

2 Contextualização do pecado hoje

Para iniciarmos a primeira parte deste trabalho sobre a relativização do pecado e suas implicações e desafios para o sacramento da reconciliação é importante ressaltar que o pecado é uma realidade histórica. Na história das religiões encontramos em algumas delas marcas da realidade do pecado, particularmente a história do mundo judaico-cristão.

Ainda assim, uma vez que pretendemos colocar o pecado como um tema que desafia o cristianismo, optamos por uma análise que entende um mundo em profunda e constante mudança, considerando: aspecto urbano, dessacralizado e secularizado¹.

No contexto atual, a noção de pecado aparece com uma série de interpretações, pois, o que é pecado afinal? O Papa Pio XII tinha dito em 1946 que “o grande pecado de hoje consiste em os homens terem perdido o sentido de pecado”². O pecado é sinal da destruição da relação com os irmãos e consequentemente da união com o Deus de misericórdia. Portanto, se no século XIX, os seres humanos tinham negado a existência de Deus, no século XX negaram o fato de terem o outro como irmão.

Com esta primeira abordagem, queremos contextualizar e refletir sobre a problemática do pecado a partir de uma realidade de ruptura da Aliança do ser humano com seu irmão. Percebe-se uma gradativa e progressiva perda do sentimento do pecado. Isso se dá principalmente devido aos novos mecanismos sociais e do advento das ciências que contribuíram decisivamente para a mudança de comportamento do cotidiano do ser humano³.

Há necessidade de aprofundamento e desenvolvimento de todo o estudo do pecado na atualidade numa direção teológico-pastoral. Temos assim a possibilidade de repensar toda a teologia do pecado não prescindindo do repensar profundo do sacramento da reconciliação⁴. Esta questão do pecado nos remete não só à condição humana, mas também interroga todo o nosso ser e agir. Aparece de maneira bem concreta e central em toda história humana o rosto do próprio Deus

¹ Cf. MOSER, Antônio. *O pecado: do descrédito a aprofundamento*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996, p. 20.

² *Radiomensagem ao Congresso Catequético Nacional dos EUA em Boston*, 26/10/46.

³ Cf. MOSER, Antônio. *Op. cit.*, p. 25-26.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 20.

Salvador que, em seu Filho Jesus Cristo, veio trazer a libertação plena do ser humano.

Ao longo de todo o percurso histórico, encontramos, sem sombra de dúvida, a questão do pecado que sempre esteve presente e se destacou ora como tabu, mancha, transgressão, culpa...⁵. Percebemos o descrédito do pecado e de sua teologia como algo inegável na sociedade atual. Muitos são os sintomas que apontam nesta direção e que aprofundaremos posteriormente: certo decréscimo visível da própria consciência de culpa e, mesmo no âmbito da Igreja Católica, observa-se uma diminuição visível na frequência do sacramento da penitência.

A relativização do pecado apresenta-se justamente neste contexto de mudanças e transformações bem aceleradas. Mudanças que carregam consigo muitos componentes ao longo da história: o processo de industrialização, urbanização, fatores sócio-políticos, religiosos. E, com essas mudanças, o processo de secularização e a dessacralização na sociedade.

A partir daí é que compreendemos a própria questão do indiferentismo religioso: uma sociedade sem Deus e sem sua presença no contexto intelectualizado e de Primeiro Mundo. Isto é, o ser humano agora é o centro de todo universo⁶. Assim, o pecado, durante muito tempo, foi uma realidade íntima, de fundamento individual, que de certa maneira pouco tinha a ver com a realidade externa.

Por isso, hoje, na verdade, quase ninguém sabe o que representa de fato o pecado quando ouve esta palavra. O próprio cristão tem dúvidas sobre o pecado. Mesmo nos lugares mais afastados, esta questão do pecado apresenta-se como uma mutação qualitativa de consciência.

Acompanhamos uma mudança na sociedade que passa por uma compreensão nova do humano em todos os níveis, acompanhada do advento das ciências humanas e sociais, que trouxeram em si os mais variados comportamentos éticos. Com isso, a democratização do saber motivou uma consciência generalizada que coloca sob desconfiança a questão sobre o que realmente venha a ser pecado e a relação do homem com este⁷.

⁵ Cf. MOSER, Antônio. *O pecado*, p.22ss.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 25ss.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 269.

2.1. Relativização do pecado e fragilidade do ser humano

Acompanhamos até aqui o sentimento do pecado em uma sociedade em constante mudança e que tem no indivíduo o centro de sua compreensão do universo. Mas esse indivíduo não está sozinho e sim diante do outro, como um desafio constante frente ao mundo atual⁸.

Por isso, destacamos a importância de passar de uma visão meramente individualista do ser humano em relação ao pecado para uma dimensão social. Isso não significa dizer que ignoramos o indivíduo, mas é importante ressaltar que ele continua a ser o agente moral do pecado e da responsabilidade no ato individual⁹.

Depois de um longo debate de vários pensadores e filósofos ao longo da história sobre a autonomia humana e a liberdade, aí citamos: Kant, Hegel, Marx, etc. Onde o sentido de seguir o sagrado era freio para a liberdade, surge a psicologia que irá destacar alguns aspectos deste conceito de liberdade do ser humano, ensinando até que ponto esse humano é determinado ou livre para fazer opções. E esse ser humano é envolvido por várias motivações referentes à sua condição que irão interferir no seu agir e pensar.

Em Santo Agostinho, temos uma concepção de pecado que faz referência explícita a esta fragilidade do ser humano em face ao pecado. Para Agostinho, o pecado deveria ser apresentado como uma amizade violentada e traída. O pecado na sua teologia seria mais uma “*conversio ad criaturas*”¹⁰.

Esta relativização do pecado e fragilidade do ser humano surge na modernidade a partir do momento que se desenvolve uma questão interessante, onde o futuro do ser humano está exclusivamente nas suas próprias mãos. E esse ser humano é livre no seu pensar e agir. Sua grandeza consiste na sua liberdade interior, é responsável para consigo e a sociedade em que está inserido. Tem a liberdade de acreditar ou não no sagrado, de fazer a experiência de crer em Deus ou em qualquer outra promessa de salvação.

⁸ Cf. VAZ, H.C.L. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 50.

⁹ Cf. AGOSTINI, Nilo. *Teologia Moral: o que você precisa viver e saber*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp.134-135.

¹⁰ SANTO AGOSTINHO. *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. 28.

Diante desta realidade do ser humano percebemos uma recusa ao projeto de Deus. O humano volta-se para dentro de si mesmo, cortando os laços mais profundos de vida e felicidade com seu criador. Em relação ao pecado, também devemos perceber que Deus na sua infinita misericórdia deixa total liberdade ao ser humano. Assim, podemos comparar com a medicina atual, que nos ensina que cada um é responsável por não abusar da sua saúde e por tomar as providências necessárias para manter seu estado físico. Portanto, as opções que fazemos em termos de estilo de vida são importantes no nosso agir humano¹¹.

Em face desta fragilidade humana em relação ao pecado, recordamos o Pe. Bernard Haring, que nos coloca o sentido do pecado a partir de uma perda pecaminosa da liberdade, considerando que um dos pecados contra esta liberdade é justamente permitir que outros manipulem nossa própria consciência e tolerar a manipulação da opinião pública¹².

Na atualidade, notamos que o pecado é também sentido e experimentado num contexto comunitário em detrimento de um contexto particular e pessoal, em que a história da vida humana é muito mais que uma série de atos isolados. Isso mostra que atos anteriores pesam e de alguma maneira exercem uma influência nas atitudes futuras¹³.

Frente ao desafio moderno, a teologia sobre o pecado faz um resgate essencial, com um novo conteúdo e aprofundamento, colocando de maneira concreta a fragilidade humana num contexto de solidariedade. O próprio documento de Puebla nos alerta sobre essa urgência da solidariedade humana, superando sua fragilidade: “O luxo de alguns poucos se converte em insulto contra a miséria das grandes massas. Isto é contrário ao plano do Criador e à *homa* que lhe é devida. Nessa angústia e dor, a Igreja descreve uma situação de pecado social”¹⁴.

Com toda clareza podemos afirmar que o pecado não é uma realidade puramente privada ou individual, pois o pecado repercute em todas as dimensões¹⁵. Desta maneira podemos dizer que “todo pecado contra Deus é também um pecado contra a comunidade dos que estão unidos a Deus ou crêem

¹¹ Cf. PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. *Problemas Atuais de Bioética*. 2. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1994, pp. 324-327.

¹² Cf. HARING, Bernard. *Livres e Fiéis em Cristo*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1979, v. I, p. 246.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 179ss.

¹⁴ PUEBLA, nº 28.

¹⁵ Cf. PUEBLA, nº 487.

em Deus. Todo pecado contra o homem é um pecado contra Deus presente no homem...»¹⁶.

2.2.

A relativização do sentido do pecado num mundo plural

Constatamos em nossa pesquisa, que ao longo da história da Igreja em diferentes contextos se via pecado por todo lado, levando a um rigorismo e a certas práticas penitenciais exageradas. Hoje, ao contrário do passado, o pecado parece ter caído num completo descrédito e temos a impressão de que tenha desaparecido dos ensinamentos e da vivência cristã¹⁷.

O que se põe na atualidade é uma mudança de consciência, outro enfoque diante do pecado. Passamos do enfoque da sexualidade para o aspecto social¹⁸.

No mundo atual, nos deparamos com um ser humano com tendência a uma concepção de pecado, sem limites bem definidos, levando a questão a certo relativismo, em que já não sabemos dizer o que é pecado e onde está realmente o sentido do pecado na modernidade.

Também podemos destacar o “subjetivismo” e o “relativismo” que partem de uma reflexão e apreciação na ótica subjetiva, a partir de uma visão pessoal. Surgem questões tais como: Quais são as ideias do homem atual sobre o verdadeiro sentido do pecado? Seria uma mera violação da lei ou regra? E, de fato, sem o impulso da seriedade e gravidade do pecado não existe motivação para freqüentar e procurar o sacramento da reconciliação.

O pecado implica em diversos aspectos considerados desde a Igreja Primitiva. Apesar da importância do batismo e seu efeito de mudança, o pecado era um sinal presente, demonstrando as fraquezas e fragilidades de seus membros¹⁹.

A partir daí é que compreendemos a própria questão do indiferentismo religioso: uma sociedade sem Deus e sem sua presença no contexto intelectualizado e de Primeiro Mundo. O ser humano agora é o centro de todo

¹⁶ BOROBIO, Dionísio. *Celebrar para viver: Liturgia e sacramento da Igreja*. São Paulo: Ed. Loyola, 2009, p.306.

¹⁷ FLECHA, R. Ausencia y presencia del pecado In *Teologia y vida* 24, 1983, pp.5-13.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 303

¹⁹ Cf. HUMBERT, A. Les Péchés de Sexualité dans le Nouveau Testament In *Studia Moralia*, 8 1970, pp. 149-183.

universo. Assim, o pecado, durante muito tempo, foi uma realidade íntima, de fundamento individual, que de certa maneira pouco tinha a ver com a realidade externa. Agora aparecer no contexto atual como uma forma positiva, de questionamentos e debates na vida do ser humano.

Por isso, hoje, na verdade, quase ninguém sabe o que representa de fato o pecado quando ouve esta palavra. O próprio cristão tem dúvidas sobre o pecado. Conquanto já mencionamos, mesmo nos lugares mais afastados, esta questão do pecado apresenta-se como uma mutação qualitativa de consciência²⁰.

Acompanhamos uma mudança na sociedade que passa por uma compreensão nova do humano em todos os níveis, acompanhado do advento das ciências humanas e sociais que trouxeram em si os mais variados comportamentos éticos, como a democratização do saber sobre o que realmente venha a ser pecado e a relação do próprio com o pecado.

A modernidade trouxe uma nova visão do humano e, com isso, conseqüentemente, a desconfiança do que de verdade seja pecado. Então, surge a necessidade e de passar de uma atitude individualista do pecado para uma noção comunitária²¹.

Há anos falava-se muito da perda do sentido do pecado para indicar a difusão de uma atitude de despreocupação diante de determinados comportamentos que eram irregulares tanto a respeito da fé cristã quanto às regras da convivência em sociedade. Tornou-se quase uma unanimidade entre os jovens dizer que a ladainha dos pecados, recitada com base num catálogo normativo, está fora de moda. Acompanhamos uma perda progressiva do sentido do pecado na atualidade²².

Entretanto, partindo do campo da consciência contemporânea sobre o pecado, eis que ele reaparece sob os mais diferentes enfoques e pontos de vista. Com um toque de unção irônica, há quem se acuse dos pecados mais excêntricos e mais comerciais. A própria publicidade tomou conta do assunto. Novas Evas aparecem no vídeo oferecendo frutos de nossa sociedade de consumo, com este convite: “O único meio de se libertar da tentação é ceder a ela (...)”²³.

²⁰ *Ibid.*, p. 25ss.

²¹ Cf. SCHOONENBERG, P. O homem no pecado In *Mysterium Salutis* II/3, pp. 265-268.

²² Cf. *Ibid.*, p. 269.

²³ THÉVENOT, X. *El pecado hoy*. Estella: Ed. Verbo Divino, 1989, pp. 127-146.

Hoje, mais do que nunca, as queixas dos católicos contra o discurso tradicional sobre o pecado e a penitência são bem relevantes. Vivemos em uma realidade de profundas transformações sob a qual a maneira de compreender as coisas encontra-se completamente modificada. De repente, todo um vocabulário, toda uma teoria perde completamente o seu significado: o que antes tinha sentido, agora não quer dizer mais nada e daqui para frente passa-se a rejeitar tudo.

Os homens e as mulheres de hoje são atingidos por um processo de globalização, que vem principalmente a partir das ciências sociais, com um enfoque relevante para a psicologia. No entanto, antes de tudo, queremos dar um destaque ao pecado, culpa e responsabilidade que são interdependentes entre si. O pecado supõe sempre a responsabilidade, pois só há pecado quando se age de maneira consciente e livre. O sentido de culpa é a vivência do pecado, quando do pecado se está disposto a assumir a responsabilidade. Assim, a responsabilidade é o elemento que significa e coordena o sentido da culpa com sentido do pecado²⁴.

Portanto, esta interdependência entre pecado, culpa e responsabilidade, levamos a pensar que a ampliação do sentido de culpa, isto é, da vivência do pecado, corre paralela à perda desse sentido até desaparecer. Isso é sinal de que interveio uma dissociação entre pecado, culpa e responsabilidade.

Aparecem antes de tudo, na atualidade, os conhecimentos psicanalíticos, que trouxeram como consequência a difusão da mentalidade segundo a qual a pessoa nunca se deve reconhecer pelos próprios comportamentos errados ou equivocados. É uma mentalidade que se vê reforçada pela propensão natural a negar, até diante de si mesmo, as próprias faltas cometidas²⁵.

Finalmente, desenvolveu-se o fator da secularização e indiferentismo religioso, que influencia decisivamente na perda do senso de responsabilidade para com Deus, isto é, para com o bem em sua consistência objetiva e em sua plenitude absoluta. Deus não tem importância para o ser humano que é chamado a realizar-se no mundo, construindo sua história. Se Deus fica fora do horizonte do ser humano pelo mesmo fato se vê prejudicada a possibilidade dele ser perdoado. E, se não é possível ser perdoado, não tem sentido confessar o pecado, ou seja, reconhecê-lo.

²⁴ Cf. VERGOTTE, A. *Dette et désir*. Deux axes chrétiens de là derive pathologique. Paris: Ed. Seuil, 1978, pp. 62-64.

²⁵ PLÉ, A. L'apport du _____ à la morale chrétienne In *Studia Moralia* XII, 1974, p.138.

Levando em conta o clima cultural que se acaba de descrever, trata-se, então, de reformular a reflexão teológica sobre o pecado no sentido de um ato livre do ser humano. Portanto, como ato que faz intervir a responsabilidade do homem em sua orientação complexa e unitária para si mesmo, para com os outros e para Deus²⁶.

Sem dúvida, muitos pensam que a noção de pecado ocupou um lugar exorbitante na vida religiosa, a ponto de ela se tornar deprimente, inibidora, contrária ao dinamismo vital. Aliás, em muitos casos, o pecado ficou praticamente identificado com o erro (moral).

No mundo de contrastes em que vivemos não causa surpresa perceber um paradoxo que marca a nossa história mais recente: por um lado, o individualismo, por outro, a busca de laços mais amplos; por um lado, a sensação de impotência diante dos pequenos e grandes desafios, por outro, uma consciência de poder e de solidariedade nunca vista com tanta clareza. Mediante esta realidade, todos vão adquirindo uma sempre maior consciência da globalização de tudo; apresentar nela o pecado como detalhe intimista carrega consigo a certeza de que poucos ainda o entenderão.

2.3. Modernidade/Pós-Modernidade

A sociedade atual vive uma relativa carência de valores e princípios éticos que orientem o ser humano em sua realização em todas as dimensões. Numa sociedade que vive o auge do consumismo e individualismo, a compreensão do pecado se torna ainda mais complexa para uma sociedade que vive um intenso vigor subjetivista, fruto de um processo de personificação que estabelece o indivíduo como parâmetro para todo agir humano a partir da sua religiosidade, considerando-o como pessoa e sujeito no curso da história²⁷.

Em nosso contexto, a realidade passa por um profundo processo de transformação. É o momento de transição daquilo que se convencionou chamar de modernidade para a pós-modernidade. Esse processo gera crises,

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 104.

²⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. 4.Ed. São Paulo: Paulus, 2008, p.39.

A crise atual não é apenas uma crise de indivíduos, governos ou instituições sociais; é uma transição de dimensões planetárias. Como indivíduos, como sociedade, como civilização e como ecossistema planetário, estamos chegando a um momento decisivo²⁸.

Nesse tempo de pós-modernidade onde imperam o relativismo e o individualismo, qual o sentido da mensagem cristã em relação ao pecado e ao sacramento da reconciliação? A busca de resposta para essa questão nos leva a um lugar comum e fundamental que é o próprio ser humano.

Diante deste contexto, em sua introdução, a Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, do Concílio Vaticano II, lembra-nos, nos números 4 a 10, de que as mudanças estão acontecendo extremamente rápidas, em grande parte devido ao progresso técnico científico. Com isso, percebe-se que esta crise generalizada que atinge a realidade atual tem feito com que a cristandade caminha para seu ocaso.

O ser pós-moderno é aquele que traz consigo todas as conquistas da modernidade. “Autonomia da cultura, a desvinculação do religioso e do político, a legitimidade do estado moderno como Estado de direito, a autonomia das sociedades civis sob orientação da razão democrática”²⁹.

Porém, todas essas conquistas da modernidade agora se refletem de maneira ainda mais pontual na configuração do indivíduo. A noção de cultura se torna bastante fraca diante de um indivíduo que vive num contexto globalizado, os elementos culturais perdem força a cada geração. Se antes assistimos a separação das esferas religiosas e políticas, hoje assistimos um distanciamento das tradições políticas convencionais. O ser humano hodierno é bem menos politizado no sentido tradicional do termo. Gradativamente perde força nas sociedades a capacidade de mobilização para grandes causas. O patriotismo está em declínio. Da mesma forma há um rompimento com a noção religiosa tradicional.

É bem verdade que na pós-modernidade percebemos uma volta ao Sagrado. Deparamo-nos com um fenômeno intrigante. Deus voltou com relativa força, mas agora concebido de forma bem menos formal e doutrinal. As religiões tradicionais oscilam dentro de um campo de relativismo inerente na prática religiosa de seus

²⁸ CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. [S.I.]: Ed. Bantam, 1983, p. 30.

²⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude; JOSSUA, Jean-Pierre. Interpretação teológica da modernidade In *Concilium* 319, 2007, p.5

membros em experimentar aquilo que lhes é mais agradável. Paradoxalmente, o fenômeno religioso cresce e as religiões tradicionais diminuem.

O nosso tempo só logrou evacuar a escatologia revolucionária levando a cabo uma revolução permanente do cotidiano e do próprio indivíduo: privatização alargada, erosão das identidades sociais, desafeição ideológica, desestabilização acelerada das personalidades³⁰.

É com essa individualidade marcada por uma subjetividade esvaziada que a Igreja tem que dialogar e de fato repensar sua relação com o sacramento da reconciliação e sua autêntica vivência. A relação entre Igreja e sociedade se deu de forma conflituosa na modernidade. O curioso é que o cristianismo exerceu um papel importante na gestação da própria modernidade, que concebe o sujeito livre e autônomo. Esses princípios tão caros para a racionalidade moderna são, num sentido mais amplo, fundamentados no que há de mais original no cristianismo. Então, não obstante a divergência verificada no nível institucional, a essência cristã não figura como inimiga do humano. De certa forma, é possível afirmar que a modernidade fez, com muitos limites, aquilo que a igreja não conseguiu fazer a contento: ajudar o ser humano a construir sua autonomia e sua liberdade. Nas metáforas de Jesus, “o sábado foi feito para o ser humano e não o ser humano para o sábado”³¹.

Por mais que essa verdade tenha ficado velada na história, o cristianismo é uma religião profundamente antropológica. O Deus revelado na vida de Jesus é a afirmação plena do humano³². Essa verdade precisa transparecer cada vez mais, tanto na reflexão teórica, como na prática dentro da vida cristã hoje. A grande missão da Igreja hoje é fazer com que o cristianismo seja compreendido nessa dimensão positiva e otimista.

Após esta exposição sobre as características da sociedade pós-moderna, acreditamos ser necessário apresentar alguma proposta ética capaz de oferecer esperança ao homem hodierno. Nossa preocupação com a problemática ética encontra uma importante contribuição na proposta ética de Hans Küng. Suas reflexões partem dessa realidade social e buscam apontar caminhos possíveis diante da preocupante situação em que se encontra o indivíduo pós-moderno

³⁰ LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Bromeri: Mamole, 2005, p.7.

³¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai*. São Paulo: Paulinas, 1993, pp.63-65.

³² Cf. *Ibid.*, pp.50-60.

Como destacamos até aqui, vivemos em uma sociedade marcadamente pluralista, envolta em paradoxos e incertezas. Revela-se de grande urgência uma nova orientação ética, logicamente desvincilhada das rígidas tradições morais e, ao mesmo tempo, fundamentada no princípio incondicional da vida, em todas as suas manifestações. E nesse sentido, citamos Hans Küng como um dos grandes expoentes de nosso tempo, capaz de refletir e orientar responsabilmente homens e mulheres contemporâneos. Ele é capaz de estender seu olhar crítico sobre a sociedade humana e apontar caminhos que, segundo ele, precisam ser assumidos. Do seio de nossas sociedades contemporâneas brota um grito pela sobrevivência.

O ser humano, como protagonista principal das grandes transformações dos últimos tempos, se depara com um urgente desafio: assumir sua responsabilidade diante do mundo que o cerca, cultivando novos comportamentos e trilhando novos caminhos.

As profundas e constantes transformações sociais dos últimos tempos evidenciaram um risco à sobrevivência humana e ao futuro do planeta. Essa é a constatação de Hans Küng³³, que sugere uma nova ética para a humanidade. Com grande esclarecimento crítico, o autor observa diversos aspectos sociais que relevam uma situação preocupante, diante da qual é urgente uma mudança radical de posicionamento por parte do homem hodierno. Evitando um pessimismo estéril, Küng direciona suas reflexões em direção a um projeto de ética mundial, no sentido de garantir a sobrevivência humana das próximas gerações.

2.4. Mudanças de valores e novos paradigmas

Como estudamos até agora, a relativização do pecado em face ao mundo moderno é uma realidade presente e que acentuadamente tem implicações com relação à pastoral do sacramento da reconciliação, o que suscita uma verdadeira reflexão.

³³ Hans Küng nasceu na Suíça em 19 de Março de 1928. Estudou Filosofia e Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e foi ordenado sacerdote em 1954. Doutorou-se em Teologia em 1957 e, em 1962 o papa João XXIII nomeou-o perito oficial do Concílio Vaticano II. Como um dos mais importantes teólogos dos últimos tempos, é autor de inúmeras publicações de grande relevância para a Teologia. Dentre elas, a polêmica “*Infallible? Na Inquiry*” (“Infalibilidade? Um inquerito”), de 1970, que lhe rendeu, em 1979, a proibição de ensinar Teologia em nome da Igreja Católica. Atualmente aposentado, é professor emérito de Teologia Ecológica e presidente da Fundação Ethos Mundial em Tübingen, na Alemanha.

Portanto, nesta parte do nosso estudo, queremos apontar como um grande desafio frente ao pecado e suas conseqüências para o sacramento da reconciliação, a noção e vivência do sentimento de culpa que foi confundido com a questão do pecado. Isso nos leva a pensar nas mudanças de valores e no surgimento de novos paradigmas para entendermos melhor o sentido do pecado em relação a culpa, o que irá ser um grande desafio para o repensar de uma pastoral do sacramento da reconciliação.

No decorrer dos séculos, o pecado foi confundido com culpa, ocorrendo assim certa distorção do mesmo, gerando perda de percepção do pecado. É bom ressaltar que o senso do pecado distingue-se do sentimento de culpa, pois ele pertence à ordem do consciente e não do inconsciente. Pertencendo à ordem da atividade consciente, baseada na razão e não na ordem dos sentimentos incontrolados, este se aproxima da consciência moral da culpa, mas não se confunde com ela. Do ponto de vista da experiência humana, a culpa deve ser entendida a partir de um critério distinto, onde a pessoa é levada a perceber o desvio cometido³⁴.

Na modernidade, observa-se que esta confusão entre pecado e culpa leva os cristãos a fazerem uma autêntica revisão do sentido do pecado. Com isso, podemos afirmar que a culpa de maneira nenhuma seria parâmetro para falar do pecado. É necessário falar da situação do pecado na modernidade, a partir do ser humano, ou seja, do fato humano. Com isso, não podemos esquecer que o homem é um ser histórico que está sempre sujeito a mudanças e transformações³⁵.

Diante deste contexto tão complexo é que devemos entender o pecado como um ato do ser humano lúcido, consciente e livre, que não se entrega às necessidades e exigências de perfeições do seu ser profundo e concreto: é uma negação de suas exigências à plenitude³⁶.

Entretanto, a palavra “pecado”, que parece ter desaparecido do nosso vocabulário, permanece como conceito central da pregação cristã. Em nenhuma época a Igreja cristã poderá deixar de falar do pecado. O mal-estar provocado pela palavra “pecado” não deve torná-lo sem sentido. Contudo, será que desapareceu a

³⁴ Cf. FERREIRA, I. F. LEAL. *Culpa neurose e pecado*. Col. Iniciação à Teologia, vol. 13, São Paulo: Paulinas, 1982, pp. 38-40.

³⁵ Cf. HESNARD, A. *Pecado y secularización*. Madrid: Ed. P.S., 1974, pp. 88-90.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 91

noção de pecado? Por quê? Ninguém mais peca? Ninguém mais acredita em pecado³⁷?

Sem dúvida, com a chegada dos meios de comunicação, ajudados pelos satélites artificiais, a comunicação entre os povos e as diferentes culturas ficou mais estreita e rápida. Com isso, se tornaram conhecidas várias formas de vida, em todos os continentes, desde os mais primitivos aos mais desenvolvidos. Isso levou todos os povos tidos como civilizados a reverem seus valores, modo de viver e sentir de fato sua cultura. Tal experiência gerou uma relativização dos valores engendrados por tradição, ficando difícil analisar o que é propriamente pecado hoje. A consciência do pecado é hoje fortemente influenciada pela crítica, sempre mais veemente, ao caráter de validade implícito nas normas objetivas.

Podemos analisar que o pecado é considerado como um fechamento em si mesmo. Isto é, certo comodismo em que se vive, não querendo transcender os seus próprios limites. O pecado, neste caso, consiste na pessoa não querer progredir, não querer chegar ao âmago de si mesmo, onde o humano transcende e chega até ao que é divino.

O pecado, como entendido na modernidade/pós – modernidade ocorre a partir da consciência, onde surge a questão da culpa, que leva o ser humano através da sua própria consciência a se fixar numa determinada lei. Por isso, o pecado tem que ser revelado, porque o homem, de um modo geral, não tem consciência dele. É na prática de Jesus que se revela a manifestação do amor de Deus, e nesta revelação, revela-se também o pecado na vida do homem³⁸.

Sendo o pecado uma categoria teológica, ele nos remete à experiência de um Deus que vem ao encontro do homem, que lhe propõe como meta suprema a comunhão com o que é o divino. E o pecar neste sentido é não querer viver na economia do amor de Deus, é querer ficar afastado de Deus, é ficar longe de seu próprio ser e dos outros seres amados por Deus.

Hoje, muitos atos pecaminosos são vistos como fatores psicológicos ou como fruto de um pecado social, como aprofundaremos mais adiante em nosso estudo. Na modernidade/pós-modernidade a psicologia tem “influenciado na

³⁷ Cf. MENNINGER, K. *O pecado de nossa época*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1975, p. 14ss.

³⁸ Cf. VIDAL, M. *Moral de Atitudes*. São Paulo: Ed. Santuário, 1981, v.1, p. 506ss.

revisão do conceito de culpabilidade em torno da teologia do pecado”³⁹. Com isso, não se percebe claramente o que de fato é pecado. Na sociedade atual existe uma “onda” de psicologismo, fazendo com que nossos atos sejam vistos como fatores psicológicos, sejam eles de natureza má ou boa. E, isso impede ao ser humano de enxergar de fato o que é o pecado em si.

Quando falamos de pecado na modernidade o entendemos como uma transgressão à Lei de Deus, desobediência à vontade divina; decadência moral. Pecado, então, seria o fracasso em cumprir com caráter e conduta o padrão ideal de moralidade, dentro do esperado nas circunstâncias existentes. Fracasso em “ajudar o próximo”⁴⁰.

Portanto, frente ao mundo moderno / pós-moderno surgem novas reflexões e perspectivas na noção teológica do pecado. Na moral clássica, devemos levar em conta uma preocupação, sobretudo pelo objeto, como já mencionamos anteriormente. Observa-se que uma preocupação pelo quem e pelo como pouco havia. Assim, o pecado era entendido como ofensa e um afastamento “grave” do projeto de Deus.

Diante deste modo de conceber o pecado é que a reflexão atual da teologia se debruça para entender em que circunstância aquela pessoa tomou determinada atitude. Na antiguidade eram determinadas as atitudes e comportamentos que indicavam o que era pecado, como em uma cartilha. Hoje, há uma recusa em julgar as pessoas assim, pois se valoriza muito mais a pessoa em sua totalidade e principalmente a sua consciência⁴¹. Podemos dizer que a nova moral acentua plenamente a pessoa humana como sujeito responsável pelos atos. A moral hoje vê o homem como uma unidade fundamental.

Propomos, na reflexão a seguir, analisar o ser humano em seus aspectos antropológicos para podermos ter a noção de quem é este sujeito que peca, que busca o perdão, a misericórdia e nos faz repensar uma pastoral sacramental mais profunda.

³⁹ MOSER, A. Pecado, culpa e psicanálise In *REB*, v.35, 1975, pp. 6-10.

⁴⁰ MENNINGER, K. *O pecado de nossa época.*, p. 19.

⁴¹ Cf. VIDAL, M. *op. cit.*, p. 518.

2.5. Pecado: entre o pessoal e o social

Como constatamos em nosso estudo, o pecado não é somente individual, mas também social, cujas manifestações visíveis são as estruturas que oprimem e desvirtuam o projeto de Deus. A pessoa humana não é simplesmente um ser isolado, mas vítima de uma estrutura que não gera a vida⁴².

Sem dúvida, os aspectos sociais, econômicos e teológicos fazem parte de uma mesma realidade. Para nos libertarmos do pecado que nos escraviza se faz necessário levar em consideração o contexto humano em que estamos inseridos. O pecado atinge a dignidade humana, sendo desta maneira uma ofensa a Deus.

O pecado abstrato não existe destacado do real. Existe sim um pecado situado concretamente nas relações humanas: o egoísmo, a corrupção, pobreza. Portanto, a nova lei quer a libertação integral do ser humano em todas as suas dimensões.

Para uma suspensão concreta do pecado e das suas consequências, precisamos de uma profunda conversão. A conversão é um convite a uma mudança radical de vida. É uma adesão a Cristo e à comunidade daqueles que de fato querem viver sua mensagem transformadora⁴³.

Percebemos, na atualidade, um verdadeiro protesto contra as estruturas. Existe um deslocamento do conceito objetivado do pecado, para um conceito mais pessoal e social. Outra questão que aparece de forma bem concreta é a passagem de uma Moral dos Atos para uma Moral de Atitudes. A pessoa humana não se constrói simplesmente por atos bons e atos maus. Ela vai se estruturando como um todo, vai construindo sua vida, que será fundamentalmente boa ou má⁴⁴.

Em relação à passagem de uma compreensão individualista do pecado a uma compreensão social, percebe-se que a pessoa humana não trava sua batalha sozinha. Está inserida em um contexto socioeconômico e cultural bem definido⁴⁵.

Diante desta realidade, a questão do pecado social torna-se cada vez mais desafiadora. Principalmente diante da miséria e da pobreza causadas por uma sociedade estruturada em bases desiguais, sob o prego da injustiça, encarnada em

⁴² Cf. MOSER, A. Situação do pecado In REB, v.38, pp.419-421.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p.676.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p.678 et. seq.

⁴⁵ Cf. VELASQUES FILHO, P. *Uma ética para nossos dias*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1977, p.75ss.

estruturas que desrespeitam os direitos humanos. É a injustiça social amparada por mecanismos que não promovem a vida e a dignidade do ser humano.

No contexto da América Latina, mais claramente encontramos povos subjugados pelo subdesenvolvimento, abandonados e carentes, numa profunda dependência imposta pelos grandes centros internacionais. A partir da dependência econômica e cultural processa-se, de forma inevitável, a dependência política, fazendo com que os interesses sejam ditados por instâncias que submetem as massas⁴⁶.

Tudo isso caracteriza de maneira explícita uma negação frontal à dignidade da pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus (Gn 2,26). Detectamos que na América Latina as condições reais de vida das grandes massas são na maioria das vezes uma imagem deformada do seu Criador.

Dentro desta situação de pecado, os cristãos são convidados a seguir Jesus Cristo, a anunciar as Bem-Aventuranças do Reino, portanto, a denunciar as contradições do sistema socioeconômico e político-social, responsável pela miséria em que vive a maioria da população.

Se fizermos uma análise geral da mensagem evangélica, descobriremos que a missão de Jesus foi anunciar o Reino que com Ele irrompia. Reino que significa relação profunda com o Pai e Sua vontade. Essa soberania significa mudança da situação concreta, aceitação da fraternidade desejada por Deus, que supõe relações fraternas, de justiça e de amor entre os homens.

As estruturas sociais têm a marca do pecado e são instrumentos de pecado. Por exemplo, a estrutura social brasileira foi construída fundamentalmente mediante a exploração, genocídio e a exclusão dos índios e dos negros, e traz até hoje esta sua marca⁴⁷.

Dentro deste contexto, percebemos que a conversão que o cristianismo anuncia não é a simples renúncia aos egoísmos individuais, mas a desconstrução do egoísmo expresso em estruturas da sociedade humana. Assim, a história humana deverá entrar numa era nova e definitiva, que se cumprirá plenamente quando o Reino de Deus chegar à sua plenitude.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p.680.

⁴⁷ Cf. ANJOS, Márcio Fabridos. *Temas latino-americanos de ética*. São Paulo: Alfonsianum-Santuário de Aparecida, 1988, p. 74.

Através desta nossa abordagem, constatamos que existem aqueles que querem se refugiar em uma ética individualista e afirmam que não são responsáveis diretamente pela estrutura de pecado. Porém, a omissão é também responsabilidade e essa estrutura é consolidada pela pessoa. Os seus pecados se reforçam, se difundem e se tornam fontes de outros pecados, condicionando a conduta dos outros homens. É por esse motivo que o pecado interfere negativamente também, no processo de subdesenvolvimento dos povos e na sua opressão.

2.6. O Sujeito na sua individualidade face ao outro

Quando abordamos a problemática da relativização do pecado, com implicações para a pastoral da reconciliação, surge o grande desafio que é o próprio ser humano e sua relação com outros sujeitos. Tendo colocado o humano no centro das discussões, a modernidade elevou à categoria de “problema” a evidência do outro, como vimos até aqui no nosso estudo. Por isso, dá-se a necessidade de um breve enfoque antropológico para entender de fato quem é o ser humano, a partir do reconhecimento do outro, na origem da compreensão de sua intersubjetividade⁴⁸.

Partindo desta perspectiva de indivíduo é que surgem questões como consciência de culpa, arrependimento, senso comunitário, moldando assim a consciência cristã em prol de um relacionamento autêntico e verdadeiro.

O homem difere completamente da natureza, uma vez que possui consciência de si mesmo; seu senso de individualidade o distingue do restante dos seres animados e inanimados. E a natureza não se importa absolutamente com a identidade pessoal do homem [...] É preciso afirmar a própria personalidade, apesar do caráter impessoal da natureza, e preencher os silêncios com a própria vida interior⁴⁹.

Nesta tese pretendemos refletir sobre a noção do ser humano enquanto sujeito e o processo de formação de sua consciência em meio ao mundo que vive. Tal como desenvolve o teólogo Alfonso Garcia Rubio, o processo de formação da individualidade na fé é um caminho de amadurecimento na experiência de Deus. Nossa proposta é apresentar que a noção e a consciência de bem e mal, de erros e

⁴⁸ Cf. LIMA VAZ, H.C. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p.50.

⁴⁹ Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2008, p.227.

acertos, faz parte da estrutura de amadurecimento do ser humano enquanto formação da consciência de sujeito, tanto para acolher os indivíduos com que vive, como para compreender o mundo que está em sua volta.

O sujeito humano é um ser que busca conhecer o sentido de seu existir e seu lugar no mundo que habita. Por isso mesmo, ele sempre está significando este mundo a partir de suas experiências e de seus conceitos. Quando se fala de um resgate da teologia do Sacramento da Penitência, deseja-se também expressar aquilo que a constitui essencialmente. A partir do enfoque da Misericórdia de Deus temos o resgate de uma determinada antropologia. Esta se reflete, de acordo com Karl Rahner, no ser humano que busca edificar-se como pessoa e sujeito. Tal antropologia apresenta pressupostos para a possibilidade da Revelação cristã e a compreensão do cristianismo, seja em seus discursos e dogmas, seja em sua catequese, liturgia e vivência sacramental.

Um entendimento correto da visão antropológica a ser construída a partir da proposta da fé cristã, que tem por modelo o Verbo Encarnado na pessoa de Jesus. Este é o ponto sensível para se compreender as atitudes celebrativas, morais, existenciais e sacramentais do indivíduo que crê. O Deus-Pai de Jesus Cristo é o Deus misericordioso que aponta para uma nova humanidade reconciliada e marcada pela vivência do amor em plenitude.

2.6.1.

A antropologia Rahneriana: O ser humano como “pessoa” e “sujeito”

A antropologia, antes mesmo de ser identificada como uma ciência filosófica - conforme Sócrates, Platão, Aristóteles⁵⁰ e outros membros do pensamento ateniense antigo -, esteve numa relação estreita com a busca do conhecimento sobre o sentido da existência humana. Neste caso, as discussões antropológicas buscavam evidenciar o fenômeno humano e sua importância para toda a forma de conhecimento. Na medida em que a especulação filosófica migra da preocupação cosmológica dos pré-socráticos para as discussões existenciais e morais que afligem a consciência do ser humano, na investigação dos sábios

⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 6. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 47.

atenienses, temos um salto antropocêntrico que vai espalhar em terra profícua as sementes da antropologia moderna⁵¹.

Podemos afirmar que tanto a Filosofia como a Teologia, dentro da história da civilização, encontram-se permeadas por questões e preocupações antropológicas. Com isso, muitas definições para o fenômeno humano surgiram, desde as explicações mitológicas de deuses, heróis e semideuses, passando pela visão da revelação de um Deus pessoal que se revela ao indivíduo situado historicamente, até chegar por fim, ao extremo da concepção de um ser humano totalmente secularizado e apartado da relação com Deus.

Nesta tese não vamos aprofundar uma análise antropológica nem voltada para a concepção mitológica e nem para uma visão ligada ao secularismo moderno. Cabe aqui, devido à natureza deste estudo, ou da pesquisa do sentido de pecado dentro fenômeno antropológico, analisar o ser humano que acredita na revelação sobrenatural de um Deus-Pessoa, e focar nossa reflexão na análise da revelação de Deus ao indivíduo historicamente situado.

Neste caso, o teólogo Karl Rahner foi um dos que em seus estudos, explicitou o significado e sentido da antropologia para o pensamento teológico moderno. Primeiramente é importante destacar que Rahner concebeu em seu livro *Curso Fundamental da Fé*⁵² o ser humano pautado em dois importantes atributos: os conceitos de “pessoa” e de “sujeito”. Ele mesmo afirma que a “primeira coisa que pode se dizer acerca do homem é que o homem é pessoa e sujeito”⁵³. Partindo deste pressuposto, o autor faz uma conceituação do ser humano que se impõe através de uma condição, que é a da qualidade essencial do conhecimento teológico, sendo todas as duas adjetivações necessárias para entendê-lo em sua relação com Deus. Assim podemos afirmar que o cristianismo quando enuncia suas verdades sustenta-se na afirmação de um ser pessoal (o humano) que se relaciona com outra pessoa (Deus), que é uma existência infinita, eterna e superior a este ser humano.

Neste entendimento da humanidade concebida enquanto pessoa e sujeito, Karl Rahner destaca os aspectos da relação dialógica no processo da Revelação-Salvação, do acolhimento do projeto divino e da responsabilidade do homem

⁵¹ Cf. HEGEL, G.W. *Fenomenologia do Espírito*. Parte II, nn.443-462, p. 10.

⁵² Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. 4ed. São Paulo: Paulus, 2008, p.531.

⁵³ *Ibid.*, p. 39

perante Deus e seu Projeto. Estas implicações remontam à revelação da natureza de um ser humano que é pessoa e sujeito. Assim, ser pessoa e sujeito é ser capaz de captar e perceber as realidades de sua existência e de ir adquirindo consciência das inúmeras responsabilidades que o ser humano assume enquanto torna-se consciente de si, em relação à própria existência, a vida do seu próximo, ao mundo que habita e ao projeto de Deus.

É a partir dessa consciência que o ser humano percebe-se indivíduo, percebe-se como um “eu” em relação a um grande “tu” que é Deus - origem do ser humano e da criação – e, também, consciente da vastidão de suas obras. Assim, o ser humano percebe-se alguém em meio ao universo criado e se entende manifestação do dom e dádiva do amor divino neste mundo.

Desta maneira, o sentido de santificação ou culpa, em sua situada existência, orientará o ser humano e a forma como ele conduz seu viver, uma vez que pode voltar-se de forma responsável ao projeto amoroso do Criador, ou simplesmente pode ignorar seu amor e sua graça.

O homem experimenta-se, pois, como sujeito e pessoa precisamente à medida que se torna consciente de si como o produto do que lhe é radicalmente estranho [...] Precisamente por o homem perceber-se como realidade estranha, produzida e imposta a si; [...] precisamente enquanto homem permite às suas antropologias [...] que continuem explicando-o, reduzindo-o e desmantelando-o e como que o reconstruindo na retorta do espírito, e no futuro talvez na realidade, precisamente em tudo isso o homem está fazendo a experiência que é sujeito e pessoa⁵⁴.

2.6.2.

O ser humano como “Ser de Transcendência, de Responsabilidade e Liberdade”

A primeira parte da reflexão de Karl Rahner consistiu em apontar para uma análise antropológica que revelasse o fenômeno humano num ser que se traduz como “sujeito” e “pessoa”. O segundo momento da reflexão antropológica deste importante teólogo vai nos fazer entender a dimensão existente entre sujeito humano e o mistério que o envolve.

O ser humano é ser de perspectiva, de projeto, que vai para além de si mesmo, que se significa acima de sua condição situada. Esta realidade o faz compreender seu papel no conhecimento de si mesmo e do mundo. De acordo com da teologia de Rahner: “O homem pode tentar fugir da terrível infinitude, em

⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

que se vê metido”⁵⁵, todavia ele sempre irá deparar-se com algo maior do que sua frágil limitação. Há, na verdade, uma correlação, pois o ser humano descobre-se indivíduo e sujeito quando toma consciência da grandiosidade da obra do mundo.

O homem, como diz Rahner, é um ser que se transsignifica, é um ser de transcendência. Embora demarque no tempo e no espaço o sentido de sua existência, o ser humano percebe-se fadado para um fim que desemboca na infinitude, no seu desejo de eternidade e de plena realização. Para o autor, “o homem está sempre situado perante si mesmo como um todo”⁵⁶.

Por isso mesmo, a palavra “Deus”⁵⁷ representa para o homem a tomada de consciência de sua alteridade existencial. Sendo Deus eterno, nós nos descobrimos finitos, sendo Deus perfeito, descobrimo-nos limitados. A palavra Deus é “a última palavra antes do silêncio que emudece, sem palavras, em adoração diante do mistério inefável”⁵⁸. Por isso, o teólogo Karl Rahner afirma que o ser humano é um ser de transcendência, um ser capaz de projetos e de uma existência possível de gestos e atitudes que continuam seu legado na história. Ele é um ser capaz de Deus e que está voltado para Aquele que tudo conhece e que não pode ser conhecido, ou seja, Aquele que é o sustentáculo do mundo.

O ser humano é capaz de pronunciar a palavra Deus como sentido primeiro e último de sua história. Assim diz Rahner: “Esta palavra existe. Está em nossa história e faz nossa história”⁵⁹. Desta maneira, ele descobre que tudo que existe, existe em função deste grande “Tu”, que ele reconhece e chama de Deus. Portanto, a obra do mundo não é somente criação mas representação de um “Outro Sujeito”, grande e maravilhoso, cuja existência é reconhecida pela humanidade como infinitude, mistério e significado maior de sua caminhada e existência. Este é o conceito de Deus que remete à condição essencial de transcendência do humano em Rahner.

É preciso que sempre se volte a frisar que a transcendência, como a entendemos aqui, não é o “conceito” tematizado da transcendência [...] A transcendência propriamente dita está de certa forma como que no fundo do quadro em que o homem vive, na origem indispensável do seu viver e conhecer [...] Assim o homem

⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁶ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 46.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 60-68.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁹ *Ibid.*, p.69.

torna-se pura abertura para este mistério e precisamente assim põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo⁶⁰.

Em contrapartida, ao aprofundar a representação do ser humano como sujeito, pessoa e ser de transcendência, nós vamos de encontro a tudo que pode ser conhecido pelo fenômeno humano. Contemplamos o mundo como se revela em suas mais variadas cores, tamanhos e formas, condicionamentos e sensibilidades. Este universo humano que se dá no tempo, no espaço e na causalidade nos leva a questionar o porquê de tudo, de todos os efeitos, de todas as conseqüências. Assim nasce a questão filosófica do ser humano, que ao olhar ao seu redor, se vê como ser projetado para o futuro, para alguém, em relação sempre ao outro, que para ele é mistério e presença.

Diante do assombro em relação à existência, o ser humano começa a questionar-se sobre o sentido de tudo. Percebe-se um ser livre para construir suas significações e escolhas. Todavia, enquanto ser de liberdade percebe-se também responsável em relação às conseqüências das escolhas para si, para o outro que está à sua volta e para o mundo que habita.

A concepção do ser humano como sujeito de responsabilidade e liberdade remonta à unidade indissociável entre o ser sujeito e o ser pessoa que, na visão de Rahner, desvela a vocação da humanidade convidada a participar do projeto de Deus para o cosmos criado. É através desta relação que descobre que o sentido do mundo existe e se faz existir. Deus cria a partir do amor que nutre seu sentido mais profundo pelo Filho (o Lógos Eterno), pois foi a partir dele, como protótipo, que foi pensado tudo que existe. Toda a Criação tem a Sua marca e sobre todas as coisas o Verbo de Deus tem a primazia (cf. Col. 1,12-20). Assim, o Cristo Jesus torna-se unicamente a grande referência para a realização da vocação humana, conquanto aquilo que os indivíduos de fé experimentam em Cristo não é somente a motivação para crer como também é o caminho para ser.

A responsabilidade enquanto princípio ético, embora seja evocada pelos filósofos clássicos, desde a antiguidade do existencialismo assume novas perspectivas a partir do pensamento de Hans Jonas e Levinas. Ambos a colocam com centro da ética. A partir de Jonas a responsabilidade não é mais centrada no passado e no presente. A sua preocupação é com o futuro da humanidade, com as gerações futuras e com a sobrevivência das mesmas. Diferente de Platão, Jonas não está preocupado com a eternidade, mas com o tempo vindouro, compatível com a era da

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 49-50.

ciência e da tecnologia, cuja responsabilidade passa ser o alicerce, o princípio orientador para as decisões que postam interferir nas diferentes Levinas por sua vez, também afasta a tradição filosófica na medida em que não aceita mais a tese da responsabilidade é decorrente da liberdade. A responsabilidade não nasce de uma boa vontade, de um sujeito autônomo que quer livremente se comprometer com o outro ser. Ela nasce como resposta a um chamado. A responsabilidade é o fundamento primeiro e essencial da estrutura ética, a qual não aparece como suplemento de uma base existencial prévia. Aquém do ser se encontra uma subjetividade capaz de escutar a voz, sem palavras de um dizer original, e aponta para uma outra dimensão do eu. Prévio ao ato de consciência, anterior ao sujeito intencional, o eu já responde a um chamado. A responsabilidade pelo outro ser precede a representação conceitual ou a mediação de um mandamento ético. Ela é obediência a uma vocação, a uma eleição bem além do ser. A responsabilidade determina a liberdade do eu, pois esta não consegue mais se justificar por ela mesma⁶¹.

A vida de Jesus Cristo torna-se muito mais que um conjunto de idéias e ritos religiosos oriundos da crença messiânica de Israel. Nesse contexto histórico, vemos em Cristo a representação e a encarnação do projeto de Deus no mundo. A humanidade percebe-se desafiada diante do mistério e, por este mistério, afetada e convidada à sua realização plena. A humanidade encontra-se condicionada no tempo e no espaço, mas neste ínterim descobre sua vocação para a transcendência e a total alegria em Cristo Jesus.

O filósofo Kant, em sua *Crítica da Razão Prática*⁶², fala da necessidade do ser transcendente para a edificação do agir moral. É a partir da consciência e da ideia do transcendente que o ser humano passa agir conforme regras e costumes, que lhe fazem entender o mistério de conviver conseguem mesmo e com o outro. Por isso Rahner retoma em seus argumentos a afirmação de que o ser humano, além de revelar-se um ser de transcendência, é também um ser de liberdade e responsabilidade.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant fala da importância da existência de Deus para a construção de um ser humano ético e moral. Ao perceber-se situado, este mesmo ser humano, olha para o infinito e contempla sua vocação última e o grande diferencial entre a sua condição e a dos demais seres que habitam o mundo. O ser humano é ser de valores e escolhas. Ele tem, segundo o autor, uma consciência moral. E o sentimento por um Deus que é racional e motor primeiro de toda dinâmica da vida sustenta e explica suas escolhas morais e teleológicas.

⁶¹ SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.). *Fenomenologia hoje III: Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p.263.

⁶² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Alexandre Fradique Morujão. Portugal: Ed. Calouste, 2010, pp. 380-382.

Enquanto o homem por sua transcendência se encontra em abertura total, é também responsável por si. Está entregue a si não só quando conhece, mas também quando *age*. E neste estar entregue a si mesmo percebe-se como responsável e livre [...] É nessa experiência que algo como a real subjetividade e responsabilidade por si mesmo, não só no conhecer, mas também no agir, está dado como experiência transcendental apriorística de minha liberdade. É somente dessa maneira que sei que sou livre e responsável por mim mesmo, mesmo quando ponho isso em dúvida, quando o questiono e não posso descobri-lo como dado particular de minha experiência categorial no espaço e no tempo⁶³.

O mundo humano é, portanto, a significação maior deste ser livre e responsável, e está ordenado por estruturas espaço-temporais que visam tornar continuada a sua vocação e seu desejo de auto-realização. As organizações e instituições materiais refletem o ser humano projetado para além de si mesmo: espelham o ser humano enquanto representação, desejo e projeto de realização. Por isso, o mundo material é um fenômeno e ao mesmo tempo uma realidade na qual está alicerçado o conhecimento da individualidade do ser humano em face de um “outro” (seja este outro chamado de Deus, de próximo ou de sociedade propriamente dita). Estas realidades, cada uma em sua esfera de significação, refletem a humanidade em seu estado de relacionamento e apontam para a construção de um ser humano livre, responsável e pronto para viver, com maturidade, a existência realizada em sua própria natureza, prefigurada no Cristo Jesus. É a humanidade de Jesus Cristo que nos convida a experimentar nossa verdadeira e inalienável vocação.

Por isso, segundo Rahner, o homem de fé encontra-se tomado pelo absoluto, ou seja, mergulhado na irrevogável transcendência, imerso no mistério da vida. Mistério infinitamente maior e mais sublime que sua condição existencial mortal e limitada. Tais representações do pensamento do autor ajudam a aproximar o sujeito da sua verdade antropológica. O ser humano é um indivíduo que vive hoje com um olhar no futuro, envolto num mistério grandioso que ele acolhe, explica e contempla. Ao falar de experiências a priori, condutoras do agir responsável, o autor retoma os pensamentos de Kant e Platão. Com essa argumentação, Rahner pressupõe a existência de outra realidade que constitui a essência do nosso ser e, conseqüentemente, do nosso agir no mundo.

⁶³ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 50-51.

Rahner aponta no conceito de experiência transcendental este controverso paradigma: o ser humano voltado para o infinito, mas tendo que viver as contradições de sua imanência. Tal reflexão nos conduz a pensar conceitos como Medo, Pecado, Culpa, Tentação, Maldade e Concupiscência, como também a experiência do Perdão, da Misericórdia, do Amor e da Vida em Deus. A fé cristã nos dá o suporte necessário para acolher a condição humana em sua fragilidade e finitude e, na pessoa de Cristo Jesus, vislumbrar o caminho e a palavra da verdade que conduz à autêntica vivência do humano. Em Cristo experimentamos o reerguimento, o perdão, o amor em plenitude e a vitória definitiva contra o pecado, o mal e a morte. Este movimento se dá impulsionado pela Graça divina, mas é concretizado pela acolhida e ação livre e responsável do ser humano que se abre ao amor de Deus.

2.7.

As relações intersubjetivas e sua complexidade

A natureza antropológica que fundamenta o crer em Cristo, segundo Rahner, reflete uma radicalidade, uma entrega e um conhecimento relacional entre a humanidade e um “outro”, sempre presença e também sempre memória. Essa dimensão relacional reside e se expressa no fato de que o sujeito reconhece sua intersubjetividade, isto é, uma interação entre sua natureza pessoal e o caráter do “outro” com quem se relaciona. Na teoria da linguagem, este dado (o fenômeno da intersubjetividade) acontece a partir da relação do ser humano com o mundo, da necessidade do conceito e da palavra frente à multiplicidade dos objetos⁶⁴.

O ponto de partida para o conhecimento do valor e da verdade pode modificar-se em detrimento dos costumes e da complexidade das culturas. Todavia existem referências centrais, a saber, conhecimentos chaves na reflexão

⁶⁴ O filósofo Ludwig Wittgenstein em sua grande obra o *Tractatus Lógico-Philosophicus*, ao abordar a temática das proposições verdadeiras (tautologia) e falsas (contradição), expõe a importância da noção do “nome” dado à todas coisas, como sendo “um signo simples empregado nas sentenças”. Todavia como um sinal partindo simplesmente da noção de natureza ou mundo (leis que regem o cosmos) não teria valor em si, pois tudo, no encadeamento do cosmos, para o filósofo é acidental. Assim o critério moral, o que é nomeado como bom ou mal só pode existir em relação ao sujeito, a uma determinada subjetividade e sua necessidade de classificar os fenômenos. Por isso, Wittgenstein percebe sujeito como ser transcendental, que dá significações e sentido para além de si mesmo, assim afirma: “o sujeito não pertence ao mundo, mas é o limite do mundo”. Para o filósofo não pode existir a discussão de valor sem a presença do nome, do sujeito que nomeia e das relações intersubjetivas que os permeiam. Cf. WITTEGNESTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. (col. Os Pensadores). São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000, pp.9-13.

de uma antropologia teológica, que dizem respeito à conceituação de ser humano como *pessoa* e *sujeito*. Conforme desenvolvido anteriormente, a visão antropológica de Karl Rahner vai contribuir em muito para a compreensão do fenômeno humano (em especial do ser humano que crê) e a teia de enigmas e mistérios que envolvem sua intersubjetividade.

Se as indagações primordiais da alma humana (que são: *De onde viemos? Qual o real significado da existência? Para onde vamos?*) formam o arcabouço de representações cujo olhar revela a subjetividade humana que se volta para o exterior, é da mesma forma esta busca sequiosa do saber que se transformará no motor primordial (do discurso), tanto da busca filosófica como da experiência religiosa. Estas questões são fundamentos relevantes no processo do conhecimento humano a respeito do mundo, de sua natureza íntima e da relação entre ambos (a intersubjetividade ou uma dimensão antropológica relacional).

Esta intencionalidade da consciência de fé faz o ser humano abrir-se à experiência de *Deus*, não só como *infinitude*, mas também como *individualidade*, no sentido de sua *personalização* e reconhecimento de sua *contingência*. É importante para o entendimento da busca de sentido para o ser humano, tanto em nível interior (subjetividade) como no mundo externo, do outro e com Deus (nível relacional ou da intersubjetividade), que se mergulhe na reflexão desta categoria “relação”. Nesta perspectiva, o teólogo protestante Paul Tillich vai escrever sobre o Deus que é relação e se relaciona:

Relação é a categoria ontológica básica. Ela é válida para a correlação dos elementos ontológicos, bem como para as inter-relações de tudo o que é finito. A pergunta tipicamente teológica é: “Pode-se Deus estar relacionado e, caso sim, em que sentido?” Deus como ser-em-si é o fundamento de toda a relação; em sua vida todas as relações estão presentes, além das diferenças entre potencialidade e atualidade. [...] Mas a questão é se existem relações externas entre Deus e a criatura. Se afirmamos que Deus está em relação, esta afirmação é tão simbólica quanto a afirmação de que Deus é um Deus vivo.[...] Portanto a teologia mística, dentro e fora da teologia cristã, fala de Deus se reconhecendo e amando a si mesmo através do homem. Isto significa que se Deus se torna um objeto, ele permanecesse, contudo, um sujeito. [...] O caráter inacessível de Deus, ou a impossibilidade de ter uma relação com ele no sentido próprio da palavra está expresso da palavra “santidade”. Deus é essencialmente santo. [...] Deus não pode ser tornar um objeto de conhecimento ou um parceiro na ação. Se falamos, de como devemos fazê-lo, da relação eu-tu entre Deus e o homem, o tu abarca o eu e conseqüentemente a relação inteira. [...] A santidade de Deus torna impossível trazê-la para dentro do contexto da correlação eu-mundo ou sujeito-objeto. Ele mesmo é o fundamento desta correlação. [...] A teologia, dentro da relação cognitiva da estrutura sujeito-objeto

do ser, deveria firmemente apontar para a santidade de Deus e ser caráter inacessível no juízo de si mesma⁶⁵.

A discussão sobre a noção de intersubjetividade é importante nesta etapa da reflexão, pois vai apresentar o homem como um ser de relações e, em especial, em relação com Deus. Todavia, este mesmo “homem em relação” não somente comunica-se de forma externa, mas comunica o que tem de si ou, assim dizendo, comunica sua subjetividade. Este mesmo homem em sua sede de “santidade” não acolhe somente a comunicação do mistério em sua vida. Também o acolhe, bem como o deslumbramento deste mistério, em suas palavras, ações, formas de culto e na sua personalidade. Por isso, podemos dizer que o agir moral do homem é uma atitude de assentimento deste ser humano que acolhe a comunicação e a relação com a pessoa divina, não somente como ser que se deve adorar, mas um “Grande-Tu”, que lhe mostra através de seu diálogo amigável o caminho para a felicidade e a autorrealização.

A moral como busca da santidade denota esta abertura de amor e da relação do “eu-humano” para com a pessoa e o projeto do “Tu-divino”. Assim, o homem, agente da ação deste conhecimento, pela sua identidade e busca de realização em sua vocação profunda, torna-se *indivíduo*. Isto vem significar a possibilidade de “não ser” ou “não estar” dividido, de ter sua subjetividade integralmente realizada e imersa no amor e na Graça de Deus, o grande Outro em sua existência. Para este encontro, a fé é a condição *sine qua non* de edificação desta intersubjetividade que faz o ser humano estar aberto ao mistério, à crença em Deus, à prática das leis e estatutos divinos e à ação incontestável de sua graça redentora.

Existe um outro elemento, que liga o sujeito ao outro e que enquanto comunicação objetiva e intersubjetiva, reconhece-se como elemento que o situa no mundo e dá sentido à sua existência. Esta capacidade de relação é que faz do ser humano sujeito, pessoa e indivíduo, não somente objeto entre outros objetos, mas um sujeito especial. Este conhecimento não é um conhecimento vindo somente da razão, vem capacidade de amar.

A experiência amorosa ou afetiva com o sagrado é que nos leva a crer em algo que ultrapassa, indubitavelmente, toda nossa compreensão do possível. Essa

⁶⁵ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Leopoldo/ São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1984, pp. 227-228.

experiência de amor nos lança profundamente ao infinitamente maior do que eu, ao ser que transcende completamente a condição finita do ser humano.

Novamente o pensamento de Paul Tillich pode nos ajudar na compreensão desta dimensão intersubjetiva do ser humano. Ele não é somente um ser de Fé, mas também um ser de amor ou que se relaciona a partir de um afeto, de um gostar em profundidade. Exatamente por isso pode ser um ser capaz de Deus, pois a criatura tem a possibilidade de abrir-se à totalidade do amor como lhe inspirou o Criador. Para que a intersubjetividade aconteça, este ser humano enquanto ser de consciência reconhece-se indivíduo separado de tudo o mais. Partindo desta consciência de sua individualidade e identidade no mundo é que o ser humano vai travar as relações do seu eu com o outro, com o mundo e com Deus. Paul Tillich nos elucida estas relações ao escrever:

Ser indivíduo significa estar separado de alguma maneira de tudo o mais, ter o tudo o mais como oposto a si mesmo, ser capaz de olhá-lo e agir sobre ele. Ao mesmo tempo, contudo, este indivíduo está consciente do fato de que pertence àquilo que olha. O indivíduo está “nele” [...]. Quando o homem olha o seu mundo, ele se percebe como uma parte infinitamente pequena do mundo [...]. Esta estrutura capacita o homem a encontrar-se a si mesmo [...]. O homem deve estar completamente separado de seu mundo para poder olhá-lo como sendo um mundo[...]. Se um dos lados da polaridade se perde, ambos os lados perdem. O eu sem o mundo é vazio; o mundo sem o eu é morto⁶⁶.

2.7.1.

O Ser humano enquanto Sujeito com capacidade para Amar

Para Tillich, o ser humano enquanto *indivíduo* e *sujeito* não só conhece o mundo e seus infinitos objetos e atributos, mas se reconhece como um ser que faz, necessariamente, parte deste mundo e que com ele se relaciona. É inserindo-se nessa dinâmica que o ser humano percebe o sentido e o valor de sua existência. O conceito de espiritualidade amplia enormemente a definição deste sujeito que ama. O ser humano é um ser capaz de Deus, e assim o faz a partir da ação do Espírito Santo. A Terceira Pessoa trinitária é compreendida enquanto “Ruah” (sopro, inspiração) divina. O Espírito de Deus é também conceituado como “Espírito de Amor”, engendrando no homem a capacidade de conhecer a verdade

⁶⁶ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 2.ed. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1984, pp. 227-230.

pela iluminação da fé e para manifestação do Àgape divino em sua finita e situada existência.

O *ágape* entre os homens e o *ágape* de Deus para com o homem se correspondem um ao outro, já que um é o fundamento do outro. Mas o *ágape* do homem para com Deus cai fora desta correlação estrita. Afirmar o sentido e o anseio últimos de Deus por sua realização última não é o amor no mesmo sentido que *ágape*. Aqui não se ama a Deus “apesar de”, ou no perdão, como no *ágape* para com o homem. Portanto a palavra aqui só pode ser usada no sentido geral de amor, com uma ênfase na união voluntária com a vontade divina. A palavra *dilectio*, que aponta para o elemento de escolha no ato de amor, descreve melhor a situação. Contudo, basicamente, nosso tipo de amor para com Deus é da natureza do *eros*. Ele envolve elevação do inferior ao superior, dos bens inferiores ao *summumbonum* [...] Tem-se afirmado que o amor do homem para Deus é o amor com o qual Deus se ama a si mesmo. Esta é uma expressão da verdade de que Deus é sujeito, mesmo onde ele parece objeto. Isto aponta diretamente ao auto-amor divino e indiretamente, por analogia, a um auto-amor humano divinamente exigido [...] A vida divina é o auto-amor divino. Através da separação *dentro* de si mesmo Deus se ama a si mesmo. Através da separação *de* si mesmo (na liberdade da criatura) Deus plenifica seu amor de si mesmo – primeiramente porque ele ama aquilo que está alienado dele [...] Isto torna possível aplicar o termo *ágape* ao amor pelo qual o homem ama a si mesmo, isto é, a si mesmo como imagem eterna na vida divina. O homem pode ter outras formas de amor para consigo mesmo, como simples auto-afirmação, *libido*, amizade e *Eros*. Nenhuma destas formas é má como tal. Mas elas são más se não estiverem sob o critério do auto-amor no sentido de *ágape*⁶⁷.

A *intersubjetividade* diz respeito, então, a presença de certas características específicas que dotam o relacionamento humano de um processo de socialização bem distinto dos outros animais. A intersubjetividade atinge sua completude por ser capaz de revelar a veracidade da alma humana. O ser humano não é uma simples existência que faz parte da cadeia da vida no mundo, guiado ao sabor do instinto da sobrevivência. O ser humano pensa, representa, dá nome aos seres, comunica-se, transforma o meio que vive, tem fé, busca desvendar o infinito e deseja ser eterno. Possui em si os instintos comuns aos outros animais. Porém, distinto deles, possui a consciência de existir e poder usar sua liberdade. Sente alegrias e culpas, chora as dores e também as significa. Celebra seus nascimentos e enterra seus mortos. O ser humano não é somente um ser de racionalidade. Podemos afirmar que é um ser simbólico, um ser de ritos e de sacramentos. Por isso, também um ser intersubjetivo, isto é, um ser que comunica sua subjetividade, sua individualidade e sua personalização.

⁶⁷ TILLICH, Paul. *Op. cit.*, pp.235-236.

Este capítulo deseja abordar o tema das relações intersubjetivas e sua complexidade. Sobre isso podemos inferir, partindo da reflexão teológica de Karl Rahner, que o ser humano comunica-se a si mesmo “com” e “para” um outro. Este mesmo ser humano também comunica sua subjetividade para com o mistério ou o infinito. Percebemos a partir da teologia de Paul Tillich que o “Grande Outro”, que denominamos Deus, revela em si a presença de uma “subjetividade aberta”. A complexidade das relações intersubjetivas na dinâmica da vida cristã acontece dentro do dinamismo da edificação de uma subjetividade aberta à altura da dinâmica do amor gratuito do Pai.

Desta maneira, a fé cristã propõe uma individualidade que está longe da possibilidade de um total mergulho e fechamento em si mesma. O que deve predominar no projeto de aliança entre Deus e os homens é o caráter de amor enquanto Ágape. Por isso, ao tentar dissertar sobre o resgate da importância do Sacramento da Penitência, fez-se necessário perfazer o caminho de uma antropologia teológica. O sentido e a significação do Sacramento encontram-se no coração do homem que se volta para Deus. O sinal de Deus está lá como sempre esteve, enquanto Graça e Dom. A subjetividade do ser humano é que se abre para a experiência integradora e redentora do amor em profundidade, que consegue forjar no crente a convicção de “individualidade com” ou de um “ser para”.

É na dinâmica desta subjetividade, que se abre a tudo que lhe é distinto e ao mistério que move o existir, que podemos encontrar o crente que, segundo Karl Rahner, é o sujeito, a pessoa, o ser em diálogo com o transcendente. Para Paul Tillich, é o indivíduo aberto ao amor-doação ou Ágape. É descobrindo esse, em suas relações intersubjetivas, que podemos falar de um Sacramento da Penitência que seja sinal do amor para ele e experiência do Deus que o quer realizado e feliz.

Por isso, ao abordar inicialmente as temáticas do ser sujeito em face do outro e da importância das relações intersubjetivas procura-se reafirmar a importância do caráter da comunicação para o ser humano enquanto “Homo Loquens” e “animal simbólico”. Destaca-se também o caráter dialogal da Revelação Cristã como nos retrata a Constituição Dogmática Dei Verbum. Deus fala aos homens com palavras humanas e dentro do contexto humano, e espera uma resposta do homem imerso em sua situação humana, pelos sinais de Sua Graça (Sacramentos), que Ele mesmo nos entregou por intermédio da Instituição

divina (pela ação do Espírito Santo) e humana (composta por seres humanos), que é a Igreja em sua catolicidade⁶⁸.

2.8.

O sentimento de culpabilidade nas relações face ao outro

Conforme exposto anteriormente, o conceito de inter-relação e intersubjetividade são muito importantes para compreendermos a questão da ação do pecado e da graça na natureza humana. Tanto o sim ao projeto de divino quanto a sua negação estarão intimamente ligados à relação do ser humano com o Totalmente Outro⁶⁹ que é Deus. Deus e o ser humano estão intimamente ligados numa dinâmica de amor e diálogo: a plenitude desta dinâmica encontra-se na encarnação do verbo divino na pessoa de Jesus Cristo e na relação íntima da Pessoa do Filho com a Pessoa do Pai. Ele é o Deus voltado para relação profunda entre si e para o outro, com a nossa humanidade. Ele é o Deus humaníssimo.

Jesus de Nazaré, o Crucificado ressuscitado, é o Filho de Deus em forma de um ser humano real e contingente: dentro da medida existencial de uma vida humana histórica, verdadeira e completa, ele nos trouxe – por meio de sua pessoa, pregação e praxe de vida, e por sua morte – a viva mensagem do ilimitado dom de si mesmo e quer ser também para nós, seres humanos. A nossa história, e dentro dela o que aconteceu com Jesus, é fato contingente, não necessário. Todavia, Deus não seria Deus sem esse acontecer histórico. Por isso esta história, a nossa (que não podia ter acontecido), é todavia o único caminho realista para falarmos alguma coisa com sentido sobre a essência de Deus. Pelo dom histórico de si mesmo, aceito pelo Pai, Jesus nos mostrou quem é Deus: um “Deus humanissimus”⁷⁰.

Se o Pai, junto ao Filho, é um Deus de tamanho apreço pela humanidade, a experiência do pecado e da culpa refletirá a ruptura com esse *Deus humanissimus*. A culpabilidade é uma dimensão que se experimenta exatamente na negação de nossa verdadeira humanização frente ao outro. Ela é a consciência questionada ante a frustração de nossa incapacidade para o amor. Seja por egoísmo, fechamento, traumas, ou simplesmente por nossa dificuldade em dizermos o sim

⁶⁸ Cf. DV, nn.11 e 12.

⁶⁹ Esta expressão é usada pelo teólogo Bruno Forte ao comentar sobre a o ser humano evidenciando sua capacidade de autotranscendência como *Ouvinte da Palavra* neste ponto Bruno Forte se apóia na teologia de Karl Rahner, para salientar o ser humano como um ser do “sair-de” ou do “ir-para”, essa dimensão da vida humana de êxodo (contingência) e de Advento (futuro, utopia) vai marcar a antropologia teológica moderna. A fé é a nostalgia do Totalmente Outro presente no coração humano. Cf. FORTE, Bruno. *A Teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 12

⁷⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 674.

para amar profundamente o outro, respeitando seus afetos, visão de mundo e a dignidade de personalidade. A culpa liga-se, na fé neotestamentária, à experiência da conversão e do arrependimento e, por fim, do perdão dos pecados. O teólogo Schillebeeckx vai traçar uma interessante analogia entre a experiência da Ressurreição de Jesus e o perdão experimentado pela Igreja como sinal da Páscoa nova.

Na Teologia do Novo Testamento, percebe-se uma ligação entre “ressurreição” e “perdão dos pecados”. É exatamente no “dia da Páscoa” que o evangelho joanino termina uma aparição com estas palavras de Jesus: “A quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados” (Jo 20, 22-23). O “ministério da reconciliação” (2 Cor 5,18) é mencionado em relação com o batismo cristão, em todas as narrativas de aparições oficiais (Lc 24,47; Mt 28,19; Jo 20,23). O perdão dos pecados é uma graça pascal. Depois de suas experiências pascais, os discípulos pregam “o perdão dos pecados” (Lc 24,47; At 26). Paulo afirma: “Se Jesus não ressuscitou, ainda estais no pecado” (1 Cor 15, 17-18). E noutro lugar: “Jesus foi ressuscitado para nossa justificação” (Rm 4,25b). O perdão dos pecados está ligado ao nome de “Jesus” (At 5, 31; 10,43; 26,18)⁷¹.

A ação penitencial desejava levar o penitente dos primeiros séculos à edificação de uma vida madura. De acordo com o teólogo Mário de França Miranda, o ato de pedir e o ato de aceitar a penitência eram vistos como um rito litúrgico. Tal sinal não visava diretamente humilhar o penitente mas tornar visível sua falta de comunhão com a Igreja. Era também um apelo à comunidade para ajudar o irmão pecador no seu processo de sua conversão.

Na Teologia de Rahner, a dimensão do perdão também será percebida como uma dimensão comunitária⁷². O pecado fere todo o tecido da relação íntima de Deus com o homem, sendo uma profunda desumanização; vide que em Deus o homem conhece sua profunda identificação ou personalização. O ser humano que pelo mau exercício de sua liberdade provoca a ruptura com o amor e a Graça divina, vai, a partir do pecado, sofrendo um processo de alienação de si mesmo e de sua vocação maior, que é amar profundamente o Criador⁷³. O ser humano que rompe com amor de Deus pelo pecado vai se tornando gradativamente desumano.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 391

⁷² O teólogo Karl Rahner afirma: *Falamos de culpa pessoal e do enredamento do homem na culpa presente no mundo de sua convivência humana*. Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 487.

⁷³ O teólogo Mario de França Miranda nos atenta para essa visão unitária entre Natureza e Graça quando afirma: “Em sua existência histórica Jesus nos revelou o amor primeiro de Deus (...) existimos para receber em nós o próprio Deus. Esta presença atuante (...) de Deus em nós constitui uma autêntica interpelação divina. Ao respondê-la decidimos nossa existência e destino”. Cf.

Essa desumanização, na teologia sacramental de Karl Rahner, conhecerá um resgate tanto na vida pessoal quanto na comunitária a partir do exercício do arrependimento e da conversão⁷⁴. Assim, Karl Rahner aponta a dimensão penitencial da fé como instrumento de humanização e de superação da culpabilidade. Para o ser humano que se abre à ação da graça redentora, voltar-se ao amor de Deus será o exercício necessário para o resgate da sua profunda humanização que é essencial para a edificação da individualidade.

Para Rahner, a Igreja é o “sacramento fundamental”⁷⁵ e tudo aquilo que identificamos nela é parte dessa história da salvação⁷⁶: ritos, sinais, símbolos e estruturas revelam a autocomunicação divina e a ação de sua graça salvífica unida à vida do homem em sua totalidade. Jesus Cristo, desta maneira, é o grande sinal e símbolo desta autocomunicação salvífica e libertadora. Jesus, em sua vida, morte e ressurreição, faz com que a revelação divina conquiste a plenitude no amor. Cristo Jesus é o grande sacramento da misericórdia divina. Nele e por Ele experimentamos o amor de Deus que cria, nutre, sustenta, consola e perdoa. Como explicita Rahner, Ele (Jesus) é a “palavra motriz”⁷⁷ que pela ação irrefutável de seu “sim”, de seu serviço e sua entrega torna um sinal de grandeza menor o “não” do homem⁷⁸.

MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo*. A doutrina da Graça. São Paulo: Loyola, 2004, p. 56.

⁷⁴ Conforme diz Rahner: “A palavra do perdão de Deus, que não é somente consequência, mas em última análise é pressuposto para a conversão...” Cf. RAHNER, Karl. *Op.cit.*, p. 487

⁷⁵ O teólogo Rahner vai afirmar de maneira ainda mais precisa que “A Igreja é o sacramento fundamental desta palavra indulgente de Deus. Esta palavra única do perdão que é a Igreja e que nela permanece como presença viva cheia de poder e eficácia (...)”. Cf. RAHNER, Karl. *Op.cit.*, p. 488

⁷⁶ O Papa Bento XVI ressalta a importância do método histórico-crítico no estudo e exposição de sua cristologia, e vai destacar o cristianismo como religião presente e atuante na história, como o próprio diz: “Efetivamente é essencial para a fé bíblica que ela se refira a um acontecimento realmente histórico. Ela não narra a história como símbolo que se situa acima das verdades históricas, mas fundamenta-se sobre a história, que tem que acontecer no chão desta terra. O *factum historicum* não é para ela uma cifra simbólica que e possa trocar, mas sim base constitutiva: *Et incarnatus est*; professamos com estas palavras a nossa fé na efetiva entrada de Deus na história real”. Cf. RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Jesus de Nazaré*. Do batismo do Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007, p. 12

⁷⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Op.cit.*, p. 477

⁷⁸ O teólogo Joseph Moingt vai destacar o sim e a entrega de Jesus na cruz como um dom incondicional. Sua morte não é um clamor de Justiça pelo derramamento do sangue do Filho inocente. Se o sentido da morte de Jesus fosse somente à expiação da culpa humana, não haveria gratuidade em Deus, pois seu perdão estaria condicionado ao sacrifício do Filho. A entrega na cruz e o perdão são dons de amor. Como Moingt diz: “É essa experiência que permite compreender em que sentido sofremos uma ‘lei do pecado’ (...) e que nos leva a nos voltarmos para Cristo, (...) e lhe pedir que nos ponha no caminho da reconciliação dos homens entre si reconciliando-nos com o Pai”. Cf. MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008, p.460.

Esta vitória ou libertação definitiva manifesta-se concretamente enquanto revelação deste amor divino também na Igreja. Ela é a presença permanente de Cristo no espaço e no tempo, por isso é meio de salvação através do qual Deus age de forma tangível na vida do indivíduo e no mundo. Todavia a Igreja é apenas um sinal, e de forma alguma a própria salvação. Ela é depositária fiel desta revelação do amor divino e torna-se assim o sinal eficaz desta graça, que enquanto sacramento, segundo Rahner, é *opus operantum*⁷⁹. Na pessoa de Jesus e na Igreja percebemos a revelação divina como oferta e resposta definitiva à vocação humana para o amor. A aceitação desta verdade por parte do ser humano nos realiza e nos liberta.

A Igreja é um sinal eficaz que se impõe em favor do mundo e, por isso, é sacramento fundamental⁸⁰, já que aponta para o fundamento de todo o ser humano e de toda a criação, que é Cristo. Esta breve conceituação do papel da Igreja, sinal e sacramento, dentro da reflexão teológica de Karl Rahner, nos remete à sua importância enquanto instância eficaz para que o ser humano experimente a graça divina em sua vida e no mundo⁸¹. O ser humano que rompe com a graça de Deus e com o exercício do amor para com o próximo incorre na ruptura que se configura como pecado. O pecado sendo um ato livre mexe com a consciência e o sentido da existência do ser humano⁸². A consciência sobre um ato pecaminoso revela-se na culpabilidade de quem prejudica a outrem ou a uma coletividade.

A culpabilidade nunca significou um desejo masoquista de autotortura, mas um reconhecimento maduro e consciente de nossa responsabilidade frente a um ato desumanizador e injusto. Assim, para a fé cristã, o sentimento de culpa não representava um gesto de anulação do humano. Contrariamente, sinalizava a intenção de reconhecimento do erro e do desejo profundo de reparação.

⁷⁹ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 477.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*

⁸¹ “(...) Jesus os instituiu indiretamente (os sacramentos – grifo nosso), a través de uma Igreja que, com seu Espírito, foi balizando a existência de cada geração humana com sinais de uma graça com que Deus acompanhava o homem, ao longo de sua vida, seguindo a série de transformações mais significativas de sua existência”. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta*. Fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 355.

⁸² Interessante a reflexão do padre Mario de França Miranda: “Com cada ato livre me torno mais humano ou mais desumano, mais altruísta ou mais egoísta, mais cristão ou menos cristão. E como sempre fazemos opções livres ao longo do dia, nunca vamos dormir como éramos ao acordar. Seremos inevitavelmente melhores ou piores”. Cf. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo*. A doutrina da Graça. São Paulo: Loyola, 2004, p. 90.

A modernidade⁸³, em algumas de suas vertentes, interpretou negativamente a culpa e a dinâmica de superação da mesma. Não se pode negar que algumas pregações e doutrinas, em determinados momentos da história do ocidente cristão, não refletiram a verdadeira intenção humanizadora da ação sacramental. Em momentos da história da cristandade, a pregação equivocada sobre a culpa e o medo⁸⁴ foram veículo tenaz para a dominação e a propagação de um temor divino que levava a um infantilismo existencial.

Muitos filósofos e pensadores modernos apontaram a pregação da culpabilidade do cristianismo como responsável por inúmeros traumas e retrocessos no que tange ao discurso da autonomia e da dignidade humana. Assim, o discurso da culpa no ocidente cristão encontrou equívocos e maus usos, em setores da instituição religiosa e das interpretações culturais situadas. Todavia o caminho do relativismo e do niilismo proposto por alguns setores da modernidade não se configuraram em soluções consistentes para dar respostas ao drama existencial humano e ao desejo de reparação do ato injusto.

Desta maneira, não se pode separar a experiência da culpabilidade-reparação da atividade da autêntica experiência de espiritualidade e transcendência. Com a “modernidade tardia”⁸⁵, há uma forte tendência em recuperar a experiência da culpa-perdão dentro do campo de compreensão originária da fé e da espiritualidade. Jesus será o religar do homem desumanizado pelo pecado e arrependido com o amor reparador de Deus⁸⁶.

O resgate da dimensão transcendental nos remete à importância da presença do outro, seja o “Grande Outro” (Deus) ou a presença existencial do

⁸³ Sobre o conceito de Modernidade/Pósmodernidade e suas conseqüências para o discurso cristão: Cf. LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 113-150; Cf. FORTE, Bruno. *A Teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991, pp. 15-26; Cf. LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 41-76; Cf. BINGEMER, Maria Clara. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005, pp. 19-31; Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade. O ser humano a luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 19-42; Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994, pp. 17-21; KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp.15-71.

⁸⁴ Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.695.

⁸⁵ Lê-se aqui também neste conceito o sentido de Pósmodernidade ou Hipermodernidade.

⁸⁶ O teólogo e moralista Frei Bernardino Leers, no seu livro sobre o sacramento da Penitência, vai destacar a postura de acolhida de Jesus em relação aos pecadores, quando diz: “Para perdoar os pecadores, não há qualquer problema ou complicação (...). Jesus não se sente inibido diante dos pecadores e não mostra o mínimo desprezo. Nem parece interessado nos pecados cometidos, mas manifesta muito interesse na pessoa do pecador”. Cf. LEERS, Bernardino. *O ministério da reconciliação. Uma ética profissional para confessores*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 16.

próximo em nossa vida. Bruno Forte resgata tanto a dimensão da transcendência quanto a dimensão do outro. Para o autor, hoje o discurso da teologia deve ser companhia, memória e profecia. Os valores que conduzem à verdadeira humanização estão ligados intimamente à relação entre o indivíduo, seu próximo e a vida em comunidade. Esta relação se revela na dinâmica da alteridade, da acolhida, do amor e do perdão ante a fragilidade, a contingência e o erro. O amor revelado pelo Deus Trindade é profundamente comunhão.

Como sacramento da fé eclesial, a penitência torna-se sinal e fato desta dimensão da realidade do ser humano que crê. Nossa existência é marcada pela tendência ao erro, pela capacidade de reconhecimento do mal praticado (culpa e arrependimento), pela tentativa de reparação do erro e pedido de perdão e, por fim, pela libertação da culpa que sinaliza um salutar recomeço. Todavia, sem a consciência do erro ou do sentimento de culpabilidade não seria possível ao ser humano buscar o perdão e a regeneração de vida. Alguns casos de patologias psicológicas são identificados exatamente pela ausência do sentimento de culpabilidade. Assim, a capacidade do ser humano de reconhecer o erro e de corrigir-se diante do outro, reflete não numa negação, mas numa afirmação ainda mais profunda da dimensão de sua humanidade. O ser humano é um “existir para fora”⁸⁷, como afirma o teólogo Bruno Forte, sempre marcado por um movimento de êxodo e de advento.

A existência do homem sobre a terra desenrola-se da morte à vida. Se é verdade que viver significa aprender a morrer e da vida rumo à morte sucedem os dias dos filhos dos homens, não é menos verdadeiro que a sede e busca de vida motivam o empenho, nutrem o crescimento, estimulam a fadiga do existir abrindo-a que é outro e novo (...). O homem é um ser para vida (...). Peregrino da morte para a vida, sob os golpes da infinitude, que parecem conduzi-lo inexoravelmente da vida para a morte, o homem é figura do êxodo: carregados de adeus são os seus dias e carregados de novos incícios, em perene caminhar para, conduzido pelo fluxo que não se pode deter do tempo que passa. Todo dia é um morrer e todo dia é um nascer, para de novo morrer e renascer (...). É assim que o homem existe e está fora (ex-sistit) (...). A condição humana, portanto, é condição de êxodo, em que a teologia deve situar-se, se quiser aceitar o desafio humano. *Desde a morte* mover-se-á, pois, o pensamento, desde a dor da morte, levando em conta as lacerações que marcam a vida do homem na terra; *rumo à vida*, ele se lançará, assumindo a obscura e inquieta busca do futuro; para enfim se deter no hoje, onde a *via do amor* se apresenta como única passagem possível da morte para vida (...)⁸⁸.

⁸⁷ Cf. FORTE, Bruno. *A Teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991, p.36.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 35-37.

Nesta dimensão do êxodo e da esperança (advento), em seu método da correlação⁸⁹, o teólogo Paul Tillich vai apontar a natureza humana como tocada pelo paradoxo ou ambiguidade. Para Tillich, o ser humano é capaz da auto-integração⁹⁰ e da desintegração. Entretanto, o agir moral do ser humano acontece quando se prova do reino do espírito⁹¹. Exatamente neste ponto é importante nos atermos, pois o sentimento de culpabilidade e a dinâmica do perdão só possuem sentido profundo dentro da dinâmica integradora da espiritualidade e da fé.

Assim, a culpabilidade nos remete a busca de um sinal, um gesto que transcenda o mal praticado. A culpabilidade aponta para a penitência como um sinal importante da dimensão da fé. Para o ser humano integrado. Para Tillich, o processo de integração pessoal faz parte da existência, sempre em tensão com a tendência à possível desintegração. Para o autor, entretanto, o surgimento da oscilação para a integração (saúde) nasce de uma autoconsciência do erro ou da pouca estima (doença), pois ainda o ser humano não conhecera o ponto de harmonia que vem através da descoberta da Lei do Ágape pelo ser humano⁹². Segundo Tillich, isto nasceria do eu psicológico-consciente em união com a dimensão do espírito. A espiritualidade é a importante via integradora ante a culpabilidade e a queda. Nesta dimensão, podemos retomar a reflexão de Bruno Forte sobre a dimensão antropológica da vida e da morte, do êxodo e do advento, a fim de salientar que a experiência do perdão passa pela tomada de consciência da fragilidade, da ambigüidade e do erro, que gera arrependimento e culpa. Este processo de conversão, isto é, de mudança de visão, vai se revelar numa dinâmica de profundo amadurecimento e de humanização.

Por fim, ao analisarmos a questão da culpabilidade frente à dimensão do outro em nossa vida, Karl Rahner classifica o perdão, tanto por iniciativa individual como pela vivência e ação do sacramento eclesial, como pressuposto para a conversão⁹³. Para Rahner, o perdão é o milagre maior, fundamento e motor

⁸⁹ Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo/ São Leopoldo: Paulinas/ Sinodal, 1984, pp. 57-62.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 410-414.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 414-416.

⁹² Cf. *Ibid.*, pp. 418-423.

⁹³ O teólogo Karl Rahner vai apresentar o processo de perdão da culpa como um ato sacramental e palavra indulgente da Igreja de Cristo, ao qual foi confiada a revelação de um Deus misericordioso. É a revelação do Jesus crucificado e ressuscitado, que se torna solidário com os pecadores pela revelação da fé, da esperança e do amor, que torna essa realidade possível. Esta palavra indulgente da Igreja já se faz presente quando o cristão experimenta da ação do Espírito Santo no sacramento do Batismo, como o teólogo mesmo diz: “Ela está presente, como mensagem

da volta do homem pecador para Deus e consequente superação do estado de culpabilidade. Assim, podemos afirmar que na doutrina cristã a culpa não existe para si, mas para o perdão e a conversão. Ter consciência de nossa ambigüidade é caminho importante para a maturidade na fé. Como Karl Rahner expressou enquanto milagre da graça e do amor divinos:

Falamos da culpa pessoal e do enredamento do homem na culpa presente no mundo de sua convivência humana (...). Mas se a pessoa entendeu realmente o que significa a culpa como possibilidade ou como terrível realidade em nossa vida, se a pessoa fez a experiência de como a culpa real é sem esperança diante de Deus a partir só da força do homem, então ela não pode deixar de ansiar por ouvir a palavra indulgente de Deus. Não ouvirá jamais como coisa óbvia, mas como milagre da sua graça e do seu amor. O perdão é o milagre maior e incompreensível do amor de Deus, porque nele Deus se comunica a si mesmo e precisamente a um homem que por uma banalidade aparente do dia-a-dia realizou o ato horripilante de dizer “não” a Deus⁹⁴.

2.9. Conceituação da culpa

O Conceito de Culpa é bastante conhecido e desenvolvido dentro da sociedade ocidental. Podemos afirmar que grande parte do discurso sobre a culpa no ocidente foi desenvolvido por diversos setores do cristianismo. A culpa antes de tudo é um estado da consciência, um reconhecimento profundo, por parte do ser humano, do mal causado a si mesmo, ao outro ou a uma coletividade.

Podemos desenvolver a partir da teologia de Rahner - isto é o que buscamos fazer neste capítulo - parte da noção do ser humano como sujeito dotado de responsabilidade e liberdade⁹⁵. Para Rahner, a culpa apesar de ser a tomada de consciência sobre a adesão do ser humano ao pecado como uma dimensão desfiguradora de seu ser, torna-se também uma reflexão sobre o “não”⁹⁶

fundamental, na pregação da Igreja: ‘Creio (...) na remissão dos pecados’, diz o símbolo dos apóstolos. A Igreja diz essa palavra de perdão ao indivíduo no sacramento do Batismo de maneira básica, que permanece determinante por toda a sua história. Esta palavra de perdão permanece viva e operosa na oração da Igreja, onde suplica sem cessar e com confiança ao Deus misericordioso por si – a Igreja dos pecadores – e por cada indivíduo, acompanhando assim a conversão do homem (...)”. Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 488.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 487.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 50-54.

⁹⁶ Este “não” é apontado pelo teólogo Mário de França Miranda como *atitude profunda egoísta*, ela atinge profundamente a liberdade humana, escravizando-a, assim próprio teólogo afirma: “De fato, as ações livres posteriores ao pecado serão influenciadas por esta decisão prévia fundamental contra Deus e o próximo. É uma vida que vê sua liberdade diminuída pelos pecados sucessivos, já que estes agravam, interna e externamente, a situação em que se encontra a liberdade, tornando-a

a Deus, que se configura numa realidade antropológica profunda. A culpabilidade leva ao desejo de conversão, revela-se, pois, etapa indispensável para o bom desenrolar da experiência humanizadora do arrependimento e do perdão⁹⁷.

A culpa é a etapa necessária à saída do ser humano da dimensão da doença (o pecado) e seu abraço à dimensão existencial da saúde (a graça e o perdão). Todavia, Rahner destaca que, em Jesus, a Graça de Deus chegou com uma incondicionalidade irrevogável. Isto nos remete à percepção da culpa como um sentir, um pensar ou como um ato da consciência do indivíduo⁹⁸, que aponta para um reconhecimento do erro e para um advento⁹⁹. O reconhecimento da queda e do pecado praticado, que remete a esperança de ser perdoado e de poder reparar o mal feito, exatamente pela dimensão incondicional do amor de Deus revelado na pessoa de Jesus Cristo. Esta oferta divina é dom único e exclusivo de sua essência amorosa¹⁰⁰.

Rahner vai basear sua afirmação na profissão de fé da Igreja “*Creio na remissão dos pecados*”. Para Rahner, esta palavra contida no credo apostólico da Igreja revela de forma viva, eficaz e operante a experiência de um Deus que é misericórdia, amor e perdão. A culpa seria, então, a tomada de consciência de que se está doente, isto é, da dimensão humanizadora que o indivíduo experimenta ao tentar entender que atentou contra o amor e divino. Deus, mesmo sabedor de que

mais impotente para o amor. (...) De fato, o pecado traz em si mesmo o castigo, já que gera *uma atitude profunda egoísta* que acorrenta a liberdade e a torna impotente para o amor”. Cf. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo*. A doutrina da Graça. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 94-95.

⁹⁷ A experiência de abertura ao perdão acontece com a acolhida incondicional da Graça de Deus em nossas vidas, como também pelo amor que no coração do ser humano é estimulado. A vivência autêntica e profunda do amor faz com que o ser humano estimula sua liberdade, sua capacidade de entrega e confiança, fazendo com que ele amadureça, se liberte e se realize. Cf. MIRANDA, Mário de França. *Op.cit.*, p. 96.

⁹⁸ Como escreve Rahner: “A palavra do perdão de Deus, que não é somente conseqüência, mas em última análise é também pressuposto para a conversão, (...) pode ser percebida na profundidade da consciência, porque ele já está presente como fundamento e motor no meio do retorno para Deus na confiança e no amor, (...)”. Cf. RAHNER, Karl. *Op.cit.*, p. 487.

⁹⁹ É o conceito advento-esperança do teólogo Bruno Forte, que fala de uma teologia que entenda a dor do ser humano (sua fragilidade e ambigüidade) enquanto uma *theologia crucifixa*, que segundo o teólogo: “respeita o êxodo da dor do homem e o advento de Deus na profundidade do sofrer”. Cf. FORTE, Bruno. *A Teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 41.

¹⁰⁰ O teólogo Mário de França Miranda afirma: “Se entre nós a autêntica solidariedade nasce do amor, em Deus a solidariedade e o amor se identificam. Assim, podemos dizer que a solidariedade incondicionada de Jesus Cristo pelos seres humanos é a prova histórica de seu amor por nós. Com outras palavras, é não só manifestação, mas também a *realização histórica* do amor incondicionado de Deus para com a humanidade. Essa realização implicou não somente solidarizar-se com os pecadores, pobres e excluídos, mais ainda a entrega da própria vida por nós pecadores (...). Na pessoa do Crucificado aparece o compromisso incondicionado de Deus conosco”. Cf. MIRANDA, Mário de França. *Op.cit.*, p. 79.

o ato do pecador incorre contra seu amor, toma a atitude de esperar e vir a seu encontro para perdoá-lo¹⁰¹. A culpa seria, assim, o termômetro deste processo, desta dinâmica de retorno à condição primeira de viver na Graça de Deus (reconciliação) e não no pecado.

A humanidade está mergulhada numa situação de contingência, de fragilidade e de ambiguidades¹⁰². Situações que, segundo o autor, lançam o ser humano na experiência da profunda solidão e do profundo desespero. A ruptura do estado de harmonia interna, classificado como um estado fragilizado revela que o pecado pode ser escolhido numa dinâmica consciente. Por isso mesmo ele escraviza e destrói a dimensão de nossa humanidade. Este não a Deus, proferido conscientemente, entretanto, não escraviza nossa condição humana indefinidamente¹⁰³, pois pela ação da graça divina em Jesus experimentamos o resgate da condição original pela graça do perdão. A culpabilidade seria, segundo o teólogo, a conscientização de que se está adoecido e que é necessário buscar imediatamente a cura, a saúde, a vida em harmonia com Deus.

Porém, entregue à sua própria solidão, por sua total liberdade e sua condição situada, o ser humano descobre que não está sozinho. Ao seu lado em suas mazelas estão Deus e a comunidade de fé que ora, suplica e acompanha. Sobre este aspecto, Rahner vai explicitar sua teologia em relação à doença física. Sua reflexão pode ser aplicada de forma mais ampla, ao pecador como enfermo que deseja a cura pelo resgate e o perdão. A culpa é uma instância necessária para a autoconsciência e para o arrependimento.

Isso nos faz retomar Paul Tillich, que em sua teologia sistemática desenvolve uma interessante antropologia da vida humana e de suas ambiguidades. Tillich vai trabalhar constantemente com correlações como: vida e morte, potência e realização, saúde e doença. Assim, apesar de não focar diretamente a questão sacramental da penitência, possibilita entender as ambiguidades de uma existência que se volta para o essencial, a correlação de ambiguidades e afirmações próprias deste viver humano.

¹⁰¹ Cf. Lc 15, 11-32.

¹⁰² Sobre a questão do ser humano enquanto ser situado: Cf. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo*. A doutrina da Graça. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 91-93

¹⁰³ O teólogo Mário de França Miranda corrige a visão passiva da justificação do homem pela Graça divina usando um conceito mais dinâmico de *Libertação da Liberdade*. Pois, em Jesus Cristo, como afirma São Paulo que “Cristo nos libertou para a liberdade”. (Gl 5,1) Para o teólogo, o exercício desta liberdade, é dom e tarefa, pois ontologicamente ela, em nós, já existe, e permite o agir ético e a descoberta do Ágape. Cf. *Ibid.*, p. 127-134.

A culpa também se dá nessa correlação entre virtude e erro, graça e pecado, entre o bem a ser praticado e o mal feito. Assim, a culpa em Tillich faz parte do ato moral e insere o ser humano naquilo que o teólogo denomina de “Reino do Espírito”¹⁰⁴. Não há sentido em ter consciência do erro (culpa) fora dos parâmetros de uma espiritualidade e de uma moralidade. O ser humano que em Deus reconhece o erro cometido contra o próximo ou coletividade é o mesmo ser humano que busca transcender a culpa e recomeçar a partir do perdão do próximo ofendido e do próprio Deus. Esta é uma dimensão da espiritualidade, isto é, do ser que busca transcender sua condição. Condição esta movida pela ação do Espírito e da Graça.

Assim, tanto em Rahner como em Tillich, ficam claras as delimitações do conceito de culpa e de penitência que estão intimamente ligados à experiência moral e espiritual, dentro do campo de análise que Rahner descreve como o humano enquanto ser de transcendência¹⁰⁵ e ouvinte da Palavra¹⁰⁶.

A culpa, melhor denominada no Catecismo da Igreja Católica como atitude de “contrição”¹⁰⁷, é apresentada como dor da alma, negação do pecado cometido e como vontade resoluta de não retornar ao estado anterior que provoca sofrimento (de ruptura ou pecado). Este estado de contrição, quando está permeado conscientemente pelo amor de Deus, torna-se um caminho perfeito para obtenção do perdão e da pacificação da consciência. Ao conceito de culpa foi acrescido o medo do inferno e do castigo eterno, perspectiva apresentada pelo historiador francês Jean Delumeau em sua obra intitulada de “A história do medo no Ocidente”. O medo do Inferno e o culto a morte e ao corpo decadente marcavam uma negativa antropologia que via um grande valor na vida pós-morte e enxergava a existência temporal como lugar de sacrifícios, luto e tristeza¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo/ São Leopoldo: Paulinas/ Sinodal, 1984, pp. 414-416.

¹⁰⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 46-50.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p.37-39.

¹⁰⁷ CIC, n.1424.

¹⁰⁸ Esta visão antropológica profundamente pessimista proveniente do mal-estar cultural sentido na sociedade européia do fim da Idade Média é expressada por Jean Delumeau: “Culpabilização e a pastoral do medo (...). Para melhor atingir o cristão e conduzi-lo à penitência, a ele se fazia dos derradeiros momentos do homem uma descrição que não é (...) exata. (...) impressiona mais ainda a vontade pedagógica de reforçar (...) o necessário medo do julgamento por meio (...) de imagens da agonia. (...) O homem nada pode contra a morte, mas – com a ajuda de Deus – lhe é possível evitar as penas eternas”. Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp.50-51.

Podemos, por fim, sinalizar que há uma grande necessidade de levar a sociedade moderna à correta compreensão do significado de culpabilidade ou o do reto desejo de contrição. A negação da visão equivocada de culpa, manipulada por ideologias provenientes de estruturas comprometidas com ideologias de poder, em nada se podem associar à experiência profunda (do Espírito como diz Tillich) e proveniente da fé humana que experimenta o erro, o perdão e a reparação.

Neste sentido, a teologia em diálogo com a espiritualidade nos ajudará na recuperação desta dimensão como experiência primordial do ser humano que se descobre humanamente voltado a seu criador, que o ama, o acolhe e o permite recomeçar. Deus não impõe o fardo da culpa e da punição por ser cruel e tirano, pelo contrário, o próprio Deus em seu amor, nos dota de abertura para, mesmo em meio aos erros, retornar à condição da Graça, a condição primeira, condição de filhos amados. Esta experiência foi profundamente revelada pelo Pai no Filho Jesus. E nos remonta à dimensão existencial, onde se prova da infinita misericórdia divina que está para além de todo pecado, todo castigo e de toda culpa.