



Revista Pistis & Praxis: Teologia e

Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do

Paraná

Brasil

Souza, Waldir

O HUMANO, A CONTRADIÇÃO ENTRE O PECADOR E O JUSTO: uma antropologia a
partir de González Faus

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 1, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 147-172
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449748727008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O HUMANO, A CONTRADIÇÃO ENTRE O PECADOR E O JUSTO: uma antropologia a partir de González Faus

*The human being, the contradiction between
the sinner and the just: an anthropology
from González Faus*

Waldir Souza

Doutorando em Teologia Moral pela PUC-RIO, Mestre em Teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus / Belo Horizonte, Especialização em Bioética pela PUCPR, Professor de Teologia e Cultura Religiosa na PUCPR, Membro do Comitê de Ética e Pesquisa com o Uso de Animais - CEUA-PUCPR, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: wacasouza@yahoo.com.br

Resumo

Os seres humanos perdidos em busca da fonte que os tornam humanos, encontram nessa mesma fonte, ou seja, no Amor, a experiência da fraternidade que os levam à se sentirem filhos do mesmo Pai. Este ser humano perdido traz em si sinais de contradição, e quiçá seja ele mesmo contraditório. Mas suas contradições podem ser uma forma de respeito, uma renúncia ao poder, uma chamada a essa maneira de olhar que conhece por comunhão e não por domínio.

Palavras-chave: Antropologia; Teologia; Criação; Criaturidade; Contradição.

Abstract

Human beings lost in search of the fountain that makes them humans find in this same fountain, that is, in Love - the experience of fraternity that leads them toward the feeling of being children of the same Father. This lost human being brings with him/her contradictions marks, and perhaps he/she is self-conflicting. But his/her contradictions can be a way of respect, a renunciation to power, a call to this way of looking that knows by communion and not by dominion.

Keywords: Anthropology; Theology; Creation; Creaturity; Contradiction.

O conceito de criação é um conceito específico da teologia cristã e praticamente exclusivo dela. Pode-se conceder que esse conceito realiza uma espécie de elaboração filosófica daquilo que tentava dizer a Bíblia, com outros gêneros literários não filosóficos.

A palavra criação no seu sentido mais habitual se aplica, sobretudo, ao trabalho artístico, quer dizer àquelas formas de produção que dão a sensação de começar do nada, ou seja, ausência total de beleza ou de expressividade. Assim, pode-se dizer que o ser humano é uma criação de Deus na totalidade de seu ser e que todo o ser que se conhece é criatura. Assim, como um artista, González Faus¹ vai trabalhando o significado do conceito de criaturidade, dada sua inegável gestação na matriz judeu-cristã.

O mundo e o ser humano não só foram criados por Deus, mas são criaturas d'Ele. A criaturidade é uma condição essencial do que o ser humano é, do que o rodeia e o afeta ao longo da sua existência, ao longo da sua história. Trata-se de refletir à luz da fé sobre este dado essencial do ser e do todo que o rodeia. Com outras palavras, a total dependência a respeito de Deus. As inevitáveis referências às origens tem por objetivo iluminar a condição da humanidade atual e não o inverso (LADARIA, 1983, p. 45).

¹ Nasceu em Valência no ano de 1935. Teólogo espanhol. Tornou-se Jesuíta em 1950 e sacerdote em 1963, desde 1968 é professor na faculdade de teologia de Barcelona. Conhecedor da América Latina, defende a aspiração popular à liberdade e à justiça. Entre suas obras, cabe mencionar La humanidad nueva. Ensayo de cristología (1974), Acceso a Jesús (1979), Clamor del Reino (1982) e El proyecto hermano (1987). Esse artigo é o estudo de uma pequena parte da sua última obra.

Criaturidade: uma práxis entre duas escolhas

Criaturidade² e Imagem de Deus formam, no ser humano, uma unidade indissolúvel, onde é impossível pontuar com precisão o que pertence a cada uma dessas dimensões do humano. A criaturidade humana que se conhece é uma criaturidade marcada pela queda, mas também, pela graça. A criaturidade que aqui se quer desenvolver, não quer ser idealista, abstrata e independente, mas sim, concreta, aquela que de fato o ser humano é.

Por isso, o objetivo teológico do tema da criação não é o que diz em si (metafisicamente falando, ou como conceito de causalidade desconhecida...), nem o que se diz sobre o mundo (a título de informação científica, etc.), mas o que se diz sobre o ser humano e para o ser humano (para que ele possa viver como crente).

A Bíblia apresenta a polêmica com todas as cosmogonias circundantes. Estas narram, por sua vez, que a criação do universo, está ligada à gênese dos deuses. Para produzir o mundo, o deus tem que lutar com algum material prévio, inimigo. Diante desta concepção, a Bíblia sustenta tenazmente que a criação não é teogonia nem tão pouco agonia (que significa combate), sendo pura e simples cosmogonia.

Parte-se do princípio que Iahweh pode ser Salvador; há de ser porque aquele que salva é de alguma maneira “seu”; não é inimigo irreconciliável. Também, Iahweh é Salvador, é porque aquilo que salva pode receber alguma salvação; não é deus.

Afirma Faus que, no IV Concílio de Latrão, há um empenho na composição literária do parágrafo: a afirmação da criação está colocada entre a afirmação das Pessoas Divinas, que são coiguais ao Pai, e a afirmação do mal máximo (o diabo), o qual, sem mais, foi “criado bom”.³

² Criaturidade é a possibilidade que o humano é chamado a ser com toda a sua realidade. É uma realidade marcada pela queda, mas sobretudo pela graça. É um ser humano real com seus limites e com suas possibilidades.

³ Primeiro se afirma que “o Pai que gera, o Filho que nasce e o Espírito que procede são consubstâncias, coiguais e coeternos”. Logo, que são “um princípio único criador de todo, tanto do visível como do invisível, tanto do espírito como da matéria e, em último lugar, do homem”, síntese de ambos. E, finalmente, que “os demônios são também criaturas de Deus, bons por natureza, mas feitos maus por si mesmo.” (DS 800; DS 428). Como pode ver, o homem fica a meio caminho entre o panteísmo trinitário e o satanismo irreversível dos demônios, apud FAUS, J. I. G. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987, p.62.

Esta tríplice observação leva a concluir que a fé na criação se opõe, igualmente, ao panteísmo⁴ e ao maniqueísmo,⁵ que são duas grandes experiências humanas, realíssimas, mas falsas por sua parcialidade; inarmonizáveis, mas, sedutoras. Como grandes experiências humanas, tanto o maniqueísmo como o panteísmo seguem sendo tentações constantes, inclusive quando secularizaram seus nomes e quando se pensam desde cosmovisões atéias e agnósticas. Por isso, convirá reformulá-las de maneira menos religiosa e mais genérica, dizendo que a fé na criação, se opõe por igual ao monismo e ao dualismo. Monismo é, neste contexto, a afirmação da identidade do todo como conceito referencial último. O dualismo, pelo contrário, afirma a oposição radical e inassimilável de algo frente ao conceito referencial último.

A fé na criação se caracteriza, pois, negativamente, por excluir toda atitude vital panteísta e toda atitude vital maniqueia. O panteísmo como atitude não está somente no sentimento de alguns poetas que, quiçá, exageravam a beleza do mundo – ao expressá-la – e a identificavam com o ser de Deus. O maniqueísmo como atitude não está só nas asserções de alguns filósofos que exageram a consistência da maldade do mundo ao querer explicá-la, até faze-la provir de um Deus mau.

Concluindo, Faus acrescenta que não é estranho que os extremos se toquem, que se reclamem, e que os seres humanos e os núcleos humanos sejam metade panteístas e metade maniqueus, ou busquem ser exatamente isso: uma parte da realidade humana é vista com uma absolutização totalmente monista e a outra parte é denominada com dualismo aniquilador. Continua Faus, afirmando que entre a emanação de Deus e matéria eterna, entre otimismo unilateral e pessimismo igualmente unilateral, a fé na criação postula positivamente o esforço por evitar qualquer desses dois extremos e, com ele, um espírito capaz de afirmar, por sua vez, a bondade e a relatividade das coisas: o sorriso de Deus quando diz que tudo era bom (Gn 1) e o nome de Adão (= homem), que significa terra. A criação é boa, mas sua bondade é relativa. Também quando se experimenta como

⁴ Doutrina segundo a qual só Deus é real e o mundo é um conjunto de manifestações ou emanações. In: Dicionário Aurélio básico da Língua Portuguesa, p. 478.

⁵ Doutrina do persa Mani (séc. III), sobre a qual se criou uma seita religiosa que teve adeptos na Índia, China, África, Itália e Espanha, e segundo a qual o Universo foi criado e é dominado por dois princípios antagônicos e irredutíveis: Deus ou o bem absoluto, e o mal absoluto ou o Diabo. In: Dicionário Aurélio básico da Língua Portuguesa, 1995. p. 414.

má, sua maldade é contingente ou relativa e segue sendo em algum sentido boa. A criaturidade não diz tudo sobre o ser humano. Ainda que tenha dito algo primeiro e fundamental: sua bondade relativa (FAUS, 1987, p. 62-64).

Ser humano é saber-se criatura. Esta afirmação volta o olhar desde o resto da criação até o ser humano diante de si mesmo. O que provoca, na maioria dos humanos de hoje, uma reação de rechaço que é muito bem expressada no conhecido texto de K. Marx contra a idéia de criação:

Um ser só se considera independente enquanto é dono de si, e só é dono de si enquanto deve a si mesmo sua existência. Um homem que vive por graça de outro se considera a si mesmo um ser dependente. Vivo, sem mais, totalmente pela graça de outro quando lhe devo não só a manutenção de minha vida, sendo que ele ademais criou minha vida, é a fonte de minha vida; e minha vida tem necessariamente fora dela o fundamento quando não é minha própria criação. (MANUSCRITOS, 1970, p. 150 apud FAUS, 1987, p. 66).

O que torna esse texto muito perigoso é o seu teor de verdade. Está escrito a partir da grandeza do ser humano, no sentido de que ser humano é ser dono de si mesmo, a partir do rechaço, pela dignidade, de todos os paternalismos humilhantes. Neste texto de Marx está em germe não só o drama do marxismo posterior, mas também o drama do todo o humanismo moderno, brotado da Ilustração. Querendo, com razão, evitar toda dependência, veio conceber a liberdade como solidão, quando a liberdade é pura comunhão. Esse ser humano que é fonte de si e que tudo deve a si mesmo, é o ser humano só e inumano das sociedades capitalistas, que não conhece nem a alegria de poder agradecer o que não pediu, nem pode compartilhar o que não se vai cobrar.

O complemento que as palavras de Marx necessitam, encontra-se no texto bíblico sobre a criação.

A Sabedoria não chama?
O Entendimento não levanta a voz?
Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos.
Quando firmava os céus, lá eu estava...
Eu estava junto com ele como o mestre-de-obras, eu era o seu encanto
todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença:
Brincava na superfície da terra,
E me alegrava com os homens. (Prov. 8,1.22.27.30.31)

O quase inédito deste texto é a concepção da Sabedoria como jogo e gozo. Que a sabedoria seja condição de possibilidade do criar cabe facilmente na mente humana. Mas já não é tão claro que a sabedoria não consista em um ordenamento produtivo do trabalhar, sendo um jogo encantador e um gozo lúdico com o produzido.

O texto bíblico realiza um percurso da noção do Criador desde a analogia do *Deus faber* à do *Deus ludens*. Dizer que o ato criador é uma espécie de “poema”, como diz a tradição agostiniana (FAUS, 1987, p. 68), terá um resultado escandaloso para o homem da Ilustração, que se compreendeu e definiu-se como *homo faber*. A criação como jogo parece uma afirmação irresponsável. Seria apresentá-la como uma atividade sem razão! E acrescentando, sem razão, mas com sentido; é dizer, que não se justifica por conquistas exteriores, mas por ela mesma.

Neste jogo de relação criadora, no entanto, cabem todas as aspirações de Marx. Como criatura, o ser humano não é um ser acabado, estático e delimitado; sendo livre, é independente e deixado a suas próprias mãos. À afirmação de que “Deus faz”, Irineu justapõe esta outra: “e o homem se faz” (FAUS, 1987, p. 68). Ambas não são conjugadas para Marx, mas para Irineu sim: o fazer de Deus rima com o fazer-se do ser humano. O que o ser humano recebeu do Criador é seu ser dono de si; o que é válido, é o poder dever-se a si mesmo o que é; o que tem por graça é o ser independente, o que tem do outro não é só a vida, mas uma vida que é autorrealização. O fundamento que tem o ser humano fora de si é o poder ser autor de si mesmo.

Faus completa que tudo isso é paradoxo transcendente de Deus e o paradoxo surpreendente do ser humano. O paradoxo de Deus, que só é Outro quando eu sou mais eu do que sou. O paradoxo do ser humano, que observa sobretudo no campo da relação pessoal, donde o ser humano, por sua vez – sem contradição -, se faz e é feito. A noção de Deus não pode, portanto, ser reduzida em um conceito genérico de heteronomia, e isto vale já quando o ser humano se sabe criatura, a experiência de sua autonomia não fica fechada em si mesma, é absorvida num conceito muito mais amplo. A experiência do ser humano como criatura é a experiência de um novo modo de religião que se chama “teonomia”.

Entre os extremos, a visão bíblica do humano se expressa assim: o ser humano é livre e pode agradecer sua liberdade. Assim, entre panteísmo e maniqueísmo, entre autonomia e heteronomia, a

experiência do ser humano, que desde a criação havia voltado à sua própria criaturidade, regressa outra vez à criação e a descobre como transparente. (FAUS, 1987, p. 66-69).

A realidade pode falar de Deus, não tanto no sentido em que o efeito fala da causa (quer dizer, por dedução racional), quanto no sentido em que o sinal fala de quem me dá. Por exemplo, o autor sacerdotal na visão do arco-íris não deduz que tem uma causa primeira, mas adivinha uma atitude diante da realidade (Gn 9,12-13). Por conseguinte, à afirmação da existência de um conhecimento “natural” de Deus (quer dizer, a partir da realidade), se deve acrescentar a precisão importante de que se trata de um juízo sobre a realidade, mais de que de um juízo sobre o conhecedor dessa realidade (que é o ser humano).

A realidade pode falar de Deus, mas, o que se diz é que ela não é Deus (AGOSTINHO, X, 6, 9 apud FAUS, 1987, p. 69). Não pode ser absolutizada, nem idolatrada pelo ser humano. É puro meio, puro afã de transparência. Mas, a transparência não seria real se aquilo que é transparente não estiver banhado pela luz. A afirmação da criação se traduz desta vez em outro caminho entre duas escolhas, cada uma das quais rompe as possibilidades sacramentais do real. Ambas escolhas são, agora, a idolatria e o desprezo do real. Ambas escolhas constituem experiências que podem resultar muito familiares e muito profundas para o ser humano.

Em outro extremo, o ser humano crê, às vezes, encontrar no real momentos tão deslumbrantes, tão carregados de promessa, que dificilmente evita absolutizá-los. O artista absolutiza a beleza do corpo, como se todos os corpos humanos fossem sempre aquele corpo; o ser humano piedoso absolutiza o momento de oração, como se na vida não houvesse nada que fazer mais que orar. A realidade relativamente boa é então convertida em absolutamente boa, em fonte do bem. O sacramento se faz sinal dessa fonte do bem, expressão de Deus. Assim, suscita em Faus as questões: o ser humano não poderia ser esse sinal de Deus? É loucura denominar o ser humano como um possível sacramento de Deus?

A verdade é que o ser humano é criatura, é uma verdade que tem que verificar-se em uma série de práticas muito concretas e sempre ameaçadas. Mas o ser humano é ademais uma criatura no seio de toda criação, onde ele é o único que pode autoconhecer-se como criatura, o único que cai na

conta que existe, que existe no mundo e que existe como tal: como ser humano. Por toda essa capacitação, ser humano é estar consigo mesmo e no mundo. Cada ser humano é a companhia de si mesmo. O ser humano é também o primeiro morador da criação. (FAUS, 1987, p. 69-71).

O humano: criatura... e senhor

A consideração bíblica da criação a partir da Aliança implica, na mesma idéia de criação, uma consideração especial sobre a preeminência do humano. A “cidade futura” (meta da Aliança) foi entregue por Deus ao ser humano e só ao ser humano, nem sequer aos anjos (Hb 2,5).

Que é o homem, para que dele te lembres?
Coroando-o de glória e beleza.
Para que domine as obras de tuas mãos
Sob seus pés tudo colocaste [...]. (Sl 8).

Assim, pois o ser humano é criatura, sobretudo quando olhado a partir da Aliança. É a criatura privilegiada, senhor de todas as demais. Isto tem consequências concretas que o afetam na tarefa da sua relação com o cosmos e na relação do ser humano com o ser humano.

O ser humano moderno na medida em que se sabe senhor da criação, se encontra entre duas ofertas opostas. Por um lado, uma mística do progresso que resolveu problemas, derrubou inimigos, elevou os níveis humanos de vida e permitiu ao ser humano entoar cantos de vitória. Mas, por outro lado, um alerta da depredação que vai descobrindo o ser humano com relação ao seu próprio futuro. O desmascaramento da inumanidade do progresso, propugnando uma volta à comunhão com a natureza.

A Bíblia também assistiu a essa curiosa oscilação do espírito humano. Os Profetas e a escola chamada Deuteronomista viam o mundo, sobretudo, como progresso até um futuro que constitui o conteúdo principal de seu anúncio. Da linguagem dos profetas vem imagens como a de converter os desertos em oásis (Sl 77,15). Mas, junto a eles, o código Sacerdotal concebe melhor o mundo como um equilíbrio ameaçado e degradante, onde a ação do homem pode desencadear “dilúvios” e “encher de iniquidade a terra” (Gn 6,13). O autor sacerdotal crê na bondade do presente mais que na promessa do futuro.

O testemunho bíblico, aqui como em tantos outros momentos, consiste, precisamente, em não desautorizar nenhuma destas atitudes, mas em colocar ambas diante do homem. O “sacerdotal” pertence à revelação judeu-cristã tanto como os profetas (FAUS, 1987, p. 72-73).

A Bíblia obriga a buscar uma harmonia global entre as experiências aparentemente opostas. O primeiro elemento dessa harmonia está na noção de domínio. “Dominar a terra” (Gn 1,28) não tem nada a ver com o despotismo arbitrário que o homem associa sempre a aquilo que crê dominar: a riqueza, a mulher, etc. O ser humano, efetivamente, “põe seus pés” sobre a terra (esse é o significado do verbo hebreu *cabash*), no sentido de viver nela. “Domínio” significa, na realidade, “responsabilidade”, uma responsabilidade encaminhada a humanizar a terra. A ulterior perversão do conceito, como a perversão do conceito de autoridade, de riqueza, como a perversão definitiva da noção de amor, não pertence ao momento da criação, como a subsequente história do ser humano na terra.

Existe também uma noção do domínio da terra como produtividade e uma noção do domínio como comunhão com a criação. A primeira dá lugar à concepção do trabalho típico da cosmovisão capitalista, a qual olha o mundo como presa. Esta noção leva à experiência do trabalho como maldição. A aceleração cruel do processo e a falta de respeito aos ritmos dessa companheira que é a natureza, fazem com que o ser humano não possa logo escapar desse processo. Há, também, uma concepção do domínio da terra como comunhão, que em nada contradiz a idéia de produção ou enriquecimento, mas que coloca um limite claro e sagrado e um respeito a ritmos, expressados pelo autor sacerdotal nas narrações sobre o maná. O maná vem brindado pela natureza, mas ninguém pode colher outra medida para o dia seguinte, porque então o maná se perde. Só no sexto dia é legítimo colher duas medidas, para poder descansar no sábado (LOHFINK, 1978, p. 17-25 apud FAUS, 1987, p. 74). Deste modo, a noção de produção vai unida com a de moderação e a de respeito. A terra é para o ser humano, mas o ser humano não é o deus da terra. Ele a recebe como um presente.

O ser humano foi criado criador. Ainda continua sendo criado: nem ele é deus nem a criação é sua. O aspecto da criatividade necessita ser também sublinhado, porque o ser humano não pode iludir essa responsabilidade, nem sequer para escapar ao pecado espoliador da terra cometido por seus antepassados.

Esse pensamento expressa muito bem as palavras unificadoras de Hugo, de São Vitor: “O mundo foi feito para o homem. Pois o espírito (existe) por razão de Deus e o mundo por razão do corpo humano; de modo que Deus

domine no espírito, o espírito no corpo e o corpo no mundo" (De sacramentis christiana fidei, PL 176, 184 apud FAUS, 1987, p. 77). Deste modo, se vê que o domínio do homem sobre o mundo não é uma autarquia total, sendo que tem sua harmonia na sujeição do ser humano a Deus (FAUS, 1987, p. 74-77).

O segundo aspecto do tema da preeminência do homem requer menos explicação, lembra Faus. A preeminência do ser humano na criação não seria tal se não fosse de todos os seres humanos. Se fosse só de uns poucos, então, não seria em virtude de sua condição de ser humano, mas em razão de alguma outra particularidade (racial, religiosa ou de algum outro tipo). Portanto, a particular dignidade do ser humano é a que funda a unidade de todo o gênero humano, além de tantas diferenças experimentais e insuperáveis: judeus e povos não eleitos, opressores e oprimidos, gentes que vivem no Neolítico e que são contemporâneos de outros que vivem no séc. XXI. Resulta afirmá-la por referência ao Criador e ao plano do Criador. Na cristologia se encontra a predileção de Deus pelos pobres. Uma das razões da predileção de Deus pelos pobres está em que as diferenças rompem o plano criador de Deus.

Por outro lado, se o ser humano não tem essa dignidade no seio da criação, sendo que é único, então poderá seguir buscando essa "sorte" da mesma maneira até agora. O verdadeiro problema humano não é a redução teórica do mesmo ao biológico ou ao físico, mas o fato dessa redução ter-se convertido em *práxis* e em forma de vida, inclusive, quando ainda não é erigida em teoria. Assim, pois, o tema da fraternidade humana fica desenvolvido desde a primeira afirmação da antropologia: o ser humano como criatura. E fica desenvolvido, não como uma evidência clara e distinta, mas sim como uma possibilidade integrante e aberta, quiçá como a melhor possibilidade oferecida ao ser humano, mas que reclamará de uma opção e a busca de uma fundamentação mais ampla (FAUS, 1987, p. 77-78).

O humano é uma tensão do finito e infinito

É de se considerar e reconhecer, segundo Faus, que a experiência humana não se vê refletida adequadamente quando o ser humano é definido só como criatura, como ser finito, relativo, etc. Um exemplo desse fenômeno é a morte. Ela seria apenas um fenômeno lógico, não trágico; harmonizaria perfeitamente com a vida contingente, seria um fim, mas não um ataque. O

ser humano em constante mudança experimenta sua morte como indevida, a teme ao ponto de preferir infantilmente não saber nada dela. Isto caracteriza, mesmo que não seja aceito, que de algum modo, se experimenta a si mesmo como imortal. Como um imortal de direito, já que na realidade se trata de um “imortal mortal”, indiscutivelmente mortal. Por pequeno que seja o ser humano, há nele algo mais que humano: uma faísca, uma semente, uma áurea de divindade. O fato é que a experiência humana só fica adequadamente descrita quando o ser humano é criatura – uma criatura supercriatural (CAMUS, 1973, p. 16 apud FAUS, 1987, p. 83).

Na reflexão antropológica da tradição bíblico-cristã, lembra Faus que convém salientar este segundo elemento do ser humano, que se chama “imagem e semelhança de Deus”. Na narração de Gn 1 marca-se uma diferença clara entre o ser humano e as demais criaturas. Das criaturas diz só que foram criadas; do ser humano se fala sempre dualmente: criado e “a imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26.27). A imagem de Deus é, pois, algo que tem que acrescentar-se à criaturidade, porque não está dito com ela e, até certo ponto, a contradiz, uma vez que é algo dado pelo Absoluto, do não-criado. O que distingue o ser humano do resto dos seres criados é algo que tem a ver com Deus, e com um Deus que o cristianismo reconhecerá em Jesus Cristo e confessará como encarnado. Por esta razão, esta imagem de Deus será vista também não como o parecido que tem o efeito com sua causa, mas como algo gratuito, que de modo algum se deve a um ser criado por Deus, ainda que se insira nele tão profunda e tão intimamente que já não será possível distingui-lo adequadamente dele.

O estudo dessa dimensão humana se torna muito difícil, não podendo trabalhá-la separadamente como se fosse um experimento de laboratório. É preciso aproximar dela, tratar de contradistingui-la da criaturidade, para ver como se relaciona com ela. É só desse modo que será possível entender com mais serenidade e viver com mais consciência nossa realidade de seres humanos (FAUS, 1987, p. 84).

O ensinamento bíblico sobre criação

A Bíblia vai conduzindo a reflexão da criação a partir da Aliança. Na Aliança com Deus, o ser humano põe em jogo e atua essa dimensão divina de seu ser que lhe dava suficiente altura e suficiente entidade como

que para enquadrar essa relação de amizade e igualdade. A Bíblia pede que seja lida assim a criação, porque toda a Bíblia quer ser um testemunho da Aliança, não uma explicação sobre a origem. A noção de “imagem de Deus” (Gn 1,26,27) é o grande mérito do Documento Sacerdotal, e se converte na noção chave da antropologia bíblica. Segundo Faus, a importância que tem no relato da criação do ser humano se comprehende melhor por esta tripla consideração:

- a) Por seu contraste com a severa proibição bíblica das “imagens de Deus”, que expressou o texto do Decálogo, anterior a Gn 1. O Decálogo bíblico, como é sabido, contém um segundo mandamento que desapareceu do decálogo oficial, e que dizia assim: “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses” (Ex 20, 4.5). Esta proibição está relacionada com o esforço do primeiro mandamento por salvar a unicidade de Deus, efeito de sua transcendência absoluta. Parecia que a mesma transcendência e inacessibilidade ontológica de Deus era a que fundava a necessidade de algumas “mediações” ou imagens d’Ele. Esta é a melhor razão da profusão de imagens no mundo religioso, ainda que estas imagens acabem por converter-se em ídolos, reiniciando o drama de todas as teologias que se debatem entre uma ignorância que quase é agnosticismo e uma certeza que quase é idolatria.

Neste drama, aparece mais surpreendentemente a definição do ser humano que nos dá o Documento Sacerdotal. Na medida em que Deus, por sua transcendência, necessite de alguma mediação, de alguma “imagem”, esta não é outra que o próprio ser humano, ou melhor, essa “obscura promessa” do ser humano. Por conseguinte, todo fenômeno religioso que não gire sobre este gongo e que busque outras mediações para Deus, é idolatria e fica desqualificado segundo a tradição bíblica. Pode-se dizer, sem exageros, que em Gn 1, começa historicamente a “crítica da religião” ou a longa história da purificação do “fato religioso”. Esta história da “crítica da religião” seguirá adiante, ainda quando a mesma instituição depositária dela (a tradição judeu-cristã) tenha recaído infinitas vezes em uma busca “carnal” de Deus, por meio de outras mediações

menos incômodas e mais manejáveis. Esta história se confirmou de maneira definitiva no fato da encarnação de Deus em Jesus, originário de Nazaré da Galiléia, é “imagem do Deus invisível” (Col 1,15).

b) Pela sua formulação, Gn 1, se destaca também no contraste com Gn 2, documento mais antigo e procedente do Iahwista, que reproduz a experiência humana de Israel - do ser humano pecador, de barro, que abusa de sua própria preeminência na criação, acarretando, assim, o castigo. A essa experiência humana tão repetida em todo o Antigo Testamento, contrapõe o Sacerdotal, a experiência crente - a dignidade do ser humano é derivada dessa vocação que se manifestou na Aliança.

O Sacerdotal universalizou de alguma maneira a experiência da Aliança. Não só o judeu, mas todo homem é sujeito dessa especial relação com Deus que semeia na criação-a-imagem, para atuar-se na Aliança. Todo ser humano é, pois, presente e promessa de si mesmo, como era o pacto com Iahweh. Ou melhor, a imagem de Deus no ser humano é presente. Presente, porque supõem uma capacitação para ser “interlocutor” de Deus, o “associado” à obra de Deus, o que se expressará em diversas metáforas como as do “povo de Deus”, “filho”, “Esposa”, etc. Por sua vez, promessa de uma plenificação desse presente. Enquanto promessa, a imagem de Deus é uma magnitude dinâmica, histórica.

c) Resumindo: “a diferença de seus protótipos egípcios, que só atribuem ao rei a semelhança com Deus, Gn (1,26) afirma uma proximidade de todos os homens a Deus na ordem do ser”.⁶ Portanto, à dignificação de todos os seres humanos frente ao judeu, que evocava o item b, acrescenta-se agora a dignificação de todos os humanos ante o poder. Para compreender o que significa esta demitização do rei, é preciso conhecer um pouco não só a estrutura enormemente autoritária do Egito antigo, como também a inegável eficácia desse autoritarismo,

⁶ BOSSHARD, 1984 apud FAUS, 1987. Esta é uma observação sublinhada por uma infinidade de comentaristas. Como referências bibliográficas mínimas para a antropologia de AT. WOLFF, H. W. apud FAUS, 1987. CUSSON, 1977 apud FAUS, 1987; RAURELL, 1984 apud FAUS, J. I. G. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987. p. 86-87.

tanto na vida do império egípcio como em suas produções culturais que ainda hoje podem ser admiradas. Diante dessa realidade, Gn 1 coloca um princípio elementar, mas que, em sua elementariedade, vai resultando um questionamento permanente para todas as formas de “eficácia inumana” ou eficácia “por detrás do ser humano” com as que estão tecidas ou as que tecem a história desse planeta. Essa eficácia por detrás do ser humano, que se apóia sempre na divinização do poder, e, por conseguinte, no anátema à fraternidade, não pode apelar à vontade criadora de Deus. Para esse plano de Deus, a dimensão divina do ser humano está em cima da divinização do poder (FAUS, 1987, p. 85-87).

No intuito de enriquecer o conteúdo desenvolvido por Faus, convém comparar com a síntese desses relatos elaborada por Juan L. Ruiz de la Peña:

- a) o ser humano é criatura de Deus, enquanto tal, depende absolutamente do criador, como barro depende do oleiro, ou como a imagem depende do imaginador;
- b) esta relação de dependência se resolve, paradoxalmente, no fundamento da superioridade humana sobre o resto da criação;
- c) em relação a Deus e ao mundo, de inferioridade e superioridade humana sobre o resto da criação;
- d) o ser humano aparece nos relatos como realidade unitária;
- e) nenhum dos relatos da criação pretende informar sobre os aspectos científicos da origem do ser humano;
- f) o silêncio dos relatos bíblicos sobre a fenomenologia da origem do homem não é o único;
- g) surpreende o escasso e tardio eco que os relatos suscitarão no resto do AT (DE LA PEÑA, 1988, p. 47-51).

Na leitura de Faus, no Novo Testamento, a linguagem sobre a imagem de Deus se converte de antropológica em cristológica (FAUS, 1974, p. 229, 291). Cristo é a verdadeira Imagem de Deus e o cume do ser humano. Como tal, Jesus Cristo pertence à definição de ser humano, tanto como a criaturidade e a contingência deste. A criação “a imagem e semelhança” passa a ser agora a criação “em Cristo”. O ser humano foi criado para que apareça Cristo, e por

isso leva essa marca ou expressa conjecturalmente o Divino. Adão era, como se diz com exatidão, uma “promessa profética” (SEIBEL, *Mysterium Salutis* II, 2, p. 904, apud FAUS, 1987, p. 89) de Cristo. Assim, pode dizer-se que tudo foi criado “por meio de Cristo”, e que tudo existe para chegar a Deus “através de Cristo.”⁷ Deste modo, a criação ao ser recapitulada e recuperada em Cristo por meio do ser humano, deixará de ser palavra sobre Deus para passar a ser, ou estar a caminho de ser, palavra de Deus.

Os escritos paulinos tem como pressuposto que o ser humano é imagem de Deus porque foi criado como “anúncio do Futuro Homem” (Rm 5,14). Adão foi criado para que aparecesse o novo Adão. Toda a criação é relida a partir de Jesus Cristo, que traz a Ressurreição, que implica não somente a Jesus de Nazaré, mas ao Cristo total, cabeça e corpo. Os escritos paulinos insistem mais explicitamente na frustração deste “anúncio do futuro”. Convém recordar que a experiência humana de Paulo é, em muitos aspectos, semelhante à do Iahwista. Por conseguinte, o ser humano necessita desnudar-se primeiro de toda uma maneira de parecer e apresentar-se como humano, para logo ir revestindo-se de uma forma totalmente nova de ser humano. Os termos “velho” e “novo” serão assim muito característicos da antropologia paulina. Trata-se de despojar-se de uma imagem velha e vestir-se de outra nova (FAUS, 1987, p. 90).

O apóstolo conhece, sem dúvida, a concepção dicotómica do ser humano, assim como a popular doutrina da imortalidade da alma. Porém, deixa de lado de maneira sistemática o esquema alma-corpo e insiste, incansavelmente, no caráter corpóreo de seu conceito de salvação (DE LA PEÑA, 1988, p. 82).

Os escritos joaninos valem para expressar a “imagem de Deus” no ser humano, de um recurso muito típico de sua linguagem, ou seja, a unidade de significados entre: verdade, vida, palavra... (que são realidades humanas) e A Verdade, A Vida, A Palavra... que é Cristo, o Filho de Deus, o “O Homem”, segundo a sugestão provável de Jo 19,5.

No mundo moderno esta linguagem pode ter uma intelecção dinâmica; e dinâmica é também a distribuição que estabelece a 1 Jo entre o ser-já-filhos e não haver-se manifestado ainda nossa semelhança com Deus (1 Jo 3,1-2). Isso quer dizer, as realidades humanas (liberdade, justiça e amor) são as únicas que dão conteúdo ao nome de Deus, mas Deus é o único que dá realidade ao humano.

⁷ 1Cor 8,6; Col 1,15-18; Heb 1,2; Jo 1,1-4.

No mundo antigo o modo de falar de João pode ter também uma intelecção muito menos dinâmica, orientada na linha platonizante da participação. Melhor é como se entendeu ao longo de boa parte da tradição cristã. Lida a partir daí, a teologia da “imagem” marcaria muito mais a diferença e a desvalorização, ou a distância a respeito de seu modelo, que são a fome, o caminho e a busca dessa plenitude modelar (FAUS, 1987, p. 90).

Uma vez entendida a linguagem de João, esta segunda maneira é mais abstrata e essencialista. Quem sabe, segundo alguns exegetas, tenha dado “pé” para a Segunda Carta de Pedro, que poderia ser o escrito mais tardio do que o Novo Testamento e parece próximo ao mundo helênico, fala de “participar da natureza de Deus” (2 Pe 1,4). Na realidade, o texto da carta dirá algo mais, uma vez que fala de:

- bens recebidos;
- para que – escapando da corrupção que produz o desejo;
- chegar a ser participantes da natureza divina.

É um texto com certas conotações práticas ou éticas, como todo o resto da carta. A menção do termo *physis* (natureza), de tantas ressonâncias filosóficas para os gregos, parece centrar a atenção em um modo exclusivamente formal, abstrato e estático de conceber a dimensão divina do ser humano.

O conteúdo da imagem de Deus

Faus (REFERÊNCIA) classifica as respostas à pergunta pelo conteúdo da “Imagen de Deus” em dois “blocos”, segundo situem a imagem em traços e determinações concretas do ser humano ou em atitudes e enfoques com os quais se deve abordar qualquer determinação do ser humano.

Uma resposta de caráter material

- a) É surpreendente, se disser que se viu a imagem divina do ser humano em sua figura ereta, nessa verticalidade que aponta ao céu e que o diferencia da horizontalidade dos animais que não

desgrudam da terra. Por mais surpreendente que possa ser essa resposta, manifesta o desejo de mostrar que a “divindade” do ser humano afeta a totalidade de seu ser, inclusive, o corpo, e não é, portanto, uma propriedade exclusiva da “alma”. Por conseguinte, a ruptura humana entre criaturidade e imagem de Deus não coincide exatamente com a outra antinomia entre corporalidade e espiritualidade, coisa que muitos teólogos – embasados por um certo platonismo – foram propensos a pensar.

- b) Os Padres mais helenizados, que a partir da filosofia do *Logos*, descobrem a imagem divina do ser humano em seu ser racional, o que dá lugar a uma concepção estética da imagem e a uma valoração unilateral da razão. Frente a eles, a concepção irineana de um corpo que vai sendo traspassado pelo Espírito de Deus, até chegar a converter-se em transparência ou irradiação desse Espírito, é infinitamente mais integradora, mais dinâmica e mais cristã.
- c) Também na teologia medieval, a imagem divina do ser humano parece residir *só em sua alma*, espiritual e imortal. Deste modo, dá a sensação de que a imagem e semelhança não é um dado antropológico, mas bem teológico. Não se diz ao ser humano nada sobre ele mesmo, mas sobre Deus, que Deus é Espírito, etc. Este modo de ver é muito coerente com a orientação teocêntrica de todo o pensamento medieval.
- d) Gn 1,26 diz muito claramente: “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança, para que domine...” Nesta mesma direção, parecem apontar outros textos bíblicos como Eclo 17,1-3; quiçá Sb 9,2 e 10,1-2. De acordo com eles, a mesma Bíblia parece parafrasear o caráter divino do ser humano em seu domínio da terra e sua supremacia sobre a criação.
- e) Gn 1,27 formula desta outra maneira: “à imagem de Deus o criou: homem e mulher os criou.” A própria Bíblia faria consistir a imagem divina do ser humano na diferença sexual. K. Barth foi o grande propugnador moderno desta leitura. O ser humano parece com Deus porque não é isolamento, mas comunhão de pessoas. E de acordo com ele caberia dizer: a mulher é humana, o varão é humano; mas não são dois humanos, sendo “um só ser humano” (Gn 2,24). Vê-se aqui qual é a diferenciação ou a transcendência da sexualidade

humana frente à sexualidade animal. Expressamente viu-se nessa determinação última a pegada, a marca, ou “imagem de divina” do ser humano, dado que a Bíblia, quando quer definir Deus, diz precisamente que “Deus é Amor”.

- f) Segundo Faus, modernamente Emil Brunner ofereceu um desenvolvimento muito vigoroso da doutrina da imagem e semelhança, cuja vantagem é que permite explicá-la partindo daquele atributo que, para muitos, é a melhor definição de Deus e a melhor definição do ser humano: *a liberdade*. A liberdade do ser humano é uma “imagem” de Deus, quando pode diante de Deus dizer-lhe que *não*: há nela algo de “absoluto”. Neste sentido, teria de dizer que a criação do ser humano a imagem divina já supõe uma certa auto-limitação de Deus, ou melhor, do poder de Deus. Por sua vez, a liberdade do ser humano é verdadeira “semelhança” de Deus quando, ao dizer que sim a Deus, é uma liberdade libertada, em que Deus transparece porque é a pura espontaneidade do amor, em coincidência plena consigo mesmo. Em qualquer dos dois sentidos, o mistério da liberdade constitui um acesso inegável ao caráter divino do ser humano.
- g) Ainda, pode-se buscar uma resposta a essa questão no fato de que seja constitutivo da natureza do ser humano um afã de imortalidade que vai além do mero instinto de conservação típico de toda vida: uma pergunta constitutiva pela vitória sobre a morte. Também a antropologia de W. Pannenberg assinalou como possível este caminho, fazendo notar que por isso a questão de Deus e a questão da “outra vida” são para o ser humano questões tão afins.
- h) O ser humano é um particular (uma criatura) com uma intrínseca e necessária pretensão de universalidade. O ser humano é uma particularidade universal. Isto é válido para todos os campos em que o humano atua, e essa pretensão universal, como diziam os antigos escolásticos, é a marca de Deus nele. Inconscientemente, e sem razão, por outro lado, cada ser humano pretende ser ele a totalidade do humano, se considera a si mesmo como a verdade total, e por isso lhe custa tanto renunciar a seus pontos de vista.

Enfim, completa Faus, o ser humano é uma particularidade universal. Aqui reside a sua maior contradição e sua tragédia, mas também, sua grandeza, porque isso é “imagem divina” (FAUS, 1987, p. 94-99).

Respostas de caráter mais formal

A imagem de Deus implica a dignidade da pessoa humana. O enfoque aqui proposto tem algo de teologia “negativa”, enquanto busca mais o respeito ao mistério que a precisão possessiva. Tem também algo de teologia prática, quer dizer, marca uma conduta, no lugar de dar uma explicação: *a abertura ao outro como abertura ao Outro*. A imagem divina do ser humano reside no inalienável da decisão dos demais frente à minha.

A Bíblia não possui o termo pessoa, mas a idéia está contida na descrição bíblica do ser humano como ser relacional. De suas três relações constitutivas (Deus, mundo, tu humano), há uma que, segundo o pensamento bíblico, é primeira e fundamental: a relação com Deus. Se o ser humano é criado como “imagem de Deus”, isso significa que Deus entra na autocompreensão do ser humano (DE LA PEÑA, 1988, p. 176).

Precisamente, o Deus cristão é o modelo máximo de respeito ao ser humano e de não querer do ser humano nada que não seja livremente querido por este. Esse Deus preferiu o enorme risco de semelhante respeito, melhor do que se poderia chamar uma criação “fascista”, onde tudo estaria em ordem menos a liberdade humana.

Aceitar que o outro é mais “mistério impenetrável” do que estrutura manipulável, tudo isso significa que há uma faísca de Deus nos outros; é uma conduta diante dos demais que poder-se-ia chamar religiosa, no melhor sentido do termo. Está se confessando que há no mistério dos demais, uma verdadeira imagem de Deus. Tudo isso vai implicando na confissão do ser humano como imagem e semelhança de Deus (FAUS, 1987, p. 100-101).

A imagem de Deus implica a responsabilidade de um dinamismo infinito. O ser humano terá sempre um “coração inquieto”, seja para o amor, para a investigação, para a política, para a riqueza, etc. De maneira extremamente rica, é acrescentado na doutrina da imagem divina que o término e a razão

dessa inquietude é o próprio Deus. “Nos fizeste para Ti, e nosso coração está inquieto até que descanse em Ti.”⁸ Aceitar isto não é tão simples como aparenta ser, pois implica que a imagem divina possa a ser não só um dinamismo que atrai, mas uma vertigem que muito assusta. Isso vai suscitando, portanto, a tentação de segurança, dado que a “imagem de Deus” parece exigir do ser humano nada menos que um “novo nascimento” (Jo 3,3).

Por esta razão, ao longo da história, o ser humano fez repetidas tentativas para eliminar de si essa inquietude sem saída que habita em seu coração. É um testemunho do preço da imagem divina do ser humano (solidão, renúncia, nobreza, amor em demasia, suportar o desagradável, etc.). Se assim é o preço, não se tornará estranho que, mesmo a anterior caracterização que se fez da imagem (a dignidade do ser humano) é concedida por todos em teoria, ainda que seja negada muitas vezes pelas práticas de quem a proclama. Esta outra caracterização que faz (o dinamismo do ser humano) se vê negada ainda mais no campo teórico, mesmo que não seja possível impedir que se reflita na prática de muitos que a negam em teoria. Este ponto constitui a base antropológica desse novo fenômeno que se chama “a cultura da incredulidade”, e que difere radicalmente do ateísmo da modernidade, até o extremo de que pode servir para caracterizar a outra era histórica que já começa a chamar-se “pós-modernidade”.

Na opinião de Faus, o problema da “imagem de Deus” é o problema atual da fé cristã no primeiro mundo. O ser humano vive constitutivamente sob a pressão do que M. Scheler chama “um excesso da insatisfação sobre a satisfação?” (SHELER, 1980, p. 73 apud FAUS, 1987, p. 105). Ou, essa é precisamente sua enfermidade atual e a única fonte de sua neurose?

Daí surge, para as Igrejas, uma consequência importantíssima, que Faus formulou da seguinte maneira: “desde o momento em que esse agnóstico afirma crer na utopia, a única maneira de dialogar com a ‘cultura da incredulidade’ não é enquadrar uma discussão teórica, mas comprometer-se com o agnóstico moderno na transformação do mundo.” Uma vez situados nesse

⁸ AGOSTINHO. Confissões, I, 1,1. É curioso o detalhe de que Jesus do quarto evangelho deduz em favor de sua divindade a partir do fato de que o homem é, de alguma maneira, Deus (Jo 10,34-36). Há aqui um desses clássicos círculos hermenêuticos pelo que Deus aclara o dinamismo do homem, e este confirma Deus, apud FAUS, J. I. G. *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987. p.102.

quadro sumário, é possível que o crente tenha alguma pergunta ao agnóstico moderno. A pergunta poderá girar em torno de: até que ponto, desde uma “perfeita instalação” na finitude, é possível salvaguardar “a utopia do mundo”?

O ser humano que ainda conserva certa percepção da utopia crê captar que muitos dos golpes que recebe não procedem da deteriorização da finitude, mas, sobretudo da sua própria incapacidade para instalar-se perfeitamente nela. Assim, pois, só a relação ao absoluto de Deus pode fazer da criatura contingente que o ser humano é um absoluto relativo. O ser humano é valor absoluto, porque Deus trata o ser humano de maneira séria. (DE LA PEÑA, 1988, p. 179).

Conclui Faus, que a imagem de Deus no ser humano não está tanto em um traço ou valor humano, mas no fato de que esses valores humanos se abrem até Deus (FAUS, 1987, p. 101-108). A imagem de Deus implica uma nova modalidade do acesso a Deus. O aspecto dinâmico dessa relação (tudo aspira a Deus) pode ficar mais obscuro. É exatamente o que precisa ser retomado agora. Evidencia Faus que pela marca, ou imagem de Deus no ser humano, a relação entre ambos não fica adequadamente descrita pela distância infinita entre Criador e criatura, sendo que está integrada na relação Impulso – Meta. Deus se dá a conhecer no ser humano como a Meta de seu impulso, mas também como força deste impulso.

O ser humano é por ele, um ser que necessariamente “projeta”, quer dizer, se transcende a si mesmo na intencionalidade de seu impulso. Mas a projeção do ser humano não consiste em tirar fora de si o que já tem em si, mas em buscar fora de si o que obscuramente tem em si. O ser humano busca a Deus constantemente, como a imagem “busca” ao arquétipo. Até tal ponto que será legítimo dizer que o que tem fome, tem fome de Deus; e o que ama o próximo, ama a Deus. Este impulso está integrado em um horizonte de infinitude, porque no mais íntimo desse ser humano que ama e que sente fome, está a autocomunicação de Deus. Isto é o que tantas vezes converte ao ser humano em um “tumor” permanente para si mesmo e para os demais.

Ocorre deste modo que o “Transcendental” (o horizonte último de toda consciência humana, no sentido rahneriano do termo) não aparece só como uma distância que, sempre se distancia, mas também como um “interlocutor” que se aproxima. Isto parece supor uma contradição, uma vez que o horizonte é, por definição, o nunca alcançado, e o interlocutor implica um alcance. No

lugar de resolver esta contradição, o ser humano deve tentar sustentar e vivê-la praticamente, e então irá tecendo sua relação com Deus em uma dupla e insolúvel vivência de igualdade e gratuidade. Igualdade como filho, e gratuidade como agraciado com essa filiação. Por sua “condição divina”, o ser humano terá o atrevimento que só Jesus teve, mas que também ensinou a ter ao ser humano. Chamará a Deus Pai, não no sentido genérico de Origem, Fonte ou Causa, mas no sentido, por assim dizer, “consanguíneo” do termo: Abba. Esse chamar a Deus Abba, receberá o ser humano em cada momento e o receberá agradecido, porque chega no limiar de suas possibilidades criaturais, ainda que constitui tão plenamente ser humano.

Pelo fato de o ser humano chamar Deus de Pai, terá também a faculdade de “pôr nome” às coisas. A partir de Deus, as coisas ficam diante do ser humano “para que este veja como tem de chamá-las” (Gn 2,19). Por isso, a proximidade de Deus ao ser humano, nunca supõe um maior apressar-se de Deus, mas se experimenta nessa transparência das coisas. Transcendência e imanência, distância e aproximação, escondido e contato, vão mantendo assim inseparavelmente ligados em todos os níveis que aludem a presença de Deus no mundo e a relação do ser humano com Ele. Pouco a pouco a antropologia teológica vai se encontrando com a cristologia. O que o ser humano é, é descoberto na realização insuperável do humano do Deus feito humano (DE LA PEÑA, 1988, p. 184).

O humano é o projeto do filho

A pergunta sobre o ser humano é antiga como também o mistério que nele se oculta. Nossa único ponto de apoio para enfrentarmos o que nos rodeia, se converte na maior incógnita. A pluralidade de antropologias e concepções do ser humano que se podem encontrar em nosso ambiente cultural é uma boa prova do que se pode dizer.

A preocupação pelo ser humano existe já na Sagrada Escritura e continuou ao longo da tradição cristã. Ainda que não a tenha colocado em destaque a todo momento, no fundo a resposta da Igreja ao problema do ser humano tem sido sempre Cristo, em quem se descobre a plena realização e o sentido do ser humano. Por isso, se pode falar que o ser humano é o projeto do Filho, porque o ser humano realmente existente é o que está chamado à comunhão com Deus por ser imagem de Cristo (LADARIA, 1983, p. 194).

O ser projeto de filho no Filho, faz o ser humano transcender o mundo anônimo dos objetos e dos fenômenos naturais. A idéia de filho-pessoa contém, virtualmente, a liberdade e sociabilidade que conduzirá ao grande projeto de irmão por meio da comunhão-fraternidade.

Pode-se dizer que:

- o ser humano é um ser criado, finito;
- mas destinado a uma Plenitude incriada, infinita e superior a ele.

Este destino o marca com um modo de ser tendencial, misterioso, que se chama “imagem de Deus”.

O ser humano não é meramente uma força, sendo também um clamor; não é só movimento, sendo também desespero. Porque ser humano não é um descanso, mas um caminho; e nem sequer um caminho plano, de avanço, mas, ingreme (FAUS, 1987, p. 123-125).

Se Deus não é necessário ao ser humano então parece que o desejo humano não é o desejo “de Deus”, e que o ser humano e a Bíblia se enganam quando o concebem assim: a imagem que se comunica ao ser humano não é a imagem de Deus, mas a imagem de si mesmo.

Faus comenta, que a consequência insensível de todo este processo acabou por ser formulada de muitas maneiras distintas e por muitas pessoas. Deus não interessa ao ser humano. A religião não tem sentido para o ser humano. Assim, a teologia pós-tridentina, para salvar a superioridade infinita de Deus, foi dando ao ser humano uma consistência e uma suficiência tal que levavam a conceber sua imagem divina como uma espécie de “segundo piso” superposto a outro já acabado. O referente a Deus seria para o ser humano uma espécie de luxo ulterior, luxo desnecessário que só podia impor-se pela autoridade, a ameaça ou o medo, mas sobre o que cabia perguntar, com razão, para que serve. O divórcio entre igreja e mundo, dos séculos XIX, XX e XXI, ia se gestando já nesta teologia da contrarreforma. O desinteresse do ser humano moderno pelo religioso pode ter uma de suas raízes nesta forma unilateral de falar. Acrescenta-se finalmente, que toda esta consequência era fácil provocá-la quando, por reação contra os riscos da linguagem paulino-agostiniana vai se oficializando no Ocidente, e de maneira quase exclusiva, a linguagem da 2ª Carta de Pedro sobre a “natureza divina”. A natureza é um conceito tremendamente estático e fechado - “participar na natureza divina” pode soar a sair do próprio ser, chegando a “alienar-se”.

A visão de L. Feuerbach sobre a essência do cristianismo, é como se Deus fosse algo que, aparentemente, interessa muito ao ser humano; mas interessa porque esse Deus não é mais que o resultado de uma projeção para fora de si do melhor que existe no homem. O suposto interesse do ser humano por Deus se reduz na realidade ao interesse pelo melhor de si. Mudando para a teologia católica, Deus não é projetado, mas verdadeiramente transcendente ao ser humano. Parece que seja necessário concluir que Deus não pertence ao projeto em que consiste o ser humano. O que diz respeito ao exterior desse projeto, não lhe interessa.

É possível escapar desta alternativa entre um interesse que significa pura imanência e uma transcendência que implica falta absoluta de interesse?

É possível admitir que o ser humano não seja a verdadeira criatura e que Deus não seja aquele que norteia o dinamismo humano?

Eis, pois, a problematização que ajudará a compreender melhor o ensinamento bíblico sobre a imagem e semelhança de Deus. Este é o problema que a teologia qualificará como problema das relações entre “natural” e “sobrenatural” (FAUS, 1987, p. 126-128).

O curioso do dilema anterior é que não se encontra só na atividade expressamente religiosa do ser humano, ou quando se fala expressamente de Deus. Parece possível atestá-lo em tudo aquilo que configura os campos concretos de dinamismo humano, onde o ser humano sempre se descobre como necessitado ou empenhado em algo que o transcende.

“Ter que receber” e “estar ordenado”, milagre e realidade, indevido e perdido, são expressões que implicam uma certa contradição, mas que respondem a uma experiência profunda do ser humano: sem essa aparente contradição, o amor não seria amor, como na verdade muitos intuem que possa ser, e que todos buscam e desejam, pois completa o ser.

O escrito de S. KIERKEGAARD, ilustra bem essa contradição:

Por jovial e gozoso ou indescritivelmente assegurado que possa ser, o amor (como a amizade) experimenta, contudo, e precisamente em seus melhores momentos, uma irresistível necessidade de atar-se [...] Somente quando o amor é um dever, está eternamente assegurado. Essa segurança que confere eternidade, dissipia toda inquietude e faz o amor perfeito. Porque o amor imediato que se contentara com o existir não poderia ver-se livre de certa angústia; a de poder mudar [...] Pelo contrário, o verdadeiro amor, que se fez eterno ao converter-se em dever, não muda

jamais [...] Somente quando o amor é dever, é também eternamente livre, em uma independência feliz. (KIERKEGAARD, p. 39-48 apud FAUS, 1987, p. 130).

Amor e dever, liberdade e prisão, jovialidade e eternidade, são também expressões que não parecem facilmente harmonizáveis. Ambos os testemunhos conduzem, pois, à experiência de certa contradição. Converter o amor em dever parece matá-lo, mais do que salvá-lo. Converter o amor em indevido parece que seja renunciar a ele, mas é o único modo de assegurá-lo como amor.

O ser humano se debate nesta contradição ao longo de toda sua vida. Porque a incrível e assombrosa necessidade de querer e ser querido que sente este pequeno ser e, por sua vez, a inesperada potenciação, a mudança milagrosa ou as maravilhas que o querer e o ser querido podem arrancar deste pequeno ser, tudo isso são dados reais e surgem de maneira desconcertante.

Segundo Faus, o resultado dessa necessidade sentida é que o ser humano ama demasiadas vezes buscando não tanto dar ou receber carinho, quanto assegurar e fazer sua essa raiz última onde o carinho brota. O ser humano não olha todo o referencial ao amor, nem como um direito, nem como um por a prova de seu ser masculino ou feminino, sendo que olhará como uma fonte de dever, de responsabilidade; e assim, responderá ao amor dando um salto a outro plano e tomando uma decisão estranha: “atando-se”, como dizia Kierkegaard.

Ou também, o ser humano não exige então o amor e, se este aparece, lhe responde então com doses absolutas de respeito, de um respeito que não está feito de timidez, de medo ou de vergonha, mas sim, com a qualidade do preço.

O amor não é um caminho de rosas. Em geral, e em qualquer das abordagens, o ser humano acaba comprovando que o caminho de rosas não existe, como tão pouco existe a receita “infalível” ali onde estão em jogo as vontades livres. Mas, é por meio desse caminho arriscado e difícil, que é possível experimentar que só nele se dão as possibilidades para uma realização de tudo o que o amor promete. Por mais estranho que pareça, plenitude e renúncia caminham juntas no amor, e uma não supõe a eliminação da outra. Na realidade do amor, se dá para o ser humano a experiência de algo que o transcende, e que sem ser por ele, não deixa de ser muito seu, pois que, em seu ser “transcendente”, toca a mais profunda imanência humana (FAUS, 1987, p. 130-131).

Referências

- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural. 1973. (Coleção Os Pensadores VI).
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2007.
- BOSSHARD, S. N. **Fe cristiana y sociedad moderna**. Madrid: [s.n.], 1984. v. 3.
- CUSSON, G. **Notes d'anthropologie biblique**. Roma: [s.n.], 1977.
- DE LA PEÑA, J. L. R. **Imagen de Dios**: antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988.
- FAUS, J. I. G. **La humanidad nueva**: ensayo de cristología. Burgos: EAPSA, 1974.
- _____. **Proyecto de hermano**: visión creyente del hombre. Santander: Sal Terrae, 1987.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- LADARIA, L. F. **Antropología teológica**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983.
- MANIQUEÍSMO. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 252.

Recebido: 04/04/2008
Received: 04/04/2008

Aprovado: 22/04/2008
Approved: 04/22/2008