

# } 1.1

## Antropologia cristã e educação<sup>1</sup>

Toda a acção educativa faz, sempre e inevitavelmente, mais implícita ou mais explicitamente, referência a uma mundividência e a uma antropologia. É esta que confere identidade à escola, unidade à acção educativa e autoridade aos educadores.

A Escola é um lugar em que o aluno se encontra e se confronta com diferentes mundividências, fragmentos de uma totalidade. Corre-se o risco de, no esquecimento de que são apenas parciais, se tornarem mundividências redutoras. São mundividências com uma lógica, na sua maioria, herdeira do positivismo, do experimentalismo e do cientismo. Estas estão marcadas pelo acentuar da negação do mistério e pelo marcado conceito da verdade como verdade científica à qual são reduzidos os problemas. A pessoa humana, com a sua liberdade, submete-se assim, segundo esta perspectiva, à férrea necessidade de poderes e estruturas anónimas, às pulsões que minimizam a sua existência individual e colectiva.

E, no meio destas lógicas irrompe a fé e a esperança no homem mas numa dimensão redutora, na medida em que a sua esperança é posta apenas na ciência, no progresso, nas ideologias, de tudo reguladoras.

<sup>1</sup> Este texto constitui, com pequenas alterações, o capítulo II da dissertação de Mestrado em Teologia Sistemática, intitulada "*O ENSINO ESCOLAR DA RELIGIÃO. Relevância educativa e identidade cristã*", orientada pelo Professor Doutor D. António Marto.

Ao exaltar a sua dimensão de sujeito, construtor do seu destino por meio da força do seu trabalho e da sua racionalidade o Homem tende a pôr de lado a sua condição criatural e a sua inserção no mundo, como imagem e semelhança de Deus.

Neste quadro redutor, que lugar e que possibilidades se geram na escola para realizar a sua função, na linha de um processo global em que se promova e enriqueça a pessoa que, por sua vez, se realiza na sua historicidade quotidiana? Neste contexto podemos colocar a questão do papel da Escola Católica e do seu contributo em matéria de educação. Na educação e no ensino aqui ministrados não prescinde dos dados da experiência, dos contributos da razão e da ciência, antes os supõe e exige conferindo-lhes uma nova fundamentação, e um novo horizonte de sentido, na abertura do homem ao mistério, à transcendência.

Nesta sistematização faremos, em primeiro lugar, a abordagem a alguns sistemas antropológicos, de carácter reducionista, que estão presentes no nosso tempo. Seguidamente veremos de que forma o pensamento de Karl Rahner – um dos teólogos mais representativos do século xx – apresenta a experiência cristã como afirmação plena do homem, unidade dialéctica entre a liberdade e a historicidade, a transcendência e a imanência. Por último, a partir de alguns dados da antropologia bíblica procuramos apresentar o dinamismo da dimensão trinitária da existência cristã, as possibilidades que a fé em Deus Pai, a comunhão em Cristo, e a vida no Espírito Santo traz à consciência do crente, com as suas consequências políticas, éticas e educativas.

Procuraremos, deste modo, abordar a relação entre a Antropologia Cristã e a Educação na perspectiva escolar.

## 1. O Homem como problema: a viragem antropológica da cultura

Com o acontecimento cultural que é a secularização, a cultura ocidental viveu nos últimos séculos um processo no sentido da abolição da estrutura onto-teológica do pensamento e da sua substituição por uma estrutura que podemos designar de onto-antropológica:

“A secularização é um acontecimento cultural na história do Ocidente em que o mundo e a sociedade entram, pela primeira vez, nos projectos racionais da compreensão humana, o que significa fundamentalmente que o mundo e a sociedade fogem à tutela exclusiva da Igreja e da religião, isto é, começam por si mesmos a projectar, por meios racionais, o seu próprio futuro.”<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Cf. PEREIRA, Miguel Batista - *Modernidade e Tempo. Para uma leitura de Discurso moderno*. Coimbra: Minerva, 1990, p.43.

Trata-se duma trajectória definida pela crescente submissão da dignidade humana e da ordem social ao racionalismo, perante o qual a religião e a política têm que se justificar. A razão é a autoridade que estabelece a autonomia aos poderes, a emancipação destes em relação à religião e seus ditames éticos, combatendo, também, uma sociedade estática<sup>3</sup>. Secularização, crítica, progresso, revolução, emancipação e desenvolvimento e evolução são as categorias subjacentes ao positivismo, ao experimentalismo e cientismo. Valoriza-se assim o saber das ciências propriamente ditas, que são as ciências experimentais ou da natureza<sup>4</sup>.

Parte-se da concepção de que tudo pode e deve ser objectivado, demonstrado e provado; as causas são procuradas nas condições objectivas da existência, e nos seus condicionamentos. Abre-se assim, lugar à confusão entre condições por condicionamentos, entre estes e os determinismos (físicos, biológicos, históricos, sociais, psicológicos...) e, ainda, as naturais determinações comportamentais, individuais ou colectivas<sup>5</sup>. O processo que se designa por educar é substituído pela manipulação dos seres humanos considerados lugares e produtos destas estratégias de experimentação, na anulação do sujeito. Ora, para educar tem que haver sujeito. É este o trágico das educações funcionalistas e, ao fim de contas, conformistas<sup>6</sup>.

Este reduccionismo epistemológico resvala, logicamente, para um reduccionismo ontológico: uma só realidade que é a que constitui, também, o material das ciências humanas.

Resta o mundo encarado na sua estrita positividade. O recurso a expressões como "emergência" (Bunge)<sup>7</sup> ou "transcendência" (E. Bloch)<sup>8</sup> exprimem as consequências axiológicas da ausência duma leitura ontológica e hierarquizada da realidade e, também, de uma metafísica que dê razões para que o homem "renuncie a continuar a deslizar, pessoal e colectivamente, pelo fácil declive da satisfação imediata de seus meros apetites instintivos ainda que saiba que a longo prazo, tal poderia conduzi-lo à sua desaparecimento como espécie"<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Cf. CARR, Wilfred - *Educación y democracia. Ante el desafío post-moderno. In Volver a pensar la educación. Política, educación y sociedad.* Congreso Internacional de Didáctica. vol. I, Madrid: Morata, 1995, p. 96-97.

<sup>4</sup> Cf. PEREIRA, Miguel Baptista - *Modernidade e Tempo.* p. 39-114

<sup>5</sup> É claro que se tudo, com efeito, se explica, basta desmontar os mecanismos adequados, implementar as "boas" causas, estabelecer os "bons" condicionamentos em relação aos efeitos procurados e educar, assim, os gostos, os gestos do meio familiar, social, escolar, profissional, etc.

<sup>6</sup> Cf. LUROL, Gérard - *cé qu'eduquer aujourd'hui veut dire.* *Seminarium.* 1995,3, p. 437.

<sup>7</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. Luiz - *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología.* Santander: Sal Terrae, 1983, p. 156-173.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 62-69

<sup>9</sup> ARRANZ RODRIGO, Marceliano - *La antropología de Konrad Lorenz.* In SAHAGUN LUCAS, Juan de - *Nuevas antropologías del siglo XX.* Salamanca: Síguem, 1994, p. 74

A incapacidade de encontrar o fundamento do primado ontológico e axiológico do Homem conduz não só à ausência de preocupações humanistas mas a verdadeiras práticas anti-humanistas. Com o ateísmo e as teorias da morte de Deus, num nihilismo chegar-se-á à morte do Homem e à sua anulação como sujeito. Neste sentido, a questão actual não é já a da oposição teísmo-ateísmo mas o humanismo-antitihumanismo<sup>10</sup> o que levou o Concílio Ecuménico Vaticano II a afirmar:

"O progresso hodierno das ciências e das técnicas que, em virtude do seu próprio método, não penetram até às causas últimas das coisas, pode sem dúvida dar azo a certo fenomenismo e agnosticismo, sempre que o método da investigação de que usam estas disciplinas se arvora indevidamente em norma suprema de toda a investigação da verdade. É mesmo de temer que o Homem, fiando-se demasiadamente nas descobertas actuais, julgue que se basta a si mesmo e já não procure coisas mais altas." (Gaudium et Spes, 57).

Não faltou quem, neste século, tenha reduzido a realidade a uma só dimensão objectiva, sendo o Homem, em consequência, um objecto entre objectos. A essa dimensão contrapõe-se a realidade subjectiva: o homem como sujeito, em face ao mundo das coisas. Não faltou, também, quem reduzisse o Homem a mais uma entre as espécies zoológicas sem distar qualitativamente delas, reduzindo, mesmo, a mente humana a uma realidade física, meramente cerebral. Estamos perante o questionamento do fundamento objectivo e da especificidade do humano, com a sua consistência ontológica e a respectiva relevância axiológica<sup>11</sup>.

### 1.1. O homem, sujeito sem fundamento

As grandes questões de Heidegger<sup>12</sup> são sobre o que é o ser, qual o seu sentido, como alcançar ou entrar em contacto com o ser. São estas questões que só o Homem é capaz de colocar. Na busca das respostas, o melhor caminho é partir do próprio Homem, que mantém com o ser uma relação consciente e verbalizável, renunciando aos caminhos da abstracção das ontologias clássicas. Heidegger, embora visasse uma ontologia arquitectou uma antropologia assente na oposição sujeito – objecto, homem – coisa<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas antropologias*, p. 204-207

<sup>11</sup> Para as páginas que se seguem acompanhamos, sobretudo, RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas; SHAHAGÚN LUCAS - Antropologias*. Salamanca: Sígueme, 1983 - IDEM (dir.). - *Nuevas Antropologias del siglo XX*.

<sup>12</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas*, p. 19-26.

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem*, p. 20. O Dasein (ser /estar aí) é ser e os outros existentes são entes que existem como objectos frente ao Dasein autoconsciente.

A partir do Dasein, – “aquele ser existente a quem o seu ser lhe é dado como uma tarefa”<sup>14</sup> – Heidegger, para evitar abstrações, elaborou uma concepção antropocêntrica da ontologia. O Dasein é ser-no-tempo, capaz de auto-realização e maturação progressiva:

“As três dimensões em que se articula o tempo (passado, presente e futuro) são chamadas por Heidegger, os ‘três extasis da temporalidade’[ ... ] a temporalidade propriamente dita não se identifica com nenhuma delas individualmente, mas sim com a unidade por mútua inferência com todas elas. De tal modo que no homem os três momentos do tempo físico se coagulam, formam um continuum que é que permite falar dele como um ser histórico, como o ser no qual o passado se presencializa na memória, e o futuro se antecipa no projecto e cujo presente consiste na anamnésis do pretérito e na prognosis do futuro.”<sup>15</sup>

E porque o Dasein é tarefa e nela há o primado do futuro sobre o passado e o presente, a reflexão heideggeriana não deixou de pôr o problema da morte: em cada homem está a sua própria possibilidade, ou na conquista da autenticidade ou perdendo-se na inautenticidade. Assim, na morte culmina e se consome, o dasein, porque temporalidade finita, porque é finitude. Com efeito, o homem lançado numa situação dada, não escolhida, é tentado à submersão no anonimato, numa inautenticidade sem autorealização, sem história. Na angústia, que tem a sua origem numa existência onde é feita a experiência dos limites e da fragilidade, a pessoa é, no entanto, capaz de reclamar a consciência do eu e a responsabilidade de si e de sua finitude, reconhecendo-se ser-no-mundo mas ser-para-a morte, onde se revela o sentido da existência, “pois sendo a morte a possibilidade extrema do Dasein a integridade, a plenitude deste só se alcança quando esta chega.”<sup>16</sup>, nele se revelando o sentido da existência.

É esta antropologia designada por alguém<sup>17</sup> por ‘mística da mortalidade’ face à qual Sartre tomará uma atitude diferente.

J. P. Sartre<sup>18</sup>, propõe-se elaborar uma ontologia. “O ser e o nada” é o título duma das suas obras cujo subtítulo é “Ensaio de uma ontologia fenomenológica”. Nela, tal como Heidegger distingue entre “être-en-soi” (o objecto, a coisa) e “être-pour-soi” (o sujeito, homem-consciência). Na tensão dialéctica entre o ser-

<sup>14</sup> *Ibidem*

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.21: “Na descrição do ser do dasein como tarefa depreende-se o primado do futuro sobre todas as outras dimensões da temporalidade; também aqui Heidegger foi o precursor de uma ideia que foi popularizada por outros pensadores, os filósofos e os teólogos da esperança”.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 24

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 26: O autor refere essa designação atribuindo-a a outrém que, no entanto, não identifica.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*., p. 27-33.

em-si, (é o que é), o ser-para-si, (que ainda não é), "o homem não é outra coisa mais do que seu projecto; existe só, na medida em que se realiza".<sup>19</sup>

Enquanto liberdade, o ser-para-si ao aniquilar possibilidades gera a negatividade, a nihilidade, tomando consciência de que está habitado no seu próprio núcleo pelo nada, pelo não ser. Confronta-se, então, com a "náusea". Todo o homem aspira à estável e imutável forma de ser-em-si a qual anula o ser-para-si o que dá à condição humana um carácter contraditório e absurdo de "paixão inútil"<sup>20</sup>.

A morte, assim, é pois a aniquilação de todas as possibilidades do homem, degrada o ser-para-si num ser-em-si; anulando o sentido da existência humana: "É absurdo que tenhamos nascido e é absurdo que morramos"<sup>21</sup>. Tudo é absurdo, só resta ao homem a liberdade sem limites que distingue o sujeito face aos objectos. Mas essa liberdade, que é absoluta, ilimitada, anárquica e arbitrária, testemunha a consciência do eu, numa subjectividade que pode ser absurda, mas que não é desconhecida ou negada<sup>22</sup>.

Neste contexto, qual é o lugar da educação e da ética?<sup>23</sup> Será o acto de educar uma procura concertada da simples possibilidade de viver?

Num contexto em que predomina o relativismo subjectivista "é lógico, quando não se espera nada, do futuro, que é preferível viver o dia e passá-lo bem. Assistimos, também a uma desvalorização do trabalho e do esforço"<sup>24</sup>, em que a ética fica confinada ao campo da eficácia e da rentabilidade. Há, assim, uma ausência de sentido em que se corre o risco da liberdade que deve ser educada se ter transformado num arbítrio a estimular. O existencialismo, como vemos, na sua busca ontológica, parte da exaltação da subjectividade em benefício da existência. A ontologia fica reduzida a uma antropologia e esta a um antropocentrismo existencial. A subjectividade existencialista conduz a um subjectivismo quase idealista. O sujeito, na sua inconsistência é, fatalmente, absorvido no mundo dos objectos. Da inconsistência passa à inexistência, pela via da irrelevância ontológica<sup>25</sup>.

Os estruturalistas, refutando o existencialismo, reduzem o Homem a um objecto, elemento infinitesimal de uma estrutura. Esta corrente parte do axioma positivista de que só há um tipo de saber e de verdade que é o das ciências

<sup>19</sup> SARTRE, Jean Paul - *L'existencialisme est un humanisme*. Paris, 1966, p. 55. Apud RUIZ DE LA PEÑA, *Nuevas*, p. 28

<sup>20</sup> Cf. SARTRE - *L'être et le néant*. Paris. 1948, p. 1948, p. Apud RUIZ DE LA PEÑA - *Nuevas*., p. 30.

<sup>21</sup> Cf. SARTRE - *L'être*, p. 615-633. Apud *Ibidem.*, p. 31.

<sup>22</sup> *Ibidem.*, p. 31

<sup>23</sup> Cf. LUROL- *Ce qu'éduquer*, p. 440-441.

<sup>24</sup> GONZALEZ CARVAJAL, Luiz - *Educar en un mundo post - moderno*. Selecciones de Teologia. 1993, 128, p.245.

<sup>25</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA - *Las Nuevas*, p. 33.

experimentais ou da natureza<sup>26</sup>. A biologia, a física, a química dos processos hormonais inconscientes substituem a cultura, a antropologia e a história<sup>27</sup>. Levi Strauss apresenta uma redução da ordem antropológica ao biológico e desta à ordem física e química; negando ao homem a condição de sujeito originário do devir:

"[...] O facto histórico consiste naquilo que aconteceu realmente. Porém, terá realmente acontecido algo? Todos os episódios de uma revolução ou de uma guerra se reduzem a uma multidão de movimentos psíquicos e individuais. Cada um destes movimentos traduz evoluções inconscientes e estas resolvem-se em fenómenos cerebrais, hormonais e nervosos, cujas referências são também de ordem física ou química ... Consequentemente, o facto histórico [...] é o historiador quem o constrói por abstracção."<sup>28</sup>

Com efeito, se não há história, se o homem carece de um critério electivo e valorativo perde também a sua orientação normativa<sup>29</sup>. Se não há pessoa – sujeito responsável – ninguém é responsável por nada.

Jacques Maritain viu, na contestação estudantil de Maio de 1968, bem como nas correntes pedagógicas libertárias e antiautoritaristas, em face da desordem humana, social, política e intelectual, uma manifestação do mal metafísico numa juventude privada de toda a razão de viver<sup>30</sup>. Na linha de um marxismo humanista, pensadores como Garaudy e Ernst Bloch viram o perigo subjacente ao pensamento estruturalista e procuraram fazer uma interpretação da realidade numa perspectiva inequivocamente humanista<sup>31</sup>. Com efeito, tentaram recuperar o homem como protagonista da história e construtor de si mesmo e do seu mundo, tentando igualmente libertar a história numa interpretação económico-social determinista. Tentam recuperar o homem como valor absoluto, ser supremo num acto de fé e de esperança, quase religiosa, nas suas possibilidades mas ao qual faltou uma teoria da subjectividade ontologicamente fundada<sup>32</sup>. Com efeito, a esperança, nascida da total emancipação do homem está sempre à

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, p.34-35. Pura e simplesmente, afirma o autor, a partir desta posição não há, não pode haver ciências humanas, visto que não há homem. Não há, nem pode haver história, porque não há sujeito da história.

<sup>27</sup> *Ibidem* - p. 38.

<sup>28</sup> Cf. BENAVIDES LUCAS, Manuel - *La antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss*. In SAHAGUN LUCAS - *Antropologias*, p. 237-258; cf. RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas*, p. 34-50.

<sup>29</sup> Cf. PINHO, Arnaldo - *Cultura da modernidade e nova evangelização*. Porto:Perpétuo Socorro, 1991, p. 68ss.

<sup>30</sup> Cf. MARITAIN, Jacques - *Pour une philosophie de l'éducation*. 2a ed. Paris: Fayard, 1969. Apud LÜROL \_ Qu 'est-ce-qu 'éduquer, p. 446.

<sup>31</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas*,. p. 55-70; cf. PEREZ CORRAL, Justo - *Homo absconditus. La antropologia de Ernest Bloch* - In SAHAGUN LUCAS - *Antropologias*, p. 216-235.

<sup>32</sup> Cf. PINHO, Arnaldo de - *Apointamentos para uso dos Alunos do Mestrado em Teologia Sistemática, da Cadeira de Razão, Iluminismo e Graça*. Porto, [s.d.].

mercê da ambiguidade, e tanto pode encontrar o acolhimento como a violência aniquiladora<sup>33</sup>.

## 1.2. O homem como simples animal

Os existencialistas, estruturalistas e marxistas manifestaram-se, progressivamente, incapazes de justificar a consistência ontológica e a relevância axiológica do Homem em face do mundo dos objectos. Os biologicistas<sup>34</sup>, por seu turno, reduzem o Homem a simples animal, a uma estrutura biológica e, apesar da sua hiper complexidade, não encontram nada nela que o torne irreduzível à animalidade quimicamente pura. Esta teoria reduz assim as ciências humanas às ciências naturais, como já os estruturalistas tinham preconizado. Partindo do postulado de que a Natureza é objectiva e não projectiva, Jacques Monod considera que tudo parte do acaso inicial e de necessidades posteriores, numa verdadeira declaração da incapacidade científica e do método experimental. Nesta linha Monod vê a ciência como um discurso narrativo, que faz a crónica dos sucessos ignorando o porquê e o como dos mesmos.

O princípio do "tudo é acaso" transforma-se no "tudo é obscuro". Na prática está presente a formulação da tese metafísica do verdadeiro desconhecido. E, ao admitir que o cérebro humano é o sistema mais teleonómico, uma estrutura vigorosamente finalista, capaz da "opção livre" e da "eleição ética", Monod constata finalmente que no mundo há algo mais que o indeterminismo e determinismo absolutos, o acaso e a necessidade, que conduzem à irresponsabilidade e não à liberdade.

Através dos estudos da etologia<sup>35</sup> e da paleontologia, foi aberto um caminho no sentido da assimilação do animal ao homem e do homem ao animal, da cultura à natureza e da antropologia à biologia, deixando em aberto a assimilação da biologia à física.

Os progressos da cibernética, inscritos nesta perspectiva levaram Edgar Morin<sup>36</sup> a considerar que os seres vivos devem conceber-se como a mais acabada das máquinas cibernéticas, uma organização meta maquina, não metafísica. E, em face da sua incapacidade de definir o homem apela para uma futura "ciência nova". As consequências éticas são óbvias: com efeito ficou por demonstrar o que é mais grave, se matar um homem ou destruir um robot.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>34</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas*, p. 71-130

<sup>35</sup> Cf. BAYÉS SOPENA, Ramón - *Antropologia bio-psíquica de B. F Skinner*. In SAHAGUN LUCAS. *Antropologias*, p. 15-37; cf. ARRANZ RODRIGO, Marceliano - *La antropologia de Konrad Lorenz*. In SAHAGUN LUCAS, - *Nuevas antropologias*, p. 43-78.

<sup>36</sup> RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas*, p. 89-99.

Partindo do postulado estruturalista da absorção das ciências humanas pelas ciências naturais, e fundamentando-se teoricamente na reconversão da antropologia à biologia, a sociobiologia, reunindo conhecimentos da etologia, ecologia e genética tem tentado pôr a descoberto o substrato biológico de todo o comportamento social, independentemente do organismo vivo ao qual tal comportamento pertence. Assim, para Eduard O. Wilson, tudo está determinado geneticamente, o altruísmo, a santidade, o compromisso pelos direitos humanos ou a religião.

Este reduccionismo biologista da tese de continuidade homem – animal, conduz à desresponsabilização e, no darwinismo social subjacente ao nazismo e a qualquer outra forma de racismo, ao mais profundo anti-humanismo.

A antropobiologia<sup>37</sup>, tenta minorar os efeitos da sociobiologia e denunciar as insuficiências duma mera compreensão zoológica do Homem.

Com efeito, apela para a natureza das diferenças mais do que para as semelhanças do Homem com os animais. A capacidade de domínio dos instintos, a cultura, a memória social, a criatividade, a auto consciência e a consciência da morte, a linguagem reflexiva e simbólica, o pensamento, a ética e a religião são indicadores duma inexplicável auto transcendência da evolução orgânica, revelando o homem que se abre ao mistério. Assim, embora enraizado no biológico, a transcendência do Homem é clara. Mas será o cérebro enquanto estrutura orgânica e redutível a mecanismo físico, a justificação dessa abertura?

### 1.3. O homem como simples realidade física

O prolongamento lógico do reduccionismo biologista é o reduccionismo fisicalista<sup>38</sup>.

Com efeito, a partir da redução da antropologia à biologia pode ser posta a questão de se reduzir a antropologia à física e à química<sup>39</sup>.

A diferença entre o cérebro e um computador para Feigl está nas proteínas que constituem o sistema nervoso; para Armstrong está na maior complexidade do cérebro, para Mackay o cérebro é uma comunidade de inumeráveis microcomputadores. Também nesta perspectiva está presente a negação da liberdade e da responsabilidade dada a convicção de que o acto livre pode ser normalizável e previsível, uma vez que se trata dum processo neuronal.

<sup>37</sup> cf. GEHLEN, A. - *El Hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1981. Apud RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas*, p. 107. Cf. EIBEL-EISBESFELDT, I - *El hombre programado*. Madrid: Alianza, 1981. Apud *ibidem*, p. 107. Cf. AYALA, F. J. - *Origen y evolución de hombre*. Madrid, 1980. Apud *ibidem*, p. 117.

<sup>38</sup> Cf. *ibidem*., p. 138-155.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*., p. 128. "A ideia dum universo regido unicamente por leis físicas é o sonho dourado

Na impossibilidade de provar que o Universo é regido unicamente por leis físicas, acredita-se na possibilidade da ciência um dia o conseguir e, assim, age-se, como se tal fosse já realidade. É uma transposição do campo científico e do seu método para o campo filosófico. Com efeito, é grande a dificuldade de alguns cientistas em se circunscreverem apenas ao seu campo sem se deixarem determinar por convicções filosóficas ou sem tirarem conclusões igualmente filosóficas.

Mas a distância entre o humano, o zoológico e todo o mundo físico reivindica para o homem um plus entitativo que transcenda a biologia, a química e a física, que o fundamente real e objectivamente, isto é, ontologicamente<sup>40</sup>.

#### 1.4. Secularismo e post modernidade

A partir destas antropologias a pessoa humana é reduzida a ser para a morte, a objecto complexo entre outros objectos, a ser um fruto do "sistema", das "estruturas", da "sociedade" ou da "espécie", reduzida a ser um valor relativo e uma pura contingência, passível de ser utilizada como meio para outros fins. A sua história está determinada por leis biológicas, estruturais e sociais, análogas às que reinam no campo da física ou da química, reduzida ao acaso das infinitas variações que a biologia compõe ou, mesmo, reduzida a ser mais uma estrutura física.

"O Homem é visto como um rizoma (planta sem raízes e sem tronco que se desenvolve debaixo da terra) e a existência colectiva apresenta-se como um formigueiro no qual cada indivíduo está determinado por um dinamismo que o supera."<sup>41</sup>

Neste contexto são legítimas perguntas sobre se será mais grave matar um homem ou um cão, matar um homem ou destruir um robot. Admitindo que a resposta será que é mais grave matar um homem, pode-se perguntar se o fundamento dessa resposta será uma convenção social, o instinto de conser-

de toda a cosmovisão coerentemente monista. Cf. FEIGL, H. - *The "mental" and the "physical"*. Minneapolis, 1967. Apud RUIZ DE LA PEÑA - *Las nuevas*, p. 134. ARMSTRONG, D. M. - *A materialist theory of the mind*. London, 1980. Apud 134. Ibidem; cf. MACKAY, D. M. - *Brains, Machines and Persons*. London, 1980. Apud *Ibidem*, p.152.

<sup>40</sup> Cf. ALVES, Ângelo - *A ontologia ontem e hoje: necessário um novo paradigma? Humanística e Teologia*. 1995, 3, p. 349-377; IDEM. - *Fundamentação de um novo modelo de ontologia: relação à Teologia. Humanística e Teologia.*, 1996, 1-2, p. 3-25; IDEM - *Programação de uma ontologia pluridimensional (dialética, ascensional, plenificante). Humanística e Teologia*. 1996,3, p.239-251.

<sup>41</sup> NANNI, Carlo - *Hombre*. In VECCHI, J. - PRELLEZZO, M. - *Proyecto Educativo Pastoral - Conceptos Fundamentales*. Madrid: CCS,1986, p. 105-106,

vação, a simples compaixão ou um mero juízo atávico?<sup>42</sup> Mas, e afortunadamente para os próprios reduccionistas, o Homem continua a resistir a ser tratado como um objecto, como uma máquina ou como um animal.

Das teorias enunciadas decorre que, sem um fundamento que justifique o respeito pelo homem, a manipulação genética, o controlo psicológico das grandes massas da população, a narcoanálise, o uso bélico da energia atómica são hoje os meios alucinantes de que qualquer poder pode dispor em função de um projecto totalitário:

"Não existe qualquer oportunidade, a longo prazo, para a prevalência do Estado de direito sob um dogma ateu que se radicalize."<sup>43</sup>

"A falta de referência dos actuais humanismos ao Absoluto pode segregar toxinas que envenenam, lentamente, o tecido vivo da vida comunitária."<sup>44</sup>

Fica assim aberto o caminho para o darwinismo social, para a legitimação da lei do mais forte, pela ausência de valores como a justiça, a liberdade, o respeito pelo outro e a solidariedade que caracteriza profundamente a época de postmodernidade actual<sup>45</sup>.

Esta, está marcada pela ausência do sentido de Deus na história do homem, pela recusa da legitimação dos ideais, por um relativismo e uma fragilidade no campo da ética, pela negação do sentido da vida humana e da sua historicidade<sup>46</sup>. Na linha do pensamento este é marcado pelo carácter fragmentário, no abandono fácil de ideias para depressa dar lugar a outras, numa marcada inconsistência<sup>47</sup>. O conceito de verdade entra em crise e um cepticismo silencioso vive escondido na consciência de muitos<sup>48</sup>.

"A cultura do fragmento (Max Weber): perante a carência dum projecto universal, o Homem Ocidental refugia-se na subjectividade, na esfera privada e no culto da individualidade. Um narcisismo que dirige a sua atenção ao presente e ao gozo não proposto dos múltiplos incentivos com que o bombar-

<sup>42</sup> Cf. RUJZ DE LA PEÑA - *Las nuevas*, p. 206.

<sup>43</sup> RATZINGER, Joseph - *Europa: uma herança responsabilizante para os cristãos*. Communio.1986, 2, p.101-104

<sup>44</sup> BISPOS Europeus - *Evangelizar a Europa*. Ecclesia. 2251, p. 28 - 43. Apud PINHO - *Cultura da Modernidade*, p. 52.

<sup>45</sup> Cf. MARCUSE, Herbert; POPPER, Karl; HERRHEIMER, M. - *A la búsqueda del sentido*. Salamanca, 1989, p. 84-85. Apud PINHO - *Cultura da modernidade*" p. 57.

<sup>46</sup> Cf. MARDONNES, José Maria - *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 68-72.

<sup>47</sup> Cf. GONZALEZ CARVAJAL, Luiz - *Educación en un mundo post-moderno*. p. 246.

<sup>48</sup> Cf. LIPOVETSKY, Gilles - *A era do vazio*. Lisboa: Relógio d'Água, 1988; cf. IDEM. - *O crepúsculo do dever. A ético indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Dom Quixote, 1994;

deia a sociedade consumista. A rede de fragmentação atola o Homem moderno no dilúvio ininterrupto das sensações estímulos e informações que o fazem nadar na pluralidade dos fragmentos."<sup>49</sup>

Não há compromissos duráveis, prevalece o diálogo e os consensos, temporais e locais: "o contrato temporal suplanta a instituição permanente em questões profissionais, afectivas, sexuais, culturais, familiares, internacionais, [...] e de igual modo nos assuntos políticos"<sup>50</sup>.

Está a postmodernidade marcada pela renúncia à busca de valores universais, sendo o único critério orientador o da necessidade da convivência, inventando cada grupo as regras que tornem possível a convivência entre seus membros, num mútuo acordo pragmático sem necessidade de legitimações antropológicas<sup>51</sup>: "Se não somos capazes de darmos, em conjunto, um horizonte de sentido, então sejamos ao menos responsáveis pela possibilidade de viver"<sup>52</sup>.

Gera-se, assim, uma ética baseada em pactos, decidindo a maioria sobre a dimensão ética do agir humano. A história fica sem filosofia e, por isso, sem rumo nem horizontes<sup>53</sup>. É, portanto a postmodernidade um tempo caracterizado pelo neoindividualismo e pela ausência da utopia<sup>54</sup>, marcas essas já detectadas e enunciadas por Paulo VI, dez anos após o Concílio Ecuménico Vat. II:

Por um lado, é-se obrigado a verificar no âmago deste mesmo mundo contemporâneo o fenómeno que se torna quase a sua nota mais surpreendente: o secularismo. Nós não falamos da secularização, que é o esforço – em si mesmo justo e legítimo, e não absolutamente incompatível com a fé ou com a religião – para descobrir na criação, em cada coisa ou em cada acontecimento do universo, as leis que os regem com uma certa autonomia, com a convicção anterior de que o Criador aí pôs tais leis. Quanto a este ponto, o recente Concílio reafirmou a autonomia legítima da cultura e particularmente das ciências. Aqui, temos em vista um verdadeiro secularismo: uma concepção do mundo, segundo a qual esse mundo se explicaria por si mesmo, sem ser necessário recorrer a Deus; de tal sorte que Deus se tomou supérfluo e embaraçante. Um secularismo deste género, para reconhecer o poder do Homem, acaba por privar-se de Deus e mesmo por o renegar. Daqui parecem derivar novas formas de

<sup>49</sup> Cf. MARDONNES, - *Post modernidad*, p. 153.

<sup>50</sup> LYOTARD, Jean François - *La condición post-moderna*. Madrid: Cátedra, 1984, p. 118.

<sup>51</sup> Cf. LECLERQ, I. - *Las grandes líneas de la filosofía moral*. Madrid: Cremos, 1966, p. 82-103. Apud RINCÓN ORDUNA, R. [et al.] - *Praxis cristiana. Una fundamentación*. Madrid: Paulinas, 1980, p. 238.

<sup>52</sup> LUROL - *Ce qu'édouquer*, p. 450.

<sup>53</sup> Cf. ZECCA, Alfredo Horácio - *Los antecedentes y las raíces filosóficas de la pos-modernidad*. Teología. [Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina]. 1993,62, p. 141-156.

<sup>54</sup> Cf. ROVIRA BELLÓSO, Jose M. - *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 83-89; Cf. RENAUT, Alain - *Dans l'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989.

ateísmo: um ateísmo antropocêntrico, que já não é abstracto e metafísico, mas sim pragmático, programático e militante. Em conexão com este secularismo ateu, propõem-se-nos todos os dias, sob as formas mais diversas, uma civilização de consumo, o hedonismo erigido em valor supremo, uma ambição de poderes e de predomínio, discriminações de todo o género, enfim, uma série de coisas que são outras tendências inumanas desse "humanismo".<sup>55</sup>

Em relação ao valor da secularização e aos riscos do secularismo da sociedade actual o documento sobre a Escola Católica da Congregação para a Educação Católica de 1988 não contém, expressamente, o termo secularização, mas antes, a preocupação com os efeitos do secularismo<sup>56</sup>, Manifesta, assim, como primeira preocupação aquilo a que documentos anteriores faziam apenas alusão<sup>57</sup>. Assim, a Congregação para a Educação Católica, afirma:

"A coordenação entre o universo cultural humano e o universo religioso realiza-se no espírito e na consciência do mesmo homem crente, Os dois universos não são paralelos e incomunicáveis. [...] Cada um planificará o seu problema com competência científica, mas saberá quando o momento chegar, ajudar os alunos a olharem para lá do horizonte limitado da realidade humana, [...] Deus não pode ser o grande ausente ou um intruso mal acolhido, O Criador não põe entraves ao trabalho de quem quiser conhecer o Universo que, na fé, encontra novos significados" (DREEC, 51).

"Não há desacordo entre a fé e a verdadeira ciência da natureza, já que Deus está na origem de uma e de outra. O estudante que harmonizou no seu espírito as duas realidades estará disposto, mesmo no âmago dos futuros trabalhos profissionais a pôr a ciência e a técnica ao serviço do homem e de Deus, Assim Lhe será restituído o que nos deu" (DREEC, 54).

<sup>55</sup> Papa Paulo VI – Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Braga : A. O., 1979, n° 51. Na linha do pensamento exposto e da distinção entre secularismo e secularização, saliente-se que os documentos sobre a educação oriundos da Congregação para a Educação Católica, inicialmente, acentuam e referem a secularização como um valor à luz da Teologia da Criação e da Redenção bem como o pluralismo, igualmente como valor. Cf E.C. 35; cf L. C. T.FE. 26, 30, 32, 40, 46, 48. Na sequência do Concílio Ecuménico Vaticano II e da Declaração conciliar *Gravissimum Educationis* (GE) a Sagrada Congregação para a Educação Católica (SEEC), assim designada desde 1968 até 1988 ano em que passou a chamar-se Congregação para a Educação Católica (CEC), tem vindo a publicar excelentes textos dirigidos, sobretudo, às Escolas Católicas, que iremos citar aqui e que, desde já, se indicam: *A escola católica (19 de Março de 1977)*, (EC); *O leigo católico testemunha da fé na escola (15 de Outubro de 1982)*, (LCTFE); *Orientações educativas sobre o amor humano. Orientações de educação sexual (1 de Novembro de 1983)*, (OEAH); *Dimensão religiosa da educação na escola católica (7 de Abril de 1988)*, (DREEC); *A escola católica no limiar do terceiro milénio (28 de Dezembro de 1997)*; *As pessoas consagradas e a sua missão na escola. Reflexões e orientações (28 de Outubro de 2002)*; *Educar juntos na escola católica missão partilhada de pessoas consagradas e fiéis leigos (8 de Setembro de 2007)*, (EJEC).

<sup>56</sup> Cf. DRE.E.C., 9,10,13,15,16,17,71,86 e 91.

<sup>57</sup> Cf. E.C., 12, 18, 30, 62 e 91.

Salientemos o pensamento de A Manaranche para quem o ateísmo contemporâneo parece ser o resultado de um processo em quatro etapas marcadas pela rejeição do único mediador, Jesus Cristo, para que fossem transferidos os seus atributos para o homem, criador do seu próprio destino. São estas as quatro etapas que Manaranche apresenta: Cristo sem Igreja com a Reforma, Deus sem Cristo no deísmo, Cristo sem Deus pelo racionalismo e nem Cristo nem Deus no praxismo<sup>58</sup>. Neste quadro, em que é manifesta a dificuldade em reconhecer à religião relevância educativa assiste-se ao que Carvajal chama o "Boom do esoterismo", o "retorno de Deus" o "cocktail religioso", "mercado religioso" ou "oferta religiosa". Levanta-se a questão se o homem pode viver sem mistério ou se está presente o simples desejo de reencontrar soluções messiânicas para os problemas actuais<sup>59</sup>. Mas homem e mistério são indissociáveis porque o próprio homem é mistério, numa irreprimível e fundamental vocação para a transcendência.

## 2. O Homem como Mistério: espírito no mundo

O Homem é o valor absoluto, o sujeito e autor da sua história, com as respectivas consequências éticas, políticas e de toda a prática social. Decorre esta afirmação do reconhecimento da superioridade ontológica do homem. A antropologia de Karl Rahner<sup>60</sup>, neste contexto, parte da unidade dialéctica espírito/matéria, transcendência/imanência:

"A fé cristã conhece uma unidade de espírito e matéria desde a sua origem, na medida em que confessa que essa origem é uma, a saber, a realidade infinita, una e absoluta a que chamamos Deus. Ao dizer isto queremos deixar claro que, ao nomear Deus não nomeamos algo que nos seja conhecido independentemente da nossa experiência do espírito e do mundo material, uma magnitude que na sua essência e existência fosse acessível independentemente do espírito e da matéria. Antes de mais pensamos em Deus como no mistério absoluto,

<sup>58</sup> Cf. MANARANCHE, André - *Creo en Jesus Cristo, hoy*. Salamanca: 1973, p. 15-20. Apud ZECCA - *Los antecedentes*, p. 150.

<sup>59</sup> Cf. GONZALEZ CARVAJAL - *Educación en un mundo post-moderno*. Selecciones de Teología, 1993, 28, p. 244-252; IDEM - *Culturas presentes en la Europa de hoy. Teología y Catequesis*. 1994, 52, 17-35; DIDEM - *Ideas y creencias del hombre actual*. Santander: SalTerrae, 1992; Cf. MARDONES, José M. - *Desde la secularización a la desinstitucionalización religiosa*. In FRAIJÓ, Manuel - MASIÁ, Juan - *Cristianismo y Ilustración. Homenaje al Profesor Jose Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*. Madrid: UPCO, 1995, p. 125-148; IDEM - *Las nuevas formas de religión. La reconfiguración post-cristiana de la religión*. Estella: SVD, 1994.

<sup>60</sup> VORGRIMLER-Herbert - *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988; WEGER, Karl Heinz - *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*. Barcelona: Herder, 1982.

pressuposto e razão, quer o queiramos ou não, ao menos implícito [...] no nosso encontro espiritual com o mundo [...] Deus é o fundamento e a unidade envolvente e dada de antemão, da experiência do espírito e mundo material na sua unidade'.<sup>61</sup>

Nesta concepção o homem como espírito, situado pela sua corporeidade no espaço e no tempo, realiza-se ao longo de um processo de autodeterminação num devir histórico, aberto ao mistério de Deus.

## 2.1. Teologia e Antropologia

Na sua abertura, ao Mistério de Deus, marcado pela transcendência, o Homem é, ele próprio, um mistério indefinível<sup>62</sup>. Assim, de modo algum pode ser abrangido nos limites finitos de uma definição. As diversas antropologias reducionistas são, portanto, parciais, porque desintegradas da totalidade que é a pessoa humana: ilimitadamente aberto, sem margens, indefinível<sup>63</sup>.

"O homem, é, segundo Rahner, um ser aberto, a própria essência da "abertura" e, como tal, basicamente indefinível. Que se entende por esta 'abertura'? Nada há que preencha o homem na sua totalidade. Há sempre conhecimentos que ficam por adquirir, perguntas por responder. Por muito numerosas que sejam as suas experiências, o homem sabe-se aberto a uma maior plenitude, a novas realizações. Não há amor cuja medida não possa incrementar-se, em intensidade ou tempo. Não existe fidelidade humana que se sinta definitivamente segura. [...] Esta abertura do homem, susceptível de comprovação empírica, não é, segundo o ponto de vista de Rahner, uma simples lacuna de conhecimentos, mas algo fundamental no ser humano e, que, portanto, pertence à definição da sua essência, conferindo-lhe esse carácter de inesgotável."<sup>64</sup>

<sup>61</sup> RAHNER, Karl - *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana*. In *Escritos de teología*. Madrid: Ediciones Taurus, 1969, vol. 6, p. 183. " [...] Sem a experiência da sua unidade no acto do conhecer humano, o homem não poderia chegar a compreender que as duas realidades, tão díspares e aparentemente contrapostas, tenham uma procedência e uma origem no Deus uno, e estejam sustentadas pela força permanentemente actual do ser infinito e necessário a que chamamos Deus."

<sup>62</sup> Cf. IDEM - *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*. In *Escritos de teología*, 1964, vol. 4, p. 53-101. Cf. IDEM - *Curso Fundamental sobre la fe*. Barcelona. Herder, 1989, p. 74-88.

<sup>63</sup> Karl Rahner é um dos mais proeminentes teólogos do Concílio Vaticano II. Nos documentos conciliares emprega-se a expressão "mistério do Homem" (GS, 22). O ser humano é, assim, uma questão infinita que só no infinito incarnado encontra a sua resposta definitiva. Esta perspectiva é comum a Congar. Cf. CONGAR, Yves - *Cristo na economia da salvação e nos tratados dogmáticos*. *Concilium*, 1966, 2, p. 20. "Um dos resultados desta redescoberta da unidade está em que já não haja teologia para o homem sem antropologia para Deus". cf. RAHNER - *Curso Fundamental sobre la fe*, p. 46.

<sup>64</sup> WEGER, Karl-Heinz - *Karl Rahner - Introducción a su pensamiento teológico*- Barcelona: Herder, p. 50-51.

A definição de espírito criado será a sua própria abertura ao ser absoluto, à plenitude da realidade<sup>65</sup>. Rahner parte do método transcendental<sup>66</sup>, baseado na distinção entre um a *priori* e um a *posteriori* na experiência humana. Nesta, os seus conteúdos contêm um dado adquirido, categorial, reflectido e classificável, isto é, um a *posteriori*. Mas a mesma experiência é sustida por um a *priori*, não adquirido mas dado com a existência humana, um dado de maneira atemática, transcendental. É este o dado que torna possível a experiência categorial, o conhecimento, a acção, a experiência humana. Assim, o conteúdo da experiência humana é a *posteriori* e categorial; a condição de possibilidade desta experiência é a *priori* e transcendental:

"A transcendentalidade é a estrutura apriorística do espírito humano, a sua abertura radical ao mistério, a sua orientação dinâmica para o infinito, o horizonte de compreensão no qual se inscrevem as diversas experiências, a experiência originária que acompanha todas as outras e que torna possíveis as múltiplas experiências da vida quotidiana."<sup>67</sup>

A interrogação transcendental sobre o homem descobre neste um espírito, que é auto conhecimento, capaz, no acto cognoscitivo, de se tomar autoconsciência e de apreender como patente no ser<sup>68</sup>. O homem apreende-se simultaneamente como abertura ilimitada ao ser absoluto e como situado no mundo, essencialmente estruturado segundo as coordenadas do espaço e do tempo<sup>69</sup>. Ao conhecer o homem apreende-se como cognoscente e, nas escolhas que faz apreende-se como ser livre na história.

Enquanto ser inserido na história, o homem é ouvinte da palavra divina sobre si<sup>70</sup> que é só possível porque existe em nós, em virtude da nossa transcendência espiritual, essa *poetentia oboedientialis*<sup>71</sup>, isto é, capacidade de receber e abertura, face à autocomunicação livre e gratuita de Deus que no próprio acto de se comunicar opera já como princípio dessa audição existencial e sobrenatural<sup>72</sup>.

<sup>65</sup> RAHNER - *Naturaleza y gracia*. In *Escritos de Teología*. Madrid. Ediciones Taurus, 1964, vol. 4, p. 238.

<sup>66</sup> Cf. WEGER - *Karl Rahner. Introducción*, p. 29-33. Cf. GIBELLINI, Rossini - *Panorama de la théologie au XX éme siècle*. Paris: Cerr, 1994, p. 256-261.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem* p.258

<sup>68</sup> A transcendência, abertura ilimitada ao ser absoluto, é a estrutura fundamental do homem e a pergunta sobre o ser, em geral, reverte em pergunta sobre o Homem. Na interrogação sobre si descobre-se como o ser finito, patente ao ser, e, na interrogação sobre o ser descobre-se como capaz de fazer essa pergunta.

<sup>69</sup> Cf. RAHNER - *Espiritu en el mundo*, p. 404. Apud RUIZ DE LA PEÑA, J.L. - *Espiritu en el mundo*. In SAHAGUN LUCAS - *Antropologias*, p.185

<sup>70</sup> IDEM - *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967

<sup>71</sup> Cf. RAHNER- VORRGRIMLER - *Puissance obédienlielle*. In *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Seuil, 1969, p. 399.

<sup>72</sup> Cf. RAHNER - *Naturaleza y gracia*. In *Escritos de Teología*, Madrid: Taurus, 1976, vol. 4, p. 238.

"Para mim a graça é-nos dada por Deus numa relação dialogicamente livre, imerecida e sobrenatural, mas ela é, ao mesmo tempo, dada, sempre e em toda a parte, no centro mais íntimo de toda a existência humana, – feita de conhecimento e de liberdade – sob a forma de oferta, aceitação ou recusa, de maneira que o Homem não pode nunca sair desta característica transcendental da sua essência."<sup>73</sup>

A existência do homem é dom, é graça. A sua abertura ao Mistério trinitário como *dispositio ultima* é-lhe dada como um a *priori* transcendental que acompanha o devir histórico e a posteriori da sua vida co-determinando as suas decisões. Eis porque toda a teologia deve ser antropológica.

## 2.2. O Homem, unidade de espírito e de matéria

Na linha tomista Karl Rahner vê na *reditio completa subjecti in se ipsum* a marca espiritual que constitui o homem como sujeito face aos objectos, o que se manifesta nas operações especificamente humanas. É um ser livre e aberto ao absoluto de Deus num movimento em que cada vez mais se situa em presença do absoluto que é a Verdade, o Belo e o Bom.

Mas o homem é um espírito no mundo e a sua corporeidade pertence à essência do espírito humano. Com efeito, o corpo é a auto realização espaço-temporal do espírito, é por ele que o homem se realiza no mundo, podendo ser considerado o símbolo do Homem<sup>74</sup>, como sua expressão e campo de auto realização. Nesta expressão unitária Rahner distancia-se da apresentação dualista da unidade alma/corpo<sup>75</sup>. Rahner situa-se, assim, na linha da antropologia bíblica que não conhece dualismos<sup>76</sup>. Rahner defende a tese tomista de que o espírito é espírito enformado e enforma enquanto espírito. É uma perspectiva metafísica e não apenas fenomenológica, como o dualismo platónico<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> IDEM - *La grazia comme centro dell'esistenza umana*. (1974), p. 24, apud GIBELLINI - *Panorama*, p. 262.

<sup>74</sup> RAHNER - VORGRIMLER - *Symboles*,. In *Petit Dictionnaire*, p. 459. "Entendo por símbolo a manifestação temporal e histórica pela qual uma essência se mostra e faz presente, e não algo diverso, simples incremento aditivo do simbolizado". Ver também RAHNER - *Para uma teologia del símbolo*. In *Escritos de Teologia*,. Vol. 4, p. 283-299.

<sup>75</sup> Com efeito, essa concepção dualista ainda tão presente corre o risco de resvalar para uma concepção platónica que converta a alma e o corpo em dois seres distintos, desintegrando, assim, a unidade originária do Homem.

<sup>76</sup> Cf. WOLF, H. W. - *Antropologia del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 22-23.

<sup>77</sup> Cf. RUIZ DE LA PENA, J. L. - *Imagen de Dios. Antropologia teológica fundamental*. Santander: SalTerra, 1988, p. 91-151.

### 2.3. Liberdade e historicidade do homem

O Homem, ser uno, não deixa de experimentar uma peculiar tensão entre o que é, como natureza e o que quer ser, isto é, como possibilidade a realizar – pessoa. Assim, é pessoa enquanto decide e dispõe livremente sobre si; a natureza é tudo o que no homem está presente, dado de antemão, como objecto e condição, para que essa mesma decisão sobre si seja possível. O homem, ser espiritual e livre, tende a decidir e a dispor de si mesmo, desde o seu mais íntimo centro e sobre a sua totalidade, o que nunca consegue plenamente no decurso da sua vida de acção e de paixão, porque sujeito de relações e não mero objecto, como afirmam as filosofias de inspiração estruturalista. A polaridade pessoa-natureza inclui, também, em si a liberdade e a historicidade. A liberdade não é entendida por Rahner como mera *facultas electionis*, pontual, atomizada, mas na perspectiva de auto realização da pessoa.

*"Entre os existenciais da existência humana encontram-se a responsabilidade e a liberdade do homem. A essência fundamental desta liberdade [...] não consiste numa faculdade particular do homem, juntamente com outras, com a qual pode fazer ou omitir isto ou aquilo numa eleição arbitrária. Com demasiada facilidade interpretamos assim a nossa liberdade, a partir de uma compreensão pseudoempírica da mesma. No entanto, na realidade, a liberdade é, antes de mais, a entrega do sujeito a si próprio, de tal modo que a liberdade na sua essência fundamental tem como objecto o sujeito como tal e como um todo."*<sup>78</sup>

Mediante a liberdade o homem decide sobre o seu ser, para se realizar ou para se frustrar<sup>79</sup>. A liberdade é, assim, originalmente, entitativa. Há um acto fundamental de liberdade que abarca e modela a vida e que se realiza através dos actos singulares, sem que se identifique com nenhum deles nem com a sua adição cumulativa. A decisão livre verificada no complexo da existência possui, indefectivelmente, uma totalidade e radicalidade indivisas, qualidades que nunca poderão adscrever -se aos actos singulares. Estes são momentos parciais que prenunciam a decisão total, ou manifestações particulares de tal decisão<sup>80</sup>:

*"A liberdade é liberdade do sim ou do não a Deus [...] Se o sujeito é mantido precisamente pela sua imediatez transcendental a respeito de Deus, então uma liberdade realmente subjectiva, que dispõe sobre o sujeito como um todo*

<sup>78</sup> RAHNER - *Curso fundamental*, p. 121. Cf. *Ibidem*: " Na liberdade real o homem refere-se a si mesmo, compreende-se e empenha-se a si mesmo, definitivamente não faz algo mas faz-se a si próprio."

<sup>79</sup> Cf. *Ibidem*, p. 55 - 59.

<sup>80</sup> Cf. RUIZ DE LA PENÁ: - *Espírito en el mundo*, p.191

perante a definitividade, só pode acontecer no sim ou no não a Deus, pois só então o sujeito pode ser afectado na sua totalidade. A liberdade é a liberdade do sujeito para ele próprio no seu carácter definitivo e, assim, é liberdade para Deus. [...] Portanto, o homem como ser livre pode negar-se a si próprio de tal modo que, em toda a realidade diga não ao próprio Deus, e verdadeiramente ao próprio Deus e não só a uma representação desfigurada ou infantil de Deus.<sup>81</sup>

Como o conhecimento é abertura a Deus, verdade absoluta, a liberdade é, assim, abertura a Deus, Bem absoluto, que é graça, dom e auto comunicação livre e gratuita da Trindade. O sim ou não a Deus é, pois, a chave nuclear da realização ou frustração do Homem. Partindo da relação estabelecida entre antropologia e teologia, Karl Rahner conclui que todo o acto livre é sobrenaturalmente significativo, é acto de salvação ou perdição, que não se perde no tempo físico, porque cada momento é diverso doutros mas não pode ser sem eles, depende permanentemente deles. No presente, actualização do passado, actualiza-se também o futuro em sua antecipação<sup>82</sup>.

O tempo não é, assim, uma sucessão de instantes indiferenciados, mas é história, um eixo da acção livre do espírito humano. Rahner aponta para um futuro em que o agir livre terá uma eterna validade. A historicidade é implicação necessária do espírito incarnado e da sua liberdade. Situado pela sua corporeidade no espaço e no tempo o Homem opera na história. A nossa essência concreta, a partir da liberdade, é a possibilidade de um auto devir livre cujo horizonte é Deus. O homem é uma liberdade situada no meio histórico e lançada num devir temporal. O binómio liberdade-historicidade não é dicotómico. A nossa existência é histórica e nela o homem torna-se cada vez mais sujeito; numa progressão ascendente em que se torna o ser que dispõe de si, na abertura ao Mistério de Deus, numa permanente auto comunicação.

Karl Rahner apresenta, assim, o conceito de existencial sobrenatural, a "comunicação de Deus como existencial sobrenatural"<sup>83</sup>, na permanente orientação do Homem à visão de Deus como seu fim último e único. A liberdade humana actua, com efeito, numa esfera assumida pela decisão divina de elevar a criatura sobrenaturalmente<sup>84</sup>. Este dinamismo humano para o absoluto divino, esta possibilidade e o cumprimento da possibilidade numa consumação em Deus é graça.

<sup>81</sup> RAHNER – *Curso fundamental*, p. 129

<sup>82</sup>Cf. *Ibidem*, p. 194. 82

<sup>83</sup>Cf. *Ibidem I*, p. 159

<sup>84</sup> Está igualmente presente a *potentia oboedientialis*, abertura constitutiva do espírito ao mistério de Deus que se realiza numa história de graça.

#### 2.4. O mistério da pessoa: transcendência e imanência

A singular dialéctica da transcendência e imanência que é própria do homem é um dos núcleos geradores do mistério do homem. A fé cristã, com a relação entre história profana e história da salvação, o sentido da consumação do ser pessoal são fruto deste vasto tema da dialéctica da transcendência/imanência<sup>85</sup>. É este o princípio da antropologia transcendental de Karl Rahner. A transcendência manifesta-se no modo da imanência e vice-versa. Com efeito, o método transcendental de Rahner não é abstracto: parte da realidade e a ela volta enriquecido.

O homem é o ser da superação consumada, no e pelo milagre da livre e gratuita auto comunicação da Trindade, que é raiz e fonte da sua dinâmica espiritual: e, em consequência, horizonte absoluto e superação dos limites criaturais, na experiência da historicidade humana:

"[...] na história colectiva e individual da salvação não aparecem na imediatez quaisquer outros poderes de representação de Deus, mas sim aparece e se dá na verdade o próprio Deus uno, que na forma absolutamente singular, inconfundível e insubstituível chega ali, onde nós estamos, e nós recebêmo-lo estritamente como o próprio Deus. Na medida em que Deus chega como salvação divinizante ao centro mais íntimo da existência de cada homem particular, chamamos-lhe realmente e na verdade 'pneuma' santo, Espírito santo. Na medida em que este uno e mesmo Deus está presente na historicidade concreta da nossa existência estritamente como o próprio, para nós em Jesus Cristo, na medida em que ele está ali presente, e não uma representação sua, chamamos-lhe o Lógos, o Filho [...] e na medida em que este Deus, que como espírito e Logos, chega assim até nós, é sempre o inefável, o mistério sagrado, [...] chamamos-lhe o Deus uno, o Pai [...]" "[...] O próprio Deus, como permanente mistério sagrado, como o fundamento inabordável da existência transcendente do homem, não é só o Deus da distância infinita, mas quer ser também o Deus da proximidade absoluta, numa verdadeira comunicação de si próprio, e assim está dado na profundidade espiritual da nossa existência tal como na dimensão concreta da nossa história corporal."<sup>86</sup>

A abertura transcendental precisa sempre de uma mediação categorial. Neste sentido só é possível também, a experiência do amor de Deus através do amor ao próximo. É uma necessidade ontológica e não apenas moral ou psicológica. A experiência de si, do tu humano e de Deus é uma trilogia sintetizada de modo admirável na unidade do amor de Deus – amor ao próximo. A experiência de Deus é condição de possibilidade e momento constitutivo

<sup>85</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. - *Espiritu en el mundo*. p. 196.

<sup>86</sup> RAHNER - *Curso Fundamental*, p.169

da experiência de si e esta, por sua vez, necessita de sair ao encontro histórico do próximo para regressar a si mesma. O homem, pela capacidade de perceber e de acolher a revelação que é graça de Deus, é também expectativa positiva dessa revelação que é dom indevido e só conquista a sua definitiva mesmidade, quando a ela se abandona sem reservas<sup>87</sup>.

Aludindo, finalmente, à questão da consumação da experiência humana, compreende-se que "a realização imanente dum história espiritual livre é a sua realização transcendente" e que "um ser espiritual transcendental exclui, por sua própria essência uma consumação imanente"<sup>88</sup>. A auto comunicação livre, indevida e gratuita que Deus faz de Si é, na sua transcendência, a realidade mais íntima da criatura.

## 2.5. Educar na transcendência

Conclui-se, assim, a superioridade ontológica do Homem e, conseqüentemente, a sua irreduzibilidade a simples objecto, resultado de múltiplas e cegas combinações estruturais ou físicas, irreduzível a simples animal ou qualquer máquina mais ou menos evoluída. A superioridade do Homem está e revela-se na sua transcendentalidade. Com efeito "o mistério do homem, que é mistério de esperança não resolvido, desemboca finalmente no mistério de Deus, Futuro e Absoluto, como sentido e plenitude total do homem."<sup>89</sup>

Se o homem for, com efeito, fiel à sua experiência, se não se negar a originalidade do humano, aberto não só às coisas mas, também, à realidade insondável, alarga-se indefinidamente o horizonte do homem e é-lhe presente uma vida meta-histórica, não à margem dos limites do tempo e do espaço, mas a partir destes, numa busca incessante da unidade no diverso: matéria/espírito, imanência/transcendência, historicidade/liberdade, natureza/gracia. O conceito de espírito no mundo é em Rahner a célula geradora deste processo de unificação.

As ciências na sua fragmentaridade e tendência reduccionista e no seu método não conseguem responder à verdade integral do Homem. É necessária a síntese, não desprezando nem menosprezando as antropologias de vertente imanente, mas anunciando a transcendência do mistério absoluto que é Deus. Desta antropologia decorre a salvaguarda da vida humana, como centro da

<sup>87</sup> Cf. IDEM - Sobre la experiencia de la gracia. In Escritos de Teologia, vol. 4. p. 105-106. "A experiência da eternidade, a experiência de que o espírito é mais do que uma parte deste mundo temporal, a experiência de que o sentido do homem não se esgota no sentido e felicidade deste mundo, a experiência do risco e da atrevida confiança que não tem já nenhum fundamento visível, deduzido do êxito deste mundo[...]; O cálice do Espírito Santo nesta vida é idêntico ao cálice de Cristo. Porém, só o bebe quem aprendeu um pouco a apreciar no vazio a plenitude, no acaso a aurora, na morte a vida, na renúncia o mais além".

<sup>88</sup> RUIZ DE LA PENA. - *Espiritu en el mundo*, p. 200

<sup>89</sup> MARTO, António A. dos Santos - *Esperança Cristã e Futuro do Homem*. Porto, 1987, p. 58

realidade face à qual goza de um primado ontológico e axiológico, a salvaguarda do homem como valor absoluto, com as consequências que daí advêm no que se refere à educação ética, à política e a todas as práticas sociais. Com efeito, os humanitarismos carecem de um humanismo pleno; os Direitos Humanos de um fundamento vinculante, o homem unidimensional carece de plenitude. Neste sentido, a SCEC pede ao educador católico que “superando uma mentalidade puramente experimental e crítica, procure abrir a consciência dos seus alunos, ao transcendente” [LCTFE 30]:

“Na fidelidade à natureza da pessoa e ao apelo que Deus dirige a cada homem, a Escola Católica contribui, com efeito, para libertar o homem, ou seja, para o tornar, como está destinado a ser, interlocutor consciente de Deus, disponível ao seu amor. Desta doutrina elementar que constitui o eixo da metafísica existencial cristã a comunidade escolar católica faz o paradigma da sua acção educativa. Assim, ela não transmite a cultura como meio de potência e de domínio, mas como capacidade de comunhão e de atenção aos homens, aos acontecimentos, às coisas. Não considera o saber como um meio de afirmação ou de enriquecimento, mas como dever de serviço e de responsabilidade para com os outros”. [EC 55-56]

Educar na transcendência é, pois, educar na dignidade humana, no Amor e na Liberdade assim tornados Dom.

### 3. Identidade cristã e educação

É neste quadro de abertura ao transcendente que se inscreve a fé cristã. Na abertura às respostas da mundividência e antropologia cristãs a educação encontra motivos para uma completa afirmação da dignidade humana e para a sua realização plena no amor vivido na comunhão com Cristo e na liberdade do Espírito.

#### 3.1. Imagem e semelhança de Deus: a dignidade humana

“No princípio criou Deus o céu e a terra” (Gen. 1.1). O Universo físico não é divino nem eterno; ele foi criado por Deus e por Ele é sustentado. O poeta bíblico canta o amor criador e livre de Deus, fundamento e explicação última dos seres singulares<sup>90</sup>. Apresenta, assim, uma nova ontologia e uma nova cosmologia: o Universo físico é finito e mantém-se em estado de criação, de dependência radical em relação a Deus Criador. A novidade bíblica está igualmente presente na antropologia, pois biblicamente o Homem é um todo unitário.

<sup>90</sup> Cf. Sl. 102, 26-28

Com efeito, o pensamento bíblico não é analítico. Assim, o coração, a alma, a carne, os pés, os olhos e os ouvidos, boca ou braços estão presentes no pensamento bíblico quase como pronomes, designando o Homem todo: pés é o Homem que caminha, boca é o Homem que fala<sup>91</sup>. As distintas partes do corpo, com a sua função essencial, determinam o homem de quem se fala<sup>92</sup>. No pensamento bíblico está presente o conceito do homem como imagem de Deus, expressão que reivindica para o Homem o seu carácter único e a sua singularidade entitativa, a sua condição de valor absoluto e intangível e o seu carácter de fim não mediatizável<sup>93</sup>: é o homem como pessoa<sup>94</sup>. Assim a existência humana não está fundada em si mesma "mas está essencialmente referida a algo além de si própria: tem a sua origem e o seu centro fora de si, não está fundada nem finalizada em si própria"<sup>95</sup>.

"O conceito de imagem de Deus exprime assim a relação única que existe entre Deus e o homem. O homem, segundo a antropologia bíblica, o homem todo, na sua constituição corporal e espiritual foi criado à imagem e semelhança de Deus para dominar a terra e para ser o interlocutor de Deus. Continua imagem de Deus, apesar do pecado, porque continua aberto à interpelação de Deus. Mas a imagem de Deus, por excelência é Jesus Cristo."<sup>96</sup>

É o homem uno, respectivamente o homem débil e frágil, o homem ser vivente e o homem capaz de escutar e de se relacionar com Deus<sup>97</sup>. Para a antropologia

<sup>91</sup> Cf. Sl. 6, 3, 5; 84, 3; 143,6; Provo 2, 10; 3, 22; 18, 15.

<sup>92</sup> Cf. Is. 52, 7

<sup>93</sup> Nesta perspectiva a existência específica do homem não resvala para o dualismo nem para o monismo fiscalista. Compreendemos melhor a originalidade e a boa-nova cheia de consequências contida na expressão "Imagem e semelhança de Deus" se a lermos no quadro de outras antropologias da antiguidade, desde o hinduísmo aos platónicos e ao aristotelismo. Encontramos, com efeito, em todas estas perspectivas um acento marcadamente dualista e pessimista. Pessimismo e determinismo angustiantes são elementos igualmente presentes nos velhos mitos mesopotâmicos do terceiro milénio a.C., a epopeia de Atra-Hasis, o mito babilónico da criação, ou a epopeia de Gilgamesh, para os quais o Homem é fruto do interesse egoísta dos deuses e a esse interesse egoísta igualmente entregue. Cf. Cf. GRELOT, P. - *Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la genèse. Cahiers Évangile*. 1973, 14,21-22,27 COUTO, António - *O corpo na Teologia. Igreja e Missão*. 1992,44, p.133.-135.

<sup>94</sup> Cf. WOLFF - *Antropologia*, p. 21-23: O pensamento bíblico é, pois, um pensamento sintético, em que cada parte é tomada pelo todo, nunca separada deste e com o aspecto do todo, fugindo à abstracção. COUTO - *O corpo na Teologia*. p. 146 ss; Cf. FRANCO MARTINEZ, César Augusto - *El hombre cristiano - espíritu, alma y cuerpo - en 1 Tes. 5, 23. In CENTRO de Estudios de Teología Espiritual - Concepto cristiano de hombre*. Toledo, CETE, 1992, p. 45-47; cf. WALGRAVE, J. H. - *Personalisme et anthropologie chrelienne. Gregorianum*, 1984, 65, p. 445-472.

<sup>95</sup> ALFARO, J. - *Revelacion Cristiana fe y teologia*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 16

<sup>96</sup> RAHNER, K. - VORGRIMLER, H. - *Petit Dictionnaire*, p. 223.

<sup>97</sup> Basar/sarx/carô/nefesh/psychê/anima, ruah/pneuma/spiritus são três palavras para dizer o homem respectivamente em hebraico, grego e latim. Não se quer, todavia, apresentar o homem dividido em três partes, mas sim apresentar três perspectivas do Homem uno: respectivamente, Sobre a terminologia antropológica bíblica hebraica e a sua relação com a terminologia grega cf. RUIZ DE LA PEÑA - *Imagen de Dios*. P20-25; p. 70-78.

bíblica o único princípio de individuação é o da relação com Deus. O homem vive enquanto está ligado a Deus (1 Sam. 25, 37-38), Senhor que deu e dá a vida (Deut, 34, 5; Num. 33, 8) Assim, o Homem não pode viver sem a relação com Deus (Gen. 32, 31; Jer. 30, 21) e o corte desta relação é a morte<sup>98</sup>. Desta relação decorre que a questão de Deus contenha, subjacente a questão do homem:

“A questão de Deus não pode surgir, nem ser justificada senão tendo implícita a questão do homem, imposta pelo “porquê” e “para quê” últimos da própria questão do homem [...] nas experiências existenciais fundamentais do homem há ‘sinais de transcendência’ quer dizer que a própria realidade imanente total [homem – mundo – história] está aberta para além de si mesma.”<sup>99</sup>

A vida é, pois, dom e graça de Deus que, na Bíblia, é o grande partner do Homem e cuja visão (Ex. 20, 18-19) ou audição (Dt. 5, 23-26) é a morte que dá a vida. Morte e vida são, no pensamento bíblico um conceito unitário: o homem está vivo, não por direito nem por natureza mas por dom, por pura graça e é como dom que deve viver, aproximar-se de Deus que é o mesmo que penhorar o coração (Jer. 30, 21)<sup>100</sup>.

O Homem é um todo unitário, integralmente criado por Deus, (Gén. 2, 7), “alma viva” e Deus é Aquele com quem o Homem fala e não de quem o Homem fala. A questão antropológica é posta na Bíblia sempre a partir da relação com Deus e nunca de forma abstracta; a antropologia Bíblica, com efeito, nunca se afasta do quadro teológico (Eccl. 17, 1-4; Sl. 8, 5; Job, 7, 17, Ex. 3, 11; 2 Sam. 7, 18; Sl. 144, 3)<sup>101</sup>. O Homem bíblico não é uma abstracção nem uma ilusão mas sim relação com Deus, de quem é imagem e semelhança, com os outros, homem e mulher, com a natureza. O destino do Homem, é louvar a Deus, viver no mundo, amar o outro, dominar a criação<sup>102</sup> porque “o facto de que Deus criou pela palavra implica que o criador espera da criatura uma resposta; o homem é a criatura pela qual a criação responde verbalmente ao criador.”<sup>103</sup> A pessoa é situada não a partir de si mesma mas da relação com a comunidade, com a natureza e com Deus, Senhor que dá a vida à fragilidade mortal. Os verbos que se referem ao Homem são assim verbos de relação: dizer, falar, chamar, ouvir, ensinar, jurar, bendizer<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> Cf. WOLF -*Antropologia*, p. 147.

<sup>99</sup> ALFARO. -*Revelacion cristiana*. p. 17.

<sup>100</sup> Cf. WOLF -*Antropologia*, p. 147

<sup>101</sup> *Ibidem*. “Vivo é o que pode celebrar a obra e a palavra de Javé, i.é. , tem uma relação com Deus, morto é o que está impossibilitado de louvar a Deus, i. é. carece de relação com Deus”.

<sup>102</sup> Cf. *Ibidem*., p. 292-299

<sup>103</sup> LADARIA, L. -*Antropologia Teologica*. Madrid-Roma: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas-Pontificia Universidad Gregoriana, 1983-1987, p. 118

<sup>104</sup> Cf. WOLF -*Antropologia*, p. 112; p. 147; cf. LAJE, Francisco -*La imagen biblica del cuerpo*. *Communio*, 1980, p. 545.

A ideia bíblica de criação coloca o homem em face do desmoronamento do mundo dos mitos e da especulação gnóstica<sup>105</sup>. Deus cria outra coisa que não Ele e que nada Lhe acrescenta. A criação é, assim, obra secularizada que segue o seu caminho – a história. Não há panteísmo nem monismo e, ao fatalismo ou determinismo individual e histórico sucedem a liberdade e a responsabilidade humanas. O mal é o abandono da ligação a Deus.

### 3.1.1. Deus, princípio e fim do Homem

Se nos ativermos aos relatos da criação, seja em toda a riqueza do poema sacerdotal (Gén. 1, 1-2,49)<sup>106</sup> seja no, também, profundamente simbólico relato javista (Gén. 2, 4bss)<sup>107</sup>, compreendemos que toda a Criação está ordenada para o Homem e a criação e o Homem ordenados para o 7º dia, isto é, o Homem não fica fechado em si mas aberto para Deus. Toda a criação se volta para Deus.

Imagem e semelhança de Deus<sup>108</sup>, está no mundo tendo a mesma dignidade<sup>109</sup>. O Homem é 'colocado na criação como imagem de Deus e prova que Deus é o Senhor da Criação realizando o senhorio de Deus, não autónomo mas participado<sup>110</sup>. Se nos aproximarmos, da narrativa Javista cujo autor tem a noção de que a expulsão do paraíso, correspondente à desobediência, não quebra a misericórdia divina, num impressionante paralelismo com a nossa História, podemos ver a relação intimíssima entre Deus e o Homem no olhar do Javista<sup>111</sup>.

A noção de Criação supõe a distância entre o ser absoluto (Deus) e as criaturas, supõe a secularidade, isto é, Deus não é o mundo e o mundo não é Deus. Deus entra em contacto com o homem por graça, e não por necessidade. Liberdade, responsabilidade, história, pecado, graça, salvação, divinização são, assim, conceitos impossíveis fora do conceito bíblico de Criação.

"A Criação é, pois, o início do diálogo histórico – salvífico, o mundo, como a história, não se constrói segundo uma sequência anónima de causas e efeitos, nem está sob o arbítrio de uma força cega, mas sob a acção de um ser pessoal que pensa, quer e chama as criaturas."<sup>112</sup>

<sup>105</sup> Cf. WOLF - *Antropologia*. p. 219-220.

<sup>106</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA - *Imagen de Diós*. p.39-47

<sup>107</sup> Cf. *ibidem*, p. 27-39

<sup>108</sup> Cf. WOLF - *Antropologia*. p. 215 - 222

<sup>109</sup> No antigo oriente uma estátua do rei significa a proclamação do seu senhorio no âmbito em que a ergue (Dan. 3, 1-5ss).

<sup>110</sup> Segundo Wolff o termo semelhança tanto pode pretender evitar que a analogia signifique unicamente identidade e não ao mesmo tempo a diferença na semelhança como pode sublinhar a proximidade e afinidade como em Gén. 5,3. Cf. *ibidem*., p. 217.

<sup>111</sup> Prestar culto a Deus e guardar os seus mandamentos, eis o grande sentido da vida para o Javista. Cf. COUTO, A. - *Homem e Mulher Deus os criou*, *Communio*, 1993, 3, p. 218.

<sup>112</sup> RUIZ DE LA PEÑA, I. L. - *Teologia de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986, p. 30.

A perspectiva dum antropocentrismo cósmico – tudo foi criado para o Homem – tem sido glosada pela tradição cristã até hoje como expressão da superioridade do Homem em face do mundo das coisas e dos animais. Mas a verdadeira razão deste antropocentrismo cósmico está no teocentrismo do Homem: um mundo todo ordenado para o Homem, um Homem todo ordenado para Deus. A razão mais profunda da nossa dignidade não é outra senão este mesmo fim último, em vista do qual toda a obra da Criação e da Redenção foi empreendida. S. João Crisóstomo sintetiza admiravelmente esta visão cristã:

"Qual é pois o ser que vai vir à existência rodeado duma tal consideração? É o Homem grande admirável figura viva, mais preciosa aos olhos de Deus que toda a Criação, é o Homem, e é para ele que existem o céu e a terra e o mar e a totalidade da criação, e é à sua situação que Deus conferiu tanta importância que lhe deu o seu filho único. Porque Deus não cessou nunca de fazer elevar o Homem até si e de o fazer sentar à sua direita."<sup>113</sup>

Não é no lugar que o Homem ocupa no Universo que radica a sua dignidade mas no facto de "ser à imagem da natureza d' Aquele que o criou"<sup>114</sup>.

O mundo é feito para o Homem mas o Homem é feito para Deus. É esta qualificação única do Homem o "lugar" que faz dele, no meio das outras criaturas a imagem viva de Deus. A tradição cristã (tal como a tradição judaica) fez sempre esta ligação entre a dignidade do Homem e a sua qualificação de imagem de Deus, no qual é fundamental o agir humano, como ser-para-Deus e ser-para-o-mundo, interlocutor de Deus no mundo:

"As duas afirmações ('o mundo é' 'eu sou') implicam-se mutuamente como expressões de uma mesma experiência: são inseparáveis, mutuamente condicionadas e mutuamente irreduzíveis [...] a análise da relação do homem – mundo revela outra dimensão imanente à consciência [...] o agir livre do homem, que se experimenta a si mesmo como não imerso no devir da natureza, mas capaz de actuar sobre esta, segundo as novas possibilidades criadas pela sua liberdade."<sup>115</sup>

Este tema mereceu um lugar de primeira ordem nos documentos do Concílio Vaticano II sobretudo no cap. I da Constituição pastoral *Gaudium et*

<sup>113</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, SANTO \_ Gén. Sermo 11, I .. P. G. 54,587D - 588. Apud SCHONBORN, Christoph - *L'homme crée par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*. Gregorianum. 1984,62, p. 340.

<sup>114</sup> GREGORIO DE NIZA, SANTO-. De Hom. Opif.XVI .. P. G. 44, 177D. Apud Ibidem. P 343; cf. AYAN CALVO, Juan - *El hombre en la tradición de los Santos Padres*. In CENTRO de Estudios de Teologia Espiritual - *Concepto cristiano de hombre*. Toledo,: CETE, 1992, p. 75-97.

<sup>115</sup> ALFARO. -*Revelacion cristiana*, p. 19.

Spes<sup>116</sup>. E, na sequência do Concílio, o Magistério não tem deixado de seguir esta via<sup>117</sup>. Também nos documentos sobre educação esta perspectiva aparece sempre como fundamental. Aí se fala em "tomar o Homem como está destinado a ser, interlocutor consciente de Deus, disponível ao seu amor"(EC, 55)<sup>118</sup>. Espera-se, assim, que o educador reconheça nos alunos a imagem e semelhança de Deus, elevado à dignidade de seu Filho por meio da Redenção de Jesus Cristo (LCTFE, 72), sendo, a humanidade, à luz da Educação Cristã uma grande família, dividida por razões históricas e políticas mas unida em Deus (DREEC, 45):

"O Homem tem uma dignidade e uma grandeza superiores à de todas as outras criaturas, por ser obra de Deus, elevado à ordem sobrenatural como filho de Deus; consequentemente possui uma origem divina e um destino eterno que transcende o Universo inteiro" (DREEC, 56).

### 3.1.2. Educar na dignidade humana

A antropologia cristã sempre foi considerada pela Igreja como universalmente válida, na convicção da unidade do género humano e da dependência de todo o homem em relação ao seu Criador, com a sua capacidade de O conhecer e de O amar<sup>119</sup>.

Hoje, contudo, a pretensão racional e científica das novas antropologias inserem o Homem no todo, fazendo parte da natureza única do mundo em evolução. Neste, nada mais é do que um simples elemento do movimento de auto organização da matéria. Questiona-se, assim, a credibilidade da mensagem cristã que é apresentada como um misticismo irracional<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Gaudium el Spes, n. 12-22, 14: "Não se engana o homem, quando se conhece por superior às coisas materiais e se considera como algo mais do que simples parcela da natureza ou anónimo elemento da cidade dos homens. [...] Ao reconhecer, pois em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa, mero resultado de condições físicas e sociais; atinge, pelo contrário, a verdade profunda das coisas."

<sup>117</sup> Cf. *Laborem Exercens*, 4; *Familiaris Consortio*, 11; *Evangelium Vitae*, 34-35

<sup>118</sup> "A concepção cristã do Homem [...] estimula-o à obtenção do mais alto progresso do género humano, pois que ele foi constituído senhor do mundo pelo seu Criador" (LCTFE.18.). Pela unidade que existe entre a Criação e a Redenção Cf. JOÃO PAULO II - *Documentation catholique*, 1788 de 15/6/1980 p. 585: "O Homem está no coração do Pai, do Filho e do Espírito Santo isto desde o princípio. Não foi ele criado à imagem e à semelhança de Deus? Fora disto o Homem não tem sentido. O Homem não tem sentido no mundo se não como imagem e semelhança de Deus. Doutro modo ele não tem sentido e chegar-se-á a dizer como já foi afirmado por alguns, que o Homem não é senão uma "paixão inútil". Cf. *L. C.T.F.E.*, n. 20.

<sup>119</sup> Daí a pretensão desta visão do Homem que todo o Homem pode conhecer e compreender pelo correcto uso da razão. Cf. CLEMENTE, Manuel - *Fé, Razão e Conhecimento de Deus no Vaticano I e no Vaticano II. Communio*. 1993,6, p. 510-513; FARIAS, J. J. F. - *Falar de Deus ao homem de hoje. Communio*, 1993, 6, p. 556-566.

<sup>120</sup> Cf. SCHÖNBORN, Christoph - *L 'homme crée par Dieu*. p. 345.

Mas, como afirmou J. Maritain, a dignidade do Homem é de "base espiritual"<sup>121</sup>. Opõe-se, assim, um humanismo teocêntrico ao humanismo antropocêntrico:

"Podemos notar que nos primeiros momentos da idade moderna, com Descartes primeiro, depois Rousseau e Kant, o racionalismo tinha-nos transmitido uma imagem alta e esplêndida e infrangível da personalidade humana, orgulhosa da sua imanência e autonomia e, finalmente, de boa essência. É em nome dos direitos e da autonomia desta personalidade que a polémica racionalista tinha condenado toda a intervenção externa neste universo perfeito e sagrado, – quer uma tal intervenção proviesse da revelação e da graça, ou duma tradição de sabedoria humana, ou da autoridade duma lei de que o homem não fosse o autor ou dum soberano Bem que solicitaria a sua vontade, ou, enfim, duma realidade objectiva que moderaria e regularia a sua inteligência"<sup>122</sup>.

Mas, apesar de todos os racionalismos, é na abertura ao Mistério, Criador e pleno de Amor, pela virtude teóloga! da fé<sup>123</sup>, que se manifesta no homem o reconhecimento da sua dependência em relação a Deus, que, tal como já se referiu, não tem nada de irracional. Impõe-se, hoje, à Igreja e aos educadores cristãos, que sejam capazes de falar do que faz a dignidade do homem, a saber, a sua dimensão espiritual sendo a sua capacidade de conhecer e amar a propedêutica para conhecer e amar a Deus plenamente<sup>124</sup>.

Educar na dignidade da pessoa e no conseqüente respeito pela pessoa amada singularmente por Deus (SI. 139,13; Job. 10,8-12)<sup>125</sup> passa por educar na transcendência, na Boa nova da Criação<sup>126</sup>. O respeito pela vida radica na abertura à aceitação do "Senhor da Vida"<sup>127</sup>. Educar no respeito pela vida é, assim, educar na qualidade de vida e, em conseqüência, nos Direitos que a protegem e promovem, nos Direitos Humanos sendo Deus o seu fundamento<sup>128</sup>. Educar na abertura à Transcendência, que dá a vida, é o caminho para se evitar a idolatri-

<sup>121</sup> MARITAIN J. - *Humanisme integral*. Paris, 1936 p. 56. Apud SCHONBORN- L 'homme, p.351.

<sup>122</sup> *Ibidem.*, p. 56 apud *Ibidem.* p. 351.

<sup>123</sup> Cf. FARIAS - *A fé virtude teologal*. *Communio*, 1995, 11, p. 410 - 423.

<sup>124</sup> BOUVY, Jean - *L 'education aux valeurs pour les sociétés de l 'an 2000. A propos d 'un récent congrés. Lumen Vitae*. 1982, 2, p. 130. "Digamos somente que na perspectiva duma educação a longo prazo, quatro valores principais tinham sido retidos como decisivos para as gerações do ano 2000: o respeito pelo outro enquanto outro, a criatividade, a solidariedade responsável e a interioridade".

<sup>125</sup> Cf. VALVERDE, Carlos - *Educar para el respeto de la dignidad crisliana del hombre*. In *CENTRO de Estudios de Teologia Espiritual - Concepto Crisliano de hombre*. p. 313-321.

<sup>126</sup> Cf. VAN DER BLOET \_ *La fé como fundamento de la pedagogia*, *Communio* (ed. Esp.) 1992,3, p. 231- 238. GRYGIEL - *Quién es el ser humano*. *Communio*. 1982, 2, p.82. "Educar um ser humano não é utilizar um modelo para dar forma com ele a um material de construção. É deixar que o indivíduo se abra à transcendência que o constitui. Porém, uma transcendência que o respeita, a do Amor".

<sup>127</sup> Cf. *Evangelium Vitae* nº83 - 84.

<sup>128</sup> Cf. COBO SUERO, Juan Manuel - *Educación moral para todos en secundaria*. Madrid: Narcea, 1995, p. 74

zação do eu e do outro, criando imagens finitas de Deus<sup>129</sup>. Se o fim último da criação é o Homem o fim último do Homem é Deus.

A dignidade do ser humano é de importância decisiva para o crente, que reforçando a perspectiva da ética comum<sup>130</sup>, "dela difere num ponto essencial: está ancorada no Evangelho do qual tira inspiração e força." [DREEC 47], apresentando uma nova fundamentação, uma nova espiritualidade e um novo sentido para a existência humana.

### 3.2. O homem novo em Cristo

No N. T. é Cristo, elevado ao céu, a imagem de Deus. Só Ele é "a imagem de Deus invisível (Cal. 1,5; 2 Cor. 3, 18; 4, 4).

"Já que Cristo foi absoluta e totalmente o homem para os outros, já que ele mesmo era amor, foi também uma só coisa com o Pai, visto que Deus é Amor. Em Jesus nada fica dele mesmo. Nele só há já o amor definitivo e incondicional de Deus que o constitui absolutamente como o homem para os outros e o homem para Deus. Jesus esvaziou-se de si mesmo no amor que se esquece de si mesmo e se entrega incondicionalmente a Deus, fundamento do amor e da sua entrega incondicional aos outros."<sup>131</sup>

O homem é, também, imagem mas enquanto na dimensão de ser-em-Cristo (Rm. 8, 29; I Cor. 15,49; Col. 3. 10; Cf. Fil. 3,21; Ef. 4, 24).O homem é justificado apenas porque está "em Cristo", ou melhor, porque Cristo está nele. Somente a semelhança com Cristo eleva o homem ao nível de "homem novo", "interior", "espiritual", só em Cristo o homem atinge "filiação divina", se converte na "nova criação". Assim, segundo a concepção neotestamentária Cristo é, ao mesmo tempo, imagem em relação a Deus e figura exemplar em relação ao Homem. O Homem deve converter-se em Cristo. Cristo, morto, ressuscitado e glorificado, divinizado na sua humanidade recupera para o homem a imagem e semelhança desfigurada pelo pecado. Cristo, imagem de Deus invisível, é também o Homem perfeito (Redemptor Hominis, 8) e o homem é salvo, divinizado, à imagem e na imagem de Cristo<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> Estas absolutizações expulsam o Deus Mistério de Amor, indescritível e inefável como último fundamento, e subordinam a si todas as realidades, subjugando-as, destruindo-as mesmo quebrando a harmonia do todo. Cf. WITISCHIER, Sturm Maria - *Antropologia Y Teologia para una educación cristiana responsable*. Santander: SalTerrae, 1979, p. 101-116.

<sup>130</sup> Cf. COBO SUERO \_ Educación moral.. p. 59; cf. VIDAL, Marciano - Valor absoluto de la persona (afirmación conjunto y lugar de encuentro de la ética civil y la moral religiosa). Communio, 1982, 2, p. 51-72.

<sup>131</sup> Cf. ROBINSON, J. A. T. \_ *Honest to God*. Filadélfia, 1963, p. 74-76 apud RIGALI, N. - *Cristo y la moral. Concilium*, 1977, 130, p. 438.

<sup>132</sup> S. Paulo chama a Cristo segundo e último Adão (I Cor. 15,22. 45; Rm. 5, 12-21), Espírito vivificante (I Cor. 15,45). Cristo iniciador duma nova humanidade (último Adão), da qual é a cabeça; Cristo causa superior duma nova criação.

"Imagem de Deus invisível (Col. 1, 15), Ele é o homem perfeito, que restituiu aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n'Ele a natureza humana foi assumida e não destruída, por isso mesmo, também em nós foi ela elevada a sublime dignidade" [Gaudium et Spes, 22].

Em Jesus Cristo comunica-se de um modo definitivo o Mistério; do qual é impossível compreender toda a sua realidade<sup>133</sup>. No dizer de Franz Kafka Cristo é um abismo de luz, há que fechar os olhos para não cairmos Nele<sup>134</sup>.

### 3.2.1. A Comunhão com Cristo

A ligação do crente a Jesus ultrapassa a relação a um mestre, apesar dos Evangelhos, frequentemente, Lhe chamarem Mestre. Não é, também, a de um modelo a imitar na praxis quotidiana<sup>135</sup>. É curioso notar que S. Paulo nunca emprega a expressão "imitar a Jesus"; mas antes outras expressões mais profundas: "ser conformes" com Ele (Rom. 8, 29; fil. 3, 10), "trazer a sua imagem" (I Cor. 15, 49) e, sobretudo, "revestir-se de Jesus Cristo" (Rom. 13, 14; Gal. 3, 27; Col. 3, 10; Ef. 4, 24).

Nas origens da Igreja a fé e a existência cristã estão inseparavelmente unidas: a fé em Jesus Cristo, 'Senhor e Cristo' que implica a conversão a uma existência nova e a permanência nela. Nos escritos paulinos o termo fé designa a totalidade da existência do homem sob a graça de Cristo. [...] Esta equação entre fé e existência aparece já nos escritos do Novo Testamento: Israel existe como povo

<sup>133</sup> Por esta razão, no N. T. vemos desfilar uma multidão de nomes, imagens e conceitos que, cada um à sua maneira, contemplam o acontecimento no qual o mistério inefável, definitivamente, se compendiou no mundo: Ungido (Cristo), Senhor, Salvador, Filho, Filho amado, Filho de Deus, Justo, Santo, Senhor do Universo, Enviado, Filho de David, Primogénito de entre os mortos, Primogénito de toda a Criação, Filho do Homem, Homem novo, Novo Adão, Servo de Deus, Princípio e Fim, Envia o Espírito, Palavra, Cordeiro de Deus, Caminho, Verdade e Vida, Luz do mundo, Imagem de Deus invisível, Resplendor da Glória, Manifestação da justiça de Deus, Elevado ao Céu, Ressuscitado, Sentado à direita do Pai, etc.; n'Ele habitou a plenitude da divindade, o Espírito divino, Glória divina; n'Ele desceu o céu até nós, o novo céu e a nova terra, a nova Jerusalém. Cf. KASPER, Walter - *Jesus, el Cristo*. Salamanca: Sigueme, 1989, p. 199. "É claro que não há um único título que seja apropriado para exprimir o que Jesus é. Jesus é o homem que rompe e supera todos os esquemas; cf. SCHWEIZER, E. - *La foi en Jésus-Christ. Perspectives et langages du Nouveau Testament*. Paris: Seuil, 1975. Apud PENNA, Romano - *Un cristianismo posible. Pablo de Tarso*. Madrid: Paulinas, 1993, p. 89. O autor refere que para além dum óbvio património comum de fé, cada autor do N. T. se aproxima de Jesus a partir duma perspectiva própria o que testemunha, por seu turno, a grande riqueza pessoal de Jesus impossível de caber numa só óptica.

<sup>134</sup> Cf. SOMMAVILLA, Guido - *L' univers religieux de Kafka. Études*, 1993, Novembro, p. 524.

<sup>135</sup> Cf. Catechesi Tradendae, 8, p. 12, nota 20. "Em cerca de 50 passagens dos 4 Evangelhos esse título - herdado de toda a Tradição judaica mas revestindo-se, aqui, de um significado novo que o próprio Cristo procura muitas vezes pôr em evidência - é atribuído a Jesus". Cf. GARCIA AL VAREZ, Jaime García - *Uno solo es vuestro maestro*, Cristo. El dialogo "De magistro" de San Agustín. Communio, 1992,3, p. 53.

<sup>136</sup> ALFARO - *Revelacion Cristiana*, p. 88, 93.

pela fé no Deus da Aliança. [...] A teologia paulina centra toda a vida do crente na pessoa de Jesus Cristo [...] Cristo não só é o centro da fé mas também o seu fundamento: a fórmula vetero testamentária crer em Deus passa a ser crer em Cristo."<sup>136</sup>

A auto comunicação é em Cristo e por Cristo, nos homens<sup>137</sup>. Ultrapassa-se assim, o nível da imitação e entra-se num nível de dimensão "mística". "Vós sois de Cristo" (I Cor. 3, 23, 15,23; 2 Cor. 10, 7, Gal. 3,29; Rom. 8, 9); "conhecer a Cristo"<sup>138</sup>, "incorporar-me a Ele", "participar nos seus sofrimentos; configurar-se com a Sua morte"; "ser alcançado por Cristo".

A originalidade da relação do crente com o Senhor está no "encontrar-se n'Ele": "em Cristo", "no Senhor", "o que está em Cristo é uma nova criatura" (2 Cor. 5, 17; Rom. 6, 11; 1 Cor. 1, 30; Gal. 3, 26). Assim, acentua-se a dimensão mística de inter-comunhão. Nela, Jesus é a razão de ser e o âmbito vital que rodeia o crente. É n'Ele que a vida cristã tem a própria alma, o marco e o quadro da sua própria identidade.

"As Bem-Aventuranças não têm propriamente como objecto meras normas particulares de comportamento, mas referem-se a atitudes, e disposições básicas da existência [...]. São, antes de mais, promessas das quais também derivam, de forma indirecta, indicações normativas para a vida moral. Na sua profundidade original são uma espécie de auto-retrato de Cristo e, precisamente por isto são convites ao seguimento e à comunhão com Ele." (Veritatis Splendor, 16)<sup>139</sup>.

O encontro com Cristo é o ponto fulcral da experiência do crente. Uma vida, contudo, vivida na, fé que supõe o encontro face a face, a relação de humilde aceitação, o que salvaguarda a alteridade de Cristo e do cristão: "que Cristo habite em vossos corações pela fé" (Ef. 3, 17); "Ele amou-me e entregou-se a si mesmo por mim". O crente está perante uma gratuita e personalíssima relação de amor. Dizer que "Cristo vive em mim" equivale a dizer que entre Cristo e o

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>138</sup> Cf. WITTSCHER - *Antropologia*, p. 73. "Conhecimento significa, segundo a concepção do A. T., a síntese radical do conhecido, a entrega total de toda a pessoa, a doação completa de toda a existência, isto é, do mais profundo do coração. "O objecto" desse conhecimento que une através desse amor é a realidade divina, mais exactamente é o Deus que é tudo em todos, que se entrega em Jesus Cristo, o Senhor elevado ao céu. A constante renovação que procura a união com Deus, segundo a imagem daquele que o criou (isto é, homem novo) tem que orientar-se nessa direcção".

<sup>139</sup> Cf. GONZALEZ FAUS, J. I. - *La lógica del Reinado de Dios, enseñanza e praxis de Jesus Cristo*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 35-36; KESSLER, H. - *La resurrección de Jesús*. Salamanca, 1989, p. 293. "Todo o que invoca e confessa o nome de Senhor ressuscitado será salvo. Porém, invocar e confessar o Senhor implica transparecer na própria vida a sua maneira específica de ser Senhor". Cf. LOPEZ AZPITARTE, Eduardo - *La moral cristiana. Sus fundamentos para la realización humana*. Santander: Sal Terrae, 1990, p. 26-28.

<sup>140</sup> CERFAUX, L. - *Jesus Cristo en San Pablo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970, p. 243ss. Apud PENNA

crente existe uma relação de causalidade, isto é, "Cristo ressuscitado é a origem da vida eterna, a que o homem é chamado"<sup>140</sup>:

"É o complemento final da vocação do homem, e de alguma maneira, o cumprir-se daquele destino que desde toda a eternidade Deus lhe preparou. Este destino divino torna-se a via [ .. ] do destino humano no mundo temporal" (Redemptor Hominis, 18).

A existência cristã não leva o homem à fuga do mundo mas antes o compromete, de maneira realista, na vida deste mundo e deste homem concreto<sup>141</sup> a uma luz e motivação verdadeiramente originais.

"Para desenvolver o seu dinamismo espiritual o homem deve transformar com a sua reflexão e o seu trabalho a energia imensa do universo, completando assim o sentido do mundo; deve entrar em relação interpessoal com os outros homens e contribuir com o serviço à comunidade humana no progresso indefinido que constitui a história. Na medida em que cresce o domínio do homem sobre o mundo aumenta a sua responsabilidade pessoal na história da humanidade."<sup>142</sup>

Crer, não é aderir a um conjunto de "verdades" abstractas mas aceitar como "pedra angular" (1 Pedro 2,7) o "Filho de Deus que me amou e se entregou a si mesmo por mim". O homem encontra uma vida nova, elevada intrinsecamente desde a raiz nesse vinculo inter-pessoal que nos liga ao Senhor<sup>143</sup>. Crucificado-Ressuscitado são duas faces, dois aspectos de um único evento e não momentos cronológicos de uma mesma vida<sup>144</sup> "Configurar-se com Cristo na morte" deve ser interpretado com base no profundo conceito teológico de Koinonia<sup>145</sup> ou participação-comunhão-assimilação de todo o ser do crente aos sofrimentos de

- *Un Cristianismo*, p. 86.

<sup>141</sup> Na Carta Encíclica *Redemptor Hominis* refere-se por 53 vezes o homem concreto.

<sup>142</sup> ALFARO - *Revelacion Cristiana*. p. 90.

<sup>143</sup> Ultrapassam-se as expressões correntes como "crer em nós mesmos", "crer na vida", "crer no homem" enquanto apontam para abstracções impessoais e impelem ao narcisismo. Viver "em Cristo" implica um encontro com Jesus Cristo, Filho de Deus, paz (Ef. 2, 14), vida (Col. 3, 4), fundamento (I Cor. 4, 11), esperança (Cal. I, 27), sabedoria, justiça, santificação e redenção (I Cor. I, 30). É n'Ele que se encontra a chave, o centro e o fim de toda a história humana (GS 10). Ele é o centro do cosmos e da história" (RH, 7). Só n'Ele, Filho de Deus, está a salvação (RH 7).

<sup>144</sup> Cf. PENNA - *Un Cristianismo*, p. 94-95. "É interessante notar que Paulo quando fala da ressurreição de Jesus não a apresenta quase nunca como facto independente, desligado e consequente à morte na Cruz [ .. ]. São as duas faces duma mesma medalha, o negativo e o positivo duma mesma fotografia".

<sup>145</sup> Cf. *Ibidem.*, p. 97-98. Este conceito de comunhão pelo Espírito vai muito além da relação entre discípulo e mestre na Grécia antiga, em que o mestre era visto como "paradigma" a imitar (mimmesis) até à imitação perfeita (methesis).

<sup>146</sup> A entrega de Cristo na Cruz é a causa da salvação do homem (Cf. Heb. 5, 9; 9, 12; 10, 10), nela

Jesus carregados de poder transformador (cf. Rom. 6, 3-11; 8, 17). A cruz, mais do que uma norma para a vida, encerra um dinamismo (1 Cor 1, 18. 25), é libertadora, salvífica e reconcilia (Rom. 5, 6-8)<sup>146</sup>.

"Cristo vive do modo mais autêntico a pobreza da nossa existência, na experiência da tentação, aprende no seu sofrimento a amargura da morte e da sua aceitação na submissão a Deus. Nas circunstâncias históricas da sua vida, que convergem para a sua morte e, deste modo revelam concretamente a sua missão como servo de Deus para a salvação dos homens, vê progressivamente aproximar-se a hora do seu sacrifício total, que se realizará completamente na Cruz."<sup>147</sup>

Na Cruz termina Cristo a totalidade da sua existência, coincidindo a entrega na Cruz com a sua entrega total a Deus pelos homens.

### 3.2.2. A dignidade humana em Cristo

Em Jesus a natureza humana ao ser assumida foi "elevada a uma dignidade sublime" (Redemptor Hominis, 8)<sup>148</sup>.

"Deus falou aos homens atinge o seu sentido mais profundo, o seu sentido definitivo quando passa a ser Deus que se fez homem. Deus disse a sua palavra definitiva [...] no seu Filho feito homem (Heb. I, 1) e, neste sentido, encarnou. Este encarnar-se da palavra divina constitui a essência da revelação e alcança a sua realização suprema na encarnação do Verbo [...]"<sup>149</sup>

Mergulhando no mistério da Encarnação e da Redenção o homem descobre o seu valor transcendente, a sua dignidade e o sentido da sua existência no mundo. Daqui decorre toda a sua dignidade, bem como toda a solicitude da Igreja face a tudo o que no mundo seja mais conforme a sua sublime dignidade<sup>150</sup>. É na origem e no destino transcendentes do homem que radica a sua sublime dignidade<sup>151</sup>. É por isso que "o Homem na plena verdade da sua existência,

se revelando a obediência incondicional a Deus (Rom. 5, 19; Fil. 2, 8), a amorosa e suprema auto-doação de Cristo ao homem (Gal. 1, 4 2, 20; 2 Cor. 5, 14; Rom. 8, 35, 37; Ef. 5, 2; 25). É nesse gesto de amor que se finda e consiste toda a redenção de quem a aceita para si (Rom. 3, 23-26), como participação-comunhão-assimilação.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>148</sup> Cf. JOÃO PAULO II - *Redemptor Hominis*( R. H)., 8,10-13,16-18.

<sup>149</sup> ALFARO -*Revelacion Cristiana*. p. 85.

<sup>150</sup> Cf. JOÃO PAULO II- R. H. n.15-17; IDEM.- *Dives in Misericórdia*,10-12.

<sup>151</sup> RIBEIRO. I. - *Primeira Encíclica de João Paulo II. Brotéria*. 108 (1979) 486. "João Paulo II prolonga e aprofunda a perspectiva pastoral de seus imediatos antecessores, levando a Igreja a integrar a defesa dos direitos humanos na categoria mais ampla da Evangelização ou anúncio de Jesus Cristo, no qual o homem descobre a sua verdade plena e, por consequência a sua dignidade inalienável.

do seu ser pessoal e ao mesmo tempo do seu ser comunitário e social é o primeiro caminho que a Igreja deve percorrer no cumprimento da sua missão", (R. H. 14). Tornando-se a dignidade da pessoa humana conteúdo do anúncio evangélico" (RH 12) e fonte legitimadora dos Direitos do Homem<sup>152</sup>.

Cristo revela ao homem concreto, a todos e a cada um dos homens, a sua vocação para o amor "revela plenamente o homem ao mesmo homem e descobre-lhe a sua vocação sublime" o amor (RH 8)<sup>153</sup>. Nele se realizando, na autocomunicação de Deus:

"A realização do homem como pessoa consiste na auto doação de Deus como graça" [...] a criança toma consciência de si pela presença e amor da mãe que lhe deu ser. O facto de o ter sentido todo dela – e de o continuar a receber – não anula a sua resposta; possibilita-a e provoca-a. O amor com que é amada gera o amor amante. O tu maternal suscita o eu filial. Na relação mãe-filho estabelece-se uma forma de dependência que confere autonomia; é a enigmática dependência implicada em toda a relação amorosa que – quando é autêntica – não é escravizante, mas libertadora e personalizadora."<sup>154</sup>

Formalmente o cristão não se distingue pela sua adesão aos valores, embora muito nobres, da democracia, da sociabilidade, do progresso ou da dignidade da pessoa humana. Esta adesão é coessencial, porém, é de essência derivada<sup>155</sup>. Nesta linha pronunciaram-se os Bispos europeus que, a propósito da nova evangelização, referem:

"Não basta, pois, esforçar-se por difundir os 'valores evangélicos' tais como a justiça e a paz. A evangelização só pode dizer-se autenticamente cristã se

Fora esse o ensino mais relevante deixado no discurso de abertura de Puebla: na base da sua opção fundamental pelo homem existe a verdade do Evangelho de Cristo e a verdade do homem em Cristo".

<sup>152</sup> Cf. JOÃO PAULO II - *R.H.*, 17.

<sup>153</sup> "O homem, com efeito, não pode viver sem amor. Permanecemos para nós próprios seres incompreensíveis e a nossa vida é destituída de sentido se não nos for revelado o amor, se não nos encontrarmos com o amor, se não o experimentarmos, se não nos apropriarmos dele e se nele não participarmos vivamente" (*RH* 10). Cf. CONGAR - *Cristo na economia*, p. 20. "Um dos resultados desta descoberta da unidade está em que já não haja teologia para o homem sem antropologia para Deus. Uma das maiores desgraças que porventura atingiram o catolicismo moderno talvez esteja no facto de ele se ter tornado teoria e catequese sobre o em si de Deus e da religião sem incessantemente, o momento de tudo isso para o homem"; Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE - *Questions choisies touchant la christologie. Documentation Catholique Intemational*. 1981, 103, p. 222-231; Cf. IDEM - *Théologie. Christologie. Antropologie. Documentation Catholique Intemational*. 1983, 125, p. 19-126. Cf. *DREEC*.82; 84.

<sup>154</sup> RUIZ DE LA PEÑA - *El don de Dios*, p. 359.

<sup>155</sup> Cf. *EC* 93. "Na economia da salvação, as fracas forças humanas enfrentam e sentem o problema, tentando encontrar-lhe soluções, mas o êxito final de todos os esforços não é dado pela confiança nelas, mas por Jesus Mestre, que inspira, guia, sustenta e dirige, até à realização segura, tudo aquilo que se empreende em seu nome".

<sup>156</sup> SÍNODO DOS BISPOS - *Assembleia especial para a Europa - Sejamos testemunhas de Cristo que nos libertou*. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado, 1992, p. 17.

anuncia a pessoa de Jesus Cristo. De facto, os valores evangélicos não podem ser separados do próprio Cristo que deles é a fonte e o fundamento e constitui o centro de todo o anúncio evangélico."<sup>156</sup>

Existe hoje, com efeito, não tanto como doutrina mas como atitude face aos acontecimentos e valores um "humanismo cristão" no qual o cristianismo aparece praticamente em plano secundário. O acento é posto sobre elementos puramente humanos que uma fé vaga e distante vem timidamente coroar. Tal revela a dificuldade de diálogo entre a fé e a cultura, entre a fé e a vida, coabitando com um "humanismo exclusivo" que Nietzsche previu<sup>157</sup>. É neste sentido que "um amor que não se enraizasse na fé, isto é, na liberdade que nos conseguiu Cristo, seria simplesmente filantropia e correria o risco de a todo o momento se desviar ou secar por falta de humus"<sup>158</sup>.

### 3.2.3. Educar no amor

A ética civil, comum ou racional, estrutura-se à volta da categoria "justiça", comutativa, distributiva e social<sup>159</sup>. A Justiça manda que se dê a cada um o que lhe é devido, sendo o amor o princípio do conhecimento e da praxis do cristão, concretizando-se em atitudes e comportamentos<sup>160</sup>. O amor é universal e gratuito, aos estrangeiros (Lc. 10,29-37) e àqueles de quem não há que esperar nada em troca (Lc. 14, 13-55) do qual nem os inimigos devem ficar excluídos (Mt. 5, 43-48). É um amor que não confunde a pessoa com o mal que faz e, por isso, se abre no perdão e na reconciliação, mais forte do que a ofensa, a infidelidade ou a frustração: para que o homem seja imitador de Deus, rico em misericórdia (I Cor. 4 32, 5, 2); num perdão sem limites (Mt. 18, 21ss); vencendo o mal com o bem (Rom. 12, 17ss) numa reconciliação perfeita que é condição para adorar a Deus (Mt. 5, 23ss; Col. 3, 12-15)<sup>161</sup>.

<sup>157</sup> NIETZSCHE, F. - *El gay saber*. Madrid: Narcea, 1973, p. 348-349. Apud GOMEZ SÁNCHEZ., C. - *Ética y Religión. Una relación problemática*. Santander: Sal Terrae, 1995, p. 8. "A primeira coisa que quer ressaltar, sem dúvida, é o tremendo desse acontecimento, que muitos tardarão em entender sem querer dar-se conta de que não podem manter os velhos ideais sem o Sol que os sustentava: As sombras desse acontecimento começaram a esvanecer e, tal, arrasta um desmoroamento sem igual. Entre outras coisas, de toda a nossa moral europeia".

<sup>158</sup> PENNA - *Un Cristianismo*, p. 115

<sup>159</sup> Cf. VIDAL- *La educación*, p. 115. "A justiça é o núcleo ou o princípio da axiologia moral. A moral concreta será o desenvolvimento ou a aplicação desse núcleo/princípio. Tanto o desenvolvimento moral como a conduta moral madura "valorizam" e "estimam" os conteúdos éticos através do princípio da justiça"; cf. *Ibidem.*, p. 128. "Pode-se falar da justiça como a orientação básica de todas as opções educativas no terreno moral. O sentido e o conteúdo da justiça é o dinamismo que impulsiona a estimulação do desenvolvimento ético do indivíduo no interior do grupo".

<sup>160</sup> João, 3, 17-20,4,9-10; Mt. 25, 31-46; Lc. 6, 36-38; 1Cor. 13,4-8.

<sup>161</sup> Cf. COBO SUERO- *Educación moral*, p. 83-88.; cf EC 34: "No projecto educativo da Escola Católica Cristo é o fundamento. Ele revela e promove o sentido novo da existência e transforma-

Estamos perante a dimensão mística da ética cristã que não é apenas ética mas também, e necessariamente, mística. O Cristianismo é Cristo. Não se reduz, pois, à ética nem vai contra ela conferindo-lhe nova fundamentação, espiritualidade e horizonte<sup>162</sup>. Esta dimensão mística da ética é-nos assim descrita por J. Caffarena:

"Não é simplesmente correcto pensar que o bem e o mal moral se constituem como tais por um preceito divino. Ter tal preceito era a peculiaridade histórica de Israel. Cristãmente haveria que dizer que as acções humanas são boas na medida em que sejam "agápicas". E tal bondade pode pensar-se que lhes é autónoma, pois o amor brota da humanidade e é para a humanidade. O cristão pode dizer bem isso, contanto que acrescente que esse mesmo amor, ultimamente, vem de Deus; a esta última radicação no Absoluto haverá que atribuir a força da exigência do "ama!", e por isso, pode falar-se de "teonomia" [...] Passou-se da prevalência de normas entendidas como "mandamentos" heterónomos, à prevalência de um único princípio, o amor, ao mesmo tempo autónomo e teónimo. O qual originou essa insistência típica evangélica em ideais que estão além de todo o "normatizável". Uma situação ético-religiosa nova que inclui mais exigência moral, ao mesmo tempo que mais liberdade. Deste modo, no contributo cristão à ética interfere algo que podemos chamar místico" (um factor religioso que influi, como tal, no ético)."<sup>163</sup>

A ética de inspiração cristã reforça a fundamentação e motivação dos valores, atitudes e comportamentos, integra-os num novo horizonte de sentido em Cristo. Abre-os a um novo Espírito, força do Amor gratuito de Deus (Rom. 5, 5) que liberta e plenifica o homem, e lhe é comunicado através duma atitude de acolhimento e de conversão orante, pela Palavra, pelos sacramentos da fé celebrados em comunidade<sup>164</sup>.

-a, habilitando o homem a viver de maneira divina, isto é, a pensar, querer e agir, pensar segundo o Evangelho, fazendo das bem aventuranças a norma de vida." cf *Ibidem*, n. 33-35; cf DREEC n. 25; cf VERGOTE, Antoine - *Jesus Cristo como fundamento de uma educação global. Communio*, 1989, 1,79-87.

<sup>162</sup> Cf. SHILLEBEECKX - *Soy un teólogo feliz*. Entrevista con F. Strazzari. Madrid: Atenas, 1994, p. 109ss. Apud GOMÉZ SANCHEZ., C., *Ética y moral*, p. 27 .

<sup>163</sup> GOMÉZ CAFFARENA., J.- *Qué aporta el Cristianismo a la ética*. Madrid: Fundación Santa María, 1991, p. 51-56; Cf. IDEM - *Persona y ética teológica*. In VIDAL, Marciano (00.)- *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992, p. 167-183.

<sup>164</sup> Cf. DREEC 49. "A luz da fé cristã activa a vontade para conhecer o universo criado por Deus. Estimula o amor da verdade, o qual exclui a superficialidade na aquisição dos conhecimentos e no julgamento dos mesmos. Reaviva o sentido crítico que se recusa a aceitar, com ingenuidade, numerosas afirmações. Conduz à ordem, ao método, à precisão, sinais de um espírito bem formado, que age com um vivo sentido das responsabilidades. Encoraja o sacrifício e a perseverança, exigidos pelo trabalho intelectual. Nas horas de fadiga, o estudante cristão recorda a lei do Génesis e o convite do Senhor" .

<sup>165</sup> Cf. MOLTMAN - *El Dias Crucificado*. Salamanca: Sigueme, 1975, p. 188. "Em Jesus, a "radicalização da Torá" e a sua "transgressão" vem a desaguar no mesmo, isto é, na liberdade de

"O respeito pelo outro torna-se serviço à pessoa de Cristo; a colaboração nasce sob o signo da fraternidade; o compromisso político em favor da consecução do bem comum é assumido responsabilmente como empenho pela construção do reino de Deus." [EC 60]

O mandamento do amor diz que "este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como eu vos amei" (Jo. 15, 12). "Neste 'como' encontra-se o modelo e a medida do amor cristão" (DREEC 85), a fé que actua pela Caridade (Gal. 5, 6). O amor, que tem em Deus a sua fonte, é sobrenatural e gratuito, sem ele qualquer outro pode resultar vazio de conteúdo (1 Cor. 12, 31, 13, 1-3. 13). É um ethos de Amor transcendente que "ultrapassa a justiça dos escribas e fariseus" (Mt. 5, 20). Está presente a superação dos limites que a justiça estabelece. Numa ética racional o amor unifica todas as decisões, atitudes e comportamentos do cristão, porque em todos está presente e a sua abertura à fonte sobrenatural lhe confere uma nova luminosidade<sup>165</sup>.

### 3.3. O homem livre no Espírito: liberto da lei, do pecado e da morte

Na vida do crente o Espírito Santo é a vida, que o crente experimenta na tensão dialéctica entre o presente e o futuro, marcado pela abertura à acção divina e capaz de a acolher. Assim, o Dom do Espírito opera segundo a situação histórica do homem que, nela, há-de realizar a sua relação com Deus. Assim, os dons do Espírito movem-se no campo da fé e da sua realização no mundo e na história, sem que tenham, de modo algum, que substituir o homem no seu esforço para trabalhar pelo progresso<sup>166</sup>. O Espírito torna possível o agir e o esforço do homem na abertura ao futuro, que trará a plenitude da vida porque o Espírito produz a liberdade, a libertação da escravidão sob a lei, o pecado e a morte, a liberdade escatológica, a liberdade dos filhos de Deus<sup>167</sup>. Cristo libertou o homem para que seja um homem livre; porque chamado à liberdade. Para os contemporâneos de Paulo o essencial da liberdade era a adesão à lei, seja a da polis, a das normas cósmicas da natureza ou religiosas.

Igualmente na tradição judaica a liberdade está estritamente ligada à lei ou Torá, que aqui representa a revelação de toda a vontade de Deus<sup>168</sup>.

Com Cristo surge uma profunda mudança: Cristo veio "redimir os que

Deus em ordem à graça. Por isso, o direito ao perdão dos pecados que Ele reivindica para si ultrapassa a Torá, revelando uma nova justiça de Deus".

<sup>166</sup> SCHMAUS, Michael - *Espiritu Santo, dones del*. In *Sacramentum Mundi*. Dir. Rahner Karl [et al]. Barcelona. Herder, 1982, vol. 3, col. 829.

<sup>167</sup> *Ibidem* - *Espiritu Santo*, col. 812.

<sup>168</sup> Cf. PENNA - *Un Cristianismo*, p. 102-103.

<sup>169</sup> Os preceitos quer culturais (Judeus) quer morais (pagãos) não são princípios de salvação.

<sup>170</sup> Sarx aqui é tomada não no sentido apenas da dimensão mortal da vida humana (como em Gal.

estavam sob a Lei" (Gal. 4, 5), "com a sua morte anulou a lei e seus mandamentos (Er. 2, 15), Ele é "o fim da lei" (Rom. 10, 4). Este é um discurso no âmbito da vida religiosa e não da vida civil. Ser cristão não se funda, assim, na adesão a um imperativo moral, externo ao homem, que pode levar ao desespero por incapacidade de cumprir os seus preceitos (Cf. Gal. 3, 10), à presunção de quem possui a Verdade ou ao ponto de alegar direitos perante Deus (Cr. 1 Cor. 1,29.31; Rom. 3, 27)<sup>169</sup>. Só o Espírito de Deus pode arrancar o homem à clausura da autarquia humana e lhe confere uma nova capacidade de relação e fecundidade espiritual (Gal. 5, 16-25). São as obras do Espírito por contraposição às obras da carne<sup>170</sup>.

"Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero"; porém, "se o que não quero, isso é o que faço, já não sou eu que o faço, mas o pecado que há em mim (Rom. 7, 19-20). Um horizonte de entrega á tirania do pecado. O homem pode viver no horizonte do pecado (Gal. 3,22; Rom. 3,9; 7, 14, 11-32) que humanamente não há meio de destronar (Rom. 1, 18, 3-20; 7, 27): "e assim a morte passou a todos os homens porque todos pecaram" (Rom. 5, 12)<sup>171</sup>. Pelo paralelismo antitético com a vida eterna (Rom. 5,21; 6, 22-23; Cr. 1 Cor 15, 56) Paulo situa-se na continuação da antropologia do A. T. para quem a morte é o corte da ligação a Deus. Assim, o pecado anula no Homem a sua dimensão de liberdade e autenticidade impedindo-o de entrar na plena relação com Deus, com os outros e com o mundo, segundo o projecto original.

Mas, "não há condenação para os que estão unidos em Cristo Jesus". Porque a lei do Espírito, que dá a vida em Cristo Jesus, te libertou da lei do pecado e da morte" (Rom. 8, 1-2). O Espírito constitui o novo princípio dinâmico da vida do cristão. A sua presença está enraizada "nos nossos corações" (Gal. 4, 6; cr. 2 Cor 1, 22) onde semiticamente se origina quanto de mais próprio e pessoal pertence ao comportamento do Homem:

"Animado, a partir de dentro pelo Espírito, o cristão não actua sob a coacção duma lei exterior a ele, mas sob a espontaneidade do amor. A lei de actuação cristã está longe de ser uma moral de escravatura e medo (cf. Rm. 8, 15; Gal. 4, 7), uma moral fechada: não se deixa encerrar nos limites do permitido e do proibido. A vida nova no Espírito é uma lei de dinamismo e progresso. [...] Convida a superar-se constantemente, a passar à outra margem (cf. Mc. 4, 35).

2, 20; Fil, I, 22; 2 Cor, 10, 39) mas mais tipicamente o aspecto negativo e impessoal de uma esfera de influência que põe o Homem em situação de inimizade com Deus. (Rom. 8, 7-8). Não confundir carne com corpo (I Cor. 6, 13b, 12, 14-26; Rom. 12, 1) que define o homem como pessoa que se vê, está presente, se encontra, actua, sofre e goza. Cf. PENNA - Un Cristianismo, p. 104.

<sup>171</sup> Cf. SHLIER, H. - *Linee fondamentali di una teologia paolina*. Brescia: Queriniana, 1990, p. 53-64 apud PENNA - *Un Cristianismo*, p. 105.

<sup>172</sup> CAMELOT, P. T. - *Dios: un Espiritu que hace vivir. Concilium*. 1977, 130, p. 147.

<sup>173</sup> "Onde está o Espírito do Senhor aí está a liberdade" (2 Cor. 3, 17) face a qualquer poder que

Quando se observar todos os mandamentos ainda fica algo por fazer (cf. Mc. 10,21).<sup>172</sup>

Como o vento o Espírito é movimento e converte-se num título e numa identificação porque “os que se deixam guiar pelo Espírito de Deus são Filhos de Deus” (Rom. 8, 14). É ele que nos faz clamar com familiaridade análoga à do próprio Jesus “Abba” (Gal. 4, 6; Rom. 8, 15). Pelo Espírito é criada uma relação de intimidade e comunhão, libertadoras e não de submissão ou imposição<sup>173</sup>.

### 3.3.1. Educar na liberdade

Para o cristão o que é importante não é o imperativo “tu deves” mas o indicativo “tu és” livre por graça (1 Cor. 1, 2; cf. 1, 30; 6, 11; Ef. 5, 26)<sup>174</sup>. O indicativo não elimina o imperativo mas exige-o (1 Tess. 5,5-6; 1 Cor. 5, 7; Gal. 5,25; Rom. 6, 11-12; Fil. 2, 12-13; Col. 3, 3-5; cf. Gal. 3, 27; Rom. 13, 14)<sup>175</sup>. O cristão não só é livre de mas é também livre para amar (Gal. 5, 13-14). Uma liberdade sem conteúdos é, pois, sinónimo de desordem e, frequentemente, de abusos. Para o cristão o conteúdo da liberdade é o amor.

“A liberdade considerada como mera capacidade de decidir entre várias acções possíveis não é um fim em si mesma. Não basta que um acto seja livre para que, só por isso, seja digno de estima. A liberdade não se destina ao vazio. Se o entendimento do homem está feito para conhecer a verdade, a vontade livre tem por objecto o bem, o verdadeiro bem. A liberdade implica em sua raiz a referência a uma ética, a capacidade de se dirigir para a realização de valores objectivos que a recta consciência moral descobre. A liberdade é um dom grande, admirável, quando a sabemos usar responsabilmente para tudo o que é o verdadeiro bem do homem. Cristo ensina-nos que o melhor uso da liberdade é a caridade que se realiza na doação de si mesmo e no serviço dos outros. Para tal liberdade Cristo nos libertou e liberta sempre (cf. João Paulo II, *Redemptor Hominis*, n. 21). A autêntica educação na liberdade é, ao mesmo tempo, educação para a procura sincera do bem e da verdade.”<sup>176</sup>

pretenda assenhorar-se da personalidade humana na sua raiz. O Espírito coloca o cristão num estado de liberdade radical.

<sup>174</sup> Cf. LOPEZ AZPITARTE- *La moral cristiana*, p. 30-31; *DREEC* 88: “Mas o Senhor, oferecendo a salvação ao homem, salva também as obras do homem. De um coração renovado, brota um mundo renovado. Amor, justiça, liberdade, paz tais são os lemas da ordem cristã da nova humanidade” (*Gaudium et spes*, 93).

<sup>175</sup> Cf. PENNA - *Un Cristianismo*, p. 112; CAMELOT - *Dios: un espíritu*, p. 447.

<sup>176</sup> COMISSÃO Episcopal de Ensino e Catequese de Espanha - *O religioso educador: sua identidade e missão hoje na Igreja*. Madrid, 1982. In *Leigos e religiosas na escola*. Lisboa: SNEC, 1983, p. 58-59. EC 30. “É função formal da escola, como instituição educativa, salientar a dimensão ética e religiosa da cultura, precisamente com o fim de activar o dinamismo espiritual do individuo e de o ajudar a atingir a liberdade ética que pressupõe e aperfeiçoa a psicológica”. Cf. VIDAL,

A liberdade do Espírito desemboca e realiza-se no Amor. Em Cristo e no Espírito libertou-se o campo da acção do cristão e com todo o seu ser numa dinâmica de comunhão com Deus ao qual chamamos filialmente "Abba" e, a partir dessa comunhão, com os homens a cujo serviço nos colocamos (cf. Rom. 8, 3-4; 13, 8-10). O cristão torna-se, progressivamente, num homem livre para amar e para servir. A questão última é se está vinculado ao pecado ou á graça.

Como referimos o Cristianismo não é uma ética, nem Cristo um legislador. Somente com o princípio do Amor, Cristo se converte em nossa norma e, só nesse sentido se compreende que se fale da "Lei de Cristo" (1 Cor. 9, 21; Gal. 6, 2), da "Lei do Espírito" (Rom. 8, 2) ou mesmo da "Lei da Fé" (Rom. 3, 27). O próprio Cristo, o Espírito e a Fé são nossa lei<sup>177</sup>, levando ao agir quotidiano porque a "fé exprime-se em obras de amor" (Gal. 5, 6), no plano da existência concreta, que não é pura veleidade ou mera abstracção intelectual. Com efeito, "a fé, se não tem obras, está morta em si mesma" (Tg. 2, 17).

Os preceitos cristãos (Col. 3,18-4, 1; Ef. 5,22-6,9; Gal. 5, 19ss; Col. 3, 5ss; 1 Cor. 6, 9-10) mais não são do que corolários de uma liberdade cujo princípio e conteúdo é o amor, libertando o homem do egocentrismo e da auto-suficiência:

"O Cristianismo une de forma indivisível a libertação da auto-suficiência do homem perante Deus (negação radical de Deus) e a libertação do egoísmo perante o próximo (negação radical da dignidade pessoal do próximo). Liberta radicalmente o homem, porque o liberta na dimensão radical da liberdade que é o amor: amor a Deus e amor ao próximo inseparavelmente unidos."<sup>178</sup>

A renúncia cristã só tem sentido libertador quando é movida pelo amor, e nunca por desprezo, nomeadamente da bondade do mundo criado (Cf. Num. 18,20; Deut. 33, 8-10; Jos. 13,14; Mt. 10,37-38; 19, 12,29; Lc. 14,26; Ef. 6,10-17.)<sup>179</sup>. A cruz é, assim, expressão da vida feita dom livremente (Lc. 23, 34).

O ágape já não é movido pelo desejo de "ter" para suprir o seu próprio vazio, mas sim pelo puro desinteresse, por uma gratuita autodoação que se apoia na plenitude de ser e dela deriva<sup>180</sup>.

É esta liberdade que afasta o cristão da submissão acrítica perante o domínio de um poder humano ou regime político. Não se está perante a proclamação de uma liberdade de meras relações inter-pessoais, mas ao nível

Marciano - SANTIDRIAN, Pedro R. - *Ética Personal*. Madrid: Paulinas, 1980, p. 69-71.

<sup>177</sup> Cf. RIGALI - *Cristo y la moral*, p. 434-437.

<sup>178</sup> Cf. ALFARO, Juan - *Esperanza crisliana y liberación del hombre*. Barcelona: Herder, 1972, p. 214.

<sup>179</sup> Cf. COUTO - *O corpo*, p. 156; cf. WALGRAVE - *Personalisme*, p. 455-457.

<sup>180</sup> Cf. PENNA - *Un Cristianismo*, p. 116.

<sup>181</sup> *Ibidem.*, p. 117.

<sup>182</sup> COBO SUERO - *Educación moral*, p. 102

mais profundo do Homem, perante o qual qualquer Estado, por mais violento que seja, experimenta a sua própria impotência<sup>181</sup>.

A consciência, com a sua liberdade, o respeito pela consciência e o direito à objecção de consciência, são hoje expressões da dignidade do Homem, que em Deus tem a sua origem, fonte e horizonte, e que, elevado e redimido por Cristo encontra Nele a sua verdadeira vocação, fortificado pelo Espírito, Senhor que dá a vida.

"A capacidade da pessoa enquanto tal para decidir sobre o bom e conveniente nas suas acções livres que mais a comprometem como pessoa; para se automotivar e encontrar forças para seguir esse ditame; para se autosancionar conforme proceda, ou tenha procedido conforme esse ditame e para se responsabilizar, enfim, diante de si pelas suas decisões e actos livres."<sup>182</sup>

"A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser"; (Gaudium et Spes, 16). "Nisto e não noutra coisa reside todo o mistério e a dignidade da consciência moral: em ser o lugar, o espaço sagrado onde Deus fala ao homem." [ Veritatis Splendor,58]

"Enxertando-se na liberdade humana a graça é capaz de a levar à sua plenitude até conduzi-la à liberdade do Espírito" (EC 84) libertando-a de todas as idolatrias asfixiantes e dos falsos absolutos que asfixiam a vocação última do homem. A consciência moral cristã gera o homem para a liberdade da vida vivida em louvor ao criador, no amor ao próximo e no domínio que respeita a natureza, num todo harmonioso cujo tecido vital é o Espírito de Deus.

## Conclusão

Os homens de hoje confrontam-se com as possibilidades, apresentadas como redentoras, da ciência, da técnica, das ideologias políticas. Confrontam-se, também, com a desumanidade do homem apenas entregue a si mesmo, presumindo uma auto redenção. A busca da verdade que transcende o homem, tal como da liberdade, com conteúdo e sentido, que igualmente o transcende, são uma exigência que emerge da profundidade de cada um. A superioridade humana em face do mundo criado clama por um fundamento transcendente, capaz de lhe conferir de forma inquestionável o carácter de insuspeita dignidade, que aspira pelo Redentor. A admirável obra da criação continua na História da Salvação, com a oferta da Redenção, em Cristo, Caminho, Verdade e Vida,

no dom do Espírito que transforma, dá vida, congrega na verdade, na justiça e na paz.

A educação cristã suscita, num processo de ensino-aprendizagem, no meio escolar, a tomada de consciência de abertura à Transcendência, e aos valores que dessa abertura emergem, como chave hermenêutica do sentido da existência humana e, simultaneamente, ajudando a despertar uma atitude crítica perante todos os falsos absolutos de que a sociedade actual é tão fértil. A educação cristã permite que no educando se suscite a abertura e o respeito pelo Mistério que é Criador, que se revela como Amor e é fundamento da dignidade humana, e plenificador. É, igualmente a aprendizagem da liberdade, cujo conteúdo, caminho e horizonte é esse mesmo Amor, simultaneamente dom e tarefa.

O Amor diz-se por palavras e por gestos. O respeito pelo outro, a justiça, a igualdade, a responsabilidade, a participação responsável nas instituições, a desenvolver no meio escolar e na relação com o meio envolvente, previstos na generalidade dos projectos educativos, mais não são, para o cristão, do que corolários e expressões deste Amor transcendente que liberta o homem do egoísmo face aos outros, da auto-suficiência face a Deus tornando-o, assim, livre para amar. A educação cristã vai além duma socialização, duma dimensão contratualista, vai além duma mera ética de deveres heterónomos, que vêm no outro um limite e não uma possibilidade, vai igualmente além da ética do prazer imediato. A educação cristã contém uma ética de valores que, pela sua inscrição no Amor transcendente revelado em Jesus Cristo, morto e ressuscitado, e vivida no dom do seu Espírito é fonte de superação permanente. É uma ética de plenificação que, aberta ao dom, encontra a sua vida só e quando verdadeiramente a dá.

Realiza-se essa dimensão ética mediante o trabalho comum, transformador da realidade concreta, na qual o homem vive o processo de emancipação e libertação. Nesta perspectiva, não prescinde, antes exige, a análise das situações concretas. Assim, a experiência, a razão e o contributo das ciências são não só pressupostos mas também exigidos. A Igreja, que vive e partilha as alegrias e esperanças, as tristezas e angústias dos homens de hoje, tem a consciência de que este é, nas suas escolas, o modo de contribuir para o desenvolvimento pleno de elevado número de educandos, na fidelidade à sua vocação e missão evangelizadora. A questão que, aqui, se deixa em aberto, é a de como configurar a vida das escolas católicas, dos diferentes níveis e ciclos, entendidas como comunidades educativas, de modo a que nelas se tornem visíveis a Transcendência, a dignidade de cada um, o amor e a liberdade decorrentes da protologia, da espiritualidade e da escatologia cristãs que nos salvam do absurdo, do desânimo e da desorientação.

## Bibliografia

### MAGISTÉRIO

- BISPOS dos Países Baixos – *Carta Pastoral dos Bispos Holandeses sobre o ensino católico* (1977). In *Igreja, Educação, Escola*. Lisboa: SNEC, 1981, p. 179-232.
- COMISSÃO Episcopal do Ensino e Catequese de Espanha – *O religioso educador: sua identidade e missão hoje na Igreja*. Madrid, 1982. In *Leigos e religiosos na escola*. Lisboa: "SNEC, 1983, p. 45-68.
- CONFERENCIA Episcopal Portuguesa – *Orientações Pastorais sobre a Escola católica*. 1978. In *Igreja, Educação, Escola*. Lisboa: SNEC, 1981, p. 233-251.
- CONSELHO Pontifício para a Família – *Sexualidade humana: verdade e significado. Orientações educativas em família*. Lisboa: Paulinas, 1996.
- IGREJA CATÓLICA. *CONCÍLIO Ecuménico Vaticano II*. Braga: Apostolado de Oração, 1967.
- \_\_\_\_ Papa Paulo VI – *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Braga: A. O., 1975.
- \_\_\_\_ Sagrada Congregação para a Educação Católica – *A escola católica*. In *Missão da Igreja na escola católica*. 1977. Lisboa: SNEC, 1983, p. 21-49.
- \_\_\_\_ Papa João Paulo II – *Encíclica Redemptor Hominis*. Braga: A. O., 1979.
- \_\_\_\_ Papa João Paulo II – *Exortação Apostólica Catechesi Tradendae*. Lisboa: 1979.
- \_\_\_\_ Papa João Paulo II – *Encíclica Dives in Misericordia*. 1980. Braga: A. O., 1981.
- \_\_\_\_ Papa João Paulo II – *Exortação Apostólica Familiaris Consortio*. 1981. Braga: A. O., 1982.
- \_\_\_\_ Sagrada Congregação para a Educação Católica – *O leigo católico, testemunha da fé na Escola*. 1982. In *Leigos e religiosos na Escola*. Lisboa: SNEC: 1983, p. 7-41.
- \_\_\_\_ Sagrada Congregação para a Educação Católica – *Orientações Educativas sobre o Amor Humano. Linhas gerais para a educação sexual*. Braga: A.O.,1984
- \_\_\_\_ Papa João Paulo II – *Dominum et vivificantem*. Braga: A. O., 1986.
- \_\_\_\_ Congregação para a Educação Católica – *Dimensão religiosa da educação na escola católica*. 1988, Lisboa: SNEC, 1989.
- \_\_\_\_ Congregação para a Educação Católica – *A Escola Católica no Limiar do Terceiro Milénio*. In *Educar na Escola. Documentos do Magistério para a Educação*. Lisboa: Paulinas, 2007.
- \_\_\_\_ Congregação para a Educação Católica – *As Pessoas Consagradas e a sua Missão na Escola*. Lisboa: Paulinas, 2002 .
- \_\_\_\_ Congregação para a Educação Católica – *Educar Juntos na Escola Católica Missão Partilhada de Pessoas Consagradas e Fiéis Leigos* ( 8 de Setembro de 2007 ).
- \_\_\_\_ Papa João Paulo II – *O Esplendor da Verdade. Carta Encíclica "Veritatis Splendor"*. Lisboa: Rei dos Livros, 1993.
- \_\_\_\_ Papa João Paulo II – *O Evangelho da Vida*. Lisboa: Rei dos Livros, 1995.
- \_\_\_\_ SÍNODO dos Bispos: *Assembleia especial para a Europa – Sejamos testemunhas de Cristo que nos libertou*. 1991. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado, 1992.

## ESTUDOS

- ADAMS, Paulus – *Un projet d' éducation intégrale. Seminarium*. 1985, 1, p. 54-63.
- ALFARO, Juan – *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Barcelona: Herder, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- ALVES, Ângelo – *A ontologia ontem e hoje: necessário um novo paradigma? Humanística e Teologia*. 1995, 3, p. 349-377.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação de um novo modelo de ontologia: relação à Teologia. Humanística e Teologia*. 1996, 1-2, p. 3-25.
- \_\_\_\_\_. *Programação de uma ontologia pluridimensional (dialéctica ascensional, plenificante)*. Humanística e Teologia. 1996, 3, p.239-251.
- ARCHER, Luis – *Ciência e Religião ao mesmo nível? Communio*. 1995,5, p. 478-480.
- ARRANZ RODRIGO, Marceliano – *La antropología de Konrad Lorenz*. In SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir) – *Nuevas antropologías del siglo xx*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- AYÁN CALVO, Juan – *El hombre en la tradición de los Santos Padres*. In CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGIA ESPIRITUAL – *Concepto cristiano de hombre*. Toledo: CETE, 1992, p. 75-97.
- BAYÉS, Ramón – *Antropología bio-psíquica de B. F. Skinner*. In SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir.) – *Antropologías del siglo xx*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 15-37.
- BENAVIDES, Manuel – *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*. In SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir.) – *Antropologías del Siglo XX* Salamanca: Sígueme, 1983, p. 237-258.
- BOUVY, Jean – *L' éducation aux valeurs pour les sociétés de l'an 2000. A propos d'un récent congrés. Lumen Vitae*. 1982,2, p. 129-154.
- CAMELOT, P. T. – *Dios: un Espíritu que hace vivir. Concilium*. 1977, 130, p. 443-452.
- CARR, Wilfred – *Educación y democracia. Ante el desafío post-moderno. In Volver a pensar la educación. Política, educación y sociedad* Congreso Internacional de Didáctica. Madrid: Morata, 1995, vol. 1, p. 96-111.
- CARVALHO, Adalberto Dias – *A educação como projecto antropológico*. Porto: Afrontamento, 1992.
- CERFAUX, L. – *Jesus Cristo en San Pablo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.
- CHARYTANSKI, CHECCACCI, Cesarina – *Un progetto di scuola moderna. Seminarium*. 1985, 1, p. 89-99.
- CLEMENTE, Manuel – *Religião e ensino no debate oitocentista. Adolfo Coelho e D. António da Costa. Communio*. 1989, 1, p. 61-66.
- \_\_\_\_\_. *Fé, razão e conhecimento de Deus no Vaticano I e no Vaticano II. Communio*. 1933,6, p. 510-513.
- COBO SUERO, Juan Manuel – *Educación moral para todos en secundaria*. Madrid: Narcea, 1995.
- COMMISSION Théologique Internationale – *Questions choisies touchant la christologie. Documentation Catholique Intemational*. 1981,103, p. 222-231.
- \_\_\_\_\_. *Théologie, Christologie, Antropologie. Documentation Catholique Intemational*. 1983, 125, p. 19-126.
- COMITÉ Católico do Conselho Superior de Educação do Quebec – Canadá (Montreal-1975). – *Dimensão religiosa e projecto escolar*. In Igreja, Educação, Escola. Lisboa: SNEC, 1981, p. 77-116.

- CONGAR, Yves – *Cristo na economia da salvação e nos tratados dogmáticos. Concilium*. 1966, 2, p. 5-22.
- CORRAL, Justo P. – *Homo absconditus. La antropologia de Ernest Bloch*. In SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir) – *Antropologias dei Siglo XX* Salamanca: Sígueme, 1983, p. 216-235.
- COUTO, António – *O corpo na Teologia. Igreja e Missão*. 1992,44, p. 132-156.  
 \_\_\_\_ *Homem e Mulher Deus os criou. Communio*. 1993, 3, p. 213-219.
- FARIAS, J.J. F. – *Falar de Deus ao homem de hoje. Communio*. 1993,6, p. 556-566.  
 \_\_\_\_ *A fé virtude teologal. Communio*. 1995, 11, p. 410 – 423.
- FRANCO MARTINEZ, César Augusto – *El hombre cristiano – “espíritu, alma y cuerpo – en 1 Tes. 5, 23. In Centro de Estudios de Teología Espiritual – Concepto cristiano de hombre*. Toledo: CETE, 1992, p. 45-74.
- FRANSEN, P. – *El ser nuevo dei hombre en Cristo*. In *Mysterium Salutis*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1975, vol. 4/2, p. 882-913.
- GARCÍA AL VAREZ, Jaime – *Uno solo es vuestro maestro, Cristo. El dialogo “De magistro” de San Agustín. Communio*. 1992,3, p. 251-258.
- GIBELLINI, R. – *Panorama de la théologie au XX éme siècle*. Paris: Cerf, 1994.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.. – *Qué aporta el Cristianismo a la ética*. Madrid: Fundación Santa Maria, 1991.  
 \_\_\_\_ *Persona y ética teologica*. In VIDAL, Marciano (ed) – *Conceptos fundamentales de ética teologica*. Madrid: Trotta, 1992, p. 167-183.
- GOMEZ SANCHEZ, Carlos – *Ética y religión. Una relación problemática*. Santander. Sal Terrae, 1995.
- GONZÁLEZ CARVAJAL – *Ideas y creencias dei hombre actual*. Santander: Sal Terrae, 1992.  
 \_\_\_\_ *Educar en un mundo post-moderno. Selecciones de Teología*. 1993,128, p.244-252.  
 \_\_\_\_ *Culturas presentes en la Europa de hoy. Teología y Catequesis*. 1994, 52, p. 17-35.
- GONZÁLEZ FAUZ, I. I. – *La lógica dei “Reinado de Dios” (enseñanza e praxis de Jesus Cristo)*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- GRELOT, P. – *Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la genese. Cahiers Évangile*. 1973.
- GROOME, T. H. – *Educação religiosa cristã, compartilhando nosso caso e visão*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- GROPPO, Giuseppe – *Teologia dell 'educazione. Origine, identità, compiti*. Roma: LAS, 1991.
- GRYGIEL, S. – *Quién es el ser humano. Communio*. 1982,2, p. 82-95.
- KASPER, Walter – *Jesus, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- KESSLER, H. – *La resurrección de Jesús*. Salamanca, 1989.
- LADARIA, L. – *Antropologia Teologica*. Madrid-Roma: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas- Pontificia Universidad Gregoriana, 1983-1987.
- LAJE, Francisco – *La imagen bíblica dei cuerpo. Communio*. 1980, 6, p. 541-552.
- LIPOVETSKY, Gilles – *A era do vazio*. Lisboa: Relógio d'Água, 1988;  
 \_\_\_\_ *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

- LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo – *La moral cristiana. Sus fundamentos para la realización humana*. Santander: Sal Terrae, 1990.
- LUROU, Gérard – *Ce qu' 'eduer aujourd'hui veut dire*. *Seminarium*. 1995, 3, p. 433-452.
- LYOTARD, Jean François – *La condición post-moderna*. Madrid: Cátedra, 1984.
- MARDONNES, José María – *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío dei fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- \_\_\_\_ Desde la secularización a la desinstitucionalización religiosa. In FRAIJÓ, Manuel; MASIÁ, Juan – *Cristianismo y Ilustración. Homenaje al Professor Jose Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*. Madrid: UPCO, 1995, p. 125-148;
- MARTIN VELASCO, J. – *Religião e dimensão humana de transcendência*. *Communio*. 1989, 1, p. 5-14.
- MARTO, António A. dos Santos – *Esperança Cristã e Futuro do Homem*. Porto, 1987.
- MASIÁ, Juan – *Las nuevas formas de religión. La reconfiguración post-cristiana de la religión*. Estella: SVD, 1994.
- MOLTMAN – *EI Dios Crucificado*. Salamanca: Sigueme, 1975.
- NANNI, Carlo – *Educación*. In VECILL, J.; PRELLEZZO, Jose M. – *Proyecto educativo pastoral - conceptos fundamentales*. Madrid: CCS, 1986, p. 29-40.
- \_\_\_\_ *Hombre*. In VECHI, 1.; PRELLEZZO, Jose M. – *Proyecto educativo pastoral – conceptos fundamentales*. Madrid: CCS, 1986, p. 105-106.
- \_\_\_\_ *Domanda religiosa e educazione ai valori nella nuova Europa*. Roma: LAS, 1993.
- PENNA, Romano – *Un cristianismo posible*. Pablo de Tarso. Madrid: Paulinas, 1993.
- PEREIRA, Miguel Baptista – *Modernidade e Secularização*. Coimbra: Almedina, 1990.
- \_\_\_\_ *Modernidade e Tempo. Para uma leitura de Discurso moderno*. Coimbra: Minerva, 1990.
- PIKAZA, Xavier – *Antropologia bíblica dei juicio ai sepulcro de pascua*. Salamanca: Sigueme, 1993.
- PINHO, Arnaldo – *Cultura da modernidade e nova evangelização*. Porto: Perpétuo Socorro, 1991.
- \_\_\_\_ *Apontamentos para uso dos Alunos do Mestrado em Teologia Sistemática, da Cadeira de Razão, Iluminismo e Graça*. Porto, [s.d.].
- POLICARPO, José – *Fundamentos teológicos da formação religiosa*. *Communio*. 1989, 1, p. 26-31.
- RAHNER, Karl – *Para una Teologia dei simbolo*. In *Escritos de teologia*. Madrid: Ediciones Taurus, 1964, voi. 4.
- \_\_\_\_ *Sobre el concepto de misterio en la teologia catolica*. In *Escritos de teologia*. Madrid: Taurus, 1964, voi. 4.
- \_\_\_\_ *Sobre la experiencia – de la gracia*. In *Escritos de Teologia.*, 1964, voi. 4.
- \_\_\_\_ *Naturaleza y gracia*. In *Escritos de Teologia*. Madrid: Taurus, 1964, voi. 4.
- \_\_\_\_ *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967.
- \_\_\_\_ *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana*. In *Escritos de teologia*. Madrid: Ediciones Taurus, 1969, voi. 6.
- \_\_\_\_ *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*. *Escritos de teologia*. Madrid: Taurus, 1976, voi. 1.
- \_\_\_\_ *Curso Fundamental sobre la fe*. Barcelona. Herder, 1989.
- RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert: *Symboles*. In *Petit Dictionaire de Théologie Catholique*. Paris: Seuil, 1969, p. 459

- \_\_\_\_\_. *Puissance obédientielle*. In *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Seuil, 1969, p. 399.
- RATZINGER, Joseph – *Europa: uma herança responsabilizante para os cristãos*. *Communio*. 1986,2, p. 101-113.
- RENAUT, Alain -*Dans l'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989.
- RIBEIRO, I. – *Primeira Encíclica de João Paulo II. Brotéria*. 1979, 5-6, p. 483-501.
- RIGALI, N, – *Cristo y la moral*. *Concilium*. 1977, 130, p. 431-442.
- RINCON ORDUÑA, R – [et al.] – *Praxis cristiana. Una fundamentación*. Madrid: Paulinas, 1980.
- ROSA, Joaquim Coelho – *Será possível uma educação neutra?* *Communio*. 1993, 1, p. 12-22.
- ROVIRA BELLOSO, Jose M. – *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. – *Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner*. In SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir.) – *Antropologías del siglo xx* Salamanca: Sígueme, 1983, 180-201.
- \_\_\_\_\_. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986
- \_\_\_\_\_. *Imagem de Diós. Antropologia teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- \_\_\_\_\_. *El don de Dios. Antropologia Teologica Especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- SCHMAUS, Michael – *Espíritu Santo .. In Sacramentum Mundi*. Dir. Rahner Karl et al. Barcelona. Herder, 1982, vol. 3, col. 814 – 826.
- \_\_\_\_\_. *Espíritu Santo, dones del*. In *Sacramentum Mundi*. Dir. Rahner Karl et al. Barcelona. Herder, 1982, vol. 3, col. 826-830.
- SCHONBORN, Christoph – *L 'homme crée par Dieu: lefondement de la dignité de l'homme*. *Gregorianum*. 1984,62, p. 337-363.
- SOMMA VILLA, Guido – *L 'univers religieux de Kafka. Études*. 1993, Novembro, p. 517-528.
- SRA, Jean Louis – *Je vais lui faire un allié qui soit son homologue (Gen. 2, 18)*. *Biblica*. 1984, 65, p. 233-238.
- VALVERDE, Carlos – *Educar para el respeto de la dignidad cristiana del hombre. In Concepto Cristiano de hombre. In Centro de Estudios de Teología Espiritual*. Toledo: CETE, 1992, p. 313-321.
- VAN DER BLOET – *La fé como fundamento de la pedagogia*. *Communio*. 1992, 3, p. 231–238.
- VERGOTE, Antoine – *Jesus Cristo como fundamento de uma educação global*. *Communio*. 1989, 1, p. 79-87.
- VIDAL, Marciano – *La educación moral en la escuela. Propuestas y materiales*. Madrid: Paulinas, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Valor absoluto de la persona (afirmación conjunto y lugar de encuentro de la ética civil y la moral religiosa)*. *Communio*. 1982, 2, p. 51-72.
- VIDAL, Marciano; SANTIDRIAN, Pedra R. – *Ética Personal*. Madrid: Paulinas, 1980.
- VORGRIMLER HERBERT – *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder, 1988.
- WALGRA VE, I. H. – *Personalisme et antropologie chrétienne*. *Gregorianum*, 1984, 65, p. 445-472.

- WEGER KARL-HEINZ – *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*.  
Barcelona: Herder, 1982.
- WITTSCHIER, Sturm Maria – *Antropología y Teología para una educación cristiana responsable*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- WOLF, H. W. – *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1975.
- ZECA, Alfredo Horacio – *Los antecedentes y las raíces filosóficas de la pos-modernidad. Teología*. [Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina]. 1993,62, p. 141-156.

