grande formosura de uma alma e a grande capacidade” (Santa Teresa de Jesus, *I Moradas* 1,1) in **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., p.33.

¹³⁶ “A pessoa humana se define pela *racionalidade*, quer dizer, pelo seu caráter inteligente e livre, e pela *relacionalidade*, ou seja, pela relação com outras pessoas..... O fundamento do *ethos* humano está em ser imagem e semelhança de Deus, Trindade de pessoas em comunhão. [...]O que mais distingue o ser humano de outros seres vivos é o desenvolvimento dos próprios processos e o efeito reflexivo sobre as criaturas. Por isso o ser humano aparece como um sistema aberto. (Cf. MACEIRAS FAFIÁN, MANUEL pp.68-73)” in **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., nota n. 8, p.33.

¹³⁷ **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., p.33.

¹³⁸ Cf. *ibid.*, p.35.

¹³⁹ Cf. *ibid.*, p.63.

¹⁴⁰ Cf. Mt 6, 6; 23, 37

¹⁴¹ Cf. Santa Teresa de Jesus, *Santa Teresa de Jesus, Vida* 8, 5.

com Ele, vai descobrindo o sentido existencial. É convidado(a) a entregar a vida na construção do Reino de Deus, numa doação de amor¹⁴².

Teresa de Jesus e Enrique de Ossó testemunham a vivência de uma profunda relação de amizade com Jesus. Teresa viveu uma intensa relação com a humanidade de Cristo até unir-se em aliança com um amor abrasador, levando-a a ações transformadoras incalculáveis. Enrique de Ossó convida a assumir um processo de identificação com Cristo até “pensar, sentir, amar e agir como Ele”¹⁴³.

A proposta educativa teresiana é vivida em comunidades educativas cristãs, congregadas a uma Igreja que tem a missão de ser solidária, pobre e profética. Uma Igreja, mistério de comunhão e participação, povo de Deus que caminha na história, comunidade de discípulos e discípulas. Ao propor o amor de Jesus Cristo, essa Igreja opta pela misericórdia e o perdão, aceitando as conseqüências de passar pela cruz para que a vida aconteça. À medida que se faz solidária, é uma Igreja que se compromete com os excluídos, descobrindo neles o rosto de Jesus Cristo. Conseqüentemente, assume a transformação social para gerar vida na humanidade¹⁴⁴.

Concluindo, a educação teresiana atual encontra na fonte carismática do seu fundador Enrique de Ossó, uma espiritualidade integradora que aponta para a construção da sociedade a partir do projeto de Jesus Cristo, como resposta às aspirações mais profundas do ser humano: integridade, liberdade e comunhão¹⁴⁵. Através da metodologia ação-reflexão-ação¹⁴⁶, propõe uma educação que conduz à formação de sujeitos transformadores sociais¹⁴⁷, com a consciência ética bem formada a fim de não permitir que se perpetue o sistema excludente que tanto fere a dignidade humana.

¹⁴² “O conhecimento e o amor a Jesus Cristo como sentido da vida cristã é um aspecto amplamente desenvolvido por Enrique de Ossó. Ver: EEO I, **Viva Jesús**, p. 483; EEO III, **Un mes em la escuela del sagrado Corazón de Jesus**, p.457. Sobre a *inabitação* ver o resumo da doutrina teresiana sobre a oração de recolhimento feito por Enrique de Ossó in EEO I, **Quarto de hora de oração**. p.296ss.” in **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., nota n. 51 p. 41.

¹⁴³ EEO III p. 456

¹⁴⁴ Cf. **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., p.46.

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p.67.

¹⁴⁶ Por ação-reflexão-ação se entende a prática de educação como atividade-reflexiva orientada para a transformação. Para uma fundamentação teórica sobre esse tema, cf. **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., p. 60 notas n. 58 e 59.

¹⁴⁷ Cf. **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., pp. 60-63.

3.2.3.

Uma espiritualidade integradora diante do “clamor de Deus” numa realidade de pobreza e exclusão.

A Companhia de Santa Teresa de Jesus nasceu como dom de Deus e fruto da vida e experiência de fé de Enrique de Ossó. Ele viveu sua identificação com Jesus num caminho próprio de encontro existencial com Maria e Teresa de Jesus, transformando-se em apóstolo do conhecimento e amor de Jesus Cristo. Em Teresa de Jesus, descobriu a capacidade da mulher na evangelização e transformação da sociedade.

Num compromisso de fidelidade à sua missão educadora, a Companhia de Santa Teresa de Jesus sente-se desafiada na busca de respostas adequadas a cada contexto cultural onde é chamada a viver com fé viva uma espiritualidade encarnada, inculturada, libertadora e comprometida com a promoção da justiça, da paz e da transformação social¹⁴⁸. Compromete-se com as situações que afetam a vida e a dignidade da pessoa humana atual, especialmente os mais pobres¹⁴⁹.

A fidelidade atual da vocação teresiana de anunciar Jesus Cristo no *coração* e na *mente* da pessoa, ou seja, na pessoa toda, através da oração e da educação, exige disponibilidade e abertura para optar por situações e lugares onde *mais perigam os interesses de Jesus Cristo*¹⁵⁰. Num mundo marcado por conflitos e desigualdades sociais, a Companhia de Santa Teresa de Jesus sente-se interpelada em responder ao clamor de Deus através do povo que sofre todo tipo de pobreza e marginalização. Faz a opção pelos pobres, os preferidos de Jesus. Tem clareza de que eles evangelizam por revelar, com sua vida, o Cristo que se fez pobre. Compromete-se com os marginalizados e excluídos, assumindo estar ao lado dos pobres, nos quais reconhece o Senhor, colaborando na transformação de estruturas e realidades injustas e excludentes¹⁵¹.

Entende que, através do seu carisma específico, a oração e a educação têm a missão de promover ações concretas para a transformação das estruturas e realidades que excluem a tantos seres humanos¹⁵². Quer colaborar na construção

¹⁴⁸ Cf. **Constituições da Companhia de Santa Teresa de Jesus** 2005, op.cit., n.3.

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, n.1-2.

¹⁵⁰ Cf. EEO II p.18, 76,650-651;

¹⁵¹ Cf. **Constituições da Companhia de Santa Teresa de Jesus** 2005 op.cit., n.5.6.18. 51.

¹⁵² Cf. *ibid.*, n.28.

de uma cultura solidária e de paz¹⁵³. Para a Companhia, “optar pelos pobres e excluídos¹⁵⁴ significa reconhecê-los como pessoas concretas, irrepetíveis, estabelecer uma comunhão real com eles em situações de vida de modo que possamos crescer juntos como pessoas e como cristãos para construir sonhos e projetos de justiça e solidariedade”¹⁵⁵.

CONCLUSÃO

Como já foi expresso anteriormente, este trabalho quer verificar a pertinência e relevância do carisma ossoniano para os nossos dias. O segundo capítulo, trata da proposta de ser humano integrado a partir da opção por Jesus Cristo que Enrique de Ossó apresentou ao ser humano e à mulher do seu tempo.

Este terceiro capítulo traz elementos sobre a reflexão teológica atual e do magistério eclesial no que tange à defesa da pessoa humana integrada. Verifica-se, através das linhas de ação atual da Companhia de Santa Teresa de Jesus, a fidelidade ou não à proposta do seu fundador.

De acordo com a fé bíblico-cristã, a ótica integradora do ser humano permite reconhecer o significado da salvação cristã oferecida pelo Deus de Jesus Cristo. Para o cristianismo, a salvação de Jesus Cristo é oferta salvífica e gratuita do Deus trinitário. Responde-se a ela à medida que ela é acolhida, permitindo que polarize e estructure todas as dimensões da pessoa.

Essa salvação atinge a pessoa humana como um todo, como ser corpóreo, espiritual, individual, social, psicológico, cósmico, político, cultural. Em outras palavras, seguir Jesus Cristo e assumir a sua proposta de salvação supõe encontrar o sentido existencial que integra a pessoa em todos os seus aspectos ou dimensões. Nesse sentido, a integração se dá à medida que a pessoa humana experimenta e anuncia a salvação de Jesus Cristo. Essa salvação implica viver numa *atitude fundamental* voltada para Deus. Tal atitude capacita para a vivência do amor, ou seja, leva ao compromisso histórico na luta pela justiça e solidariedade.

¹⁵³ **Proposta Educativa Teresiana**, op. cit., p. 61.

¹⁵⁴ Cf. Documento XIV Capítulo Geral. **Un Encuentro que da Vida**, p. 27.

¹⁵⁵ **Projeto Formativo da Companhia de Santa Teresa de Jesus**, op. cit., p. 41.

A fé bíblico-ecclesial sempre lutou em defesa de uma visão unitária do ser humano, apresentando a salvação de Jesus Cristo que atinge a pessoa humana na sua totalidade de dimensões ou aspectos. Enrique de Ossó, ao propor aos seus contemporâneos a opção por Jesus Cristo, tinha em vista a pessoa na sua unidade.

Hoje, tendo presente o contexto de um mundo globalizado, em constantes mudanças, onde o ser humano experimenta uma forte crise, lançando-se na tentativa de encontrar seu sentido existencial, permanece o desafio: como apresentar a salvação cristã, de tal forma que seja integradora da pessoa humana? É nesse mundo que a Companhia de Santa Teresa de Jesus é desafiada a atualizar a intuição carismática do seu fundador, Enrique de Ossó, dando continuidade à missão de propor a salvação de Jesus Cristo ao ser humano atual.

Após um breve estudo dos últimos documentos da Companhia de Santa Teresa de Jesus, constatou-se que a espiritualidade teresiana atual se preocupa com a pessoa humana na sua globalidade de dimensões.

Ao propor uma relação existencial com Jesus e seu projeto, a Companhia supõe diversos meios facilitadores para experienciar o Deus da vida, revelado em Jesus Cristo. Entre esses meios, são prioritárias a educação e a oração. Nessa Espiritualidade, a proposta é aprender a exercitar o diálogo com o Mistério divino e assim conhecer a Sua vontade através da Palavra reveladora do Deus trinitário que faz comunhão e plenifica o ser humano. E a pessoa que vive essa espiritualidade exerce esse diálogo e o faz à medida que cresce no autoconhecimento, animada por saber-se criatura feita a imagem e semelhança de Deus, em comunhão consigo, com as outras pessoas, com o mundo e com Deus.

Constata-se que a Companhia de Santa Teresa de Jesus, na atualidade, tem mantido fidelidade às intuições do seu fundador, no que se refere à visão cristã de pessoa humana integrada. É uma espiritualidade integradora, pois, através da educação, proporciona o desenvolvimento das diversas dimensões da pessoa humana, oportuniza encontrar o seu sentido existencial no conhecimento e amor a Jesus Cristo. Ao sentir-se e saber-se amada profundamente pela Trindade, a pessoa é impulsionada ao anúncio libertador. É convidada a olhar para o ser humano atual, muitas vezes esfacelado de sentido, outras ferido em sua dignidade humana. A exemplo de Jesus, é também convidada a optar preferencialmente pelos que não têm vez e voz na sociedade, os excluídos.

Ao final da pesquisa, conclui-se que, de fato, Enrique de Ossó tinha razão em relação à opção integradora do ser humano. Portanto, na visão teológica e eclesial atual, essa percepção foi valorizada, assim como nas linhas atuais de ação da Companhia de Santa Teresa de Jesus.

CONCLUSÃO GERAL

No início deste trabalho, nos perguntávamos sobre a pertinência e relevância do carisma ossoniano para os dias atuais. Somos conscientes dos diversos aspectos que o carisma de Enrique de Ossó contempla. Aqui delimitamos a perspectiva antropológica da pessoa humana integrada a partir da opção por Jesus Cristo.

No primeiro capítulo, com a finalidade de situar o leitor, apresentamos um breve resumo do contexto e das opções de Enrique de Ossó. No segundo capítulo abordamos a visão de Enrique de Ossó sobre a pessoa humana integrada a partir da opção por Jesus Cristo que aparece nas suas Cartas. No terceiro capítulo, de forma resumida, apresentamos elementos bíblicos e eclesiais no que se refere à defesa da pessoa humana integrada.

Finalizamos com uma breve síntese onde verificamos, através das linhas atuais de ação da Companhia de Santa Teresa de Jesus, a continuidade das intuições do seu fundador, ou seja, a proposta atual de uma formação e educação numa visão unitária de pessoa humana.

Parece que levamos a bom termo o que nos propusemos no início deste trabalho. Mostramos que a salvação de Jesus Cristo é uma proposta integradora, enquanto processo salvífico, polarizador e humanizante para o ser humano. No contato com as Cartas de Enrique de Ossó, vimos constatada a proposta integradora da pessoa humana que ele apresenta ao propor a centralização em Jesus Cristo.

Verificamos que, tanto a reflexão teológica atual, como as orientações do magistério eclesial, fundamentados na Sagrada Escritura, assumem a visão antropológica unitária do ser humano, considerando-o na sua dualidade ou pluralidade de aspectos ou dimensões. É uma perspectiva de muita importância para a antropologia cristã visto que é a pessoa humana, na sua globalidade, que é atingida pela salvação de Jesus Cristo. Ou seja, a salvação, ao atingir o ser humano na sua totalidade, impele-o à vivência do amor.

Constatamos uma sintonia entre a proposta de Enrique de Ossó com a defesa eclesial e a reflexão teológica atual, em relação à visão antropológica unitária do ser humano, a partir da opção por Jesus Cristo. Esta visão unitária articula a dimensão da espiritualidade e da corporeidade, sem dualismos na

pessoa. A Companhia de Santa Teresa de Jesus na atualidade, num compromisso de fidelidade à sua missão educadora, é desafiada a buscar respostas adequadas a cada contexto cultural onde está inserida. Para isso é chamada a viver uma espiritualidade encarnada, inculturada e comprometida na defesa da dignidade da pessoa humana, especialmente os excluídos. Entende que, através do seu carisma específico, a oração e a educação, tem a missão de anunciar a salvação cristã na atualidade, colaborando na construção da solidariedade universal. Em outras palavras, seguir Jesus Cristo e assumir a sua proposta salvífica supõe encontrar o sentido existencial integrador de todas as dimensões da pessoa humana. A integração se dá à medida que a pessoa experimenta e anuncia a salvação de Jesus Cristo, levando-a a vivência do amor, no compromisso histórico de lutar na construção de uma humanidade justa e solidária.

Nesta conclusão geral, são acrescentados apenas alguns aspectos que nos parecem pertinentes para a ação evangelizadora atual, especialmente para a Companhia de Santa Teresa de Jesus como continuadora do carisma do seu fundador, Enrique de Ossó.

O primeiro aspecto que queremos salientar é a constatação de que Enrique de Ossó foi um apaixonado pela pessoa humana. Essa paixão tem sua origem, certamente na sua experiência existencial de sentir-se e saber-se querido e amado por Deus. Descobriu essa paixão em Jesus, o Filho querido do Pai que veio para que todos tenham vida¹⁵⁶. No amor a Deus, Enrique de Ossó ama as pessoas. Aí está sua paixão pela pessoa humana e com ela o grande desejo de resgatar, em cada homem e mulher, a imagem de Jesus Cristo.

Descoberto o *tesouro* da sua vida, Ossó lança-se na busca de meios para comunicá-lo. Em seu entusiasmo apostólico, consegue atingir as pessoas do seu tempo. Teria sido por se comunicar com as categorias culturais próprias da sua época? Certamente que sim, mas também por lhes oferecer o que o cristianismo tem de melhor, esse *tesouro* que atinge a totalidade da pessoa, a Boa Nova da Salvação de Jesus Cristo.

Enrique de Ossó incentiva as pessoas a entrarem no mais profundo de si mesmas, no *castelo interior*, experienciar o Transcendente, aquele que dá o sentido existencial.

¹⁵⁶ Cf Jo 10,10.

Por ser genuinamente humana, é uma proposta que transcende o tempo e a cultura, e por isso sempre atual. Consciente dos desafios hodiernos, e herdeira dessa antropologia cristã, teresiana, a Companhia de Santa Teresa de Jesus é chamada a dar prioridade à pessoa humana. Fomos criados para o amor, Deus nos amou primeiro. Tudo isto o sabemos através de Jesus. E, pelo Espírito, que age em nós e na história, somos impulsionado(as) a concretizar o Reino de Deus na história.

O segundo aspecto que nos parece pertinente na atualidade se refere à meta de Enrique de Ossó: que as pessoas amem, sejam felizes e possam exercer a sua liberdade. Enfatiza que tenham bom humor, saúde, sorriam, vivam alegres. Porém, é uma proposta muito distinta da desenfreada busca de bem estar e felicidade do mundo atual. Para Enrique de Ossó, a pessoa é feliz à medida que experimenta o Deus da vida, à medida que conhece e ama Jesus Cristo. E este é um processo gradativo. É preciso proporcionar os meios para que a pessoa possa chegar a esse conhecimento e amor de Jesus Cristo. Ou seja, só é possível encontrar o sentido existencial, viver a plenitude da alegria e a integração consigo mesmo e com os outros à medida que a pessoa se identifica e assume a salvação de Jesus Cristo. Concretamente, nas palavras de Enrique de Ossó, significa *sentir, amar, viver e servir como Cristo Jesus*.

É óbvio que Enrique de Ossó enfrentou desafios distintos dos nossos para comunicar essa *boa nova da salvação* de Jesus Cristo. Hoje vivemos num mundo globalizado, em constantes mudanças. Um mundo que reclama autonomia com desejo de igualdade, justiça, participação e pluralismo político. Nele encontramos o ser humano com uma clara consciência de que o futuro da humanidade está em suas mãos, assim como a responsabilidade de construir a história. Nessa sociedade neoliberal, é forte a convicção de que o ser humano poderá chegar à felicidade com os recursos proporcionados pelas ciências e pela tecnologia moderna. Sustenta-se a convicção de resolver o problema do sofrimento e da injustiça, sem a tutela religiosa. É uma sociedade onde são alimentados anseios individualistas de bem-estar, felicidade e consumo, próprios da atual cultura.

Convivemos com ações humanas que promovem o egoísmo, a vontade de poder, de ter e de prazer. Nosso quadro social é caracterizado pela desigualdade de divisão de bens, por uma acentuada insensibilidade diante do sofrimento das outras pessoas causado pelo individualismo e consumismo, pelos efeitos da

globalização, especialmente nos países em desenvolvimento. Constatamos o aumento da violência e a desvalorização da pessoa humana.

O desafio está em como apresentar a salvação cristã nesse contexto? Enrique de Ossó contempla o ser humano como imagem e semelhança de Deus. Para ele é feliz quem descobre a dignidade de ser filho ou filha de Deus e conseqüentemente assume esta dignidade realizando a solidariedade humana como irmãos ou irmãs de Jesus Cristo.

Já dissemos anteriormente que, para Enrique de Ossó, é feliz quem experimenta a salvação cristã, ou seja, conhece e ama Jesus Cristo. Quando isso se realiza, surge na pessoa, quase concomitantemente, o impulso de querer *tornar Jesus Cristo conhecido e amado*. Certamente, a vida e obra de Enrique de Ossó ilumina nossa missão evangelizadora atual. Encontramos o sentido existencial na medida em que acolhemos a iniciativa salvífica de Deus, que nos é oferecida em Jesus Cristo e que nos convida a realizar o Reino de Deus. A salvação cristã nos compromete em tornar realidade o amor, a justiça, a inclusão, a exemplo de Jesus. É nesse viver para os outros que encontraremos a verdadeira felicidade e realização humanas.

Um terceiro aspecto de Enrique de Ossó, pertinente na atualidade é a sua preocupação com a integração da pessoa nos seus diversos aspectos. Em inúmeras de suas Cartas, Enrique de Ossó dá ênfase especial com o cuidado ao corpo e a saúde. Empenha-se para que as pessoas possam viver em harmonia nas suas várias dimensões ou aspectos, ou seja, na linha da integração pessoal e social. Neste sentido, dentro da perspectiva da integração da corporeidade no conjunto da pessoa, Enrique de Ossó parece assumir a teologia de Santo Tomás, no aspecto da valorização da corporeidade do ser humano como caminho para encontrar a verdade e amar, conforme vimos anteriormente no item 3.1.1.2. Segundo esse teólogo, é pela corporeidade que surge a dimensão histórica e social do ser humano, assim como é também por ela que Jesus se encarna, trazendo a salvação a toda pessoa humana. Portanto, a ótica de uma visão integradora da pessoa na sua totalidade de aspectos ou dimensões parece estar presente nas intuições ossonianas. Essa visão bíblico-ecclesial reconhece o corpo como parte da criação do Deus-amor. Assumir esta visão significa superar a visão dualista do ser humano e suas conseqüências na reflexão teológica e na vida cristã. Entre as mais graves conseqüências desse dualismo (ver 3.1.1) está o

desprezo ao corpo, considerado como inimigo da vida espiritual; a tendência em reprimir o mundo da afetividade (emoções e sentimentos ligados à corporeidade); a vivência da sexualidade reduzida ao nível meramente genital-biológico sem a percepção da riqueza pessoal-relacional que ela comporta; separação do masculino e o feminino como realidades humanas opostas, sendo que, com muita frequência o masculino tem dominado e desprezado o mundo feminino. Somente uma visão integrada do ser humano permite reconhecer e vivenciar a estupenda riqueza que significa a salvação oferecida pelo Deus de Jesus Cristo. Assim, através da corporeidade somos chamados a canalizar todos os dons e energias que temos para colocá-los a serviço dos irmãos e irmãs, construindo um mundo de solidariedade, paz e justiça.

Outro ponto que nos chamou a atenção é o significado que Enrique de Ossó dá à devoção ao “Sagrado Coração de Jesus”, muito divulgada no século XIX, na qual se acentua a dimensão humana de Jesus. Enrique de Ossó assume e incentiva essa devoção. Para Enrique de Ossó, o significado do coração de Jesus se assemelha muito ao sentido bíblico de coração, conforme já vimos no item 3.1.1.1. Para o hebraico, a palavra *leb* ou *lebab* significa o centro da responsabilidade perante Deus e o centro de decisão perante a vontade divina. Portanto, essa expressão hebraica traduzida como coração, é símbolo da unidade e da liberdade humana. Indica os sentimentos e as emoções humanas, os desejos, as aspirações e anelos mais secretos da pessoa humana. Vem a significar o que nós chamamos de “razão”.

Como o israelita não faz distinção entre o que pertence ao âmbito do conhecimento e da escolha, entregar o *leb* significa obedecer e entregar a própria vontade. Portanto, aplicada nesse sentido bíblico, longe de ser intimista, a devoção ao Coração de Jesus incentiva o seguimento de Jesus Cristo, a vivência do amor, atingindo a pessoa na sua totalidade.

Ainda na linha dessa devoção, encontramos nos escritos de Enrique de Ossó repetidamente uma expressão que nos parece desatualizada para os nossos dias: *desagrar o coração de Jesus*. Porém, compreendendo-a no sentido que Enrique de Ossó a aplica, ela nos reporta ao grande desafio hodierno de lutar contra a atual corrente do desamor, do anti-reino vigente em nosso mundo: ódio, guerras, desavenças, genocídios, competições, discriminações de raça, de cultura e de religião, etc. Sem falar na brecha injusta, cada vez mais acentuada, que

distancia as classes sociais entre ricos e pobres. O desafio está em trabalhar afetiva e efetivamente para fazer acontecer um mundo mais humano e justo. Seremos solidários e semeadores da paz. Que nossa presença seja sinal de que Deus é bom, e que Ele ama a humanidade. Enfim, o sentido da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, assumida conforme a visão ossoniana, longe de ser uma espiritualidade intimista, como tem sido acentuada em muitas ocasiões, é uma proposta para ajudar a pessoa na integração entre o conhecimento e o amor a Jesus Cristo e o compromisso da missão cristã de anunciadores do Reino de Deus.

Como quinto e último aspecto, queremos enfatizar a forma pedagógica que Enrique de Ossó utilizou para apresentar a salvação de Jesus Cristo através do testemunho de pessoas que polarizaram a vida no projeto de Deus. O objetivo de Enrique de Ossó é antropológico e pastoral. Seu sonho é que a pessoa ame e seja feliz. Ele quer atingir as crianças, os jovens e adultos, enfim, a família e a sociedade do seu contexto. Para alcançar a sua meta, Enrique de Ossó apresenta a salvação cristã através da vida e ensinamentos de pessoas que viveram intensamente o projeto de Deus: a família de Nazaré; a grande mulher espanhola do século XVI, Santa Teresa de Jesus; São Francisco de Sales. Como Enrique de Ossó o fez em seu contexto, hoje necessitamos pensar a maneira mais adequada de apresentar a salvação cristã para que seja compreendida pelos nossos contemporâneos. Vimos no item 3.1.2 que a salvação de Jesus Cristo deve ser oferecida de tal maneira que as pessoas possam captar que ela atinge os homens e mulheres do nosso tempo de forma global. Porém, por vivermos numa sociedade pluralista, que oferece muitas *fontes de sentido* e múltiplas possibilidades de construção de identidade pessoal, a vivência cristã deixa de ser um pressuposto tranqüilo.

A pedagogia ossoniana de apresentar o projeto do Reino de Deus a partir do testemunho de pessoas que viveram intensivamente a salvação de Jesus Cristo, parece apontar pistas para a atualidade. Nunca como em nossos dias os meios de comunicação social têm utilizado o recurso de introjetar ícones no inconsciente das pessoas para estimular o consumismo, atingindo especialmente as crianças e os jovens. Encontramo-nos diante do desafio atual de apresentar a proposta salvadora cristã. Sendo muito distinta da proposta consumista, a salvação de Jesus Cristo impulsiona para a vivência do amor que realiza e integra a pessoa na sua

totalidade de aspectos ou dimensões. Assim, a evangelização atual deve buscar os meios mais adequados a fim de ajudar os homens e as mulheres hodiernas a encontrarem o que verdadeiramente lhes dá alegria e plenitude de vida. Pois, quem experimenta e assume a salvação cristã descobre o amor, tornando a sua vida um *viver para os outros*. E a felicidade vem por acréscimo.

Concluimos que as Cartas de Enrique de Ossó deixam transparecer uma coerência com os demais escritos. Testemunham as convicções vivenciais expressas no dia-a-dia, na relação com as pessoas, no empenho em concretizar progressivamente as intuições do Espírito na sua vida de seguidor de Jesus. Expressam o carisma vivencial. Certamente, o método utilizado por Enrique de Ossó, assim como algumas expressões, são inadequadas para nossos dias. Entre outros aspectos, destacamos aqui, o método do acompanhamento pessoal contínuo, testemunhado por Enrique de Ossó nas Cartas, com a finalidade de ajudar a pessoa a desabrochar no seguimento de Jesus Cristo. É um elemento de muita importância para a pedagogia atual na Companhia de Santa Teresa de Jesus.

Tendo consciência de que este trabalho foi uma reflexão ainda muito incipiente, sentimos necessidade de aprofundar este tema, tão importante para nós e para a Companhia Santa Teresa de Jesus, desafiada a anunciar a salvação de Jesus Cristo neste mundo hodierno com fome de pão e de Deus. Dentro do trabalho que fizemos, percebemos a necessidade de continuar pesquisando novos aspectos em continuidade do que descobrimos:

1. Complementar este trabalho com os outros escritos de Enrique de Ossó, especialmente:
 - **Apontamentos de Pedagogia** in EEO II, pp.741-790.
 - **Um Mês na Escola do Coração de Jesus; As Sete Moradas no Coração de Jesus** in EEO III, pp 421-630.
 - **Revista Teresiana**, especialmente artigos sobre **Santa Teresa** e **Desde a solidão**.
 - Relacionar com a antropologia teresiana, pois Enrique de Ossó queria que as Irmãs da Companhia fossem “santas e sábias” como Teresa de Jesus.
2. Desenvolver temas que aparecem com relevância nas Cartas, e que valeria a pena correlacionar com outros escritos de Enrique de Ossó, pois nos parecem pertinentes na atualidade:

- Enrique de Ossó, articulador-mobilizador de diversas pessoas e grupos com a finalidade de realizar o projeto do Reino de Deus. Nesta ótica destaca-se a relação com suas amizades, seus familiares e especialmente com as fundadoras da Companhia.
- A figura da fundadora Teresa Plá: embora tenha sido considerada tímida por Enrique de Ossó, encarnou, em sua vida e missão, o carisma da Companhia, tornando-se líder e formadora das primeiras gerações de Irmãs da Companhia.
- A relação de Enrique de Ossó com seus amigos e familiares demonstra uma relação progressiva de afetividade e de confiança, assumindo cumplicidade no projeto do Reino de Deus.
- O sentido que Enrique de Ossó dá à expressão “sede santas e sábias”, com a qual conclui grande parte das Cartas dirigidas às Irmãs da Companhia, pois nesta expressão parece sintetizar a proposta integradora da pessoa, a partir da opção por Jesus Cristo. O mesmo aplica-se à expressão “ser regras vivas”, também muito repetida ao longo das Cartas e que, da mesma forma, é um incentivo a uma constante centralização existencial no Reino de Deus.
- Os modelos que Enrique de Ossó apresenta, tornando-os significativos aos seus conterrâneos com a finalidade de apresentar a salvação de Jesus Cristo: Santa Teresa de Jesus, São Francisco de Sales, Maria Imaculada, São José.

Diante de tudo isso, Enrique de Ossó nos estimula a viver o que ele sonhou e nos propõe como missão, sendo “santas e sábias”.

APELO

Continuidade da pesquisa nos outros escritos de Enrique de Ossó, aprofundando cada tema em vista de sua atualidade.