

## 7

### Os fundamentos para uma nova teologia da mortificação

É necessária uma nova teologia da mortificação para enfrentar os desafios da sociedade consumista. Um novo discurso teológico, embasado numa moderna antropologia de integração; bem como uma soteriologia otimista, que supere os erros e abusos do passado. Uma teologia que resgate, enfim, a mortificação como caminho para a maturidade integral e santidade pessoal, como meio indispensável para vencer os apelos sedutores da publicidade mercantil. É o que procuraremos desenvolver neste capítulo.

#### 7.1. Uma antropologia integrada

Como ponto de partida para a elaboração de uma renovada teologia da mortificação é imprescindível superar o dualismo antropológico presente em muitas reflexões teológicas do passado, bem como na sociedade contemporânea, como assinalamos anteriormente. E para esta tarefa é mister recuperar a visão bíblica de ser humano. Na Sagrada Escritura não encontramos uma elaboração sistemática da mesma, seja esta unitária ou dualista. No entanto, globalmente considerada, a Sagrada Escritura pressupõe uma visão unitária de ser humano<sup>497</sup>. É o que veremos a partir de agora.

##### 7.1.1. A unidade do ser humano no Antigo Testamento

O pensamento hebraico é predominantemente sintético e global. Embora reconheça no ser humano várias dimensões, estas são consideradas dentro de uma unidade básica. Parece certo que a tradição semita teve sempre como pressuposto antropológico, certamente pré-filosófico, a unidade fundamental do ser humano. Uma análise dos conceitos antropológicos mais importantes mostra que a língua hebraica não separa as funções espirituais das funções vitais do corpo, de modo

---

<sup>497</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 259.

que não é possível uma diferenciação essencial entre atividades do corpo e atividades da alma, ou entre corpo e alma<sup>498</sup>.

Os exegetas chamam a atenção para a prudência necessária na tradução e interpretação dos termos hebraicos utilizados para designar o ser humano ou aspectos dele. Por exemplo, a palavra *nefesh*, de grande importância na antropologia do Antigo Testamento, foi mal traduzida, dando ocasião a que se originasse o equívoco de que esta palavra significava o mesmo que a palavra ‘alma’, que sugere o dualismo grego. Originariamente, a palavra *nefesh* significa ‘garganta’ ou ‘pescoço’. Nestas duas significações está presente não apenas uma parte, mas o homem todo, pois, quando a ‘garganta’ sente fome, é o próprio homem que tem fome; ou, quando necessita de ar, é o homem todo que dele necessita para sobreviver. Não se pode dizer que o homem possui uma *nefesh*, mas, sim, que ele é *nefesh*, isto é, um ser necessitado de vida. *Nefesh*, portanto, tem também um sentido figurado, pois expressa a vitalidade interior, a vontade que o ser humano tem de viver. *Nefesh* tem um conteúdo tão totalizante que pode ser substituído por um pronome pessoal, pois remete ao “eu” da pessoa<sup>499</sup>. Por isso mesmo, não pode simplesmente ser traduzido por alma, pois não significa um ‘princípio espiritual’ em delimitação à realidade física do homem<sup>500</sup>.

Outro termo básico é *basar*. Designa freqüentemente a ‘carne’, enquanto substância material, quer dos animais, quer do homem (cf. Gn 2, 21); outras vezes passa a significar o corpo do homem, ou ainda o parentesco que une os seres humanos entre si. Num nível antropológico mais profundo, designa o homem como carente de força, frágil, no qual não se deve colocar a confiança. Em contraposição, só Iahweh é apresentado como merecedor de toda confiança. Por isso Iahweh não é *basar*<sup>501</sup>. Como se vê, o termo *basar* também indica o homem todo, mas sempre destacando a sua condição de precariedade e de dependência em relação aos outros e especialmente em relação a Deus<sup>502</sup>. Detalhe importante:

---

<sup>498</sup> Cf. FIORENZA, F. P. e METZ, J. B., *O homem como união de corpo e alma*. In: FEINER, J. e LÖHRER, M. (Orgs.), *Mysterium salutis*, 2. ed., Vol. II/3, Petrópolis, Vozes, 1980, p.32.

<sup>499</sup> Cf. ROCCHETTA, C., *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid, San Pablo, 1993, p. 33.

<sup>500</sup> Cf. SATTLER, D. e SCHENEIDER, T., *Doutrina da criação*. In: SCHENEIDER, T. (Org.), *Manual de teologia dogmática*, Vol. I, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 150.

<sup>501</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 260.

<sup>502</sup> ROCCHETTA, C., op. cit. p. 30: “O homem é *basar* frente a si mesmo, a comunidade e Deus. Frente a si mesmo, *basar* recorda sua condição limitada, frágil, sujeita ao sofrimento e à morte. Frente à comunidade, *basar* diz que todo ser humano participa da condição de todos, recordando em particular os vínculos de sangue, de parentesco e de raça com o grupo ao qual pertence. Frente

*basar* designa sempre o ser humano em sua condição de corpo dotado de vida. Jamais o termo *basar* é aplicado a um cadáver<sup>503</sup>. Portanto, da mesma forma que *nefesh* não pode ser traduzido por alma, também o termo *basar* não pode ser traduzido simplesmente por ‘corpo’.

Também *rûah* é um termo muito utilizado na antropologia veterotestamentária. Primeiramente é utilizado para designar o vento, normalmente vento forte a serviço do desígnio de Iahweh; quando aplicado ao ser humano, significa a sua respiração, a sua força vital. Com bastante frequência é referido a Iahweh para significar a sua força vital criadora que, comunicada ao ser humano, confere-lhe dons e talentos diversos, concedidos para que este possa superar a impotência e a fraqueza próprias do *basar*, realizando, desse modo, tarefas especiais a serviço do desígnio salvífico de Iahweh. Com o termo *rûah*, descrevem-se também sentimentos, emoções e estados de ânimo do coração humano e, mais especificamente, a força da vontade em conexão com a força que vem de Iahweh<sup>504</sup>. Pouquíssimas vezes a palavra *rûah* corresponde ao que nós entendemos por ‘espírito’<sup>505</sup>. *Rûah* designa, pois, o ser humano inteiro, na sua capacidade de abertura-escuta em relação a Iahweh, destacando-se a força vital e os dons concedidos por ele<sup>506</sup>.

No entanto, o termo mais importante para a antropologia veterotestamentária é *lēb*, traduzido em português por ‘coração’. Ultrapassando a significação anatômica e fisiológica, indicam-se com o termo *lēb* os sentimentos (cf. 1Sm 16, 7b; Jó 12, 3) e as emoções humanas (cf. 1Sm 2, 1; Sl 13, 6; 28, 7); ao mesmo são atribuídos os desejos do ser humano, as suas aspirações e anseios concretos. Contudo, o mais próprio do termo *lēb* é a referência às funções

---

a Deus, *basar* evidencia a dependência do homem em relação ao Criador, de quem recebe o ‘alento’ vital que o faz existir: ‘Se ele (Deus) pensasse apenas em si, concentrando em si mesmo o espírito e o sopro, toda carne a um só tempo definharia, e o ser humano voltaria ao pó’ (Jó 34, 14-15; cf. também Sl 78, 39; Is 40, 6). Em todos os níveis *basar* não é somente uma condição visível, porém a forma e a realidade mesma da existência do ser humano. O homem, na antropologia bíblica, não só ‘tem’ um corpo, ‘é’ seu corpo. Toda relação consigo e com o mundo e toda relação com Deus e com os demais, tudo está entrelaçado, manifestado e constituído pela existência corpórea”.

<sup>503</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>504</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 260-261.

<sup>505</sup> ROCCHETTA, C., *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid, San Pablo, 1993, p. 34: “Referido ao homem, o termo (*rûah*) indica seu ser espiritual, porém sempre em seu sentido pleno e nunca somente com relação a uma parte oposta a outra. Assim se fala de ‘(...) toda a carne com sopro de vida (...)’ (Gn 6, 17b), enquanto que em Jó 33, 4 se proclama: ‘Foi o espírito de Deus (*rûah Iahweh*) que me fez e o sopro (*neshamah*) do Poderoso me deu a vida (*nefesh*)’”.

racionais, tais como a compreensão da realidade, o saber, a inteligência, a sede da memória e da reflexão, a capacidade de julgar e de se orientar na vida convenientemente; ou seja, o termo *lēb* significa o que nós denominamos ‘razão’. Da mesma maneira que *nefesh*, *basar e rūah*, também *lēb* designa o ser humano inteiro<sup>507</sup>.

Com cada um destes termos centrais da antropologia veterotestamentária designa-se sempre o ser humano inteiro, não uma dimensão apenas de sua realidade de vida<sup>508</sup>. Não apontam para uma divisão no ser humano, tal como apresentada nos esquemas dualistas neoplatônicos. O israelita, certamente numa perspectiva pré-filosófica, concebe o ser humano como uma unidade, como um todo vital, embora reconhecendo nele uma pluralidade de funções e aspectos. A unidade é tão forte, que o israelita não distingue atividades sensíveis que dependeriam só do corpo de outras atividades referidas somente à alma. Por isso *nefesh*, *basar*, *rūah* e *lēb* apontam tanto para aspectos do ser humano quanto para o ser humano considerado como um todo<sup>509</sup>.

Esta visão unitária de ser humano, contudo, encontra exceções no Antigo Testamento, quando se trata de livros escritos em grego, no âmbito do judaísmo alexandrino<sup>510</sup>, especialmente o livro da Sabedoria, no qual a influência da antropologia helênica está presente, separando nitidamente a alma do corpo, em relação ao qual há uma nota de negatividade: “Porque o corpo corruptível torna pesada a alma e a morada terrena oprime a mente que pensa em tantas coisas” (Sb 9, 15)<sup>511</sup>.

Neste texto, e em mais alguns outros igualmente do livro da Sabedoria (cf. Sb 3, 4; 4, 1; 8, 17; 15, 3; 2, 23; 6, 18-19), parece ser inegável a prioridade da alma, imortal e incorruptível, sobre o corpo; porém, nem todos os especialistas do Antigo Testamento são unânimes nesta interpretação. Há os que defendem a tese de que, no livro da Sabedoria, o termo grego *psyché* (*alma*), em sintonia com o

<sup>506</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 260-261.

<sup>507</sup> Cf. *Ibidem*, p. 261.

<sup>508</sup> Cf. SATTLER, D. e SCHENEIDER, T., *Doutrina da criação*. In: SCHENEIDER, T. (Org.), *Manual de teologia dogmática*, Vol. I, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 151.

<sup>509</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *op. cit.*, pp. 261-262.

<sup>510</sup> Para um estudo mais aprofundado a respeito da influência do pensamento grego nos livros deuterocanônicos, sugerimos as seguintes obras: PAUL, A., *O que é o Intertestamento*, São Paulo, Paulinas, 1981, pp. 45-60; BRIGHT, J., *História de Israel*, 3. ed., São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 561-582.

<sup>511</sup> Cf. ROCCHETTA, C., *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid, San Pablo, 1993, p. 31.

uso de *nefesh* na tradição veterotestamentária, significaria o homem todo, a pessoa humana. Igualmente, a imortalidade e a incorruptibilidade estariam referidas ao homem todo, e não a uma alma separada do corpo<sup>512</sup>.

No entanto, o que nos interessa é que, mesmo com a ‘possível’ penetração do dualismo grego em alguns textos de livros do Antigo Testamento, não está invalidada a afirmação fundamental de que, globalmente considerado, este pressupõe uma visão fortemente unitária de ser humano<sup>513</sup>.

### 7.1.2.

#### A unidade do ser humano no Novo Testamento

No seu conjunto, também o Novo Testamento se mantém fiel à visão unitária de ser humano, entendido como totalidade indivisível. Os termos gregos *psyché*, *pnêuma*, *sarx*, *soma* e *kardia* podem significar tanto um aspecto do homem quanto o homem completo; seguramente não apontam para um dualismo alma-corpo, próprio do pensamento grego. Por isso é importante conhecer o significado de cada um destes termos<sup>514</sup>.

*Psyché* é a versão em língua grega do hebraico *nefesh*. É empregado para expressar a vida física individual dos homens (cf. Mt 6, 25; At 20, 10) e dos animais (cf. Ap 8, 9), vida que se pode dar (cf. Jo 10, 11; 13, 37), matar ou salvar (cf. Mc 3, 4). *Psyché* também designa a pessoa (cf. At 2, 41; Rm 2, 9) e tem o sentido de pronome pessoal (cf. Mt 11, 29; 2Cor 1, 23). É ainda a sede dos sentimentos humanos (cf. Mc 14, 34; Jo 12, 27; At 14, 2) e parece descrever, às vezes, a vida autêntica e plena que o ser humano vive na presença de Deus (cf. 3Jo 2). Igualmente *psyché* evoca a restauração da vida depois da morte (cf. Jo 12, 25): a vida não se limita à que é vivida como corpo terrestre (cf. Lc 21, 19; 23, 43; Hb 10, 39), o que não exclui um certo estado corporal depois da morte (cf. Lc 16, 22; 24, 39). A *psyché* parece assim distinta do corpo (cf. Mt 10, 28), mesmo que essa distinção não reflita exatamente o dualismo alma imortal-corpo mortal, tanto que essa concepção não se opõe à fé na ressurreição da pessoa (cf. Ap 6, 9; 20, 4)<sup>515</sup>. O que precisa ficar bastante claro é que o Novo Testamento não apresenta a alma como o elemento que define a condição humana, mas “aquela dimensão

<sup>512</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 262.

<sup>513</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>514</sup> Cf. *Ibidem*, p. 263.

<sup>515</sup> Cf. WÉNIN, A., *Alma (teologia bíblica)*. In: *DCT*, p. 95.

dentro da qual se decidem a morte e a vida, a ruína e a felicidade”<sup>516</sup>. Isto não deve ser transladado à dimensão da constituição metafísica do ser humano, algo alheio às preocupações do Novo Testamento<sup>517</sup>.

No *corpus* Paulino, o termo *psyché* é pouco utilizado. E, quando empregado, geralmente, mantém o significado de *nefesh* (cf. 1Cor 15, 45 com Gn 2, 7). Algumas vezes é utilizado em sua forma adjetivada de *psychikos*, para contrapor o homem psíquico ao outro, chamado de espiritual. O homem psíquico é aquele entregue somente às suas forças vitais, sem o dom do Espírito de Deus. Já o homem espiritual dispõe de uma capacidade, concedida pelo Espírito de Deus, que lhe permite perceber as coisas divinas e acolhê-las com ânimo generoso (cf. 1Cor 2, 14-15). Há uma discussão se são Paulo utilizou uma concepção dicotômica, alma-corpo; ou, inclusive, tricotômica, espírito-alma-corpo. Os que respondem afirmativamente citam os textos de 1Cor 5, 3; 7, 34 ou 2Cor 12, 2; mas, sobretudo, 1Ts 5, 23, em que aparece essa divisão tripartida do homem. Na opinião do teólogo italiano Carlo Rocchetta, no entanto, essa discussão representa um falso problema, pois são Paulo, ao usar esta linguagem, não quer certamente dar uma descrição metafísica do ser humano, mas somente indicar alguns aspectos funcionais. É sintomático, neste sentido, o texto de 1Ts 5, 23: além de ser um texto isolado, já que não tem paralelo em nenhuma outra carta, deve-se levar em conta que se trata de uma enumeração utilizada apenas para caracterizar a plenitude do ser e do agir do ser humano, não tem a intenção de descrever a sua estrutura metafísica, pois, neste caso, faltariam outros componentes fundamentais como *nous* e *kardia*. O texto está também em sintonia com outras passagens veterotestamentárias (cf. Sl 16, 9; Jó 34, 14-16) e neotestamentárias (cf. Hb 4, 12), nas quais se fazem enumerações do mesmo tipo<sup>518</sup>.

*Pnêuma* é a tradução da *rûah* hebraica. Significa o sopro da respiração humana (cf. Mt 27, 50; Lc 23, 46; Jo 19, 30; At 7, 59; Tg 2, 26); a sede das emoções (cf. Mc 8, 12; Jo 11, 33; 13, 21; At 17, 16), do conhecimento (cf. Mc 2, 8) e das disposições mais íntimas (cf. 1Pd 3, 4); a pessoa humana (cf. Fl 4, 23;

---

<sup>516</sup> HERDER, G., *Alma, Psyché*. In: BEYREUTHE, E., BIETENHARD, H. e COENEN, L. (Eds.), *Diccionario Teológico del Nuovo Testamento*, Vol. I, Salamanca, p. 100. Apud GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 264.

<sup>517</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., loc.cit.

2Tm 4, 22; Fm 25) na sua intimidade secreta (1Cor 2, 11). O *pnêuma* se distingue daquilo que no ser humano é visível, o corpo (1Cor 5, 3; 7, 34; 2Cor 7, 1; Cl 2, 5), ou daquilo que nele é débil (cf. Mt 26, 41; Mc 14, 38). No entanto, o *pnêuma* deve sua força a Deus: quando o ser humano morre, o *pnêuma* retorna a Deus (cf. Mt 27, 50; Jo 19, 30; At 7, 59; Tg 2, 26), a quem é confiado (cf. Lc 23, 46; Hb 12, 23; Ap 11, 11). São Paulo utiliza o termo *pnêuma* para contrapô-lo a *sarx*, indicando, assim, a pessoa humana aberta à vida divina e dócil à ação do Espírito Santo. O espírito do ser humano é habitado pelo Espírito de Deus que se une ao homem para suscitar nele a oração filial (cf. Rm 8, 16.26) e para uni-lo a Cristo, de modo a formar com Jesus um só espírito (cf. 1Cor 6, 17)<sup>519</sup>.

*Sarx* (carne) é o equivalente grego do *basar* hebraico. Significa a carne animada e o ser humano integral. Tal qual *basar*, pode igualmente designar parentesco, bem como a comunidade. São Paulo, o autor neotestamentário que mais utiliza o termo *sarx*, aplica-o também para indicar tudo aquilo que é puramente humano, frágil e mortal (cf. Rm 6, 19; 2Cor 4, 11). *Sarx* passa a receber, por isso, uma significação teológica importante: designa o ser humano fechado sobre si mesmo, na sua autonomia orgulhosa, que o leva a rejeitar as possibilidades oferecidas por Deus (cf. Gl 2, 20; Fl 1, 22; 2Cor 10, 3). Porém, é importantíssimo chamar a atenção para o fato de que é o ser humano integralmente quem se fecha, não uma parte dele<sup>520</sup>.

A posição de São João é, em alguns aspectos, parecida com a de São Paulo. A expressão “O que nasceu da carne é carne (...)” (Jo 3, 6a) evoca o lado frágil e débil da existência humana. Se compreende, então, a afirmação de São João no prólogo do quarto evangelho, no qual se proclama que o *Logos* eterno “se fez carne e veio morar entre nós” (Jo 1, 14a). O evangelista poderia ter utilizado os termos “corpo” ou “homem”; no entanto, o fato de ter empregado o termo *sarx* não é casual: trata-se de colocar em relação a desproporção infinita entre o ser divino do Filho de Deus e a condição humana caduca assumida por ele. Considerações análogas servem para o sermão sobre o pão da vida, quando Jesus

<sup>518</sup> Cf. ROCCHETTA, C., *hacia una teología de la corporeidad*, Madrid, San Pablo, 1993, pp. 43-44. Para maior aprofundamento deste assunto, indicamos a seguinte obra: DUNN, J.D.G., *A teologia do apóstolo Paulo*, São Paulo, Paulus, 2003, pp. 80-112. Aqui pp. 109-112.

<sup>519</sup> Cf. GOZZELINO, G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1991, p. 102.

<sup>520</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 264.

promete sua própria *sarx* como comida e seu sangue como bebida para a salvação do mundo (cf. Jo 6, 51-56)<sup>521</sup>.

Em síntese, *sarx* significa o ser humano inteiro na sua vida meramente humana, e recebe uma forte conotação negativa quando designa o ser humano que se fecha à ação de Deus, na busca de uma autoconstrução orgulhosa<sup>522</sup>.

Com o termo *soma*, o Novo Testamento designa tanto o cadáver (cf. Mt 27, 52.58; Mc 15, 43; Lc 23, 52; Jo 19, 38; At 9, 40) quanto o ser humano nas suas manifestações vitais visíveis (cf. Mt 5, 29; 6, 22; Lc 11, 34.36; 1Cor 5, 3; 7, 34; 9, 27; 13, 3; Rm 6, 12; 12, 1). Frequentemente, *soma* é utilizado para indicar o ser humano integralmente, sendo que, em são Paulo, designa a pessoa humana enquanto circunscrita, na sua existência, a um determinado lugar a partir do qual vive a sua relação com Deus<sup>523</sup>. *Soma* e *sarx* são usados comumente por são Paulo como equivalentes. Todavia, ao tratar da ressurreição, são Paulo estabelece uma clara distinção: a *sarx*, à medida que significa o “homem velho”, é chamada a desaparecer (cf. Rm 6, 6); o corpo, pelo contrário, é chamado à ressurreição (cf. Rm 8, 11; 1Cor 6, 14)<sup>524</sup>.

*Kardia* é outro importante termo antropológico usado no Novo Testamento. Tal qual o equivalente hebraico *lēb*, indica o íntimo do ser humano, a sede da inteligência, da consciência e da vontade. O coração, em oposição ao rosto e aos lábios, indica algo escondido (cf. Mt 15, 8; Mc 7, 6; 2Cor 5, 12; 1Ts 1, 17; 1Pd 3, 4); é a fonte dos pensamentos (cf. Mc 2, 6.8; Lc 3, 15), da fé (cf. Mc 11, 23; Rm 10, 8), da compreensão (cf. Lc 24, 25; Ef 1, 18) e do endurecimento (cf. Mc 6, 52); é o centro das opções decisivas (cf. Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27; 1Cor 7, 37; 2Cor 9, 7), da lei não escrita (cf. Mt 15, 18; Mc 7, 19.21; Rm 2, 15) e do encontro com Deus (cf. Mt 13, 19; Lc 8, 12.15). O Espírito do Filho habita no coração (cf. 2Cor 1, 22; Ef 3, 17) e revela-lhe o amor de Deus (cf. Rm 5, 5)<sup>525</sup>. O

<sup>521</sup> Cf. ROCCHETTA, C., *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid, San Pablo, 1993, p. 40.

<sup>522</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 264.

<sup>523</sup> Cf. WIBBING, S., *Corpo, soma*. In: BEYREUTHE, E., BIETENHARD, H. e COENEN, L. (Eds.), *Dicionário Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. I, Salamanca, pp. 375-380. Aqui: pp. 377-378. Apud GARCIA RUBIO, A., loc. cit.

<sup>524</sup> Cf. PESH, W., *Corpo*. In: BAUER, J. (Ed.), *Dicionário de teologia bíblica*, Vol. I, São Paulo, Loyola, 1973, p. 240. Apud GARCIA RUBIO, A., loc. cit.

<sup>525</sup> Cf. GOZZELINO, G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1991, p. 103.

pecado, por sua vez, afeta principalmente o coração, escravizando, a partir dele, o ser humano por inteiro<sup>526</sup>.

A resumida apresentação do significado dos termos *psyché*, *pnêuma*, *sarx*, *soma* e *kardia*, assim como são usados pelo Novo Testamento, leva-nos à mesma conclusão que a análise dos termos correspondentes hebraicos utilizados no Antigo Testamento: uns e outros indicam o ser humano como um todo, embora considerado sob diversos aspectos. Estamos distantes da dicotomia alma-corpo, própria da cultura grega. Os cristãos das comunidades primitivas estavam, pois, enraizados na compreensão pré-filosófica de ser humano, própria da tradição semita hebraica<sup>527</sup>.

É importante sublinhar que a Sagrada Escritura não está preocupada com a constituição ontológica do ser humano, mas com a sua salvação. Por isso, o ser humano é visto na sua situação de não salvação, e convidado a viver a salvação oferecida gratuitamente pelo único Deus criador-salvador. Porém, a visão antropológica que se depreende da Sagrada Escritura pressupõe uma salvação que atinge o ser humano integralmente considerado, em todas as suas dimensões, e não apenas em sua alma. Trata-se, pois, de uma antropologia histórico-salvífica<sup>528</sup>.

### 7.1.3.

#### O contributo da filosofia grega

No terceiro capítulo desta pesquisa, analisamos resumidamente a influência negativa das várias correntes da filosofia grega na teologia e espiritualidade cristãs, assim como a reação do magistério eclesiástico e de grandes teólogos, como santo Agostinho e santo Tomás de Aquino<sup>529</sup>. Agora, veremos a contribuição positiva dada pelo pensamento grego à antropologia cristã.

A antropologia grega pôs em evidência a dualidade real entre alma e corpo no ser humano. Esta dualidade de dimensões já é suposta na antropologia bíblica; evidentemente de maneira sempre pré-filosófica. Na teologia veterotestamentária da criação, o ser humano é apresentado, por um lado formando parte do mundo material, enquanto, por outro, transcendendo essa realidade, pois é criado à imagem de Deus. O fato de pertencer ao mundo material não é um castigo para o

<sup>526</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 265.

<sup>527</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>528</sup> Cf. *Ibidem*, p. 274.

<sup>529</sup> Cf. Capítulo 3, pp. 85-88.

ser humano, mas simplesmente sua condição natural. E como imagem de Deus, é capaz de escutar e responder à interpelação divina e dos outros seres humanos; é capaz, ainda, de assumir a sua vocação de administrador responsável do mundo criado<sup>530</sup>.

A dualidade alma-corpo é positiva e deve sempre ser mantida, pois deixa muito claro que o ser humano pertence ao mundo material, embora não se reduza à matéria; como também pertence ao mundo espiritual, sem reduzir-se à sua espiritualidade. O ser humano não se define só pela matéria (materialismo) nem só pelo espírito (espiritualismo)<sup>531</sup>. Por isso mesmo, uma visão antropológica correta, que não sacrifica nada da complexidade do humano, deverá acentuar decididamente a unidade fundamental do ser humano, respeitando, no entanto, as diferenças existentes entre suas dimensões constitutivas. Nem dualismo, nem monismo, mas unidade pessoal, na “dualidade” de aspectos constitutivos<sup>532</sup>.

#### **7.1.4. Unidade na dualidade**

Portanto, é necessário um retorno à antropologia bíblica, acrescida da contribuição positiva da antropologia grega, para constituirmos uma nova antropologia, que, de fato, acolha a constituição dual do ser humano (alma-corpo). Dito com outras palavras, que aceite e respeite a dualidade de dimensões próprias do ser humano, porém, sendo capaz de integrá-las harmoniosamente na unidade, que é a pessoa humana concreta.

É preciso sempre enfatizar que o ser humano é uma realidade única, um único ser pessoal, um único sujeito. Tanto a dimensão espiritual quanto a corpórea designam a realidade e o ser total do ser humano. Alma e corpo não são dois entes que se sobrepõem; antes, devem ser considerados como dois princípios fundamentais da estrutura ontológica unitária que é o ser humano<sup>533</sup>.

Atualmente há uma certa aversão ao termo “alma”, por parte de alguns teólogos, em função do risco que se corre de incidir no dualismo antropológico. Em 1982, o então Cardeal Joseph Ratzinger<sup>534</sup>, em artigo da revista

---

<sup>530</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 275.

<sup>531</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>532</sup> Cf. *Ibidem*, p. 286.

<sup>533</sup> Cf. *Ibidem*, p. 283.

<sup>534</sup> Atualmente Papa Bento XVI.

“*Communio*”<sup>535</sup>, abordou a importância de se preservar o termo alma, pois este está diretamente vinculado à noção de “escatologia intermediária”, doutrina defendida pela Igreja. Segundo Ratzinger, após a morte, continua a existir de modo autônomo o elemento espiritual do ser humano, elemento este dotado de consciência e vontade; enfim, aquilo que é o próprio “eu” da pessoa humana. Para designar este elemento a Igreja utiliza o termo “alma”. Este aparece, assim, como portador de um aspecto fundamental da fé cristã, passando, portanto, a ser considerado elemento integrante da linguagem da fé<sup>536</sup>. E, ainda, acrescenta Ratzinger que o abandono do termo alma não é necessário para evitar o dualismo antropológico, pois a alma continua a existir após a morte, mas retém em si mesma, interiorizada, a matéria de sua vida, “esperando impacientemente o Cristo ressuscitado, para uma nova união entre espírito e matéria, união que se abre nele”<sup>537</sup>. De modo que, mesmo no chamado ‘estado intermediário’, a alma mantém sua vinculação com o corpo. Continua a unidade ‘alma-corpo’, só que transformada<sup>538</sup>.

---

<sup>535</sup> Cf. RATZINGER, J., *Entre a morte e a ressurreição*. In: COMMUNIO, ano 1, n. 1, jan/ fev. 1982, pp. 67-86.

<sup>536</sup> Cf. *Ibidem*, p. 84.

<sup>537</sup> *Ibidem*.

<sup>538</sup> SCHMAUS, M., *A fé da Igreja*, Vol. VI, Petrópolis, Vozes, 1981, p. 212: “(...) é impossível que a alma, mesmo depois de sua separação do corpo, perca sua ordenação essencial à matéria. Ela não se converte por isso em espírito puro, no sentido de que já não signifique relação ao material. Além disso, a alma continua sendo criatura, quer dizer, permanece incluída na rede de inter-relações de todo o mundo material. Ela continua sendo terrena. Pela separação de seu conatural corpo individual se dá uma profunda transformação. Pois a alma já não é capaz de exercer aquelas funções que, segundo a fé da Igreja, lhe correspondem como forma, como lei informadora e configuradora da essência do corpo. Para além da morte, sua relação à matéria não é a mesma que durante a existência histórica. No novo estado, a vida da alma não diminui sua intensidade. Pois precisamente a entrega plena a Deus confere ao espírito uma vida sumamente intensa. Pois bem, nesta intensidade vital não pode faltar um elemento que lhe pertence essencialmente. Do mesmo modo que a alma se ultrapassa em direção a Deus de uma forma sumamente ativa e, precisamente assim, se realiza a si mesma como nunca pôde realizar-se durante a existência histórica, de maneira parecida, ela se autotranscende em direção à criatura, quer dizer, em direção à matéria, com uma intensidade que não era possível durante a vida histórica. Mas, em todo caso, a alma está suportada e atualizada pelo dinamismo de Deus, pela atividade criadora do espírito divino (...). Assim, pois, graças à ação divina, a alma, em sua auto-entrega a Deus, transcende em direção a todo o mundo material (...). Enquanto Deus põe em marcha o movimento de transcendência da alma para a matéria, esta a apreende e a une a si para constituir uma realidade unitária. Este ato está além do materialismo e do espiritualismo. Neste ato, a alma espiritual se constitui em lei informadora da matéria apreendida por ela. Isto significa que se expressa e se representa a matéria, marcando nesta a fisionomia que sua união com Deus e o diálogo com ele lhe conferem. A auto-representação do espírito na matéria torna esta transparente para o amor e a verdade de Deus impressos na alma. Uma vez alcançado isso, deu-se a glorificação psicossomática do homem”. Para aprofundamento deste tema sugiro a leitura da seguinte obra: CTI, *A esperança cristã na ressurreição. Algumas questões atuais de escatologia*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 33-39.

Não entrando na discussão com teólogos que defendem interpretações diferentes referentes à escatologia cristã, a explicação de Ratzinger é importante e oportuna, pois chama a atenção para o perigo do reducionismo<sup>539</sup> da visão dual do ser humano, o que ratifica a necessidade de se recuperar uma antropologia que enfatize a unidade do ser na pluralidade de suas dimensões<sup>540</sup>.

Portanto, uma renovada teologia da mortificação deve necessariamente evitar qualquer tendência reducionista, seja o espiritualismo ou o materialismo, para preservar a unidade básica do ser humano, valorizando positivamente tanto a dimensão espiritual quanto a corporeidade<sup>541</sup>.

## 7.2.

### Uma soteriologia otimista

Não há dúvida de que as noções de “sacrifício-expiatório”, “satisfação” e “mérito” não mais se encontram no horizonte de compreensão da sociedade contemporânea. Atualmente alguns teólogos<sup>542</sup> buscam na expressão “solidariedade” uma formulação mais acessível para a ação salvífica de Jesus. Encontramos no Novo Testamento a expressão “por nós” (cf. 1Cor 15, 3; 2Cor 5, 14; Rm 8, 32; Gl 1, 4; 2, 20), originada certamente das primeiras tradições cristãs e apresentada como eixo central das expressões soteriológicas. Desse modo, podemos caracterizar a vida de Jesus Cristo como uma “existência para os outros”, estabelecida em sua doação constante aos pobres, marginalizados e pecadores. Essa entrega de si perdura continuamente até sua morte: “Isto é o meu corpo entregue por vós” (1Cor 11, 24b). “Este é o sangue da nova Aliança, que é derramado por muitos” (Mc 14, 24). Nestes textos, há uma cristologia implícita, que associa a doação irrestrita de Jesus aos pobres e pecadores à sua entrega na

---

<sup>539</sup> RATZINGER, J., *Entre a morte e a ressurreição*. In: COMMUNIO, ano 1, n. 1, jan./ fev. 1982, p. 84: “Além do mais, um cristão (e, com mais forte razão um pensador) não deveria considerar o monismo como algo de menos perigoso e menos fatal que o dualismo. A partir da fórmula antropológica de Tomás de Aquino, não posso deixar de aprovar (com a condição de que seja bem compreendida) a declaração de Greshake: ‘Para mim, o conceito de alma libertada do corpo não é absolutamente um conceito’. Que o homem, durante toda a sua vida, integre a si a matéria e que, por conseguinte, mesmo na morte, não rejeite este laço que tem com ela, mas o leve consigo, constitui, dentro da perspectiva supra citada, algo de absolutamente claro. Somente assim a relação com a Ressurreição assume todo o seu sentido. No entanto, justamente por este fato, não há necessidade de se negar o conceito de alma, nem de substituir a alma por um novo corpo”.

<sup>540</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 286.

<sup>541</sup> Cf. *Ibidem*, p. 292.

<sup>542</sup> Dentre eles: Karl Rahner, Christian Duquoc e Edward Schillebeeckx.

ceia eucarística e na paixão até a morte de cruz. Assim se concilia sua mensagem do reino de Deus com o sentido salvífico de sua morte<sup>543</sup>.

Contudo, é preciso deixar bem claro que a solidariedade de Cristo com a humanidade tem algo específico e singular que a diferencia de qualquer outro gesto de solidariedade realizado na história, por outros homens e mulheres: Jesus vive o significado do ‘Servo de Iahweh’, que sofre pelos outros (cf. Is 52,13-53,12)<sup>544</sup>. Ele morre “em nosso lugar”<sup>545</sup>. Há, sem dúvida, como vimos, uma continuidade entre a vida histórica de Jesus e sua morte violenta; porém o sentido pleno desta morte não se explica somente como efeito histórico de sua ‘existência para os outros’, mas também por sua obediência ao Pai. Antes de ser homem para os outros, Jesus foi homem para Deus; isto é, em sua história, posteriormente reinterpretada pelas primeiras tradições cristãs à luz da ressurreição, já estava presente e atuante, de modo escondido, o ‘Filho de Deus’. As palavras e ações de Jesus aparecem como as do Filho preexistente, que se sabe enviado ao mundo para dar sua vida por nós. Portanto, enquanto Jesus era obediente ao Pai e aceitava sua história concreta, incluída sua morte iminente e violenta, não só como perseguição de seus inimigos mas como desígnio de Deus, atuava num sentido mais profundo o Filho de Deus nele escondido que, por obediência ao Pai, se oferecia para a salvação da humanidade<sup>546</sup>.

Entre nós, seres humanos, a solidariedade nasce do amor; em Deus, solidariedade e amor se identificam. Assim, podemos dizer que a solidariedade de Jesus Cristo pelos seres humanos é a prova histórica de seu amor por nós. É a

---

<sup>543</sup> Cf. FRANÇA MIRANDA, M., *A salvação de Jesus Cristo. A doutrina da graça*, São Paulo, Loyola, 2004, p. 76.

<sup>544</sup> Cf. Capítulo 3, pp. 93-94.

<sup>545</sup> Cf. KESSLER, H., *Redenção/Soteriologia*. In: *DCFT*, p. 749: Jesus salva a humanidade ao experimentar e superar na condição humana o distanciamento que o pecado produziu entre a humanidade e Deus. Ele faz com que o amor de Deus exista e se torne ativo justamente no “lugar dos pecadores”, no lugar do “ser que está distante de Deus”. Na cruz, Jesus toma sobre si todos os efeitos de uma humanidade distante de Deus e a carrega como o verdadeiro “Servo de Iahweh”, em solidariedade com Deus e conosco. Aquele que está absolutamente associado a Deus padece, até ao extremo das tensões, o mais radical abandono de Deus (cf. Mc 15, 34; Gl 3, 13ss); a miséria e a ruptura, que representa a distância de Deus, é assumida no seio da relação divina do Pai e do Filho, transformadas e superadas na vitória da ressurreição. Assim acontece, na morte e ressurreição de Jesus Cristo o máximo do amor redentor de Deus e do homem e com isso a mudança decisiva de *status* da humanidade. Jesus Cristo mantém o lugar aberto: junto dos homens para Deus, e junto de Deus para os homens. Nele, pelo amor descendente de Deus para com o mundo e pelo amor ascendente do mundo para com Deus anula-se uma vez para sempre a separação da humanidade de Deus. É a reconciliação da humanidade com Deus.

<sup>546</sup> Cf. FRANÇA MIRANDA, M., *A salvação de Jesus Cristo. A doutrina da graça*, São Paulo, Loyola, 2004, pp. 76-79.

realização histórica do amor incondicionado de Deus para com a humanidade. Essa realização implicou não somente solidarizar-se com os pecadores, mas ainda a entrega da própria vida por nós, pecadores. A incondicionada solidariedade divina não hesita em assumir o lugar do pecador condenado à morte e a um afastamento radical de Deus. Na pessoa do Crucificado aparece o compromisso incondicionado de Deus conosco<sup>547</sup>.

Ainda mais: ao ser solidário com a humanidade, Cristo, através do Espírito Santo derramado em nossos corações (cf. Rm 5, 5), associa-nos ao seu destino; isto é, tudo o que ele vive e tudo o que sucede nele não vale somente para si, mas também para nós, seres humanos<sup>548</sup>. Deste modo, assim como Jesus Cristo foi capaz de vencer a tentação (cf. Mt 4, 1-11; Hb 4, 15), em comunhão com ele, também não existe mais nenhuma situação na qual somos forçosamente vencidos pelo mal. Ao assumir nossa condição humana, Jesus Cristo foi capaz de levar uma vida de plena abertura a Deus e ao próximo, uma vida fraternal para além do ódio e do egoísmo. Em comunhão com ele, somos também capazes de viver uma vida não mais submetida ao poder do pecado. Com sua ressurreição, Jesus Cristo vive para sempre em Deus; também nós, seres humanos, em comunhão com Cristo, participamos, já aqui, na história, da vida divina, cuja plenitude dar-se-á após a morte<sup>549</sup>.

Por tudo isso, a salvação não é um pleito jurídico, não é dívida a ser paga, nem castigo a ser suprimido<sup>550</sup>. Salvação é tudo aquilo que Deus gratuitamente realizou para nós na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo; ou seja, a remoção dos obstáculos que existiam entre ele e nós, e a oferta que nos é feita de

---

<sup>547</sup> Cf. *Ibidem*, p. 79.

<sup>548</sup> CARVAJAL, L. G., *Nossa fé. Teologia para universitários*, São Paulo, Loyola, 2002, pp. 56-57: “Uma redenção que se esgotasse no bom exemplo que o amor de Cristo nos deu a partir de fora equivaleria a uma espécie de pelagianismo. O homem se salvaria por seu próprio esforço, imitando a Jesus, sim, mas por essa lógica também poderia prescindir de Jesus e imitar qualquer outra pessoa que lhe desse bom exemplo. Não. A salvação de Cristo age a partir de dentro de nós mesmos porque seu Espírito foi derramado em nossos corações (cf. Rm 5, 5). É como uma incorporação da vida do cristão à de Cristo, que Paulo expressa com a imagem do enxerto (cf. Rm 11, 17-24) e com abundância de preposições: vivemos ‘em’ Cristo (cf. Cl 2, 11), ‘com’ Cristo (cf. Cl 2, 12-20; Ef 2, 6; Rm 6, 4-6), ‘por’ Cristo (cf. Gl 6, 14; Rm 7, 4), ‘de’ Cristo (cf. Gl 5, 24)”.

<sup>549</sup> Cf. QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a salvação. Por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, São Paulo, Paulus, 1999, pp. 171-178.

<sup>550</sup> Cf. Capítulo 3, pp. 92-95.

participação na vida divina<sup>551</sup>. “A dimensão positiva é, definitivamente, a que marca a direção primária e fundamental da salvação”<sup>552</sup>.

### 7.2.1.

#### **Cruz: do excesso de ódio ao excesso de amor**

A crucifixão de Jesus não foi querida por Deus. Não se deve atribuir a Deus aquilo que o pecado humano causou a Jesus. Não era da vontade do Pai que seu Filho fosse morto de modo cruel<sup>553</sup>. A morte de Jesus foi consequência histórica do tipo de vida assumido por ele, em conformidade com a vontade do Pai<sup>554</sup>. Jesus assumiu e viveu a atitude de “servidor”. Na verdade, a rejeição desse tipo de vida é da responsabilidade de seres humanos concretos. Foi, portanto, a “não aceitação” da proposta do reino de Deus a causa histórica da morte de Jesus<sup>555</sup>.

Ainda a este respeito, é muito importante destacar quem é o Deus revelado por Jesus. Não é um Deus violento, mas um Deus de amor gratuito, que não se impõe pela força, que, ao contrário, respeita a decisão humana. Se Jesus tivesse assumido o caminho do poder dominador teria deturpado a revelação do Deus Ágape<sup>556</sup>. Uma vez assumido o caminho do serviço, abrem-se diante de Jesus duas

---

<sup>551</sup> CTI, *Teologia da redenção*, São Paulo, Loyola, 1997, n. 2, p. 09.

<sup>552</sup> QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a salvação. Por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo, Paulus, 1999, p. 173.

<sup>553</sup> Cf. KESSLER, H., *Cristologia*. In: SCHNEIDER, T. (Org.), *Manual de dogmática*, Vol. I, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 372.

<sup>554</sup> CARVAJAL, L. G., *Nossa fé. Teologia para universitários*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 55: “Se nenhum pai deseja que seu filho seja morto, muito menos o Pai do céu! (cf. Lc 11, 13). Outra coisa é negar-se a evitar a morte, ainda que seja com o coração arrebatado, para a defesa de algo que se considera um valor superior. No caso do Calvário, esse valor superior seria a seriedade e autonomia da história, respeitada por Deus mesmo quando a liberdade humana se volta contra ele mesmo. O que Deus realmente queria era que seu Filho fosse fiel à sua missão até as últimas consequências. Assim deve ser entendida a afirmação de que Deus ‘não poupou’ sequer a seu próprio Filho por nós (cf. Rm 8, 32)”.

<sup>555</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *O encontro com Jesus Cristo vivo. Um ensaio de cristologia para nossos dias*, 8. ed., São Paulo, Paulinas, 2001, p. 94.

<sup>556</sup> BOFF, L., *A cruz nossa de cada dia. Fonte de vida e de ressurreição*, Campinas, Verus Editora, 2003, pp. 60-61: “Que pode Deus? Pode abaixar-se tanto a ponto de se tornar um escravo e último dos homens. Mais ainda: aceita morrer como malfeitor e bandido, em solidariedade para com todos os inocentes da história. Estamos de tal maneira habituados à narração de tais fatos que perdemos o sentido do escândalo que objetivamente possuem. Se as Escrituras não no-los testemunhassem, certamente duvidaríamos da veracidade de tais eventos cujo sujeito é o próprio Deus. Em Jesus, Deus se fez sofredor, sedento de justiça; um Deus de bondade que corre atrás da ovelha tresmalhada, que fica esperando a volta do filho pródigo e que se alegra mais com um pecador que se converte do que com noventa e nove justos que não precisam de penitência. (...) Em Jesus, Deus emerge fraco e sem defesa; é, sim, uma potência de serviço, mas sempre afirmando e potenciando a liberdade das pessoas, jamais a cerceando em função de fins religiosos. O senso comum, mas também a teologia clássica, não sabe combinar Deus com a impotência e a morte maldita. Tal coexistência pareceria absurda, pois supõe um Deus impassível e incapaz de sofrer. Mas Deus é amor. E todo amor é vulnerável. Vive da liberdade e da gratuidade. Há sempre

possibilidades: uma, a do povo, com seus dirigentes, aceitar a proposta do reino de Deus, vivendo a conversão; outra, a do povo, com seus dirigentes, rejeitar Jesus e sua mensagem<sup>557</sup>.

Sabemos que, historicamente, foi a segunda possibilidade que, de fato, se concretizou. Em cima deste acontecimento, os teólogos afirmam que Deus, “diretamente”, só podia querer que Jesus fosse aceito com a mensagem do reino. Entretanto, “indiretamente”, a rejeição e a cruz estão incluídas na vontade de Deus como uma possibilidade real. E como Deus não se impõe pela força que violenta, a rejeição de Jesus por parte do ser humano é absolutamente possível<sup>558</sup>.

E como a rejeição a Jesus foi a alternativa que se concretizou, os cristãos procuraram, após o Mistério Pascal, reinterpretar os textos do Antigo Testamento que falam do “Servo de Iahweh”, aplicando-os a Jesus. A fé cristã encontrou então na figura do servo sofredor a compreensão para o escândalo da cruz. Uma vez que Jesus não tinha sido aceito, só restava a segunda possibilidade: a rejeição e a cruz<sup>559</sup>. Conseqüentemente, as expressões neotestamentárias que falam da “necessidade” dos sofrimentos de Cristo (cf. Mc 9, 31; Lc 24, 26; At 3, 18) devem ser entendidas dentro das causalidades históricas e do conflito que se instaurou devido às exigências que a mensagem e a prática de Jesus comportavam<sup>560</sup>.

A cruz de Jesus não é apenas o madeiro, mas principalmente o símbolo da concretização do ódio e da violência. Jesus não buscou a cruz, apenas pregou e viveu o amor. O mundo, sim, se fechou a ele, criou-lhe cruces em seu caminho e, por fim, levantou-o no madeiro. A cruz foi, assim, a resposta da rejeição, do ódio à sua práxis de amor ao próximo. Ele não fugiu, não contemporizou, não deixou de anunciar e testemunhar o Reino de Deus, mesmo com o risco iminente de ser morto. Continuou a amar, apesar do ódio. Assumiu a cruz em sinal de fidelidade para com Deus e para com a humanidade<sup>561</sup>.

---

a possibilidade da traição e da defecção. Por isso o apóstolo Paulo – que bem captou a lógica da encarnação – bem observou que Deus escolheu a loucura para confundir a sabedoria, aquilo que não é para destruir o que é (cf. 1Cor 1, 27-29)”.

<sup>557</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *O encontro com Jesus Cristo vivo. Um ensaio de cristologia para nossos dias*. 8 ed., São Paulo, Paulinas, 2001, p. 94.

<sup>558</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 94-95.

<sup>559</sup> Cf. *Ibidem*, p. 95.

<sup>560</sup> Cf. BOFF, L., *A cruz nossa de cada dia. Fonte de vida e de ressurreição*, Campinas, Verus Editora, 2003, p. 39.

<sup>561</sup> Cf. *Idem.*, *Paixão de Cristo, paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*, 5. ed., Petrópolis, Vozes, 2003, p. 158.

“Do excesso de ódio ao excesso de amor”. Este é o paradoxo simbólico da cruz: o que era obra do ódio e do pecado, Jesus transformou em fonte de amor. Pregado à cruz, vítima do ódio, Jesus perdoa e, ao fazê-lo, inverte o movimento do ódio que o mata. O ódio é homicida, porém, o perdão é sempre perseverança da vida. Jesus não responde à provocação do ódio usando uma outra forma de ódio; ao contrário, em Jesus crucificado o amor triunfou, verdadeiramente e para sempre, sobre o ódio: “(...) tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13, 1). Este amor que vai até o extremo, isto é, até a morte violenta, revela que na luta que se travou na cruz entre o ódio e o perdão, este saiu vitorioso. A vida venceu definitivamente a morte, e a cruz é o símbolo, por excelência, desta vitória<sup>562</sup>.

### 7.2.2.

#### **Sofrimento: acolhido, mas não procurado**

Jesus não buscou o sofrimento, ele foi-lhe imposto. Sua vontade não foi sofrer, mas amar. A salvação foi realizada pelo amor, apesar de ter sido concretizada ‘através do sofrimento’, e, nesse sentido, podemos dizer que “com os seus ferimentos veio a cura para nós” (Is 53, 5b). O que faltava ao mundo não era dor, mas amor. É isso que Cristo nos trouxe<sup>563</sup>. Por isso, não é necessário para o seguimento de Cristo causar dor e sofrimento a si mesmo; não é necessário buscar um sofrimento fora do comum para tornar-se discípulo de Cristo, pois basta aceitar a cruz de cada dia (cf. Lc 9, 23); ou seja, ser fiel a Cristo a qualquer custo, aceitando todo risco, esquecendo-se de si mesmo por ele, colocando o evangelho no centro dos próprios interesses efetivos e dos próprios projetos pessoais<sup>564</sup>.

Num mundo marcado pelo pecado, presente não só na cultura, mas também nas instituições da sociedade, que pressionam constantemente o indivíduo a aderir a elas, não pode o compromisso cristão pelo próximo deixar de ser marcado pelo conflito. De fato, a atitude cristã é “contracultural”, pois questiona seriamente a desordem estabelecida, subverte padrões aceitos, estimula novas iniciativas, sendo interpretada, então, como uma ameaça. Daí a reação dos detentores do poder, que recorrem a calúnias (cf. Lc 23, 2), falsas informações, interpretações deformadas,

<sup>562</sup> CF. SESBÖUE, B., *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, Madrid, San Pablo, 1999, pp. 228-229.

<sup>563</sup> Cf. CARVAJAL, L. G., *Nossa fé. Teologia para universitários*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 56.

<sup>564</sup> Cf. VINCENZO, B., *Cruz*. In: *DIPS*, p. 252.

procurando, desse modo, confundir e dividir os cristãos. Finalmente, apelam para a perseguição física (prisão, interrogatórios, torturas, morte), sempre defendida e legitimada à luz de alguma ideologia<sup>565</sup>.

### **7.2.3. Ambivalência do sofrimento**

Podemos, sem dúvida, dar um sentido positivo ao que vivemos de árduo e doloroso. No entanto, o sofrimento também pode causar danos e estragos tão destrutivos, que a pessoa não consegue dele extrair um sentido positivo. Há dores físicas e morais tão intensas que podem destruir o psiquismo humano, como, por exemplo, a tortura<sup>566</sup>. Enquanto algumas pessoas saem mais amadurecidas e integradas de um período de sofrimento<sup>567</sup>, muitas outras saem definitivamente esfaceladas. A dor em si é sempre ambivalente: pode ajudar a pessoa a crescer como também pode destruí-la, fechando-a na amargura e solidão.

### **7.2.4. Sofrimento salvífico**

Não nos cabe, contudo, a opção de evitar o sofrimento. A única alternativa que nos resta é optar entre a cruz absurda da ausência de sentido e a cruz de Cristo; isto é, entre a dor a que nos rendemos, por ser uma contingência natural da vida ou por nos ser infligida, e a dor que abraçamos como participação na Paixão de Cristo, a partir de uma perspectiva de fé. Por si só, o sofrimento não tem sentido; é a fé que lhe atribui um valor positivo.

---

<sup>565</sup> Cf. FRANÇA MIRANDA, M., *A salvação de Jesus Cristo. A doutrina da graça*, São Paulo, Loyola, 2004, p. 160.

<sup>566</sup> Cf. LE BRETON, D., *Antropología del dolor*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1999, p. 243: A tortura é a prática do horror, pois inflige uma dor que tem apenas como limite a imaginação do torturador. Seu objetivo é destruir o sentimento de identidade da vítima para levá-la a revelar segredos importantes, provocar a admissão de uma culpa, de um compromisso político ou moral, ou simplesmente dobrá-la à vontade dos verdugos. Por vezes, a tortura traduz uma pura vontade de aniquilação do outro, martirizando-o, reduzindo-o a um objeto. A imposição da dor e da humilhação segue uma lógica de destruição da vítima. A pessoa torturada vive seu corpo como forma permanente de dor. O sofrimento mental agudo que a violência física produz, prolonga seus efeitos na existência durante longo tempo, e, geralmente, impede a pessoa de recuperar seu lugar na sociedade.

<sup>567</sup> Cito, como exemplo bastante recente, o testemunho dado pelo cardeal François-Xavier Nguyen Van Thuan (1928-2002). O cardeal Van Thuan foi submetido ao cárcere por treze anos, no Vietnã, sua terra natal (1975-1988). Neste período, passou nove anos na solitária, no isolamento completo, no vazio absoluto, sem trabalho, caminhando dentro da cela de manhã à noite para não ser destruído pela artrose, no limite da loucura. Saiu dessa terrível experiência transformado para melhor: muito mais maduro como pessoa humana e com uma fé mais consistente. Para aqueles que desejarem conhecer mais profundamente a experiência do cardeal Van Thuan, sugiro a seguinte

É interessante, neste ponto de nossa reflexão, enriquecê-la com a contribuição de um pequeno texto do psiquiatra austríaco Viktor Frankl, a respeito da interpretação clínica do sofrimento. É um texto bastante elucidativo, que oferece elementos para aplicarmos à experiência cristã de fé. Vejamos o texto:

“Para poder afrontar o sofrimento, devo transcendê-lo. Com outras palavras: eu só posso afrontar o sofrimento, só posso sofrer com sentido, se sofro por algo ou alguém. De modo que o sofrimento, para ter sentido, não pode ser um fim em si mesmo. A disposição ao sofrimento, a disposição ao sacrifício, pode degenerar em masoquismo. O sofrimento só tem sentido quando se padece por ‘causa de’. Ao aceitá-lo, não só o afrontamos, mas que através do sofrimento buscamos algo que não se identifica com ele: transcendemos o sofrimento. O sofrimento dotado de sentido aponta sempre mais além de si mesmo. O sofrimento dotado de sentido remete a uma ‘causa’ pela qual padecemos. Em suma: o sofrimento com plenitude de sentido é o sacrifício”<sup>568</sup>.

Aproveitando as palavras de Frankl, a “causa”, digamos assim, por excelência, que dá sentido ao sofrimento cristão é a fé, que nos assegura a possibilidade de participação na força salvífica dos sofrimentos de Cristo. Sobre esse tema, o Papa João Paulo II abordou na carta apostólica, “*Salvifici Doloris*”, a fundamentação teológica da participação humana nos sofrimentos de Cristo<sup>569</sup>. Nela, basicamente, afirma que todo ser humano tem uma participação no mistério da Redenção e é também chamado a participar no sofrimento de Cristo, por meio do qual foi redimido todo sofrimento humano. Realizando a Redenção através do sofrimento, Cristo elevou o sofrimento humano ao nível de Redenção. Por isso, todas as pessoas, com o seu sofrimento, podem tornar-se também participantes do sofrimento de Cristo. Isso é possível porque Cristo abriu o seu sofrimento redentor ao ser humano, uma vez que ele próprio se tornou, num certo sentido, participante de todos os sofrimentos humanos:

“Cristo operou a Redenção completa e cabalmente; ao mesmo tempo, porém, não a fechou: no sofrimento redentor, mediante o qual operou a Redenção do mundo, Cristo abriu-se desde o princípio, e continua a abrir-se constantemente, a todo sofrimento humano”<sup>570</sup>.

---

obra: VAN THUAN, F. X. N., *Testemunhas da esperança. Quando o amor irrompe em situações de heroísmo no dia-a-dia*, São Paulo, Cidade Nova, 2002, 239 p.

<sup>568</sup> FRANKL, V. E., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Barcelona, Herder, 1987, p. 258.

<sup>569</sup> Cf. SD, nn. 19-27.

<sup>570</sup> SD n. 24.

Ao descobrir, pela fé, o sofrimento redentor de Cristo, o ser humano descobre nele, ao mesmo tempo, os próprios sofrimentos, enriquecidos de um novo conteúdo e com um novo significado. Ainda segundo João Paulo II, as testemunhas da cruz e da ressurreição de Cristo transmitiram à Igreja e à humanidade um “evangelho específico do sofrimento”. Este não significa apenas a presença do sofrimento nos relatos evangélicos, mas notadamente a revelação da “força salvífica” e do “significado salvífico do sofrimento” na missão messiânica de Cristo e, em seguida, na missão da Igreja:

“O sofrimento foi inserido de um modo singular naquela vitória sobre o mundo que se manifestou na ressurreição. Cristo conserva no seu corpo ressuscitado os sinais das feridas causadas pelo suplício da cruz: nas suas mãos, nos seus pés e no seu lado. Pela ressurreição, ele manifesta a força vitoriosa do sofrimento; e quer incutir a convicção desta força no coração daqueles que escolheu como seus apóstolos e daqueles que ele continua a escolher e enviar”<sup>571</sup>.

Em todos aqueles que sofrem com Cristo, se realiza o “evangelho do sofrimento”; e, ao mesmo tempo, cada um deles continua, de certo modo, a escrevê-lo em sua história pessoal<sup>572</sup>.

É necessário, no entanto, explicar que o Papa João Paulo II, ao falar de “sofrimento salvífico”, não entra em contradição com tudo o que afirmamos até agora neste trabalho em relação ao sofrimento: algo que em si é absurdo, sem nenhum valor. Na carta *Salvifici Doloris*, o Papa João Paulo II afirma textualmente: “O próprio Redentor escreveu este evangelho (do sofrimento); em primeiro lugar, com o seu sofrimento assumido por amor (...)”<sup>573</sup>. *Sufrimento assumido por amor*. Esta frase é fundamental para não deturpar o conjunto do pensamento de João Paulo II. Ele não fez a apologia do “dolorismo”. Para ele, Cristo permeia o sofrimento com amor, tornando-o, assim, salvífico. Ainda, na conclusão da carta, reafirma que somente no amor de Cristo crucificado os homens encontrarão o sentido salvífico dos próprios sofrimentos<sup>574</sup>.

Portanto, o Papa João Paulo II corrobora a teologia do sofrimento salvífico, mas salvaguardando a integridade do amor como força motriz da redenção. O sofrimento é salvífico sim, mas somente quando permeado pelo amor redentor de Cristo.

---

<sup>571</sup> Ibidem, n. 25.

<sup>572</sup> Cf. Ibidem, n. 26.

<sup>573</sup> Ibidem, n. 25.

### 7.3. Resgatar o valor positivo da disciplina

Outro desafio contemporâneo a uma nova teologia da mortificação diz respeito ao resgate do valor positivo da disciplina pessoal para educar a vontade. Na nossa sociedade contemporânea, falar de uma educação da vontade pode soar como uma volta aos rudes métodos ascéticos do passado, quando os sentimentos e as emoções ficavam abafados. Há atualmente uma grande rejeição a tudo aquilo que é contrário à espontaneidade. Contudo, a disciplina é fundamental para a formação da pessoa humana, pois dela nasce o controle da vontade, essencial para o desenvolvimento humano em todos os seus aspectos. A disciplina pessoal é condição indispensável ao crescimento humano.

#### 7.3.1. Autodomínio

É tarefa premente desvincular o termo disciplina da idéia de repressão. A revalorização da disciplina parte de uma visão de ser humano, cujo objetivo é gradualmente integrar todas as tendências que constituem a pessoa humana. Só que este processo de integração dos sentimentos e das emoções não é simplesmente espontâneo, pois existem em cada ser humano impulsos involuntários, determinismos biológicos, impulsos destrutivos, tendências para sínteses mais fáceis, tendências para o conformismo, para fugir das responsabilidades, etc. Como conseqüência, é indispensável uma vontade disciplinada para levar adiante o processo de integração dos sentimentos e das emoções<sup>575</sup>.

“Deve-se aceitar o peso dos determinismos, mas isso não significa que deva ser desvalorizada a capacidade de decisão e da opção voluntária. Elas são indispensáveis para que a vida seja autenticamente humana”<sup>576</sup>. O ser humano não é totalmente determinado pelas leis da natureza e pelos impulsos do inconsciente, pelos condicionamentos hereditários, culturais, econômicos e sóciopolíticos; por

---

<sup>574</sup> Cf. *Ibidem*, n. 31.

<sup>575</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Evangelização e maturidade afetiva*, 3. ed., São Paulo, Paulinas, 2006, p. 122.

<sup>576</sup> *Ibidem*.

isso tem a possibilidade de decidir seu próprio destino. A realidade dos determinismos não é empecilho à tomada de uma decisão livre<sup>577</sup>.

Sem disciplina, pois, não é possível a nenhuma pessoa realizar este trabalho de autoconstrução da própria personalidade. Na realidade, muitos esforços se perdem pela carência de disciplina pessoal. Para enfrentar alguns condicionamentos será necessário lutar a vida toda, para evitar que eles sempre influenciem nossas decisões e atitudes. Por isso só uma vontade determinada é capaz de ordenar e canalizar as pulsões, impulsos e desejos, que buscam sua satisfação parcial, a uma unidade, a uma integração. E só uma pessoa integrada é capaz, não apenas de idealizar, mas de concretizar efetivamente um projeto de vida<sup>578</sup>.

### **7.3.2. Autoconhecimento**

Ainda faz parte da autodisciplina o processo de autoconhecimento. O conhecimento de si próprio é necessário para evitar a armadilha das auto-ilusões. Devido a ambigüidade da existência humana, é necessário um trabalho de discernimento das motivações presentes em nosso interior e que nos levam a agir. Este trabalho leva-nos a substituir os afetos desordenados por outros que estejam em conformidade com nosso projeto pessoal de vida<sup>579</sup>.

Além de detectar a negatividade que existe em nosso interior, de desmascarar a mentira e o auto-engano, o autoconhecimento está igualmente a serviço do descobrimento e da valorização da riqueza que também existe em cada um de nós, para perceber e assumir as potencialidades e as qualidades latentes ou pouco desenvolvidas<sup>580</sup>.

Destarte, sem autodisciplina é impossível percorrer o caminho para a maturidade. Sem luta consigo mesmo não há crescimento pessoal. A ausência de disciplina cria pessoas dotadas de uma vontade extremamente frágil, incapazes de perseverar na consecução de um ideal, dominadas por impulsos e paixões, e facilmente manipuladas e iludidas pela mídia que está a serviço do consumismo.

---

<sup>577</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>578</sup> Cf. RUIZ SALVADOR, F., *Compêndio de teologia espiritual*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 390.

<sup>579</sup> Cf. GARCIA RUBIO, A., *Evangelização e maturidade afetiva*, 3. ed., São Paulo, Paulinas, 2006, pp. 136-137.

<sup>580</sup> Cf. *Ibidem*.

#### **7.4. Conclusão**

Já dispomos dos elementos necessários à elaboração de uma nova reflexão acerca da mortificação, pois para isto já relacionamos os desafios pastorais contemporâneos e estabelecemos uma nova fundamentação teológica. Agora, na terceira e última etapa deste processo, que será o capítulo conclusivo desta pesquisa, todos esses elementos serão inseridos no contexto da dinâmica batismal, uma vez que o sacramento do batismo é a origem da mortificação cristã. Não tem sentido falar de mortificação fora do contexto batismal. E como nossa proposta é renovar e colocar no justo binário o discurso teológico acerca da mortificação, nada mais lógico que iniciá-lo e desenvolvê-lo a partir do batismo, que é sua fonte. A mortificação se configura como a espiritualidade básica de todo cristão, pois é a própria espiritualidade batismal. Portanto, no oitavo e último capítulo desta tese apresentaremos a força salvífica da mortificação.