

Jeovah Fialho de Lima Simões

**AS IDEIAS MESTRAS DA TRILOGIA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA
PEÑA SOBRE A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Jeovah Fialho de Lima Simões

**AS IDEIAS MESTRAS DA TRILOGIA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA
PEÑA SOBRE A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

| | |
|-------|--|
| S593i | <p>Simões, Jeovah Fialho de Lima</p> <p>As ideias mestras da trilogia de Juan Luis Ruiz de la Peña sobre a antropologia teológica / Jeovah Fialho de Lima Simões. - Belo Horizonte, 2022. 81 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Antropologia teológica. 2. Ruiz de la Peña, Juan Luis. I. Paranhos, Washington da Silva. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU 233</p> |
|-------|--|


Jeovah Fialho de Lima Simões

**AS IDEIAS MESTRAS DA TRILOGIA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA
PEÑA SOBRE A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA**

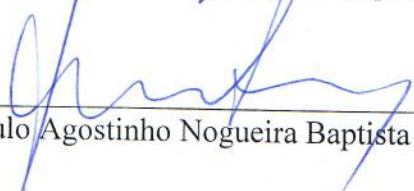
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 05 de abril de 2022.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE


Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista / PUC MINAS

Jeovah Fialho de Lima Simões

**AS IDEIAS MESTRAS DA TRILOGIA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA
PEÑA SOBRE A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE (Presidente)

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista / PUC Minas (Visitante)

Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE (Suplente)

Dedico este trabalho a Cristo,
como reparação aos seus sofrimentos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço o auxílio que minha querida mãe me deu para a realização deste Mestrado, bem como o auxílio da minha amiga Magna.

De modo especial, faço memória a três pessoas que perdi nos últimos dois anos: minha avó Maria José da Silva, meu professor Paulo César e meu amigo Hamilton Carvalhido. Sou muito agradecido aos três.

Agradeço, ainda, a paciência e a dedicação dos meus professores César Andrade e Washington Paranhos. Agradeço a minha colega de turma Juliana Quirino pelas conversas ao longo desses dois anos, a minha amiga Bete pela força e pela revisão do trabalho e aos demais amigos que rezam por mim constantemente.

No desenrolar deste encontro, revela-se com clareza que o amor não é apenas um sentimento. Os sentimentos vão e vêm. O sentimento pode ser uma maravilhosa centelha inicial, mas não é a totalidade do amor. Ao início, falamos do processo das purificações e amadurecimentos, pelos quais o *eros* se torna plenamente ele mesmo, se torna amor no significado cabal da palavra. É próprio da maturidade do amor abranger todas as potencialidades do homem e incluir, por assim dizer, o homem na sua totalidade. O encontro com as manifestações visíveis do amor de Deus pode suscitar em nós o sentimento da alegria, que nasce da experiência de ser amados. Tal encontro, porém, chama em causa também a nossa vontade e o nosso intelecto.

O reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à d'Ele une intelecto, vontade e sentimento no ato globalizante do amor. Mas isto é um processo que permanece continuamente em caminho: o amor nunca está « concluído » e completado; transforma-se ao longo da vida, amadurece e, por isso mesmo, permanece fiel a si próprio. *Idem velle atque idem nolle* — querer a mesma coisa e rejeitar a mesma coisa é, segundo os antigos, o autêntico conteúdo do amor: um tornar-se semelhante ao outro, que leva à união do querer e do pensar. A história do amor entre Deus e o homem consiste precisamente no fato de que esta comunhão de vontade cresce em comunhão de pensamento e de sentimento e, assim, o nosso querer e a vontade de Deus coincidem cada vez mais: a vontade de Deus deixa de ser para mim uma vontade estranha que me impõem de fora os mandamentos, mas é a minha própria vontade, baseada na experiência de que realmente Deus é mais íntimo a mim mesmo de quanto o seja eu próprio. Cresce então o abandono em Deus, e Deus torna-Se a nossa alegria (cf. *Sal 73/72, 23-28*)¹.

¹ BENTO XVI, Papa. *Carta encíclica Deus caritas est*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html> (com adaptações). Acesso em: 08 jan. 2022.

RESUMO

A contribuição do teólogo espanhol Juan Luis Ruiz de La Peña para a antropologia teológica pode ser resumida em sua trilogia composta pelas obras *Teología de la creación* (1986), *Imagen de Dios* (1988) e *El don de Dios* (1991). Essas obras são fruto do trabalho amadurecido de um acadêmico que soube conciliar o rigor da investigação teológica com a elegância e a beleza de uma ótima exposição literária. Suas obras seguem a mesma sequência de investigação: apresentação dos fundamentos bíblicos, a história da elaboração do dogma e a sistematização do assunto. Com o título de “As ideias mestras da trilogia de Juan Luis Ruiz de la Peña sobre a antropologia teológica”, esta dissertação tem o objetivo de mostrar como a antropologia de Ruiz de La Peña responde a questões atuais da teologia. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, sendo este trabalho dividido em cinco capítulos, além da conclusão. O primeiro capítulo realiza um breve panorama sobre o autor e sua vida enquanto teólogo. O segundo capítulo trata das ideias mestras da obra *Teología de la creación*. No terceiro capítulo, são destacadas as ideias mestras da obra *Imagen de Dios*, ao passo que, no quarto capítulo, são apresentadas as ideias da obra *El don de Dios*. Por fim, o quinto capítulo apresenta as contribuições da antropologia de Ruiz de La Peña em resposta a questões sobre o diálogo entre teologia e cientificismo, dignidade da vida humana e reducionismos antropológicos. Nesses três volumes, Ruiz de La Peña apresenta uma antropologia que está aberta ao diálogo e aos desafios próprios das ciências modernas. O conteúdo presente nessa trilogia conta uma história de amor entre Deus e o homem que começa com a criação do homem. O homem, criado à imagem e semelhança de Deus, é desconfigurado pelo pecado. Deus, porém, não o abandona em uma história triste e sem esperança; pelo contrário, com o auxílio da graça, convida-o novamente à comunhão. Em resposta, o homem pode livremente aceitar ou recusar a salvação oferecida por Deus. O mistério homem-Deus e o mistério liberdade-graça não são apresentados de maneira dualista, mas de forma complementar, formando uma só unidade nessa perfeita relação que tem sua expressão mais clara e significativa na pessoa de Jesus Cristo. A partir das ideias mestras que destacamos em cada uma das obras mencionadas, procuramos, nesta dissertação, responder a desafios concretos da teologia atual, como o diálogo entre fé e ciência, reducionismos antropológicos e dignidade da pessoa humana.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia teológica. Juan Luis Ruiz de La Peña. *Teología de la creación*. *Imagen de Dios*. *El don de Dios*.

ABSTRACT

The contribution of the Spanish theologian Juan Luis Ruiz de La Peña to theological anthropology can be summarized in his trilogy composed of the works *Teología de la creación* (1986), *Imagen de Dios* (1988) and *El don de Dios* (1991). These works are the result of the mature work of an academic who knew how to reconcile the rigor of theological research with the elegance and beauty of an excellent literary exhibition. His works follow the same sequence of investigation: presentation of biblical foundations, the history of the elaboration of dogma and the systematization of the subject. With the title “The master ideas of Juan Luis Ruiz de La Peña’s trilogy on theological anthropology” this dissertation aims to show how Ruiz de La Peña’s anthropology responds to current questions in theology. The methodology used was bibliographic research and this work is divided into five chapters plus a conclusion. In the first chapter we talk a little about the author and his life as a theologian. In the second chapter we talk about the master ideas of the book *Teología de la creación*; in the third chapter we highlight the master ideas of the book *Imagen de Dios* and in the fourth chapter we present the ideas of the book *El don de Dios*. Finally, in the fifth chapter we present the contributions of anthropology answering questions about the dialogue between theology and scientism, dignity of human life and anthropological reductionisms. In these three volumes, Ruiz de La Peña presents an anthropology that is open to dialogue and to the challenges inherent to modern science. The content present in this trilogy tells a love story between God and man that begins with the creation of man. Man, created in the image and likeness of God, is disfigured by sin. God, however, does not abandon him in a sad and hopeless story, but on the contrary, with the help of grace, invites him again to communion. In response, man can freely accept or refuse the salvation offered by God. The mystery man-God, freedom-grace are not presented in a dualistic way, but in a complementary manner, and form a single unity in this perfect relationship that has its clearest and most significant expression in the person of Jesus Christ. From the master ideas that we have highlighted in each of the works, we seek to respond to concrete challenges of current theology, such as the dialogue between faith and science, anthropological reductionisms and the dignity of the human person.

KEYWORDS: Theological anthropology. Juan Luis Ruiz de La Peña. *Teología de la creación*. *Imagen de Dios*. *El don de Dios*.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Siglas Bíblicas

1Cor — Primeira Carta aos Coríntios

Ex — Livro do Êxodo

Gn — Livro do Gênesis

Is — Livro de Isaías

Js — Livro de Josué

Jz — Livro dos Juízes

2Mc — Segundo Livro dos Macabeus

1Rs — Primeiro Livro dos Reis

Sl — Livro de Salmos

Outras Siglas

DS — Denzinger-Schönmetzer

GS — Constituição Pastoral Gaudium et Spes

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 12 |
| 1 INTRODUÇÃO À VIDA E À OBRA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA..... | 15 |
| 1.1 Breve histórico de Juan Luis Ruiz de La Peña: teologia e outras carreiras | 15 |
| 1.2 O trabalho de doutorado..... | 17 |
| 1.3 A vocação de docente | 18 |
| 1.4 O tema da morte e outros desenvolvimentos teológicos..... | 19 |
| 1.5 Novas oportunidades acadêmicas e a plenitude teológica..... | 21 |
| 1.6 Um homem que buscou dialogar com as ciências | 22 |
| 2 IDEIAS MESTRAS NA OBRA <i>TEOLOGIA DA CRIAÇÃO</i> | 25 |
| 2.1 Organização da primeira obra da trilogia: <i>Teologia da criação</i> | 25 |
| 2.2 Algumas considerações antes da análise bíblica | 26 |
| 2.3 Análise do relato da tradição sacerdotal (P) — Gn 1,1–2,4a | 29 |
| 2.4 Outras passagens no Antigo Testamento | 33 |
| 2.5 O tema da criação à luz do Novo Testamento | 34 |
| 2.6 A sistematização histórica da doutrina da criação | 35 |
| 2.7 Uma reflexão sobre o fato, o modo e o fim da criação | 37 |
| 3 <i>IMAGEN DE DIOS: ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL</i> | 42 |
| 3.1 Organização da obra <i>Imagen de Dios</i> | 42 |
| 3.2 A imagem de Deus veterotestamentária | 43 |
| 3.3 A imagem de Deus neotestamentária | 45 |
| 3.4 O problema corpo-alma..... | 46 |
| 3.5 O homem enquanto pessoa | 50 |
| 3.6 O homem enquanto ser criativo..... | 54 |
| 4 IDEIAS MESTRAS DA OBRA <i>O DOM DE DEUS: ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA</i> | 57 |
| 4.1 Uma breve introdução ao problema..... | 57 |
| 4.2 O pecado original: abordagem bíblica e história do dogma..... | 59 |
| 4.3 O pecado original: teologia sistemática | 62 |
| 4.4 Justificação e graça: abordagem bíblica e história do dogma | 64 |
| 4.5 Justificação e graça: teologia sistemática..... | 66 |

| | | |
|------------|--|-----------|
| 5 | CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA DA JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA | 68 |
| 5.1 | Sobre a obra <i>Criação, graça e salvação</i>..... | 68 |
| 5.2 | Sobre a obra <i>Desafios atuais para a teologia</i> | 69 |
| 5.3 | Sobre a obra <i>El misterio de la creación</i> | 70 |
| 5.4 | O diálogo entre teologia e cientificismo: desafio | 71 |
| 5.5 | O diálogo entre teologia e cientificismo: resposta | 72 |
| 5.6 | A dignidade da vida humana: desafio | 74 |
| 5.7 | A dignidade da vida humana: resposta | 74 |
| 5.8 | Reduccionismos antropológicos: desafio..... | 75 |
| 5.9 | Reduccionismos antropológicos: resposta..... | 76 |
| | CONCLUSÃO | 78 |
| | REFERÊNCIAS | 80 |

INTRODUÇÃO

Esta dissertação objetiva mostrar como a teologia de Juan Luis Ruiz de La Peña, teólogo espanhol que amadureceu durante o próprio *aggiornamento* do Concílio Vaticano II e que estudou bastante a temática da antropologia teológica sem deixar de realizar um diálogo interdisciplinar, responde a problemas atuais da teologia. Delimitando nosso objeto de estudo, vamos apresentar as ideias principais desse autor contidas em sua trilogia sobre antropologia teológica. As três obras em questão são as seguintes: *Teología de la creación* (1986)¹, *Imagen de Dios* (1988)² e *El don de Dios* (1991)³. Estudaremos tanto as obras originais em espanhol quanto os dois volumes da trilogia que foram traduzidos para o português pela editora Loyola, *Teologia da criação* e *O dom de Deus*⁴. Com relação à metodologia, esta pesquisa se enquadra na abordagem qualitativa, consistindo em uma pesquisa bibliográfica quanto aos procedimentos técnicos.

Antes de discutirmos tais obras, contudo, vamos apresentar, no primeiro capítulo desta dissertação, um panorama da vida e da obra de Ruiz de La Peña. O objetivo desse capítulo é traçar uma breve biografia do autor, identificar o contexto de produção de suas obras e abordar a relevância do legado desse teólogo.

No segundo capítulo deste trabalho, trataremos de *Teología de la creación*, a primeira das três obras que constituem a trilogia de Ruiz de La Peña sobre antropologia teológica⁵, como indicado anteriormente. A referida obra é um tratado sobre a criação. O que mais nos chama a atenção a respeito desse livro é o fato de que ele apresenta as mesmas características que as demais produções de Ruiz de La Peña — em particular, a sua capacidade de sintetizar as afirmações mais recentes e apresentá-las de modo agradável. A obra foi escrita no ano de 1986 e está dividida da seguinte maneira. A primeira parte é dedicada especificamente às questões relacionadas à criação, abordando tal assunto tanto no Antigo Testamento quanto no Novo⁶. Nessa parte, o autor desenvolve a questão histórica da criação e realiza uma reflexão teológica,

¹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de la creación*. 6.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.

² RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios*. 7.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 2019. Apesar de a 7ª edição dessa obra, versão consultada para a escrita deste trabalho, datar de 2019, optamos por citar o ano de 1988 nas referências a esse livro ao longo da dissertação, a fim de ressaltar o ano em que a obra foi escrita.

³ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios: antropología teológica especial*. 4.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.

⁴ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.

⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1986.

⁶ Nesta dissertação, são empregados os termos “Antigo Testamento” e “Novo Testamento” em vez de “1.º Testamento” e “2.º Testamento”, respectivamente, apesar de muitos teólogos contemporâneos preferirem o uso destes últimos termos.

analisando as noções de criação, governo, providência e conservação do mundo. O autor também trata, nessa parte, da liberdade de Deus ao criar. A segunda parte da obra, por sua vez, é dedicada às denominadas questões de fronteira: a experiência do mal, a crise ecológica e as relações entre fé e ciência e entre materialismo e criacionismo.

O segundo volume da trilogia, *La imagen de Dios* (1988), será abordado no terceiro capítulo desta dissertação, consistindo em um livro em que Juan Luis Ruiz de La Peña trata mais direta e intencionalmente do corpo e da alma como princípios constitutivos do homem⁷ e de sua mútua relação (com Deus e com o próximo). Na primeira parte dessa obra, por exemplo, o autor discorre sobre a imagem de Deus e sobre a imagem de Deus em *Cristo*, dois dos pontos abordados pelo texto da Comissão Teológica Internacional⁸. Nessa obra, portanto, o autor se preocupa em responder teologicamente à questão de quem é o homem. Trata-se de uma obra de antropologia teológica fundamental.

O terceiro volume, *El don de Dios* (1991), que conclui a trilogia de Ruiz de La Peña sobre antropologia teológica, será abordado no quarto capítulo desta dissertação. O livro em apreço abre com uma introdução dedicada ao problema do sobrenatural, que serve como um ponto de articulação entre a doutrina exposta na imagem de Deus e a doutrina do pecado, da justificação e da graça. A segunda parte dessa obra, por sua vez, está estruturada em duas partes: a primeira aborda o pecado original, e a outra, justificação e graça.

De posse dessas ideias mestras, vamos apresentar, por fim, no quinto capítulo desta dissertação, alguns desafios e contrapontos presentes na teologia de Ruiz de La Peña, com o auxílio da obra *Desafios atuais para a teologia*, de autoria do renomado teólogo Urbano Zilles, em nossa reflexão. Trata-se de um capítulo que resume as contribuições da teologia de Juan Luis Ruiz de La Peña, evidenciando de que maneira ela responde a problemas (ou desafios) atuais da teologia. Nesse capítulo, destacaremos as ideias mestras da referida trilogia de Ruiz de La Peña e retomaremos pontos já discutidos nos capítulos anteriores da dissertação. A escolha dos desafios foi pensada à luz dos temas discutidos em cada uma das obras da trilogia do autor. O primeiro deles refere-se ao diálogo entre a teologia e o cientificismo. Apresentaremos, quanto a esse aspecto, contrapontos a partir dos dois primeiros capítulos da dissertação, que tratam da relação de Ruiz de La Peña com as demais ciências e apresentam sistematicamente a doutrina da criação. O segundo desafio é relativo à dignidade da vida

⁷ Nesta dissertação, o termo “homem” significa o mesmo que “ser humano” (gênero humano). Na teologia contemporânea, porém, o termo “homem” é reservado ao varão.

⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Dignidad y derechos de la Persona Humana*. Vaticano, 1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1983_dignita-diritti_sp.html>. Acesso em: 28 jul. 2018.

humana. Em relação a isso, apresentaremos contrapontos a partir do terceiro capítulo desta dissertação, acerca da doutrina cristã sobre a imagem de Deus. O terceiro desafio, por fim, é referente à problemática dos reducionismos antropológicos. O contraponto a ser apresentado em referência a esse aspecto está presente tanto no terceiro quanto no quarto capítulo desta dissertação; trata-se dos pontos que abordam a liberdade e sua relação com a graça.

1 INTRODUÇÃO À VIDA E À OBRA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

O presente capítulo realiza uma introdução à vida e à obra do teólogo Juan Luis Ruiz de La Peña e se divide em seis seções. A primeira delas apresenta um breve histórico do referido autor, especialmente no que tange a sua relação com a teologia e seu envolvimento com outras carreiras. A segunda seção trata do trabalho de doutorado desse autor, ao passo que a terceira seção aborda sua atuação como docente. A quarta seção dedica-se ao tema da morte e a outros desenvolvimentos teológicos no âmbito da produção desse autor. A quinta seção trata das oportunidades acadêmicas que se apresentaram a Ruiz de La Peña, além de pontuar alguns de seus marcos e trabalhos no bojo da teologia. A sexta seção finaliza o capítulo, enfatizando a relação que o referido teólogo procurou manter com as ciências.

1.1 Breve histórico de Juan Luis Ruiz de La Peña: teologia e outras carreiras

Juan Luis Lorda afirma, em sua obra *Guia de Lecturas Teológicas*, que, entre os teólogos de língua espanhola que eram seus contemporâneos, Juan Luis Ruiz de La Peña e José Antonio Sayés são os que possuem maior destaque no âmbito da teologia dogmática¹. De modo particular, nesse guia de leitura teológicas, Lorda destaca os manuais escritos por Ruiz de La Peña pela sua capacidade de síntese e pelo seu apreço às questões científicas².

Juan Luis Ruiz de La Peña nasceu no dia 1.º de outubro de 1937, em um município da Espanha chamado Vegadeo ou Veiga (em galego-asturiano), localizado na província e Principado de Astúrias. Ingressou no seminário no ano de 1954 e foi ordenado sacerdote em 19 de março de 1961. Faleceu no dia 27 de setembro de 1996, na mesma cidade onde iniciou seus estudos no seminário, Oviedo.

No mesmo ano em que ingressou no seminário, Ruiz de La Peña matriculou-se, no mês de outubro, no Conservatório Real de Música de Oviedo, tendo renovado sua inscrição até 1957. Sua formação musical, no entanto, é anterior a essas aulas no conservatório, uma vez que seu pai, um conhecido pianista, já o havia iniciado nessa formação desde os 4 anos de idade. Tudo indica que sua decisão de dar continuidade aos estudos da música foi uma espécie de desagravo filial, uma vez que seu pai desejava que ele tivesse estudado medicina em vez de entrar no

¹ LORDA, Juan Luis. *Guia de Lecturas Teológicas*. Pamplona, 1998.

² LORDA, 1998.

seminário. Tamanha era sua habilidade na música que se chegou a pensar que esta seria sua profissão dentro do ministério eclesiástico³.

No ano de 1962, Juan Luis Ruiz de La Peña foi enviado a Roma com o objetivo de frequentar o Real Conservatório de Música, tendo aproveitado sua estadia no local para se matricular na Pontifícia Universidade Gregoriana⁴. Depois de um amplo período de estudos em Roma, recebe seu título de doutor em teologia pela mesma universidade. Destacam-se três faculdades nas quais atuou como docente: o Seminário de Oviedo, a Faculdade de Teologia do Norte (então recém-fundada) e a Pontifícia Universidade de Salamanca.

Segundo González Novalín, Juan Luis Ruiz de La Peña deixou-nos uma espécie de *curriculum vitae* sobre ele mesmo, em um conjunto de anotações pessoais nas quais fez um resumo de suas publicações, juntamente com uma breve autobiografia. Com a ajuda da Biblioteca do Seminário de Oviedo, foram completadas lacunas que havia em tais anotações e foram anotadas suas publicações posteriores. São 101 obras no total, sendo a primeira *El pecado original: panorámica de un decênio crítico*, de 1969, e a última *La Pascua de la creación: escatología*, de 1996⁵.

Ademais, é importante destacar a formação musical de Ruiz de La Peña pois, de algum modo, segundo alguns autores, ela influenciou seu modo de escrever e de fazer teologia. Certa elegância está presente em suas composições literárias. Nas palavras do padre Alfaro, que foi seu orientador no doutorado, “o rigor de sua investigação se expressava com precisão e beleza”⁶. Essa precisão e essa beleza seriam frutos de sua formação musical, anterior à própria formação teológica.

Segundo Belini, Ruiz de La Peña

produziu teologia como quem produz música. Aliás, sua primeira vocação. Foi quando esteve em Roma para completar seus estudos musicais no Pontifício Instituto de Música Sacra, que, para aproveitar melhor seu tempo, se inscreveu também na pós-graduação em teologia⁷.

Ruiz de La Peña se destacava também no campo do diálogo entre fé, cultura e ciência. Suas obras sobre esse assunto incluem: *Cultura y fe cristiana: consideraciones informales*,

³ GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis. Formación y andadura teológica del profesor Juan Luis Ruiz de la Peña. In: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan (Coord.). *Coram Deo*: memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1997. p. 28.

⁴ MENDES, 2021.

⁵ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997.

⁶ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 35.

⁷ BELINI, Luiz Antonio. *A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente*: Teologia da Morte em J. L. Ruiz de La Peña. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 9.

reflexões teóricas e práticas sobre a situação espanhola⁸; a obra *Crisis y apología de la fe*, na qual o autor propõe que a fé deva partir de uma racionalidade aberta que descubra novamente o significado de Deus; e a obra *Dios y el cientificismo resistente*, que busca realizar uma descrição do fenômeno científico e abordar as limitações inerentes à sua própria racionalidade. Em tais obras, o autor analisa três pontos representativos do fenômeno científico e pondera criticamente sobre as respostas acerca da problemática filosófico-teológica⁹.

1.2 O trabalho de doutorado

Em seus últimos anos de formação em Roma, Juan Luis Ruiz de La Peña aprofundou-se no estudo da teologia, tendo como mestres Juan Alfaro, Z. Alszeguy, J. Witte e P.G. Van Roo¹⁰. Como dito anteriormente, seu orientador de doutorado foi o jesuíta Juan Alfaro, que se tornou não somente orientador, mas também uma fonte de estudos para ele¹¹. Este padre e Karl Rahner foram os grandes influenciadores do pensamento de Ruiz de La Peña. A esse respeito, é necessário destacar também que outros autores, movidos pelo espírito conciliar, chamaram muito sua atenção, entre os quais se incluem Hans Urs Von Baltasar, Henri de Lubac, Edward Schillebeeckx e Yves Congar¹².

Outros pensadores influenciaram suas reflexões sobre a morte — tema trabalhado em sua tese de doutorado —, porém Rahner foi, sem dúvidas, o que mais fortemente marcou seu pensamento. De forma coloquial, Ruiz de La Peña dizia que temos de ir a Rahner diante de todas as abordagens modernas, mesmo que depois não sigamos suas conclusões¹³.

Sabemos que Rahner influenciou o pensamento de Ruiz de La Peña, mas uma dúvida que ainda permanece é por que razão ele escolheu o tema da morte. González Novalín sugere três impressões sobre a razão dessa reflexão. A primeira delas refere-se à reflexão sobre o vazio na teologia oriundo de uma possível crise. O segunda diz respeito a uma resposta inconsciente

⁸ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Cultura y Fe Cristiana: Consideraciones Informales. *Salmanticensis*, v. 31, n. 1, p. 49, 1984. Disponível em: <<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000007228&page=1&search=&lang=es>>. Acesso em: 19 dez. 2021.

⁹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Dios y El Cientifismo Resistente. *Salmanticensis*, v. 39, n. 2, p. 121, 1992. Disponível em: <<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000007449&page=1&search=&lang=es>>. Acesso em: 19 dez. 2021.

¹⁰ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 31.

¹¹ Juan Alfaro foi um sacerdote espanhol que ingressou na Companhia de Jesus em 13 de setembro de 1929. Foi professor da Universidade Gregoriana entre os anos de 1952 e 1988. Colaborou como consultor para o episcopado de língua espanhola durante o Vaticano II. Participou como teólogo durante o Sínodo dos Bispos em 1971 e foi membro da Comissão Teológica Internacional entre os anos de 1975 e 1985 (SANTIAGO, 2004).

¹² GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 31.

¹³ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 32.

da rejeitada carreira em medicina. A terceira tem relação com a morte inesperada da mãe no ano de 1963. O autor dá a entender que o último fator é o mais relevante, pois seu vínculo com sua mãe era muito cativante¹⁴.

Na banca de defesa de doutorado de Ruiz de La Peña, além do orientador J. Alfaro, estava presente o jesuíta belga Jean Galot. Ao contrário da postura de J. Alfaro, que elogiou o trabalho de Ruiz de La Peña, o Pe. Jean Galot discutiu sobre um ponto específico do trabalho que gerou certa insatisfação nele; no entanto, ele reconheceu, por fim, o mérito da obra e concedeu, juntamente com o orientador, nota máxima a Ruiz de La Peña, que recebeu o título de doutor em fevereiro de 1972¹⁵.

Sua tese de doutorado foi publicada mais tarde, como livro, sob o título *El hombre y su muerte: antropología teológica actual*. Nesta obra estão presentes dois temas que se tornariam a área de maior interesse de Juan Luis Ruiz de La Peña: a antropologia teológica e a escatologia.

1.3 A vocação de docente

A vida de Ruiz de La Peña como professor começou no próprio seminário onde se formou, em Oviedo. Oviedo, portanto, marca sua formação, docência e morte. Iniciou seus trabalhos com disciplinas complementares nas áreas de filosofia e teologia. Não deixou de lado, porém, suas atividades pastorais. Depois de um tempo, começou a lecionar oficialmente teologia dogmática, ministrando cristologia, até chegar às específicas disciplinas de seu interesse: Antropologia Teológica e Escatologia¹⁶.

Havia um cargo específico em Oviedo na área de dogmática; tratava-se de uma cátedra na qual o professor era responsável por articular todos os cursos no ensino do ciclo teológico. Ruiz de La Peña foi, então, nomeado pelo arcebispo para cargo semelhante e, apesar de as disciplinas continuarem sendo administradas em cursos independentes, tornou-se uma referência na área. Nem mesmo os trabalhos de docência em Burgos e, algum tempo depois, em Salamanca atrapalharam seu destaque na dogmática.

Para seus colegas, Juan Luis Ruiz de La Peña foi

um professor que se dedicou totalmente às aulas e a elas sacrificou todo o seu tempo e grande parte de sua escrita. “Eu sou um mestre da escola” dizia ele sobre suas aulas e até mesmo seus manuais; “É isto o que eu sei fazer”, acrescentava quando era

¹⁴ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 32.

¹⁵ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 32.

¹⁶ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 33.

encorajado a combinar com o gênero didático a investigação direta de algum autor clássico na história da teologia. Esta é a razão pela qual suas análises recaíram de preferência sobre os representantes do pensamento moderno nas áreas cultivadas por ele. Para ele, eram lugares e fontes onde havia de ir para expor e explicar a fé em relação à cultura atual¹⁷.

Com a vasta experiência como professor, pôde, em pouco tempo, dissertar sobre os principais temas da antropologia teológica, mas, sem dúvidas, alguns temas aparecem com maior destaque em seus estudos e trabalhos. Entre eles estão “a escatologia, a antropologia teológica fundamental e o diálogo interdisciplinar”¹⁸.

1.4 O tema da morte e outros desenvolvimentos teológicos

A então recém-fundada Faculdade Teologia do Norte, na Espanha (Burgos), convidou Ruiz de La Peña para lecionar as disciplinas de Escatologia e Antropologia (conhecidas pelos nomes de “Novíssimos” e “Deus criador”, respectivamente) por dois anos, a partir de 1971. Por volta desse mesmo período, sua tese de doutorado já havia sido publicada e, com o tempo, começou a repercutir dentro do mercado editorial. Sua tese contava com uma apresentação generosa feita pelo seu orientador, padre Alfaro, que buscou destacar o rigor de sua pesquisa, a qual levava em conta as ideias originais de muitos autores, uma crítica equilibrada e uma fidelidade à doutrina da Igreja. Alguns anos depois, ainda em Burgos, talvez pela própria repercussão que a obra teve, recebeu o cargo de professor extraordinário, permanecendo neste cargo até 1977¹⁹.

No ano de 1975, Ruiz De La Peña lançou um segundo livro sobre escatologia, com o título *La outra dimension: escatologia cristiana*. Este livro representou, na época, um modelo para outras tantas publicações pós-conciliares. Com essa obra, passou a ser conhecido internacionalmente no meio da teologia. Esse foi um livro lido “por quase todos os todos os teólogos na Espanha”²⁰.

¹⁷ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 34, tradução nossa. Original: “a un maestro que se dedicó plenamente a las clases y a ellas sacrificó todo su tiempo, sus ilusiones y la mayor parte de sus escritos. ‘Yo soy un maestro de escuela’, decía hablando de sus clases e incluso de sus manuales; ‘esto es lo que yo sé hacer’, añadía cuando se le animaba a compaginar con el género didáctico la investigación directa de algún autor clásico en la historia de la teología. Ésta es la razón de que sus análisis recayeran preferentemente sobre los representantes del pensamiento moderno en las áreas por él cultivadas. Para él eran lugares y fuentes a donde había que acudir para exponer y explicar la fe en relación con la cultura actual”.

¹⁸ MARTINS, Antonio Manuel Alves. A condição corpórea da pessoa em J. L. Ruiz de la Peña. *Didaskalia*, v. 34, p. 80, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/20151/1/V03401-079-182.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2021.

¹⁹ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 35.

²⁰ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 36.

A acolhida da referida obra sofreu uma pequena intervenção. Em 1976, a Sagrada Congregação para Doutrina da Fé foi alertada sobre possíveis pontos que não poderiam ser apresentados como uma doutrina segura. Isso gerou, sem dúvidas, uma angústia em Juan Luis Ruiz De La Peña, que alterou substancialmente seus laços acadêmicos com a Faculdade de Teologia de Burgos²¹.

Afinal de contas, quais eram esses pontos? Em síntese, eram pontos que tratavam da questão do estado intermediário. Ruiz De La Peña já havia percorrido sobre isso em sua tese de doutorado. Em sua obra, ele referia-se ao posicionamento de autores protestantes como os únicos capazes de resolver as problemáticas da escatologia tradicional. Afirmava, ainda, que outros autores católicos compartilhavam do mesmo pensamento e outros tantos justificavam que esse era um assunto de importância secundária para a doutrina católica.

Em 18 de janeiro de 1977, o Prefeito da Sagrada Congregação, Cardeal Franjo Seper, encarregou o Grão-Chanceler da Faculdade de Teologia e então Arcebispo de Burgos, D. Segundo García de Sierra, de alertar o interessado de que alguns pontos do seu livro não poderiam ser ensinados como uma doutrina tradicional da Igreja. O Professor Ruiz de la Peña explicou ao Grão-Chanceler qual era o verdadeiro alcance de suas declarações e qual foi sua atitude pessoal em todo o assunto; suas observações foram transmitidas ao dicastério romano em 14 de fevereiro. Três meses depois (23 de maio), a Congregação da Fé encerrou o assunto, afirmando com a afabilidade do distinto Cardeal Seper que o dicastério por ele presidido não questionava a devoção do jovem teólogo à Igreja e ao Magistério, e que foi em consideração à sua retidão pessoal que apelou ao sentido de responsabilidade que, como professor de teologia e encarregado da formação dos futuros sacerdotes, havia contraído. Finalmente lhe indicaram, como pontos a levar em conta e a destacar em seu livro, o evento da ressurreição, não no momento da morte, mas em conexão com a parusia no fim dos tempos; seu realismo corporal; e, conseqüentemente, a desapropriação de uma parte da pessoa em morte (ou seja, o corpo) e a sobrevivência de um elemento consciente (que tradicionalmente chamamos de “alma”) entre a morte e a ressurreição corporal²².

²¹ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 36.

²² GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 36-37, tradução nossa. Original: “El 18 de enero de 1977, el Prefecto de la Sagrada Congregación, cardenal Franjo Seper, encargó al Gran Canciller de la Facultad de Teología y entonces Arzobispo de Burgos, D. Segundo García de Sierra, de advertir al interesado de que algunos puntos contenidos en su libro no se podían enseñar como doctrina tradicional de la Iglesia. El profesor Ruiz de la Peña expuso al Gran Canciller cuál era el verdadero alcance de sus afirmaciones y cuál su actitud personal en todo el asunto; sus observaciones fueron transmitidas al dicasterio romano el 14 del mes de febrero. Tres meses más tarde (23 de mayo), la Congregación de la Fe ponía fin al asunto, manifestando con la afabilidad que distinguía al cardenal Seper que el dicasterio por él presidido no ponía en duda la devoción del joven teólogo a la Iglesia y al Magisterio y que era en consideración a su rectitud personal por lo que se apelaba al sentido de responsabilidad que, como profesor de Teología y encargado de la formación de futuros sacerdotes, tenía contraída. Se le indicaban, por fin, como puntos a tener en cuenta y a destacar en su libro, el acontecimiento de la resurrección, no en el momento de la muerte sino en conexión con la parusía al final de los tiempos; su realismo corpóreo; y, consiguientemente, el despojo de una parte de la persona en la muerte (es decir: del cuerpo) y la supervivencia de un elemento consciente (al que tradicionalmente llamamos «alma») entre la muerte y la resurrección corporal”.

Em um terceiro livro, que recebeu o título de *La muerte: destino humano y esperanza cristiana* e foi escrito em 1983, Ruiz De La Peña levou em conta as considerações da Congregação, “formulando claramente sua posição teológica”²³.

1.5 Novas oportunidades acadêmicas e a plenitude teológica

As futuras aulas e novas publicações de Juan Luis Ruiz de La Peña mostrariam sua madura postura diante das indicações apontadas por D. Segundo García. Apesar do episódio relatado, que fez com que houvesse alguns obstáculos em sua nomeação como professor ordinário em Burgos, outras portas se abriram. Ele foi convidado para lecionar na Pontifícia Universidade de Salamanca a partir de 1977.

Em Salamanca iniciou efetivamente as aulas no ano letivo de 1977-78 e aí continuou combinando-as com as do Seminário de Oviedo, ao longo de vinte anos. Em 1981 obteve a nomeação de Professor Ordinário e em 1985, de Professor Catedrático. Salamanca foi para ele o ateliê da sua infatigável atividade intelectual. Aí realizou plenamente a sua vocação de professor, não só com as aulas do ciclo institucional, mas também com os cursos especiais de Licenciatura e Doutorado. Os títulos de suas obras, livros e artigos de revistas na época de sua morte chegavam a cem, número que foi alterado por sua obra póstuma “La Pascua de la creación”, que chega ao número 101. Muitos desses escritos foram traduzidos ou publicados diretamente em italiano, francês, português, alemão e sueco. Mas Salamanca foi, antes de tudo, o lugar de incardinação dos seus estudos antropológicos e do seu diálogo com as ciências²⁴.

É possível reparar, como bem descreve António Manuel Alves Martins, que o teólogo amadureceu bastante diante da atualização e da renovação oriundas do Concílio Vaticano II. Juan Luis Ruiz De La Peña, diante da necessidade de entender a fé na atualidade, deu um novo

²³ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 37.

²⁴ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 38, tradução nossa. Original: “En Salamanca comenzó efectivamente las clases el año académico de 1977-78 y allí prosiguió, compaginándolas con las del Seminario de Oviedo, a lo largo de veinte años. En 1981 obtuvo el nombramiento de Profesor ordinario (Agregado) y en 1985 el de Catedrático numerario 20. Salamanca fue para él el taller de su infatigable actividad intelectual. Allí realizó plenamente su vocación de maestro, no sólo con las clases del ciclo institucional sino con los cursos especiales de la Licenciatura y el Doctorado. Allí se dio a conocer como asesor de la Comisión Episcopal de la Fe, como profesor de cursos monográficos en la Universidad de Comillas-Madrid y en la Facultad de Teología de Barcelona (San Paciano), como columnista de algunos diarios de ámbito nacional, como contertulio de políticos de relieve, como itinerante incansable de la formación permanente del clero, como ponente en ciclos de formación para religiosas, y, sobre todo, como escritor asiduo de teología. Los títulos de sus trabajos, libros y artículos de revistas en el momento de su muerte llegaban al centenar, cifra que fue alterada por su obra póstuma La Pascua de la creación, que hace el número 101. No pocos de estos escritos fueron traducidos o publicados directamente en italiano, francés, portugués, alemán y sueco. Pero Salamanca fue, sobre todo, el lugar de incardinación de sus estudios antropológicos y de su diálogo con las ciencias”.

tom para sua teologia. A Igreja e o diálogo com as correntes atuais de pensamento não saíram do seu olhar²⁵.

Próximo do ano de 1980, Ruiz De La Peña entrou na segunda fase de sua teologia. Sua preocupação passou a ser o diálogo e o encontro com a cultura contemporânea. A obra *Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica* marca a entrada nessa nova etapa de seus estudos e trabalhos. Podemos destacar nessa fase “o diálogo cristianismo-marxismo, ressurreição ou reencarnação, esperança cristã e sentido da vida”²⁶ e, ainda, algumas análises de “eventos eclesiais de longo alcance como a Conferência de Puebla, o discurso de João Paulo II aos teólogos espanhóis, a ética da ‘*Veritatis Splendor*’, a formação dos Sacerdotes segundo a ‘*Pastores dabo vobis*’”²⁷.

O seu trabalho e suas aulas na Universidade de Salamanca renderam a Ruiz De La Peña a oportunidade de ser conhecido entre vários teólogos espanhóis, tanto na Espanha quanto na América Latina. Ele compilou boa parte de suas aulas e seus escritos em manuais em forma de tratados de teologia. Essa etapa de sua vida, na metade da década de 90, pode ser identificada como a terceira fase de sua teologia. Estão presentes nesta fase a trilogia sobre antropologia teológica composta por *Teología de la creación* (1986), *Imagen de Dios* (1988) e *El don de Dios* (1991). Estas três obras, como dito anteriormente, consistem no principal objeto de estudo desta dissertação.

Ruiz De La Peña foi, ainda, membro fundador dos conselhos editoriais de duas revistas, a *Nova Fase* e *Communio*, e “dirigiu a série de manuais de teologia *Sapientia Fidei* da Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). A partir de 1987, assessorou também a Comissão Teológica do Episcopado Espanhol”²⁸.

1.6 Um homem que buscou dialogar com as ciências

Por fim, nesta seção, gostaríamos de dar ênfase a alguns pontos-chave do diálogo de Ruiz De La Peña com a cultura contemporânea. Segundo Martins, “no teólogo encontramos reunidos o rigor científico do investigador, a sensibilidade pedagógica do mestre, o sentido

²⁵ MARTINS, 2004.

²⁶ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 39, tradução nossa. Original: “El diálogo cristianismo-marxismo, resurrección o reencarnación, esperanza Cristiana y sentido de la vida”.

²⁷ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 39, tradução nossa. Original: “Acontecimientos eclesiales de gran alcance, como la significación teológica de la Conferencia de Puebla, el discurso de Juan Pablo II a los teólogos españoles, (...) la ética de la “*Veritatis Splendor*”, la formación de los sacerdotes según la exhortación apostólica ‘*Pastores dabo vobis*’”.

²⁸ BELINI, 2015, p. 11.

pastoral do sacerdote, a inquietação humanista do filósofo”²⁹. E é nesta inquietação que encontramos muitas novidades em suas contribuições teológicas.

Uma crítica que pode ser encontrada na obra *O dom de Deus* (versão em português do original *El don de Dios* (1988)) é a de que a teologia da criação assumiu uma postura muito mais voltada para as questões cosmológicas do que para a própria questão antropológica. Sua crítica tinha como finalidade resgatar a autonomia científica principalmente nas questões da protologia. Segundo o autor, a teologia, desde o século XIX, colocou-se em uma postura defensiva e pouca aberta a dialogar com as conclusões da ciência³⁰.

Uma outra crítica que Ruiz de La Peña faz se refere ao cientificismo. O teólogo, segundo Jose Maria Hevia Álvarez, defendia que era preciso separar as áreas de atuação da ciência e da teologia. Se, por um lado, a fé ocupa-se de uma cosmovisão e da metafísica, por outro lado, a ciência ocupa-se das coisas físicas. Essa separação, porém, não poderia tornar a fé e a ciência apáticas uma perante a outra; ao contrário, deveria justificar mais ainda a necessidade do diálogo, porque, afinal de contas, elas tratam de assuntos que se complementam.

Em uma citação feita pela próprio Jose Álvarez a partir de um trecho da obra *Teología de la creación*, Ruiz de La Peña afirma que “não há teses científicas que colidam com as verdades cristãs. Existem, sim, teses de cientistas que não são aceitáveis para a fé; mas nenhuma delas é endossada pela comunidade científica”³¹. Podemos inferir disso que a postura de Ruiz de La Peña era a de confiar as conclusões da ciência ao próprio crivo da comunidade científica, e nisto consistiriam os limites da influência da ciência dentro do âmbito da fé.

Juan Luis Ruiz de La Peña está “entre os mais ilustres representantes da teologia espanhola contemporânea”³². Podemos encontrar, em seus trabalhos, um rigor científico unido a uma profunda preocupação eclesial. Podemos também observar a segurança de caminhar junto à doutrina católica sem deixar de tocar em questões de fronteira que emergiam diante do diálogo com a ciência. Encontramos, portanto, em sintonia, um trabalho que pensou a Igreja diante do mundo. Ruiz de La Peña tornou-se um grande exemplo do que o Concílio Vaticano II esperava de um teólogo: “É tarefa do teólogo assumir da cultura do seu ambiente elementos

²⁹ MARTINS, 2004, p. 80.

³⁰ GONZÁLEZ NOVALÍN, 1997, p. 39.

³¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1986 *apud* HEVIA ÁLVAREZ, José María. Juan Luis Ruiz de la Peña: un teólogo ante las ciencias. In: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan (Coord.). *Coram Deo*: memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1997. p. 57, tradução nossa. Original: “no hay tesis científicas que colisionen con verdades cristianas. Hay, sí, tesis de científicos que no son de recibo para la fe; pero ninguna de ellas está avalada por la comunidad científica”.

³² MARTINS, 2004, p. 79.

que lhe permitam melhor iluminar um ou outro aspecto dos mistérios da fé. Uma tal tarefa é certamente árdua e comporta riscos, mas é em si mesma legítima e deve ser encorajada”³³.

Olegario González de Cardedal destaca Ruiz de La Peña entre os teólogos que sobressaíram no final do século XX dentro de um estilo específico que trabalhava a temática “das contribuições do ecumenismo”³⁴, juntamente com “Alfaro, Roviera Beloso e Ladaria”³⁵. Ele foi influenciado pelo clima e espírito que circundavam o Concílio Vaticano II, mas sempre apresentou uma postura muito clara de um teólogo fiel à Igreja³⁶.

Ruiz de La Peña é, enfim, um autor que buscou, a todo o momento, o diálogo, principalmente diante de questões delicadas, que o próprio autor chamou de questões de fronteira. A essas questões o autor se referia como os assuntos que tangenciam o horizonte da secularidade, afirmando que “não se pode fazer teologia sobre o mundo com as costas voltadas para as questões de fronteira”³⁷. Mesmo diante da complexidade e da amplitude de certas problemáticas, o autor buscou apresentar um breve marco de reflexão. Procurou não se distanciar também do rigor epistemológico. A sistematização e a contextualização dos problemas são elementos que estão muito presentes em suas obras. Ademais, convém ressaltar que ele conhecia bem as confusões que o pensamento moderno enfrentava e sabia quão clara a Igreja precisou ser no Concílio Vaticano II.

Segundo Belini, Juan Luis Ruiz de La Peña faleceu em 1996, vitimado “por um câncer em plena maturidade intelectual e magisterial”, tendo sido sepultado em 28 de setembro, após as celebrações fúnebres ocorridas na Catedral de Oviedo.³⁸

³³ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum veritatis sobre a vocação eclesial do teólogo*. Roma, 1990. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2021.

³⁴ CARDEDAL, Olegario Gonzalez de. *La teologia em España (1959–2009): memoria y prospectiva*. Madrid: Encuentro, 2010. p. 145.

³⁵ CARDEDAL, 2010, p. 145.

³⁶ BELINI, 2015, p. 9.

³⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1986, p. 12, tradução nossa. Original: “No se puede hacer teologia sobre el mundo de espaldas a las cuestiones fronterizas”.

³⁸ BELINI, 2015, p. 11.

2 IDEIAS MESTRAS NA OBRA *TEOLOGIA DA CRIAÇÃO*

Este capítulo aborda as ideias mestras presentes na obra *Teologia da criação*, a primeira da referida trilogia de Juan Luis Ruiz de La Peña, e divide-se em sete seções. A primeira seção realiza algumas observações acerca da organização e da estrutura da referida obra. A segunda seção trata de algumas considerações antes da análise bíblica. A terceira seção aborda uma análise do relato da tradição sacerdotal (P) no livro do Gênesis. A quarta seção, por sua vez, discorre sobre outras passagens no Antigo Testamento, e a quinta seção trata do tema da criação à luz do Novo Testamento. A sexta seção aborda a sistematização histórica da doutrina da criação, e a sétima seção finaliza o capítulo, apresentando uma reflexão sobre o fato, o modo e o fim da criação.

2.1 Organização da primeira obra da trilogia: *Teologia da criação*

A obra *Teologia da criação* apresenta nove capítulos, que estão divididos em duas partes. A primeira parte da obra consiste em uma sistematização acadêmica, e nela são apresentadas questões sobre a teologia bíblica tanto no Antigo como no Novo Testamento. Essas duas temáticas se encontram nos capítulos 1 e 2. Em um segundo momento, no capítulo 3, há uma apresentação da história da doutrina. Na sequência, há o capítulo 4, que finaliza essa primeira parte da obra realizando uma reflexão teológica. O principal objeto de estudo desta dissertação é essa primeira parte, por isso daremos ênfase às ideias mestras nela contidas.

Na segunda parte da obra, Ruiz de La Peña recorda que é impossível fazer uma boa teologia sem lidar com as questões de fronteira. Segundo o autor, existem problemas na realidade que exigem da teologia uma resposta mais exata, e o teólogo não pode fugir dessas questões — na verdade, não deveria fazê-lo. A teologia perde muito com isso, bem como a Igreja como um todo. Portanto, Ruiz de La Peña dedica um capítulo ao tema da teologia da criação diante do problema do mal (capítulo 5) e, na sequência, dedica-se a tratar da crise ecológica (capítulo 6). Questões sobre ciência e fé, que são o traço central de sua madura teologia, são abordadas nos últimos três capítulos dessa segunda parte. Apenas algumas reflexões contidas nesta parte serão utilizadas nesta dissertação.

O objetivo principal de Ruiz de La Peña com a obra *Teologia da criação* foi mostrar a profunda união entre cosmologia e a antropologia na fé cristã, pois, como bem diz o autor, “a teologia da criação tem sua colocação idônea no marco da antropologia teológica. Assim, quem

escreve um tratado sobre aquela deve estar disposto a enfrentar outro sobre esta”¹. Vamos orientar nosso estudo a partir dos tópicos apresentados a seguir.

2.2 Algumas considerações antes da análise bíblica

Antes de a fé bíblica traçar um diálogo maduro com diversas teorias cosmológicas, é preciso que encontre as razões próprias de sua correta interpretação. Qual é a intenção verdadeira do hagiógrafo de Gn 1? A resposta a esta pergunta não pertenceu, desde sempre, ao domínio da exegese bíblica. A hipótese de duas fontes literárias na redação dos dois primeiros capítulos do Gênesis bem como a identificação de paralelos literários extrabíblicos de relatos sobre a origem do mundo são elementos que muito ajudaram os exegetas em seus trabalhos.

Os 11 primeiros capítulos do Gênesis estão envoltos em um profundo simbolismo. Scott Hahn e Curtis Mitch ratificam esse pensamento quando afirmam que “Gn 1-11 pode ser considerado histórico em substância, mas mítico na expressão”². Segundo Ruiz de La Peña, o acesso ao conteúdo desses textos “não é diretamente abordável, a não ser através de um rodeio que possa situar o texto em seu contexto e nos proporcione as chaves de interpretativas de sua leitura”³. Isso não torna o relato bíblico menos digno de “ser ouvido e acreditado”⁴, mas exige do teólogo abandonar a interpretação literalista que vê um relato científico nas páginas do Gênesis.

A fé bíblica na criação está intimamente ligada à fé em Deus. É a partir dessa compreensão que levantamos as premissas do estudo da doutrina da criação. A maneira como vemos a Deus lança luzes sobre o modo como professamos a nossa fé na criação bíblica. Ruiz de La Peña procura, antes de entrar propriamente na análise do relato da criação, responder de onde vem a fé explícita no poder de Deus sobre o cosmos. E é neste itinerário que vamos caminhar.

A paternidade divina é um atributo facilmente identificável nos relatos de aliança entre Deus e Israel. O livro do Deuteronômio (Dt 26, 5-10) traz uma bela profissão de fé diante dos atos de Deus na história. Ali claramente o povo de Deus reconhece que Iahweh é aquele que cuida, guia e salva. Ao mesmo tempo, o relato demonstra a distância entre uma fé em um Deus particular e a fé em um Deus onipotente. Na tentativa de responder à questão sobre como o deus

¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 7.

² HAHN, Scott; MITCH, Curtis. *O livro dos Gênesis: cadernos de estudo bíblico*. São Paulo: Ecclesiae, 2015. p. 23.

³ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 15.

⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 14.

de uns poucos se tornou o Senhor do Universo, Juan Luis Ruiz de La Peña faz o “exame de três passagens, que remontam a estratos muito antigos da tradição” e que nos oferece “um princípio de resposta”⁵.

Os três relatos apresentados pelo autor estão em Js 10, 5-13, Jz 4-5 e Ex 15, 1-8. Nestas três passagens, é possível observar o poder de Iahweh diante do cosmos. Ele é capaz de mudar o funcionamento da própria natureza para agir em favor do seu povo. Ruiz de La Peña descreve que, em Js 10, 5-13,

[o] Deus de Israel se mostra suficientemente poderoso para manipular, a seu arbítrio, os fenômenos naturais; a natureza é posta por ele a serviço de um desígnio histórico: a conquista. Assim, Israel vê na natureza algo que se submete a alguém para os propósitos de sua história⁶.

A respeito de Jz 4-5, o autor afirma que “o essencial, o denominador comum às duas versões, é que Iahweh salva e nada pode resistir a ele. Se necessário, pode provocar terremotos, cataclismo siderais etc. A natureza serve a Iahweh”⁷. Quanto a Ex 15, 1-8, por sua vez, o autor afirma que “os israelistas celebraram o acontecimento mais importante de sua história: a saída do Egito. Foi este gesto glorioso que persuadiu Israel de que seu deus era um Deus salvador”⁸.

Surge, porém, outra questão: como podemos diferenciar essa expressão cósmica do Deus de Israel das outras expressões de deuses em outras religiões? A resposta para esse questionamento está nas próprias passagens da Sagrada Escritura. Deus não se identifica como um ser limitado espacialmente. Seu poder vai além da manifestação no trovão, na tempestade, nos astros, nas nuvens, nas chuvas. Ele não se limita a manifestar-se em um desses meios, mas em todos, se for necessário. Sua forma de intervir na história também não se dá sempre por meio de obras temerosas, como o fogo e o furacão, mas ocorre também pela brisa mansa, como nos relata o profeta Elias (1Rs 19, 11-13). Em suma, o Deus de Israel se manifesta de modo “ilimitado e universal”⁹.

Há, contudo, a necessidade de posicionar essa onipotência diante de um objetivo específico da parte de Deus. Ruiz de La Peña observa que o principal atributo divino não é esse, mas sim a bondade de Iahweh. Nesse sentido, o “conceito teologicamente primário é o de aliança, não o da criação”¹⁰. A onipotência de Deus está a serviço da aliança, realidade que se

⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 16.

⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 16.

⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 16.

⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 16.

⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 17.

¹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 18.

expressa também na liturgia. A festa principal que o povo de Deus celebrava não era a festa da criação do mundo, mas da Páscoa, sinal da aliança de Deus com Israel. Portanto, a “ideia de criação... está compreendida no horizonte teológico da aliança”¹¹.

O passo teológico concreto da aliança para criação será dado dentro do contexto profético de Israel. Na obra de Isaías, diante da mensagem ao povo que se encontrava no exílio, o profeta escreve uma consolação que busca responder aos anseios do povo que foi confrontado com a cultura pagã e desolado de sua terra: “a força de Iahweh não conhece limites; aquele que libertou o povo da escravidão dos egípcios voltará a salvá-lo. Isso é possível e certo porque Iahweh é o todo-poderoso, o criador do céu e da terra”¹². É a circunstância histórica que exige uma expressão quanto à criação do cosmos. Trata-se, portanto, de uma expressão tardia na profissão de fé de Israel.

Juan Luis Ruiz de La Peña destaca cinco pontos que caracterizam essa teologia da criação na literatura profética. O primeiro ponto é a afirmação de que em Deus está o princípio e o fim de todas as coisas (cf. Is 40, 22-28). O segundo ponto é a convergência de três momentos na história: “a criação, libertação do Egito e restauração do povo; protologia, soteriologia e escatologia”¹³. O terceiro ponto está no restabelecimento da confiança na potestade divina com o intuito de combater a idolatria. O quarto ponto se caracteriza pelo uso da palavra *bara*, que resume a ação criadora e consumadora de Deus. Por fim, o quinto ponto está baseado na criação pela palavra — que se torna o primeiro ato de diálogo de Deus com seu povo. A criação não é um ato impessoal¹⁴.

Em resumo: durante muitos séculos, o homem bíblico não precisou formular como artigo de fé o “creio em Deus... criador do céu e da terra”. Que Deus era a origem da realidade era tão óbvio e indiscutível que não precisava ser sancionado dogmaticamente. Usando palavras de Westermann: a criação, mais que objeto de fé, era, em Israel, uma pressuposição básica de seus hábitos mentais. Por outro lado, os israelitas não parecem ter sentido a curiosidade cosmológica que distinguia seus vizinhos. Isso porque sua atenção não estava polarizada pela natureza, mas pela história. Quando finalmente, numa data relativamente tardia, fica explicitada a fé na criação — implícita até então na persuasão do poder ilimitado de Iahweh —, a causa é a situação de crise de fé e de confiança no futuro da aliança, originada pelas infelizes condições do exílio. Nessa situação, a doutrina criacionista implica, além de uma afirmação teórica sobre a origem da realidade, uma exortação ao povo oprimido: Israel, humilhado pela escravidão da Babilônia, pode ser libertado por um Deus mais forte que a potência opressora. As asserções sobre a criação são o contraponto ao *cantus firmus* de Iahweh salvador de Israel e formulam-se com um vocabulário (o

¹¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 18.

¹² RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 19.

¹³ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 20.

¹⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 21.

verbo *bara*, a criação pela palavra) *sintomati camente* flutuante entre as referências à criação do mundo e à criação ou recriação do povo¹⁵.

2.3 Análise do relato da tradição sacerdotal (P) — Gn 1,1–2,4a

Sabemos que os primeiros capítulos do Gênesis não são um fragmento que descreve fatos de uma ciência natural, mas, sim, as primeiras páginas sobre a “história da salvação”¹⁶. A sequência narrativa presente nos 11 primeiros capítulos deságua na vocação de Abraão. Existe uma preocupação em se falar das origens, mas também, como bem apontou Ruiz de La Peña, em conduzir a uma compreensão da aliança.

O primeiro relato da criação em Gênesis pertence à tradição sacerdotal (P). A crítica literária apresenta alguns questionamentos diante desse relato. Assim como existe uma importância religiosa nesse texto, a narrativa ali presente exhibe paralelos com outras narrativas míticas de povos como os babilônicos, os egípcios, os sumérios etc. Surge uma aparente contradição, e as dificuldades de harmonização já surgem nos dois primeiros versículos. Por que o hagiógrafo uniu um versículo (“No princípio, Deus criou o céu e a terra”, v.1) claramente teológico — uma novidade sem paralelos — com um versículo (“Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas”, v. 2) cheio de semelhanças com a tradição mítica? Uma possível resposta para isso está na cosmogonia popular¹⁷.

Sobre essa cosmovisão popular, Ruiz de La Peña afirma o seguinte:

Nesta reconstrução (naturalmente hipotética e passível de objeção quanto aos detalhes), a linha narrativa é clara e coerente. Trata-se de um relato de criação pela ação: do caos preexistente vão surgindo, por sucessivas divisões ou separações, os três grandes espaços que logo serão preenchidos por seus respectivos habitantes (astros, vegetais-animais, peixes-pássaros). A criação é entendida aqui como simples ordenação do caos, sobre o qual Elohim “trabalha” seguindo o esquema cosmológico da época, que concebe o universo como a superposição de três camadas: trevas, águas, terra. A ação de Deus realiza-se, portanto, de cima para baixo, segundo a ordem lógica oferecida pelas camadas que tal ação vai encontrando¹⁸.

Ruiz de La Peña faz uma análise desse trecho sacerdotal, destacando que, para o hagiógrafo, “não interessam os dados cosmológicos ou biológicos”¹⁹, mas sim uma

¹⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 22.

¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 24.

¹⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 26.

¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 28.

¹⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 28.

apresentação da relação de Deus com o mundo criado. Fica claro que o Deus de Israel não é um simples ser que atua no cosmos, mas é um Deus pessoal que busca comunicar sua bondade a Abraão, Isaac e Jacó.

Ruiz De La Peña realiza três destaques, a partir do versículo 1, que nos ajudam a entender a teologia do relato. O primeiro deles, como já dissemos anteriormente, diz respeito novamente ao verbo *bara*, que destaca uma ação cujo sujeito por excelência é Deus, que não age sobre alguma matéria já existente. O segundo dá ênfase à criação do “céu e da terra”, expressão que denota a realidade de todas as coisas. Segundo os comentários dos professores de Salamanca, “na língua hebraica, não há palavra que corresponda exatamente ao *kosmos* dos gregos, e, por isso, a expressão ‘céus e terra’ é redundante para designar o mundo visível em sua dupla manifestação de orbe terrestre e espaço sideral”²⁰. O terceiro e último destaque que o autor faz se refere ao uso da expressão “no princípio”, que, apesar das discussões sobre ela ser entendida ou não de modo absoluto, no relato denota um momento no tempo em que começa a história da salvação.

Com esses três destaques, segundo Ruiz de La Peña, é “fornecida de antemão uma interpretação teológica de tudo o que se seguirá. O relato tem de ser entendido, portanto, à luz dessas afirmações”²¹.

O v. 2 já foi apresentado anteriormente diante de uma problemática, que é a possível contradição entre o v. 1, em que se afirma que Deus cria todas as coisas, e o v. 2, no qual se afirma que as trevas cobriam o abismo. Como solução a esse impasse, Ruiz de La Peña recorre à própria mentalidade semita, que não era abstrata — simplesmente baseada no conceito de vazio e nada —, mas utilizava imagens para auxiliar o entendimento. Um começo a partir “do nada” só poderia ser entendido em termos de um “caso despojado de toda virtualidade”²². Assim, defende-se que essa justaposição de relatos, aparentemente contraditórios, não foi percebida dessa forma (incoerente) pelos primeiros destinatários. Em suma, a leitura que se fazia era a de que “Deus criou tudo (cf. v. 1); antes não havia nada (cf. v. 2)”²³.

A partir do v. 3, o hagiógrafo começa a sistematizar as obras criadas a partir da palavra. Tal criação é uma expressão que descreve, mais uma vez, a onipotência divina. Nada detém

²⁰ COLUNGA, Alberto; CORDERO, Maximiliano García. *Bíblia Comentada I: Pentateuco*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2010. p. 46, tradução nossa. Original: “En la lengua hebrea no hay un vocablo que corresponda exactamente al ‘kosmos’ de los griegos, y por eso, la expresión ‘cielos y tierra’ es una locución redundante para designar el mundo visible em su doble manifestación de orbe terráqueo y espacio sideral”.

²¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 30.

²² RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 31.

²³ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 31.

suas palavras; não existe esforço ou dificuldade. Deus cria com a mais absoluta liberdade. Esse entendimento ratifica o que foi destacado no versículo 1: Deus é único, todo-poderoso; tudo procede dEle e Ele não precisa de coisa alguma. Uma outra característica que já foi destacada anteriormente é pessoalidade no ato de criar. A palavra criadora é também uma palavra que dialoga e comunica sua história salvífica²⁴.

O v. 4a expressa a condição ontológica das coisas criadas: são todas boas. Apesar da consciência de existência do mal por parte do escritor sagrado, ele dá ênfase ao fato de que tudo que Deus faz é bom e perfeito. Já no v. 4b explica-se a origem da luz a partir de uma visão mítica de separação cosmológica. Este versículo ignora o v. 3, e vice-versa, pois suas procedências são diversas²⁵.

O v. 5 trata do ato de nomear, o que é abordado também nos versículos 7-8 e 9-10. Era próprio da cultura semita atribuir a uma grande potestade o ato de dar nome. Atribuir um nome implica fazer com que algo participe da existência e tenha uma função específica. Diante do caos presente nos primórdios da criação, restam “apenas dia, noite, céus, terra, mar...”²⁶.

Israel conta os dias a partir da tarde. De uma tarde a outra, há um dia. No relato do Gênesis, existem 6 dias de criação e uma descrição de 8 obras. Por essa razão, sabemos que, no v. 5, os dias são contados como uma forma de configurar uma semana, e não com a intenção de precisar as obras. Isso nos ajuda a entender que, mesmo antes da criação do sol e da lua, sucedem tardes e manhãs. “Dito isto, não é preciso acrescentar como é mal-entendida a intenção do autor quando se tenta concordar os ‘dias’ da criação com eras geológicas ou com qualquer outra informação cosmológica sobre o processo evolutivo da realidade”²⁷.

Nos vv.14-18, há uma extensão do relato sobre a origem dos astros. Ao nominar o sol e a lua como “grande luzeiro” e “pequeno luzeiro”, respectivamente, consuma-se o “rebaixamento ao posto de simples objetos úteis”²⁸. Scott Hahn e Curtis Mitch reforçam a ideia com o seguinte comentário: “Israel foi proibida de adorar estes luzeiros, que foram divinizados como deuses no mundo do Oriente Próximo (Dt 4, 19). Isso pode explicar por que o sol e a lua não são mencionados pelo nome no relato da criação”²⁹. O hagiógrafo deixa clara sua intenção em recorrer às redações míticas, sem julgá-las improcedentes, mas dando um retoque teológico, a fim de conservar a importância religiosa.

²⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 32.

²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 33.

²⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 33.

²⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 33.

²⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 34.

²⁹ HAHN; MITCH, 2015, p. 33.

No v. 21, o verbo *bara* volta a aparecer. Nesse contexto, o uso desse verbo, “cujo emprego havia sido cuidadosamente evitado”³⁰, tem como objetivo fazer uma ponte entre o caos inicial do v. 2 e consumir todo um processo de desmitificação. O autor de P “se valeu, primeiro despojando-o de toda capacidade operativa (v. 2), depois dando nome aos que, na versão mítica, dele derivava (vv. 5.8.10) e, por fim, atribuindo-lhe agora o estatuto ontológico de simples criatura de Deus”³¹.

Os vv.26-30 descrevem o ápice da criação, no qual o homem é feito à imagem de Deus. A grande novidade que aparece nesses versículos é a figura de um cocriador, alguém que dará continuidade à criação, que não foi fechada em si mesma por Deus. É confiada ao homem a tarefa de administrar e aperfeiçoar a criação. E, mais uma vez, o verbo *bara* ganha expressão, sendo repetido três vezes no sentido de indicar que, mesmo com todo esse poder (de cocriador) dado ao homem, Deus ainda permanece como o soberano de todas as coisas.

No capítulo 2, nos versículos 2 e 3, é feita a descrição do dia do descanso. O hagiógrafo não quer, contudo, limitar-se a uma visão de “inatividade ociosa”³², mas quer criar um espaço propício à relação entre o criador e sua criatura. “Portanto, longe de significar uma despedida divina do cenário cósmico, o repouso é o gesto de Deus que vê sua criação com benevolência. O mundo fica aberto a um futuro de fecundidade, de descanso gratificante, de plenitude”³³.

O v. 4a é uma espécie de epílogo que retoma os termos criação, céu e terra. O autor, usando do termo *toledoth* (que significa descendência), recorda que “o mundo procede de um desígnio paternal de Deus”³⁴.

As considerações iniciais feitas até então, bem como a análise do primeiro relato, permitem que destaquemos seis importantes ideias mestras apresentadas por Juan Luis Ruiz de La Peña. A primeira é a de que existe uma profunda relação entre Deus, o homem e o mundo. O ato onipotente da criação do mundo por Iahweh revela um Deus universal que busca se comunicar com o homem, e o mundo por Ele criado é personagem principal da história salvífica, pois ele mesmo é a primeira comunicação de Deus. A segunda ideia é que o relato destaca o monoteísmo, o ato de um Deus único que livremente cria e desmitifica outras cosmogonias; não há espaço para outros deuses e mitos. A terceira é que a narrativa ensina o povo a olhar com bons olhos para o mundo; trata-se de um convite para abandonar qualquer visão que subjuga o homem diante da natureza. A quarta refere-se à interpretação da ação criadora. O

³⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 35.

³¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 35.

³² RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 36.

³³ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 36.

³⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 37.

texto leva em conta estilo e cosmovisões específicas, e não seria correto realizar uma leitura que visasse aspectos de uma ciência natural. A quinta ideia é que, diante da tese da “criação do nada”, precisamos concordar que o hagiógrafo a escreve ao seu modo. Ele não a abstrai no conceito, mas recorre a imagens. A sexta e última ideia é uma valorização do papel do tempo na criação. Ele descreve um ordenamento, um *leimovit* que coloca o ápice da criação no último dia, e não no primeiro. Sem isso seria impossível falar propriamente de história³⁵.

2.4 Outras passagens no Antigo Testamento

Em Gn 2,4b-25, há uma narrativa javista, na qual o autor levanta a problemática sobre a origem do mal. O capítulo 2 é escrito em vista do terceiro. O mundo apresentado pelo autor sagrado já começa criado, como podemos ver no v.4b: “No tempo em que Iahweh Deus fez a terra e o céu”. Isso nos permite excluir que se trate de uma cosmogonia, mas nem por isso o relato deixa de oferecer elementos para uma teologia da criação. Nesse relato e no de Gn 1,1–2,4a, há esquemas distintos que não são conciliáveis de maneira alguma. Disso Juan Luis Ruiz de La Peña conclui duas coisas: a primeira é que a descrição de aspectos científicos naturais não faz parte da intenção do autor; a segunda é que a compilação, a combinação e os retoques foram recursos que o autor do Gênesis usou para redação desses capítulos iniciais³⁶.

Existem nos Salmos muitas referências aos eventos da criação. Entre agradecimentos e louvores, o salmista recorda os feitos da criação e lança mão de um olhar de esperança e salvação. A criação é apresentada, algumas vezes, unida à salvação, como podemos verificar no Sl. 136. A palavra que cria também é tema de alguns salmos, como o Sl. 33 e Sl. 148. Juntamente com essas considerações acerca da criação, encontramos principalmente a narrativa dos cuidados de Deus para com toda sua criação³⁷.

À luz da literatura sapiencial, nota-se uma mudança de postura e de visão nos textos. As preocupações mais ortodoxas acerca do monoteísmo e da cosmogonia dão espaço para questões mais existenciais e práticas. Os autores sapienciais, apesar de não deixarem de lado a questão da criação e da aliança, dão ênfase “ao mistério do mundo e da condição humana”³⁸. No lugar de uma história da salvação, há uma busca pelo sentido da vida em face dos atributos de Deus.

³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 39.

³⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 40.

³⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 41-43.

³⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 43.

Finalizando a apresentação bíblica veterotestamentária, Ruiz de La Peña nos recorda a maturidade teológica presente no segundo livro de Macabeus.

A fórmula de 2Mc alcança uma precisão teológica impecável... à sua luz é lícito precisar a intuição latente nas velhas asserções: a criação de tudo por Deus, a repulsa de qualquer forma de dualismo, a unidade e solidão de Deus ao criar, a criação pela palavra etc³⁹.

Além disso, mesmo diante da influência helenística, o autor sapiencial não deixa de lado a relação Deus-homem, que sempre se mantém em um diálogo aberto. Encerra-se, assim, o itinerário teológico que começamos páginas atrás. A conclusão a que chegamos é a de que “a ação criadora e a ação salvadora são, no Deus de Israel, conversíveis e inseparáveis”⁴⁰.

2.5 O tema da criação à luz do Novo Testamento

Juan Luis Ruiz de La Peña afirma que o que define o discurso bíblico criacionista não é a visão cosmo-ontológica, mas a visão da salvação. Dito isso, não é possível deduzir que a teologia da criação se encontra expressa na totalidade na fé judaica, pois falta a ela o elemento mais importante: o Cristo. O Novo Testamento é que nos permite realizar uma leitura correta do Antigo, e não o contrário. É o evangelista João, por meio de seu prólogo, no evangelho, que dá a direção de uma autêntica compreensão da teologia da criação. Uma leitura otimista-salvífica é preferível à leitura trágico-cosmológica.

Diante dessas considerações, observa-se que o problema da iniquidade é uma questão que exige atenção e esforço para que se realize uma amigável conciliação. Em princípio, essa conciliação parece fácil de ser feita diante da soteriologia e da escatologia; o mistério da iniquidade deve ser visto ao lado do mistério da salvação. Ruiz de La Peña, no entanto, não vai por esse lado. Ele recorda que, “para a fé na criação, o mal não pode ser o núcleo central do real, nem pode distorcer a visão do mundo”⁴¹. Desse modo, o bem é protagonista, e o mal, um mero coadjuvante.

A fé na bondade divina deve ser o centro das reflexões tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Não é possível negar a existência do mal, tampouco ignorar suas consequências; contudo, a convicção que o Novo Testamento nos apresenta é suficiente para superar qualquer

³⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 48.

⁴⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 48.

⁴¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 72.

pessimismo. A fé cristã rejeita, assim, todo dualismo, pois não existem duas forças que contracenam diante do mundo. Cristo, que é o princípio e o fim de todas as coisas — estando nEle unidos o passado, o presente e o futuro —, comunica a nós sua vitória sobre todo tipo de mal. É nesse sentido que “a fé na criação é otimista porque, em sua lógica, inclui-se a esperança na consumação”⁴².

2.6 A sistematização histórica da doutrina da criação

O desenvolvimento do dogma começa dentro dos símbolos de fé. Trata-se, por assim dizer, da primeira organização sistemática das verdades sobre a doutrina da criação, sem explicitá-la enquanto tal. Indiretamente, há a expressão *Pantokrator*, que revela mais sobre a presença de Deus no mundo do que sobre o ato da criação. Ao longo dos primeiros séculos, com vistas a responder a problemáticas gnósticas e dualistas (de um modo geral todas as heresias se enquadram nesta categoria), foram sendo acrescentadas algumas afirmações: a criação do céu e da terra, a explicitação sobre as coisas invisíveis e também o elemento cristológico sobre a razão da existência de todas as coisas.

Os primeiros padres apologeticos enfrentaram problemas vindos do helenismo. Havia um claro desejo de “incultura a fé cristã no pensamento grego”⁴³. As duas principais questões que lhe eram apresentadas diziam respeito à origem da criação e a seu estado ontológico. O conceito de criação do nada, ratificado em 2Mc, gera uma ruptura no pensamento grego. É Teófilo de Alexandria que apresenta e explicita a afirmação bíblica sobre a criação do nada pela primeira vez. “A doutrina da ‘*creatio ex nihilo*’, prossegue Teófilo, não é produto da especulação filosófica, mas da revelação: foram os profetas quem no-las ensinaram”⁴⁴. Essa ruptura resolvia, ao mesmo tempo, dois problemas filosóficos: o monismo e o dualismo. A criação *ex nihilo* permite pensar Deus diferente da matéria criada (duas realidades) e afirma um abismo ôntico entre essas duas realidades (não conflitantes entre si). Apesar de a problemática em torno da matéria não ser resolvida, já há nesse período essa grande contribuição⁴⁵.

O último momento da teologia patrística, apresentada por Ruiz de La Peña, gira em torno do combate à problemática do gnosticismo. Por um lado, no Ocidente, Irineu e Tertuliano defendem a criação como elemento necessário da salvação, o início temporal da matéria e sua

⁴² RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 72.

⁴³ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 79.

⁴⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 80.

⁴⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 81.

permanência em Deus, a criação do nada e a liberdade de Deus ao criar todas as coisas. Por outro lado, no Oriente, Orígenes, apesar de seus esforços, não foi bem aceito teoricamente, e suas ideias acabaram sendo esquecidas.

Como última expressão da filosofia gnóstica, há o maniqueísmo, que atraiu inclusive Santo Agostinho antes de sua conversão. A esta corrente de pensamento foram exigidas respostas originais, como, por exemplo, a criação do próprio tempo. Segundo Santo Agostinho, o tempo foi concriado junto ao mundo, sendo, portanto, ao contrário do que defendia Orígenes, limitado e finito⁴⁶. As respostas às problemáticas terminam por abandonar em parte a visão bíblica cristã em prol de um enfoque mais filosófico. Isso marca profundamente a teologia da criação.

No período escolástico, destaca-se Santo Tomás de Aquino, que procura, de modo sistemático, conciliar as ideias platônicas com as ideias aristotélicas. Seu objetivo principal não era criar um dilema Platão-Aristóteles, mas fornecer uma resposta concreta às antigas problemáticas do monismo e do dualismo que haviam voltado a aparecer com força, mas que, dessa vez, foram refutadas por uma explicação metafísica mais madura e completa.

Ruiz de La Peña destaca como importante dentro do “pensamento tomasiano a doutrina da analogia do ser”⁴⁷, pois esta abriu as portas para compreender que, uma vez que as criaturas recebem categorias do Ser por participação, podemos, a partir da observância destas, chegar a conhecer a Deus. Essa doutrina ajudou a responder, de maneira definitiva, aos problemas levantados pelo panteísmo e pelo dualismo. Por um lado, a analogia confirmava que existe um só Deus do qual todos recebem sua participação (resposta ao panteísmo) e, por outro lado, confirmava a distância abismal entre Deus e as criaturas sem nenhuma apatia (resposta ao dualismo)⁴⁸.

Juan Luis Ruiz de La Peña nos recorda, porém, que, mesmo reconhecendo a grande contribuição tomista à teologia, essa ênfase filosófica — já apresentada anteriormente como um problema — faz com que a doutrina da criação esteja diante de um “discurso cada vez mais ‘racional’ e menos ‘crente’”⁴⁹.

A revolta copernicana trouxe novos ares para o pensamento na Europa. A filosofia já se encontrava independente da teologia, e a ciência tomou o mesmo rumo. A ampliação do horizonte de observação do mundo pôs em xeque a importância da própria história da salvação;

⁴⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 84.

⁴⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 89.

⁴⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 89.

⁴⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 90.

afinal de contas, o que é a Terra diante de um enorme universo? Sobre a temática própria da doutrina da criação, o Concílio de Trento se pronunciou bem brevemente, afirmando que o mal não foi criado por Deus. Ainda neste contexto, os tratados de teologia da criação focam as questões metafísicas, e a teologia se fecha ao diálogo científico⁵⁰.

No século XIX, o Vaticano I apresentou respostas a algumas questões relativas à teologia da criação. A postura, contudo, levou, mais uma vez, a uma posição racionalista. Mesmo que se tenha esclarecido que Deus é quem cria todas as coisas e que as coisas por Ele criadas não geram a Deus nenhum benefício, mas somente manifestam sua glória, a questão sobre a interpretação bíblica ficou intacta, e seria respondida somente no século XX⁵¹.

A teologia do Concílio Vaticano II amadureceu bastante a teologia da criação, sobretudo pelo fato de voltar ao “conceito bíblico e a compreendê-la no quadro histórico-salvífico que lhe é próprio”⁵². A imagem do homem como concriador que “prolonga e atualiza a obra de Deus”⁵³ é apresentada na *Gaudium et Spes* e destaca o processo dinâmico da própria criação de Deus. Outro ponto importante que o Concílio apresenta é a “autonomia da realidade criada”⁵⁴, no sentido de que ela mesma comunica verdade e bondade. Por fim, a nota mais importante do Concílio Vaticano II “é a recuperação da dimensão cristológica e histórico-salvífica de nossa doutrina”⁵⁵.

Recapitulando, o Vaticano II reativou os grandes temas bíblicos da unidade da criação e salvação, da reprodução cristológica de todo o criado, da correspondência entre protologia e escatologia, do significado da fé cristã para uma práxis e uma ética especificamente cristãs, do caráter mais antropológico que cosmológico dessa fé⁵⁶.

2.7 Uma reflexão sobre o fato, o modo e o fim da criação

Diante da questão de por que existe o ser e não simplesmente o nada, a teologia bíblica buscou respondê-la de maneira simples: “o mundo foi criado por Deus”⁵⁷. Esta afirmação, conforme as elaborações da doutrina da criação que já vimos, permite afirmar que todas as coisas procedem de Deus e possuem em Deus a sua existência. Em outras palavras, tudo, de

⁵⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 92.

⁵¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 94-95.

⁵² RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 96.

⁵³ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 96.

⁵⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 97.

⁵⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 97.

⁵⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 98.

⁵⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 100.

fato, existe, mas existe com certa limitação, na medida em que tudo possui sua existência a partir do dom divino.

Existe uma profunda relação de dependência deste mundo criado com o seu criador. Outra afirmação que pode ser feita é a de que a dignidade dos seres criados é distinta da de Deus. Ontologicamente falando, trata-se de naturezas distintas, mas que estão em diálogo amigável com Deus. Não é possível sustentar uma visão de mundo “como bem absoluto”⁵⁸, tampouco uma visão de mundo material “como mal absoluto”⁵⁹.

As antigas cosmogonias criaram um mundo fantasioso, onde o homem era comumente subjugado diante da natureza. As forças cósmicas limitavam toda ação do homem, pois não era possível pensar em um mundo com autonomia e governável pelos homens. A fé cristã abriu o entendimento do homem para essas questões.

Ao descrever a própria criação como um processo aberto que pode ser amadurecido pelo homem, a teologia coloca o homem na posição de administrador e cocriador. O homem passa a exercer seu processo criativo diante do mundo, pois não está mais limitado aos poderes cósmicos. A desdivinização dos astros e dos elementos da natureza são uma contribuição própria da fé cristã, e esta nova postura permitiu ao homem se desenvolver principalmente cientificamente. Os choques entre paganismo e cristianismo foram o pontapé para a ciência moderna. Compartilhar da fé cristã é o que nos permite entender a criação diante de sua “autêntica mundanidade ou profanidade”⁶⁰, algo que é impensável em outras religiões, como, por exemplo, no Hinduísmo.

Acerca da correta noção de criação, Ruiz de La Peña apresenta uma reflexão que parte do termo “mundo” e de toda realidade que ele abarca. O autor afirma que não é possível falar da criação mundo de uma maneira estática, como se a criação fosse imediata e estagnada. Isso excluiria o que é real e observável, como o que vemos ser descrito pelo evolucionismo. O mundo real tem suas evoluções cósmicas, biológicas, antropológicas, e isso deve ser levado em conta quando falamos da criação. A partir de uma análise ontológica, levanta-se o seguinte questionamento: como pode algo maior sair de algo menor? Como é possível as coisas existentes darem um salto ôntico para outras realidade? A resposta para isso está na intervenção criativa, porém silenciosa, de Deus no mundo. A respeito disso, Ruiz de La Peña observa o seguinte:

⁵⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 100.

⁵⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 100.

⁶⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 102.

Segundo se observou antes, a cosmovisão subjacente a essa noção de criação é a propugnada pelo evolucionismo emergentista, que concebe a realidade como articulada em entidades qualitativamente distintas e hierarquicamente ordenadas segundo sua classificação ontológica. Nessa cosmovisão, impõe-se perguntar como, e por quê, o mais surgiu do menos, não valendo a resposta de que o mais estava pré-contido no menos, posto que, nesse caso, não se trataria realmente do surgimento de um autêntico plus ontológico, mas do mero desvelar de algo já presente (com o que, afinal de contas, se estaria negando o fato da evolução). A doutrina criacionista oferece uma resposta: há evolução, o mais surge do menos, a realidade é emergente, porque a causalidade imanente, intramundana, não é a única a atuar. Além disso, há uma causalidade transcendente, uma criação⁶¹.

O conceito de evolucionismo, portanto, não é antagônico à ideia da doutrina da criação, uma vez que o evolucionismo não responde à questão sobre o fato de algo maior vir de algo menor. Juan Luis Ruiz de La Peña chama essa criação ontológica de *plus-devir*. O autor entende que a questão teológica explica que Deus “dá o ser à criatura” e “introjeta na criatura uma pulsão para o ser-mais”⁶². Em outras palavras, a causalidade eficiente e a final não são visualmente percebíveis, mas não podem ser ignoradas nesse discurso. Tanto uma quanto a outra pertencem a Deus. Em síntese, enquanto o evolucionismo se preocupa com a questão descritiva, a criação se preocupa com a questão explicativa.

Outro fator importante que o autor busca abordar na obra discutida nesta seção é o fato de que criação e conservação do mundo estão intimamente unidas, pois não existe forma de compreender a paternidade de Deus em um mundo onde criação está separada da própria conservação do mundo. Nesse sentido, vê-se que a causa final e a causa eficiente estão, de certa forma, unidas na pessoa de Jesus Cristo. A conservação, o governo e a providência orientados pela figura de Cristo fazem com que a visão de criação esteja unida à de salvação como se unem a causa eficiente e a final numa só pessoa.

Ainda em busca de situar melhor o lugar da criação dentro da fé cristã, Ruiz de La Peña destaca que a criação não pode ser reduzida a uma conclusão metafísica, embora seja um artigo de fé. A novidade principal cristã é que, no mundo criado, existe um elemento do qual Deus faz uso para sua encarnação. Diferentemente da fé judaica, que, como dito anteriormente, é identificada pela criação em Genesis 1, a fé cristã se identifica com o primeiro capítulo do Evangelho de São João.

Tudo isso é ratificado de modo impressionante na encarnação: o valor e a dignidade do ser criado são tais que o próprio criador pode se tornar criatura. Se o mundo é, segundo a conhecida frase, “o corpo extenso do homem”, também o será do homem-Deus. Mas, então, quando Deus criava o mundo “formava-se um corpo”. Na verdade,

⁶¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 105.

⁶² RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 105.

nenhuma cosmovisão, nenhum logos filosófico ou religioso jamais fixou tão alta cotação ao mundano⁶³.

A respeito do modo como se dá a criação, é importante destacar dois princípios. O primeiro deles é que a criação é um ato livre de Deus. O segundo é que o mundo tem um caráter temporal.

Quanto ao primeiro elemento, é importante destacar que existe um ato de liberdade diante da criação. Uma vez que Deus cria do nada, é importante que esse ato de criação seja também livre. A liberdade do ato de criação implica que não haja nenhum fator interno ou externo que provoque a necessidade daquele ato de criação. Em outras palavras, é pelo fato de não existir nenhuma resistência que Deus realiza livremente sua criação.

Desse modo, a criação possui um caráter pautado na liberdade e, conseqüentemente, pautado no amor divino. Este não é um argumento filosófico, mas sim um argumento teológico, pois é com base nos elementos da Revelação Bíblica que se pode afirmar que, ao criar do nada, o mesmo Deus que cria e conserva faz isso por amor a toda a sua criação.

Essa gratuidade da *creatio ex nihilo* esclarece, além do mais, que o amor é a textura da realidade, sua trama original. E essa ontologia da agapé, do puro dom gratuito, responde a uma teologia da paternidade de Deus. Apenas um Deus cujo ser é, pura e simplesmente amor, pode predicar-se, não a autogênese, nem a emanção necessária ou a produção forçada, mas a criação, o surgimento de algo diferente de si como algo desejado livremente e, portanto, digno de seu amor enquanto distinto⁶⁴.

O autor ressalta, ainda, que criar com liberdade não é necessariamente criar com arbitrariedade, pois existe um valor real em tudo o que foi criado por Deus. O gesto de amor divino se revela de uma forma bondosa, pois existe um propósito em tudo que Deus cria.

Quanto ao segundo elemento, a questão da temporalidade, a teologia preocupa-se também em dar uma resposta. Diante da questão da salvação, é necessário estabelecer que o mundo tem um começo, um meio e um fim; dessa forma, a criação está intimamente ligada à sua finalidade última, que é a salvação. O mundo como temporal implica também em romper com o ciclo cósmico e sem fim. O mundo está inserido em uma história. A temporalidade ainda desfaz o pensamento de que somente a origem é boa e que o futuro reservado a este é fruto de uma queda, mas ao contrário aponta o futuro como lugar da efetiva perfeição. Como já discutido anteriormente, o tempo e o mundo são criados simultaneamente e ambos são santificados por Deus.

⁶³ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 112.

⁶⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 118.

Então, qual é o alcance de nossa afirmação? Que o mundo começou no tempo significa simplesmente que não é infinito, eterno e imutável, mas finito, temporal e mutável. Como se vê, só se quer dizer mais que isto: o criado não é divino, mas mundano. Dessa forma, e como já dizíamos no começo deste subtítulo, estamos nos limitando a explicitar o dado fundamental: o mundo é criação de Deus, e não geração (panteísmo) ou degeneração (dualismo) do divino. A distância inconcebível que existe entre o ser criador e o ser da criatura projeta-se inevitavelmente no modo de ambos persistirem no ser, em sua respectiva duração. A duração do criador é a eternidade; a da criatura, o tempo⁶⁵.

Quanto ao fim da criação, devemos entender a finalidade tanto como a razão pela qual Deus criou quanto como o próprio fim para o qual se encaminha a criação. Na doutrina da criação, as duas coisas estão intimamente ligadas. Ruiz de La Peña afirma que tudo é criado para a glória de Deus — não no sentido de completar e aperfeiçoar a Deus, mas sim no sentido da manifestação deste mesmo Deus e, mais especificamente, de sua bondade. Essa equivalência “entre as proposições ‘o propósito da criação é a glória de Deus’ e ‘o propósito da criação é a comunicação da bondade de Deus’”⁶⁶ é ratificada pelo próprio Magistério da Igreja.

Concluimos aqui a apresentação das principais ideias presentes na primeira parte da obra *Teologia da criação*, que consiste em uma parte de sistematização. Foram apresentados os pressupostos e os fundamentos da teologia bíblica sobre a doutrina da criação. Na sequência, discorreremos sobre a história da doutrina e, por fim, trouxemos uma reflexão teológica. Juan Luis Ruiz de La Peña procura apresentar, de forma clara, o contexto e os principais problemas em torno da doutrina da criação. A todo momento, em sua apresentação, ele procura ser fiel aos questionamentos que originam as principais problemáticas, bem como procura dar uma resposta satisfatória, quase esgotando as possibilidades teóricas e práticas.

⁶⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 123.

⁶⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1989, p. 132.

3 IMAGEN DE DIOS: ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

Este capítulo trata das ideias mestras presentes em *Imagen de Dios*, a segunda obra da referida trilogia de Juan Luis Ruiz de La Peñã. Divide-se em seis seções. A primeira delas apresenta um panorama geral dessa obra, especificando sua organização e seu conteúdo geral. A segunda seção aborda a imagem de Deus veterotestamentária, enquanto a terceira trata da imagem de Deus neotestamentária. Na quarta seção, discorreremos sobre o problema corpo-alma. Na quinta seção, abordamos o tema do homem enquanto pessoa; por fim, na sexta seção, tratamos do tema do homem enquanto ser criativo.

3.1 Organização da obra *Imagen de Dios*

A pergunta-chave que norteia a obra *Imagen de Dios* é “quem é o homem?” — mais precisamente, “quem é o homem para que dele Deus se lembre?” (Sl 8,5). Nessa sequência sobre antropologia teológica, Ruiz de La Peña busca fornecer as bases fundamentais da própria antropologia. O tema da criação dá lugar ao tema do homem em sua relação com Deus. Para além de um tratado de antropologia filosófica, a apresentação feita pelo autor traz a visão cristã sobre as “estruturas básicas”¹ do homem.

Para a fé cristã, a pergunta sobre o homem é de fundamental importância, pois também é uma pergunta sobre o próprio Deus. A encarnação de Jesus nos apresenta mais perfeitamente o mistério Deus-homem; à medida que compreendemos a Deus feito homem, entendemos melhor o homem. Ao mesmo tempo, não se pode correr o risco de reduzir a antropologia a uma mera cristologia que eleve a questão da graça em detrimento da natureza, mas também não se pode reduzir a cristologia a uma mera antropologia em que a esfera da natureza supere a da graça. Ruiz de La Peña navega entre essas duas disciplinas, delimitando bem o que é próprio de cada uma.

Vamos estudar neste capítulo os fundamentos bíblicos do termo “imagem de Deus”, discussão presente na primeira parte da obra *Imagen de Dios*. Nos capítulos 1 e 2 deste livro, o autor, semelhantemente ao que faz em sua primeira obra, lança mão dos fundamentos positivos da Revelação que se encontram nas Sagradas Escrituras e analisa como o termo é empregado tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, passando pelos relatos da criação até as cartas paulinas.

¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 10.

Na segunda parte da obra, o autor apresenta uma “antropologia sistemática”² que parte do problema alma-corpo. Nesse sentido, é preciso definir o que a doutrina cristã quer dizer com corpo e alma e distinguir tais noções, bem como diferenciá-las de outros conceitos filosóficos que, muitas vezes, renunciam a uma definição ontológica em troca de uma simples descrição fenomenológica. Esse assunto é trabalhado no capítulo 3 da referida obra. No capítulo 4, o autor aborda o tema do caráter e do valor humanos, procurando equilibrar os excessos do subjetivismo, por um lado, e do coletivismo, por outro. Por fim, no capítulo 5, o homem é analisado diante das problemáticas sociopolíticas do mundo. Na perspectiva do autor, responder a essas questões é um dever do teólogo, uma vez que a reflexão sistemática procura ser também uma teologia pastoral de ações concretas para o mundo.

Juan Luis Ruiz de La Peña apresenta, ainda, duas preocupações que norteiam a redação de *Imagen de Dios*. Em primeiro lugar está a necessidade de dialogar com fontes não teológicas, pois, como dissemos anteriormente,

o teólogo renunciaria a uma de suas tarefas mais importantes se não se esforçasse por integrar em sua reflexão aquisições e conquistas da cultura do seu tempo; é justamente esta receptividade ao meio em que está incardinado que torna o ofício do teólogo um serviço pastoral³.

Em segundo lugar, existe uma profunda ligação entre Deus, o homem e o seu próximo, de tal forma que “não pode haver memória de Deus sem memória do homem, por isso ninguém deveria lembrar-se de si sem se recordar de seu irmão”⁴.

3.2 A imagem de Deus veterotestamentária

O Antigo Testamento, e mais precisamente a cultura hebraica, utiliza três palavras para se referir ao homem: *basar*, *nefes* e *ruah*. Esses termos, contudo, não possuem uma tradução específica nas línguas ocidentais. A palavra *basar* refere-se à carne de todo ser vivo e significaria corpo, no sentido da totalidade do ser. Por um lado, tal termo faz referência àquela realidade que pertence ao outro, no sentido de parentesco; por outro lado, sugere limitações e debilidades na natureza humana, sem definir tais noções ontologicamente como mal.

² RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 11.

³ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 12, tradução nossa. Original: “El teólogo dimitiria de una de sus tareas más importantes si no se esforzara por integrar en su reflexión las adquisiciones y los logros de la cultura de su tiempo; es justamente esta receptividad al medio en que se incardina lo que hace del oficio teológico un servicio pastoral”.

⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 12.

Fazendo um par com a palavra *basar*, existe o termo *nefes*, que se aproxima daquilo que hoje chamamos de personalidade. Não se trata de um complemento indistinto de *basar*, mas de um sinônimo que também significa a totalidade do homem, porém com ênfase no aspecto psíquico das sensações que se movem em nosso interior. Este termo, segundo Ruiz de La Peña, possui “o sentido de princípio vital ou vida, comum a homens e animais”⁵.

Por fim, há o termo *ruah*, que designa a abertura do homem ao alto, um lugar onde Deus se comunica através de seu espírito. Nessa abertura está incluso o princípio de vitalidade, que faz o homem ir além do *basar* ou do *nefes*, ou seja, de sua parte debilitada, e finalmente participar da transcendência divina.

Em suma, o homem: a) é *basar* enquanto ser mundano, na solidariedade com os outros seres e, em particular, com os seus semelhantes; b) é *nefes* na medida em que é dotado de um dinamismo vital imanente; c) participa da *ruah* como receptor da influência carismática de Deus, que o coloca ao seu serviço e o chama a um destino salvífico⁶.

Os relatos da criação do homem, no Gênesis, também são fonte para entender quem é o ser humano. A tradição javista, escola da segunda narrativa, insere a criação do homem diante do contexto da responsabilidade pessoal e da origem do mal. Ruiz de La Peña, em sua obra anterior, salientou o entendimento de que a preocupação dessa tradição não é cosmogônica. Os capítulos 2 e 3 do livro do Gênesis, em conjunto, destacam uma série de características próprias do homem e para dar uma resposta ao problema da iniquidade. O hagiógrafo se preocupa não somente com a criação do homem, mas também com os limites diante de Deus e do mundo, como, por exemplo, a obediência, a subsistência, a dependência, a capacidade de amizade e de se relacionar⁷.

A tradição sacerdotal, por sua vez, já apresentada na obra anterior (*Teologia da criação*), gira em torno da expressão “criado à sua imagem e semelhança” (cf. Gn 1,26). Imagem e semelhança são como que duas partes de uma mesma representação divina. A cultura hebraica nunca enxergou tais elementos em dicotomia; pelo contrário, sempre viu o homem como “a imagem de Deus” ou seu representante no governo de todas as coisas. Em suma, “situado na

⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 22, tradução nossa. Original: “el sentido de principio vital o vida, común a hombres y animales”.

⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 25, tradução nossa. Original: “En pocas palabras, el hombre: a) es *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás seres, y particularmente de sus semejantes; b) es *nefes* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital imanente; c) participa del *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico”.

⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 28.

interseção do ‘acima’ do criador e do ‘abaixo’ da criação, Adão participa, paradoxalmente, da dupla condição inferior-superior; sendo ‘quase como Deus’⁸.

Juan Luis Ruiz de La Peña, a partir dos dois relatos, faz uma síntese teológica, apesar de suas notáveis diferenças redacionais. Entre as notas teológicas destacadas pelo autor, podemos citar o homem enquanto criatura divina, Adão (sujeito não singular) como o coração da criação, a relação de igualdade entre o *eu* e o *tu* e uma visão integrada do homem. Outro ponto destacado é que os relatos não se preocupam em conceitualizar o homem em uma perspectiva ontológica, mas em descrevê-lo como um ser uno, contingente e aberto à relação com Deus. Todos esses relatos dispensam uma leitura descritiva e literal, recorrendo principalmente ao simbólico.

3.3 A imagem de Deus neotestamentária

O homem apresentado no Novo Testamento é um homem já criado e sustentado por Deus. Essa “continuidade em sua existência”⁹ faz surgir no homem a atitude de servidão e submissão ao seu Senhor, que, posteriormente, é substituída pela relação de pai e filho¹⁰. É com base nesse entendimento que se passa a compreender a relação entre Deus e o homem.

Entre alguns termos que aparecem no Novo Testamento, Ruiz de La Peña destaca a palavra *psyché* e a palavra *soma*. O termo *psyche* pode ser definido como sinônimo de *nefes* e, no contexto neotestamentário, pode também ser entendido como a alma em sua definição helênica. A *psyche* não pode ser morta, ao contrário da *soma*, que representa a totalidade do homem, mas em uma relação mais forte com o seu ser temporal e mundano. A esse respeito, Ruiz de La Peña conclui: “Não descobrimos nenhum texto em que o esquema *soma-psyche* apareça inequivocamente em seu significado grego — diferentes componentes do homem todo”¹¹.

Nos escritos paulinos, os termos que se referem ao homem são empregados sempre no sentido de totalidade do ser, constatando-se também uma ausência do dualismo próprio helênico de corpo-alma. Entre as características desse ser unitário, destaca-se o aspecto relacional que

⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 45, tradução nossa. Original: “situado en la intersección del ‘arriba’ del creador y el ‘abajo’ de la creación, Adán participa, paradójicamente, de la doble condición inferior-superior; siendo ‘casi como Dios’”.

⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 62.

¹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 62.

¹¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 70, tradução nossa. Original: “No hemos descubierto ningún texto donde aparezca inequivocamente el esquema *soma-psyche* em su acepción greiga — componentes distintos del hombre entero”.

ora se realiza, ora não se realiza. O homem paulino é convidado a superar as limitações da *sarx* (carne) e alcançar uma nova forma de vida. O homem-carne está fadado ao fracasso e às limitações de sua condição, já o homem-corpo pode configurar-se ao corpo de Cristo. Portanto, para Paulo, a verdadeira imagem de Deus só se realiza em Cristo¹².

A originalidade maior da teologia paulina está na virada cristocêntrica. Adão é um esboço quando comparado à imagem perfeita que existe no Cristo; se, com Adão, o homem apenas representava a Deus, em Cristo há a imagem de Deus em toda a sua glória, de tal forma que se pode dizer que os homens procuram ser imagem de Cristo e que Cristo é a própria imagem de Deus. A configuração não se dá somente por meio de uma representação, mas por meio de uma real configuração e transformação de nós em um outro Cristo: “Em outras palavras, a existência humana se realiza de acordo com o seu destino quando é orientada para a realização da imagem de Deus. E isso é alcançado exclusivamente ‘em Cristo’”¹³.

3.4 O problema corpo-alma

Outra questão importante, discutida por Ruiz de La Peña, é de que maneira a dualidade e a unidade corpo e alma se dão no ser humano. Se, por um lado, não podemos correr o risco de confundir as duas realidades como uma realidade dualista, por outro lado, não podemos cair no erro de considerar a unidade como um monismo, seja ele materialista ou espiritualista. O homem é um composto de corpo e alma que estão unidos, definindo a própria natureza e identidade do ser humano. Desde sua origem, o homem é uma só realidade, e devemos pensar nessa unidade também diante do seu fim: é o homem inteiro que é salvo¹⁴.

Um dos primeiros problemas com o qual a teologia patrística lida é a questão do corpo como elemento constituinte do ser humano. Os primeiros cristãos, considerando a origem divina da alma humana e a unidade com o corpo, conheciam os riscos que o pensamento filosófico poderia trazer às reflexões cristãs. A ponderação que parte da própria cristologia e soteriologia lança luz sobre a importância do corpo na própria definição humana. O ponto de partida é a própria ação salvífica de Cristo. O primeiro a se destacar nesse período é Justino, que se esforçou para limpar o pensamento cristão de algumas influências platônicas, como, por exemplo, as noções de preexistência da alma e sua migração entre os corpos. A alma humana,

¹² RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 78.

¹³ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 81, tradução nossa. Original: “Dicho de otro modo, la existencia humana se realiza conforme a su destino cuando se orienta hacia la consecución de la imagen de Dios. Y ello se logra exclusivamente ‘en Cristo’”.

¹⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 95.

defendia Justino, não é fruto de uma queda, mas é uma criação divina. A alma, por si só, não é o homem; ela é a alma do homem¹⁵.

Outro autor desse período é Taciano (discípulo de Justino), que sustentava a ideia de que a alma não pode existir sem o corpo e que a própria imortalidade da alma é algo não natural, mas dado por graça da parte de Deus¹⁶. O seu objetivo principal era desfazer a ideia de uma alma preexistente e de uma ressurreição incompleta — sem o corpo. O ateniense Atenágoras ratificou esse pensamento de que não existe alma sem o corpo, afirmando que alma e corpo estão presentes na origem e no padecimento do homem.

Tertuliano e Irineu, diante do gnosticismo, reforçaram a ideia de que corpo e alma podem ser partes constitutivas do homem, mas não são o homem em si. Na antropologia de Santo Irineu, o corpo é o elemento central. O homem é imagem de Deus enquanto composto de corpo e alma sobretudo, uma vez que é imagem do próprio Cristo, conforme vimos a respeito da teologia paulina. O homem é uma realidade visível, e dessa maneira se deu a própria encarnação: uma realidade visível do Deus invisível.

Para os padres alexandrinos, a ênfase está na alma. Clemente de Alexandria afirmava que a imagem de Deus, o Verbo de Deus, estava localizada na alma. Orígenes resgatava o pensamento platônico e tangenciava uma linha de pensamento heterodoxa segundo a qual a alma, sendo criada boa, recebe o corpo por castigo da liberdade mal utilizada¹⁷. Juan Luis Ruiz de La Peña afirma que é a partir desse pensamento que se inicia uma nova linha de argumentação que “deixa de ver o corpo ou a carne como viam a Bíblia e os primeiros Padres”¹⁸.

É possível observar, em Santo Agostinho, alguns traços de pensamento maniqueu e platônico, podendo-se destacar dois elementos importantes: de um lado, ele procura afastar o dualismo, afirmando que somente existe homem com a união de alma e corpo e abandonando de vez a ideia da preexistência da alma; de outro, ele estabelece uma hierarquia entre essas duas realidades. Então, apesar de Santo Agostinho defender a unidade, fica claro que, em seu entendimento, a alma se destaca em relação ao corpo.

A doutrina de que o corpo pertence à realidade humana torna-se, ainda no período patrístico, matéria de fé, como podemos observar nas seguintes definições:

¹⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 95.

¹⁶ Veremos que esse pensamento — a imortalidade da alma como dom sobrenatural — é defendido por Ruiz de La Peña na obra em apreço.

¹⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 98.

¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 98.

A determinação da natureza humana ocorre no contexto da constituição ontológica de Cristo. O Verbo se fez homem, “feito de alma e corpo”, unindo-se à “carne animada pela alma racional” (DS 250). Cristo é um homem perfeito na medida em que é dotado de uma “alma e corpo racionais” (DS 272). Nessas formulações fica claro que o corpo (a carne) pertence à verdade da condição humana. Mas não é especificado que tipo de união existe entre os dois elementos constituintes da mesma. O primeiro concílio de Braga anatematiza aqueles que pensam que “a criação da carne não é obra de Deus, mas dos anjos maus” (DS 463). Um sínodo de Constantinopla condena a tese da preexistência das almas e a consequente evolução de sua encarnação como estado penal (DS 657)¹⁹.

A Idade Média é marcada por uma discussão que tem como plano de fundo o discurso escatológico. O conceito de pessoa é apresentado por Hugo de São Vitor, que defendia que é a alma que sustenta a pessoa e que, mesmo após a morte (ou seja, quando a alma se separa do corpo), ela segue sendo pessoa. É possível, assim, observar a influência neoplatônica em Hugo de São Vitor. Por outro lado, há o entendimento de Gilberto de La Porrée, que propõe que somente o homem (união do corpo e da alma) é pessoa e que, após a morte, a alma sobrevive em uma condição que não lhe é própria. Este autor, por sua vez, foi marcado pelo pensamento aristotélico. Esses dois tipos de pensamento conviviam entre si:

En suma, la doctrina platónica del alma pone en peligro la unidad sustancial del hombre, sitúa el alma tan cerca de la divinidad que se desgarran la unidad del hombre. La doctrina aristotélica de la unidad sustancial cuestiona la espiritualidad e inmortalidad del alma; concibe el alma tan internalizada en la materialidad corporal que se la hace preceder como el propio cuerpo²⁰.

Foi somente a partir do original pensamento do Doutor Angélico que as concepções platônicas e aristotélicas ganharam um alinhamento. Juan Luis Ruiz de La Peña destaca alguns pontos importantes no pensamento tomista. O primeiro é que a “a alma só pode realizar sua essência ‘incorporando-se’”²¹. O segundo, que é o mais inovador pensamento, é que o homem não é um composto “de alma e corpo, senão de alma e matéria-prima”²². É desta segunda afirmação que surgem outras sínteses, como: a noção de corpo como matéria informada (corpo sem forma é apenas matéria); a pós-existência da alma; a concepção de que o homem não é um

¹⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 101, tradução nossa. Original: “La determinación de la naturaleza humana se realiza en el contexto de la constitución ontológica de Cristo. El Verbo se hizo hombre, ‘constituido de alma y cuerpo’, uniéndose a ‘la carne animada por el alma racional’ (DS 250). Cristo es hombre perfecto en cuanto dotado de ‘alma racional y cuerpo’ (DS 272). En estas formulaciones queda claro que el cuerpo (la carne) pertenece a la verdad de la condición humana. Pero no se precisa qué tipo de unión se da entre los dos elementos constitutivos de la misma. El primer concilio de Braga anatematiza a quienes piensan que ‘la creación de la carne no es obra de Dios, sino de los ángeles malignos’ (DS 463). Un sínodo de Constantinopla condena la tesis de la preexistencia de las almas y la consiguiente evolución de su encarnación como estado penal (DS 657)”.

²⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 105.

²¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 106.

²² RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 106.

composto de substância, mas substância composta; a noção de que a alma, por si só, não é homem e, separada do corpo, encontra-se em “estado inconveniente”²³.

Ruiz de La Peña ressalta, ainda, a posição do Magistério diante da questão da unidade corpo-alma, dando ênfase à união como categoria substancial, e não accidental.

A preocupação com o caráter estritamente unitário do homem vai ser oficializada no Concílio de Vienne, afirmando que alma e corpo estão substancialmente unidos: “a alma é verdadeiramente, por si mesma e essencialmente, a forma do corpo humano” (DS 902). “Por si só” significa não de outras maneiras. “Essencialmente”: a essência ou razão de ser da alma nada mais é do que informar o corpo. Consequentemente, o resultado é uma união substancial, não accidental. O concílio parte da natureza humana de Cristo (DS 900) e, em seguida, passa à natureza humana em geral²⁴.

Desde o Concílio de Vienne, não houve nenhuma nova reflexão a esse respeito durante sete séculos, até que o Concílio Vaticano II discutiu novamente o tema, reforçando a unidade por meio do binômio interioridade e condição corporal.

De uma maneira sistemática, Ruiz de La Peña apresenta algumas teses que resumem as reflexões sobre corpo-alma. A antropologia cristã não é nem dualista nem monista; está em uma espécie de caminho entre esses dois pensamentos, e a compreensão de corpo e alma, nessa perspectiva, não faz sentido separada da compreensão do próprio ser humano.

A antropologia cristã nega o dualismo e apresenta a unidade de corpo-alma de tal maneira que é impossível pensar no corpo sem a alma, e vice-versa. A “realização do espírito é impossível sem a matéria”²⁵ e “a matéria é sempre necessária”²⁶. O monismo também não é aceito. Espírito e matéria formam, “no homem, uma síntese coerente”²⁷. É importante destacar as características próprias do que é corporal e do que é espiritual, de modo a mostrar que ambas as realidades estão completas no homem e convivem harmonicamente.

Separadamente, devemos afirmar que o homem é corpo e o homem é alma. *Ser corpo* e *ser alma* são formas de identificar o homem como substância composta dessas duas realidades. Não é possível definir um corpo que pertença ao homem, tampouco uma alma, mas *ser corpo*

²³ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 107.

²⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 111, tradução nossa. Original: “La preocupación por el carácter estrictamente unitario del hombre va a ser oficializada en el concilio de Vienne aseverando que alma y cuerpo se unen sustancialmente: ‘el alma es verdaderamente, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano’ (DS 902). ‘Por sí misma’ significa no por otras formas. ‘Eencialmente’: la esencia o razón de ser del alma no es sino informar el cuerpo. De ahí que el resultado sea una unión sustancial, no accidental. El concilio parte de la naturaleza humana de Cristo (DS 900), para luego pasar a la naturaleza humana en general”.

²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 129.

²⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 129.

²⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 130.

e *ser alma* consistem no que o define. Dessa maneira, podemos compreender que o homem é um ser mundano, temporal e mortal, mas, ao mesmo tempo, transcende a tudo isso.

Por fim, um tema caro a Juan Luis Ruiz de La Peña é a questão da imortalidade da alma. O autor afirma que “a doutrina da imortalidade da alma, longe de se opor à fé na ressurreição, é sua condição de possibilidade; protege a compreensão exata da ideia da ressurreição. Você tem que falar sobre imortalidade para poder falar sobre ressurreição”²⁸; porém, da maneira como é apresentada no Concílio de Latrão V, não há a preocupação de especificar o estado intermediário (o esquema da alma separada), tampouco a imortalidade como algo natural.

3.5 O homem enquanto pessoa

Até então, respondemos à pergunta sobre quem é o homem com a afirmação de que este é “uma natureza psico-orgânica e unidade substancial de espírito e matéria”²⁹. Daqui em diante, nossa preocupação é apresentar o homem não somente como algo, mas como alguém. É nesse sentido que o conceito de pessoa ganha importância ímpar.

As Sagradas Escrituras não conhecem o termo “pessoa”, mas lançam mão de três elementos importantes que nos ajudam a definir o homem. Esses três elementos definem o homem com ênfase na sua tripla relação: com Deus, com o mundo e com o próximo. Em relação a Deus, o homem é dependente; em relação ao mundo, é superior; em relação ao próximo, é igual.

Nem mesmo no pensamento grego o termo “pessoa” era bem especificado. As categorias próprias de natureza ou essência acompanhavam as principais reflexões sobre o ser e suas qualidades. Quando a questão da realidade do homem aparecia, a perspectiva apresentada era sempre entendida em relação à sua participação ou integração com o universal. Os gregos, portanto, “privilegiam as categorias de essência, natureza e substância”³⁰.

A clareza e a necessidade da conceituação do termo “pessoa” são fruto de debates sobre o mistério da Trindade. É nesse contexto dos primeiros debates teológicos que a questão metafísica sobre a diferença entre natureza ou essência e sujeito ou pessoa é finalmente resolvida. Em Deus existem três comunicações distintas, que são definidas não pela sua

²⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 249, tradução nossa. Original: “la doctrina de la inmortalidad del alma, lejos de oponerse a la fe en la resurrección, es su *condición de posibilidad*; tutela la comprensión exacta de la idea de resurrección. Hay que hablar de inmortalidad para poder hablar de resurrección”.

²⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 153.

³⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 156.

natureza, mas pela sua relação: Pai, Filho e Espírito Santo são três sujeitos de mesma natureza que se realizam à medida que se doam.

Os sujeitos ou as pessoas divinas, portanto, doam-se entre si em uma relação que constitui não um acidente, mas uma característica substancial. Em outras palavras, Deus, em sua natureza, é uma relação de pessoas que se doam. O homem participa dessa característica por ser imagem de Deus. “O diálogo intradivino se prolonga no marco da história da criação”, e o cume da criação é “o homem capaz de escuta e resposta”³¹.

Durante a Idade Média, destacam-se alguns teólogos, como Boécio, Tomás de Aquino e Duns Escoto. Neles é possível observar a preocupação em diferenciar não somente as pessoas divinas, mas também a pessoa humana diante dos “dos animais e das outras coisas criadas”³². Insiste-se, portanto, em diferenciar aquilo que é substancial daquilo que é relacional, porque, afinal de contas, a expressão singular da comunicação significa que a pessoa possui em si uma instância (ou uma existência com características de certa substância) que não é compartilhada por mais ninguém. Trata-se de uma existência independente.

O pensamento cartesiano traz algumas consequências para a noção de pessoa, uma vez que deixa de lado o questionamento ontológico e se preocupa em definir a pessoa como uma unidade de consciência. Essa é uma espécie de redução que, com o passar do tempo, agrava-se ainda mais ao apresentar o homem como mero elemento do coletivismo, como feito no materialismo marxista. A subjetividade é um elemento que se torna comum ao diálogo sobre a pessoa humana, mas isso não pode nos fazer abandonar a categoria ontológica, que continua a insistir que o que define o homem não é nem sua consciência interior nem subjetivismo, mas sua natureza humana e sua capacidade de se relacionar.

Ruiz de La Peña apresenta, ainda, alguns pensamentos que pautam o debate antropológico e nos ajudam a entender melhor quais são as questões cruciais. O primeiro pensamento é a “afirmação existencialista sobre o sujeito”³³, que renuncia à substância em troca da existência. O segundo pensamento é “a proclamação estruturalista da morte do homem”³⁴, na qual se define que existe apenas a realidade objetiva, de modo que tudo é empírico. O terceiro pensamento é “a recuperação neomarxista da subjetividade”³⁵, em que a razão última para a existência do homem está em ser para o outro com o outro. Por fim, o autor resume que, entre

³¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 156.

³² RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 161.

³³ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 167.

³⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 169.

³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 171.

essas três posições, “a que parece ter imprimido uma marca mais profunda na consciência coletiva de nossos contemporâneos é precisamente o estruturalismo”³⁶.

Acerca da dignidade da pessoa humana, o autor afirma que, mesmo que as Sagradas Escrituras não apresentem um conceito de pessoa, não deixam de oferecer a ideia de um homem que se relaciona. Entre aquelas três relações que citamos anteriormente, a que mais se destaca é a relação do homem com Deus. Se unirmos a compreensão de que o homem é a imagem de Deus à compreensão de que, entre todas as relações, a mais importante é a relação entre homem e Deus, chegamos à conclusão de “Deus entra na autocompreensão do homem”³⁷.

Deus não é um estranho para o homem bíblico; ao contrário, é possível, em certo sentido, dizer que, à medida que compreender a Deus ajuda a compreender o homem, Deus se torna um outro tu no homem, e o homem, um outro tu em Deus. Somente um ser pessoal por excelência pode conferir personalidade a outro ser. A criação do homem não é uma criação a mais como as outras, mas uma criação capaz de responder (de se relacionar), pois se trata de um outro “eu” (divino).

A dignidade do homem, mencionada anteriormente, configura-se à medida que o ser do homem se orienta ao ser de Deus. É nisto que estão radicadas a personalidade do homem e, conseqüentemente, a sua dignidade. Fora da relação com Deus, o homem não possui um valor absoluto. Cristo, ao morrer pelos homens, confirma o imenso valor dessa dignidade, “pois o preço de cada homem é a vida de Deus encarnado”³⁸.

“O ser de Deus é o fundamento do ser pessoal do homem”³⁹, mas é também fundamento da relação entre homem e Deus e da relação entre homem e homem. Nesse sentido, o ser divino realiza a mediação entre todas as categorias que definem o homem. “O que o homem é nos é revelado na compreensão insuperável do ser humano de Deus feito homem”⁴⁰, o mediador por excelência.

Ainda sobre a questão da dignidade, o Concílio Vaticano II recorreu aos relatos e aos ensinamentos bíblicos — partindo da natureza criada e seguindo até o Verbo de Deus encarnado — e abriu mão de fazer uso de uma série de pensamentos científicos que não respondiam adequadamente à questão sobre o homem. Ele partiu do fundamental conceito de imagem de

³⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 173.

³⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 173.

³⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 179.

³⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 183, tradução nossa. Original: “al ser Dios el fundamento del ser personal del hombre”.

⁴⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 184, tradução nossa. Original: “Lo que el hombre es se nos descubre en la realización insuperable de lo humano del Dios hecho hombre”.

Deus que exige do homem a absoluta dignidade, na medida em que este participa do ser divino. Em síntese, pode-se dizer:

O homem é um ser pessoal na medida em que é um ser relacional; a relação com Deus está em primeiro lugar e fundamenta a relação com o mundo (superioridade) e a relação com o outro (igualdade). Sublinha-se o valor irreduzível da pessoa, que hierarquicamente prevalece sobre qualquer outro valor, que não se confunde com a natureza nem se desfaz no anonimato coletivista da espécie, e que é merecedor da mesma honra devida a Deus. Tudo isso é confirmado pelo fato-Cristo, em vista de quem *Adão* foi criado⁴¹.

Outro tema que Ruiz de La Peña aborda é a questão da liberdade. Diferentemente do livre arbítrio, a liberdade é entendida como a “capacidade de realizar o bem com vistas a um fim”⁴². À medida que o homem assume a responsabilidade de seus atos e passa a ter domínio sobre si, ele faz melhor uso de sua liberdade.

Não se é mais livre porque se pode fazer o que quiser; se é mais livre na medida em que se opta na direção de ser mais si mesmo; na direção do que é chamado a ser, do que é qualificado para ser⁴³.

Quanto mais o homem domina as pressões internas e externas que automatizam seu modo de viver, mas ele se torna livre. É preciso compreender também que essa liberdade é contextualizada, ou seja, nem tudo é passível de domínio humano. A tomada de decisão diante de Deus é outra face da liberdade. Fundamentalmente falando, é na liberdade que se encontram a abertura ou a negação diante de Deus⁴⁴.

A noção cristã de liberdade apresenta três pontos irrenunciáveis. O primeiro deles é que a liberdade está orientada para a religião. Nesse sentido, a liberdade é um reconhecimento da dependência que temos do próprio Deus, um situar-se na realidade da criação diante de uma relação de paternidade com o próprio Deus. O segundo deles diz respeito à filiação. A dependência que mencionamos se identifica com a adoção filial; o homem se realiza como imagem e semelhança do Filho de Deus. O terceiro ponto afirma que “a liberdade mais livre é

⁴¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 186-187, tradução nossa. Original: “El hombre es un ser personal en cuanto es un ser relacional; la relación a Dios es primera y fundamenta la relación al mundo (de superioridad) y la relación al tú (de igualdad). Se subraya el valor irreductible de la persona, que prima jerárquicamente sobre cualquier otro valor, que no se confunde con la naturaleza ni se disuelve en el anonimato colectivista de la especie, y que es merecedora del mismo honor debido a Dios. Todo lo cual se confirma con el hecho-Cristo, en vista del cual ha sido creado *Adán*”.

⁴² RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 187.

⁴³ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 189, tradução nossa. Original: “No se es más libre porque se pueda hacer lo que a cada cual le apetezca; se es más libre en cuanto que se opta en la dirección del ser más uno mismo; en la dirección de lo que se está llamado a ser, lo que es está capacitado para ser”.

⁴⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 191-192.

feita de humildade que reconhece os próprios limites”⁴⁵ e, para que seja mais verdadeira, deve estar orientada pelo “serviço do próximo”⁴⁶.

Um último tema que Ruiz de La Peña procura estudar no âmbito da personalidade humana é o tema social, no sentido de que o homem é um ser que procura se estabelecer em sociedade. O primeiro dado que temos é um dado fenomenológico. As primeiras etapas da vida do homem exigem certa vida comunitária para este possa se realizar. O Antigo Testamento apresenta a visão de uma sociedade como “figura singular”⁴⁷, ao passo que o Novo Testamento nos apresenta a novidade revelacional de Deus como comunidade de pessoas.

É da vontade de Deus salvar e santificar a todas as pessoas, e não somente algumas. Existe certa tensão entre o individualismo e o coletivismo que precisa ser superada.

Por um lado, o ser pessoal não é uma emanção da sociedade; é anterior a ele. Por outro lado, a sociedade é mais do que uma simples acumulação de indivíduos: uma vez constituída, *personaliza*. A verdadeira união não tende a dissolver os entes que compreende uns nos outros, mas a se completar um pelo outro⁴⁸.

3.6 O homem enquanto ser criativo

Quando falamos do ser humano enquanto ser criativo, queremos dizer “que sua presença é dinâmica e ativa, não estática e passiva, e que sua relação com o mundo é de superioridade”⁴⁹. Os relatos da criação precisam a relação do homem com o mundo. O trabalho, segundo o relato javista, é expressão de um “encargo divino”⁵⁰ e não propriamente do castigo pessoal. O relato sacerdotal, por sua vez, ao definir o homem como imagem de Deus, reclama o domínio sobre todas as coisas criadas e estabelece essa relação de superioridade diante do mundo.

O mandato divino para administrar as coisas terrenas não pode ser visto como um fim em si mesmo, mas como um meio para alcançar a salvação. Pelo mistério da encarnação, o mundo é também santificado. Cristo, por intermédio da natureza humana, quer que “Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28). Assume a natureza humana, contudo, sem nenhuma confusão (DS 302).

⁴⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 203, tradução nossa. Original: “servicio al hermano”.

⁴⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 203, tradução nossa. Original: “La libertad más libre está hecha de humildad que reconoce los propios límites”.

⁴⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 206.

⁴⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 211, tradução nossa. Original: “De un lado, el ser personal no es una emanación de la sociedad; es anterior a ella. De otra parte la sociedad es más que la simple acumulación de individuos: una vez constituída, *personaliza*. La unión verdadera no tiende a disolver unos en otros los seres que comprende, sino a completar los unos por los otros”.

⁴⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 211.

⁵⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 214.

O progresso humano é tema do capítulo terceiro da *Gaudium et Spes*, que procura dar uma resposta ao modo como o homem transforma o mundo e a si mesmo. Os atos humanos sobre o mundo podem contribuir verdadeiramente para sua felicidade e contam também com o auxílio do Espírito Santo, que, por sua vez, conduz toda a criação para o seu fim último. O Concílio afirma

uma continuidade básica entre o progresso que constrói a cidade terrestre e o Reino que instaura a Jerusalém celeste. “Todos os bons frutos da natureza e do nosso esforço encontraremos novamente limpos de todas as manchas, iluminados e transfigurados” (GS 39,3)⁵¹.

Ruiz de La Peña procura organizar sistematicamente os pontos abordados quanto a essa participação do homem no mundo. O primeiro ponto é a questão do trabalho como vocação antropológica. O trabalho existe em uma dimensão natural, uma vez que o homem tem necessidades físicas e biológicas e concorre com outros seres de necessidades semelhantes. O trabalho, portanto, tem um elemento de sobrevivência diante das próprias limitações da natureza humana. Segundo Battista Mondin, “o trabalho é atividade tão importante para o estudo do homem como o conhecimento, a liberdade e a linguagem”⁵².

Outro elemento importante é que o trabalho possui uma dimensão pessoal, no sentido de que ele não é apenas um serviço com vistas a uma finalidade lucrativa, mas é algo que integra o homem, tanto em sua personalidade quanto em seu convívio social, pois é pelo trabalho que se cria a sociedade. O trabalho é também serviço que busca o bem comum. Por fim, há, além disso, uma dimensão de configuração que “é o que mais claramente revela a criatividade do homem, sua capacidade de construir a realidade. (...) Este processo de transformar a terra de acordo com as necessidades e aspirações humanas é comumente expresso na categoria de progresso”⁵³.

O progresso representa um avanço diante do pensamento cíclico helênico, como já vimos anteriormente nesta dissertação. A cosmovisão cristã permite ao homem avançar cientificamente diante do mundo. Parte desse progresso culminou em crise, como também já vimos, desde uma crise de pensamento (cartesiana) até uma crise prática, como nas guerras.

⁵¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 227, tradução nossa. Original: “una continuidad de base entre el progreso que edifica la ciudad terrena y el Reino que instaura la Jerusalén celestial. ‘Todos los buenos frutos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados’ (GS 39,3)”.

⁵² MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele?* Elementos de antropologia filosófica. 13.ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 198.

⁵³ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 236, tradução nossa. Original: “Ella es, además, la que revela más nitidamente la creatividad del hombre, su capacidad para construir la realidad. (...) Este proceso de transformación de la tierra a la medida de las necesidades y las aspiraciones humanas se expresa comúnmente con la categoría de progreso”.

Mas não podemos perder o otimismo, tampouco reduzi-lo à dimensão científico-técnica. O progresso é também fonte de “desenvolvimento de todos os homens e do homem todo”⁵⁴.

O progresso, por fim, deve levar a ações práticas na política. Para que as considerações não fiquem apenas no campo especulativo, deve-se estender as reflexões sobre a responsabilidade do homem no mundo às questões político-sociais. “Não pode ser diferente, pois entre a fé e a práxis devemos inserir uma análise socioeconômica e política, não teológica, que coloque a teologia antes de questões para as quais ela tem sua própria resposta”⁵⁵.

Ruiz de La Peña aborda o tema da imagem de Deus de forma bem completa. Como é próprio de uma disciplina teológica, ele parte da Revelação positiva. Recorre a elementos das Sagradas Escrituras e da Tradição a fim de lançar mão dos elementos fundamentais para uma reflexão sobre esse tema. Ao se falar do homem como imagem e semelhança, é preciso defini-lo à luz da Revelação. Temas como corpo e alma, pessoa e relação, unidade e criatividade são trabalhados em Ruiz de La Peña com o objetivo de nos fazer entender melhor o homem.

A problemática corpo-alma, cara para a teologia, é analisada ao longo da história em seus avanços e conceitos e em suas evoluções de entendimento dentro de outras disciplinas. Falar de uma realidade de corpo-alma diante de categorias como mente-cérebro exige do interlocutor uma espécie de ponto intelectual que Ruiz de La Peña realiza muito bem.

O tema da pessoa, central nesta reflexão, é fundamento da imagem de Deus. Ser pessoal é mais do que um simples adjetivo. Orienta a compreensão do homem como um todo, de todos os homens e do próprio Deus. O caráter relacional implica a dignidade própria e absoluta do homem, sua liberdade e também sua realização social.

Ruiz de La Peña discorre sobre esses temas sem abrir mão do diálogo, sem deixar de lado as principais problemáticas que giram em torno deles e sem deixar de dar respostas concretas aos problemas práticos pastorais. O homem, ser relacional, inserido no mundo, possui uma responsabilidade a nível pessoal (aceitar ou não a Deus), a nível social (bem comum) e cosmológica (administrador do mundo). De maneira elegante e sucinta, o autor em apreço explica, com qualidade, como o termo “imagem de Deus” nos ajuda a entender o homem, que participa do ser divino e age no mundo.

⁵⁴ PAULO VI, Papa. *Populorum Progressio*. 1967. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html>. Acesso em: 25 dez. 2021.

⁵⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 246-247, tradução nossa. Original: “No puede ser de outro modo, toda vez que entre la fe y la práxis hay que intercalar un análisis socioeconómico y político, no teológico, que sitúa a la teología ante interrogantes para los que no cuenta com respuesta própria”.

4 IDEIAS MESTRAS DA OBRA *O DOM DE DEUS: ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA*

Neste capítulo, abordamos as ideias mestras presentes na obra *O dom de Deus*, a última da trilogia de Juan Luis Ruiz de La Peña. O capítulo é composto por cinco seções. Na primeira delas, realizamos uma introdução ao problema apresentado pelo autor na obra. Na segunda seção, tratamos do pecado original, especificamente quanto à abordagem bíblica e à história do dogma, ao passo que a terceira seção se dedica ao aspecto da teologia sistemática em relação a esse assunto. O tema da justificação e da graça é abordado nas duas últimas seções: enquanto a quarta seção discorre sobre a abordagem bíblica e sobre a história do dogma, a quinta trata da teologia sistemática.

4.1 Uma breve introdução ao problema

O livro discutido neste capítulo conclui “o ciclo de antropologia teológica”¹ que foi precedido pelas obras *Teologia da criação e Imagem de Deus*. *O dom de Deus* começa com uma introdução sobre a questão do sobrenatural, fazendo uma ponte entre esta última obra e a anterior. Na primeira parte da obra, é trabalhado o tema do pecado original; na segunda parte, o tema da graça e justificação. Ambos os temas são apresentados de maneira expositiva a partir “da teologia bíblica, história da doutrina e teologia sistemática”². Diferentemente do que faz nas obras anteriores, Ruiz de La Peña não reserva nenhuma parte de *O dom de Deus* para diálogos com outras disciplinas.

A partir da definição de imagem de Deus abordada nos capítulos anteriores desta dissertação, podemos observar que o conceito de imagem não é algo estático, mas sim dinâmico. Deus convida o homem, partindo de suas possibilidades naturais, a transcender para aquilo que ele “deve ser”. A antropologia teológica fundamental estabeleceu as definições basilares para relação do homem com Deus, bem como nos ajudou a definir o seu caráter ontológico e axiológico diante do mundo. O destino do homem, portanto, exige da parte de Deus um movimento que o leve a uma perfeição que não é possível diante de sua limitação natural, finita.

Os capítulos anteriores deste trabalho ofereceram os fundamentos daquilo que é o homem a partir da criação, uma compreensão que está um pouco presa aos limites teóricos.

¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 9.

² RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 10.

Agora, Juan Luis Ruiz de La Peña, em sua antropologia teológica especial, lança mão dos elementos necessários para compreender que a imagem de Deus passa por uma “formação, uma deformação, uma re formação e por fim uma consumação escatológica”³. Em outras palavras, a imagem dinâmica do homem está inserida em um mundo real de dificuldades e possibilidades.

Outra problemática que Ruiz de La Peña apresenta é a questão da naturalidade ou sobrenaturalidade da graça na vida do homem. Um questionamento que se coloca é o seguinte: o homem é capaz de atingir sua perfeição sem o auxílio da graça de Deus? Por um lado, podemos pensar que a natureza humana possui substancialmente uma deficiência que necessita da graça para ser completada; por outro lado, podemos compreender que a natureza humana é completa em si mesma e que a graça aparece como um acidente histórico que se torna posteriormente substancial.

A esse respeito, Ruiz de La Peña apresenta os pontos de vista de Tomás de Aquino, Cayetano e Bayo⁴. A solução que nos é apresentada segue o pensamento de Cayetano, segundo o qual o duplo fim, natural e sobrenatural, define a consistência ontológica da natureza humana⁵. Deixa-se de lado a solução de Bayo, que privilegia o posicionamento de que a realidade “sobrenatural seria para o natural e não natural para o sobrenatural”⁶. Nesta solução, a história do homem tem dupla finalidade: a felicidade natural e a visão beatífica. O homem é uma estrutura autossuficiente com fins e meios, e sobre essa estrutura incidem os acidentes históricos da graça.

Henri de Lubac afirma que o sobrenatural é dom gratuito, na medida em que a iniciativa divina dá o ser ao homem e também o impulsiona ao seu fim último⁷. Deus cria o homem dotado de abertura e da capacidade de acolher seu próprio dom. Nesse sentido, fica claro que Deus “não pensou primeiro a natureza e depois o sobrenatural; o primeiro é o desígnio agraciador, em vista do qual opera o desígnio criativo”⁸.

Juan Alfaro afirma que “existe um desejo natural de ver a Deus”^{9,10}. Se o homem cumpre esse desejo, atinge sua perfeita consumação. Se o homem não o cumpre, permanece inacabado. Por ser espírito e, portanto, finito, o máximo que o homem é capaz de fazer é se perguntar por

³ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 11.

⁴ ALFARO, Juan. *Lo natural y lo sobrenatural: estudio histórico desde Sto. Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*. Madrid, 1952 *apud* RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 24, 26.

⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 19.

⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 18.

⁷ DE LUBAC, Henri. *Le mystère de surnaturel*. Paris, 1965 *apud* RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 29.

⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 21.

⁹ ALFARO, Juan. Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural. *Greg*, 1957 *apud* RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 31.

¹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 22.

Deus; não pode chegar até Ele. Existe no homem um ponto de sólida abertura — que é o imanentismo. E a resposta exclusiva de Deus — que é resultado do alcance divino — é propriamente a transcendência.

Rahner concorda com Alfaro ao considerar a hipótese da natureza pura e concorda com o fato de que o desejo por Deus é algo natural, “mas está condicionado à vontade divina de autoadoção”^{11,12}.

A partir das considerações desses três teólogos e da teologia atual, podemos resumir essas questões iniciais em seis pontos. O primeiro é que a criação, de uma perspectiva hipotética, poderia ter sido criada e não destinada à graça. O segundo é que, do ponto de vista histórico, a criação acontece tendo em vista a encarnação; o fim último, portanto, é a comunhão com o Deus Trindade. O terceiro é que, diante dessa única finalidade, ou o homem se completa, ou se frustra. O quarto ponto afirma que esse fim último é desejado e buscado pelo homem. A experiência não “é de uma natureza pura, mas a de um ser destinado à divinização, propenso a ela e penetrado — através de múltiplas vias, anônimas muitas delas — por sua influência atrativa”¹³. O quinto é que existe uma verdadeira tensão, pois o homem real se confronta com o mundo enquanto espera alcançar sua transcendência. Por fim, “quando o que é imagem de Deus pela criação se torna ser em Cristo pela graça, torna-se, ao mesmo tempo, cabalmente humano: mais livre, mais fraterno e solidário, mais criativo, mais e melhor homem, em suma”¹⁴.

4.2 O pecado original: abordagem bíblica e história do dogma

Antes de tratarmos da graça divina, é importante falarmos sobre o pecado, pois este precede, de certa forma, aquela. O homem, diante do pecado original, precisa reconhecer uma culpa e uma responsabilidade que dão respostas ao problema da iniquidade. Ao longo do tempo, foram sendo formuladas diversas questões sobre a doutrina do pecado original:

a) a objeção moral (como pode ser pecado algo no qual não está comprometida a responsabilidade pessoal); b) a objeção física (como pode o pecado do primeiro homem deteriorar a natureza humana, de forma que tal deterioração se propague a todos por meio da geração); c) objeção biológica (não é admissível que a humanidade inteira proceda de um só casal), e d) a objeção epistemológica (como pôde chegar até nós a notícia de uma queda primordial, acontecida num remotíssimo passado)¹⁵.

¹¹ RAHNER, Karl. *Escritos de Teología I-V*. Madrid, 1961 *apud* RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 31.

¹² RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 27.

¹³ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 29.

¹⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 30.

¹⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 34.

A revelação bíblica, já em seus primeiros capítulos, apresenta o drama inicial do homem. O contexto inicial da criação e da harmonia dão espaço a uma certa escuridão e a um sofrimento que são consequências de uma “experiência que o homem faz de si mesmo”¹⁶ e que marca de maneira definitiva a sua história. Antes de entrarmos na análise dos primeiros capítulos do Gênesis, porém, vamos apresentar os limites da existência do homem.

A experiência de Israel é marcada por certa precariedade. A relação do homem com Deus é marcada por uma série de experiências de “sofrimento e morte”¹⁷. Os livros sapienciais são testemunhas da vida do homem sobre a terra e dos males que o afetam. Além disso, o homem é marcado também por uma inclinação ao pecado que distorce aquela imagem inicial criada por Deus. Do ponto de vista físico, mas também psicológico e espiritual, observa-se, nos relatos bíblicos, a abertura à perversão — longe da comunhão com Deus — a que se submete o homem. Essas experiências, porém, não individualizam a responsabilidade do homem, que, por sua vez, mantém, de algum modo, uma concepção coletivista em sua própria história. Juan Luis Ruiz de La Peña fala de uma personalidade corporativa. Desse modo, “o pecado não pode ser entendido como um fato isolado que afeta unicamente a quem o comete. Há, antes de mais nada, uma corresponsabilidade dos descendentes nas culpas de seus antepassados”¹⁸.

O relato da queda, que encontramos em Gn 2-3, apresenta um poema pedagógico e uma reflexão sapiencial. Narra, num primeiro momento, “um mundo ideal, presidido pela imagem do paraíso”¹⁹ e, na sequência, “nos defronta com a súbita decomposição desse quadro idílico”²⁰. Mas esses relatos, somados aos outros textos do Antigo Testamento, não são suficientes para fundamentar a doutrina do pecado original. Se, por um lado, há muitas afirmações teológicas veterotestamentárias que destacam a importância do pecado universal, por outro lado, não há passagens que demonstrem o nexo deste com o primeiro pecado do homem. Em outras palavras, não existe uma conexão explícita entre o pecado de Adão e a pecaminosidade universal²¹.

É somente no Novo Testamento, e mais precisamente nos textos paulinos, que encontraremos os pressupostos de nossa doutrina. Entre os elementos com os quais “a fé da Igreja articulará seu discurso sobre o pecado original”²² estão: o caráter universal do pecado, a

¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 36.

¹⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 36.

¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 42.

¹⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 46.

²⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 47.

²¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 65.

²² RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 93.

responsabilidade individual humana, a salvação mediada em Cristo e a livre decisão como fator decisivo na participação solidária.

O período patrístico é marcado por algumas características teológicas: entende-se que o homem é afetado, após o pecado, por certa inclinação ao mal; ao mesmo tempo em que se defende a solidariedade do pecado, evita-se dar a ele um caráter determinista; a realidade do pecado é vista sob uma ótica otimista, em que a vitória da graça é superior à culpa; o batismo das crianças é matéria ambígua; o pelagianismo atua como um “fator catalisador”²³ de desenvolvimento da doutrina.

Esses primeiros séculos são marcados por uma teologia Adão-Cristo fortemente caracterizada por tentar explicar as limitações da natureza humana como frutos do pecado. Em lugar disso, o Magistério, de maneira breve, atenta apenas ao fato da consequência física do pecado.

O Concílio de Trento, marco da resposta do Magistério à Reforma Protestante, afirma:

- a) a existência do pecado original, “morte da alma”; b) que afeta interiormente a todos;
- c) do qual só nos pode libertar a graça de Cristo, comunicada, pelo batismo; d) este elimina totalmente quanto haja de pecado no batizado e, portanto, a concupiscência, remanescente depois do batismo, já não é pecado, em sentido próprio, nos batizados;
- e) a situação universal de pecado tem como fator desencadeante a ação histórica de uma liberdade humana²⁴.

Algumas questões, porém, permanecem em aberto. Não há uma definição exata do que seja a justiça original, por exemplo, e a própria compreensão de pecado original enquanto pecado não é esclarecida; em outras palavras, quais são as características do pecado original que o definem como pecado? Por fim, não se fornece uma resposta quanto à razão da solidariedade do pecado, e naturalmente a questão de como se dá a transmissão também fica sem resposta.

O Concílio Vaticano II, em sua fase de preparação, chegou a pensar em abordar a doutrina do pecado original. Segundo Ruiz de La Peña, o Concílio até preparou um capítulo sobre o monogenismo, mas acabou deixando de lado esse tema. O assunto, porém, não deixou de aparecer nos textos conciliares, e Ruiz de La Peña faz questão de destacar o seguinte item:

Estabelecido por Deus num estado de santidade, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora d'Ele. (...) Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal, e imerso em muitos

²³ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 108.

²⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 138-139.

males, que não podem provir de seu Criador, que é bom. Muitas vezes, recusando reconhecer Deus como seu princípio, perturbou também a devida orientação para o fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação quer para si mesmo, quer para os demais homens e para toda a criação. (...) Mas o Senhor em pessoa veio para libertar e fortalecer o homem, renovando-o interiormente e lançando fora o príncipe deste mundo (cfr. Jo. 12,31), que o mantinha na servidão do pecado (GS n. 13).

Desaparecem as expressões “Adão” e “paraíso”, dando-se ênfase à divisão interior do coração de cada homem. O sujeito aqui apresentado é propriamente o homem, e o pecado é visto como uma dolorosa experiência que marca a sua história.

4.3 O pecado original: teologia sistemática

Juan Luis Ruiz de La Peña, seguindo os pontos da doutrina estabelecidos em Trento, bem como os problemas que não foram respondidos no Concílio, lista três aspectos fundamentais na sistematização da doutrina da criação: a justiça original, o pecado originante e o pecado originado. Esses aspectos são abordados pelo autor em uma seção reservada a condensar os elementos principais sobre o pecado original, sendo a apresentação desse assunto ordenada do ponto menos importante para o mais importante. Em sua exposição, o autor parte da questão da justiça original e segue até o aspecto do pecado originado, que, por sua vez, é evidentemente apresentado pelo testemunho bíblico.

O plano original concebido por Deus nos faz pensar sobre a condição do homem antes do pecado. Lembremos que, na apresentação da história da teologia, existe um período em que se dá maior ênfase às limitações humanas como limitações próprias do pecado. O que exatamente o homem perde com a justiça original? O ponto de partida para essa reflexão é a certeza de que o homem foi criado para a comunhão com Deus, ou seja, com uma vocação para o sobrenatural.

A doutrina clássica dos dons preternaturais gerava um grave problema para a questão da justiça original. Se esses dons são vistos como adjetivos, e não como substanciais, próprios da essência do homem, então eles não estariam diante de uma perfeição natural desde a sua criação. Além disso, outra dificuldade é apresentada: o mal moral fruto do pecado é confundido com o mal físico. De modo particular, Ruiz de La Peña aborda dois dons: o da imortalidade e o da integridade.

Quanto ao primeiro dom, o autor recorda que a imortalidade fala mais da experiência do homem diante da morte do que da própria condição biológica. A imortalidade consiste, assim, na capacidade do homem de amigavelmente lidar com a realidade da morte e esta não

lhe parecer uma total estranha. A integridade, por sua vez, diz respeito ao modo como o homem lida com a natureza, de modo que a ausência da integridade não fere as dimensões da alma e do corpo. O homem como um todo é fortificado para atuar livremente; este é o sentido menos problemático para o quesito da integridade.

Em resumo: os chamados “dons preternaturais” não deveriam ser vistos como elementos adjetivos, acrescentados ao dom substantivo da graça, mas como dimensões próprias da situação originária, dimensões que têm como objetivo a perfeita autopossessão do homem, o sereno domínio de si, sua plena personalização, por via da participação do próprio ser de Deus. Manifesta-se, assim, que na ordem prevista pelo desígnio divino, se dá uma estreita relação entre natureza e graça: esta redundando naquela, penetra e transforma a condição humana global, situando-a num nível de perfeição ontológica que transcende suas próprias possibilidades²⁵.

Enquanto o homem continuar sendo pecador, a realidade da morte há de gerar certa angústia e uma inquietação que lhe perturba, além de gerar também uma espécie de abertura para que o mal insista e crie a divisão interior ou desintegração do homem. Enquanto houver o pecado, “a graça coexistirá com o pecado, a imortalidade e a integridade se verão permanentemente fustigadas pela morte e pela concupiscência”²⁶. Os dons são conquistas diárias.

Uma convicção fundamental da fé cristã está baseada na confirmação de uma realidade extrapessoal que distorce a relação do homem com Deus. O pecado não é uma criação do homem, mas conta com sua participação e sua adesão. Ele não surge por um ato livre, mas por cumplicidade, e essa “solidariedade interpessoal no pecado implica uma espécie de reciprocidade: sou sujeito passivo e ativo do mesmo”²⁷. É preciso pensar no fator humano como desencadeador do processo de queda. É a natureza humana que coloca em movimento o poder ou reino do pecado; isso é o que chamamos de pecado originante. O resultado dessa mediação solidária gera consequências com as quais o homem não consegue lidar senão com o auxílio da graça. O homem se encontra em tal situação que a abertura para a não comunhão só poderá, por si mesma, crescer se não houver intervenção da parte da Deus; isso é o que chamamos de pecado originado²⁸.

Outra convicção, e talvez a mais importante, é a de que a graça superabunda diante da realidade do pecado. Nem sequer a soma de todos os pecados é suficiente para conter o poder da graça divina. O homem que assume com responsabilidade a realidade do pecado dá os

²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 156-157.

²⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 157.

²⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 180.

²⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 181.

primeiros passos em sua conversão; somente diante da verdade é que podemos sondar as profundezas de nossas limitações. O homem foi criado para a comunhão, e, no mistério da encarnação, revela-se o desejo de Deus de divinizar a natureza humana. Os relatos bíblicos afirmam que o mistério pascal salva de maneira universal, e é a partir dessa afirmação que a Igreja sustenta que também o pecado afeta o homem de modo universal. A graça “se mostra mais forte”²⁹ que o pecado, e a concupiscência é o fator que nos mantém em luta constante para a nossa santificação.

4.4 Justificação e graça: abordagem bíblica e história do dogma

“Deus ama o homem”³⁰. Tal sentença resume a teologia da justificação e da graça. O amor de Deus é o ponto de partida para entender que, mesmo diante das escolhas do homem, a decisão de Deus é perfeita e imutável. A realidade do pecado não pode mudar este fato na história: o amor de Deus para com o homem.

É verdade que, diante das nossas limitadas experiências em face do amor, corremos o risco de diminuir seu significado, desvalorizando seus atributos mais importantes. O testemunho bíblico, porém, é, para nós, o grande direcionador desse amor perene, que pertence a Deus. O homem humano busca assemelhar-se a esse amor de Deus. Deus é a fonte de onde brotam, apesar de todas as vicissitudes do pecado, os maiores bens que existem. “A doutrina que vamos estudar é, portanto, a doutrina do amor divino humanado em Jesus Cristo, e a partir dele, comunicável e comunicado, sem restrição, a todos os membros da família humana”³¹.

O homem atual tem dificuldade de reconhecer esse amor, sobretudo por sua autossuficiência que reclama para si a capacidade de fazer todas as coisas. Esse homem também não reconhece a Deus como motivo dos agradecimentos, pois ele mesmo vê a grandiosidade de suas realizações individuais. Sem as luzes da fé, pensar na gratuidade do dom divino se torna uma realidade remota ou mesmo irracional.

A fé veterotestamentária não conhece o termo “graça”, mas compreende a realidade diante da certeza de que Deus é salvador e de que existe a possibilidade de conversão do homem. O homem criado não é abandonado por Deus. A sua história segue uma perspectiva otimista, pois Deus vai ao encontro do homem decaído pelo pecado. Deus aparece, portanto, no início de toda criação, no fim — uma vez que Deus a plenifica — e durante toda a sua jornada.

²⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 181.

³⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 185.

³¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 186.

Ainda que o Antigo Testamento não explicita o termo “graça”, apresenta, de maneira pedagógica, os fundamentos da doutrina da graça. A identidade de Deus é conhecida pela experiência do próprio Israel. Deus elege um povo e estabelece com ele uma aliança incapaz de se romper. O amor de Deus se revela na história com o seu povo. “Do amor entranhável e misericordioso, emerge a vocação do homem para uma salvação que será puro dom divino”³². É possível destacar três conteúdos sobre a salvação presentes no Antigo Testamento: “o completo cancelamento do pecado, a renovação interior do pecado, o estabelecimento de uma íntima relação de amigo/esposo entre Deus e o homem, presidida pelo *hesed-emet* divinos”³³. Cabe ao Novo Testamento explicitar os elementos soteriológicos e formular, de modo claro, as etapas que conduzem o homem à plena imagem de Deus, revelada por meio da filiação divina de Cristo.

A graça, para Paulo, não é simplesmente algo, mas alguém. O dom (graça) dado por Deus vai além de meras “compaixão e misericórdia divinas”³⁴; é verdadeiro poder capaz de mudar a história. Essa doutrina marca profundamente o trágico pensamento helenista e o pensamento enrijecido do legalismo judaico. Paulo apresenta também o conceito de justificação. Sua intenção principal era combater “o princípio de mérito e retribuição”³⁵. Os axiomas elaborados pelo apóstolo, porém, geraram certa confusão: “a tese da justificação pela fé, não pelas obras, criou problemas nas primeiras comunidades, pois se prestava facilmente falsas interpretações”³⁶. A teologia paulina está fundada na tríade: graça, justificação e fé. Esses três elementos estão unidos de tal maneira que não é possível falar de um deles sem implicar os outros dois, e o que une essa tríade é a vida em Cristo. “A graça da justificação pela fé consiste no viver Cristo em nós”³⁷.

O desenvolvimento do dogma ao longo da história seguiu por dois caminhos distintos, o do Oriente e o do Ocidente. A teologia oriental tem como elemento principal “a participação do homem no ser de Cristo”³⁸. O homem é divinizado pela graça de Deus, alcançando o que é próprio das pessoas da Trindade com o auxílio divino. A grande contribuição dessa teologia é que ela resolve a dicotomia homem-Deus. A teologia ocidental, por sua vez, enfrenta algumas

³² RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 213.

³³ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 213.

³⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 230.

³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 235.

³⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 239.

³⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 240.

³⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 246.

dificuldades: por um lado, precisa combater os excessos que exaltam a liberdade humana em detrimento da graça; por outro lado, condena a predileção da graça que elimina a liberdade.

Diante das controvérsias pelagianas, dá-se a contribuição de Agostinho, que reforça a consciência de que o homem não pode se salvar por si só, sendo a salvação graça e iniciativa de Deus. Conforme essa perspectiva, é de Deus a primazia da salvação, e ela não dispensa a liberdade do homem. Esses dois elementos — graça divina e liberdade humana — são revalidados pelo Concílio de Trento, mas a explicação de como eles cooperam entre si permanece em aberto.

O Concílio Vaticano II retoma a questão da graça de modo pastoral e não explícito, sem dedicar a ela um trecho específico em seus documentos. A novidade apresentada é o entendimento de que todos os homens são convidados a participar da graça em Cristo, não somente os cristãos. A graça é definida como participação na vida divina, sendo Cristo seu único mediador, e sua natureza transcendente está encarnada nas estruturas do mundo³⁹. A Igreja é descrita como uma realidade de santidade imperfeita que necessita de purificação e reforma.

4.5 Justificação e graça: teologia sistemática

Juan Luis Ruiz de La Peña dedica a última parte da obra *O dom de Deus* à questão da justificação, da graça e da relação graça-liberdade. O ponto de partida da sistematização é o homem enquanto pecador. Nesse sentido, entende-se que a iniciativa divina é necessária para que o homem consiga novamente fazer o bem. Sendo o homem incapaz de fazer o bem sozinho, resta-lhe apenas responder ao chamado divino:

Sem a graça o homem — mesmo sendo livre e capaz de bons atos — é incapaz de observar sempre a totalidade dos valores, de realizar completamente o bem. Em outras palavras: o ser humano necessita absolutamente de Deus para adquirir sua genuína humanidade⁴⁰.

A atitude bíblica resume bem a postura que o homem deve ter diante de Deus: deve colocar-se diante dEle com uma postura de total dependência, como um filho que depende do pai. Segundo o salmista, o homem deve apresentar-se diante de Deus com “espírito contrito, com coração contrito e humilhado” (Sl 51,19). Como já abordamos anteriormente, é preciso

³⁹ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 287.

⁴⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 309.

que o homem reconheça sua realidade pecadora, pois só assim conhecerá a fundo sua miséria e sua dependência do próprio Deus. É diante desse encontro entre Deus e o homem que acontece a conversão e a plena configuração à imagem de Deus. Em síntese: o homem pecador, diante da iniciativa divina, reconhece sua miséria e responde à graça de Deus tornando-se outro Cristo.

A relação entre graça e liberdade tornou-se bastante polêmica após o Concílio de Trento. A polêmica quanto a isso é chamada de controvérsia de *auxiliis*, resumindo-se em duas alternativas teóricas. De um lado, há a “predeterminação física”⁴¹; do outro, o “concurso simultâneo”⁴². Essa primeira alternativa se explica afirmando que “o concurso divino a todo ato humano é anterior a tal ato; a causalidade do Criador há de proceder, cronologicamente, a causalidade da criatura”⁴³. Tal pensamento parece comprometer quase que totalmente a liberdade humana, de tal modo que, se alguém recebe uma graça eficaz, obrigatoriamente teria que transformá-la em ato. A segunda alternativa se explica afirmando que “Deus e o homem são duas causas coordenadas e simultâneas, incompletas e parciais, que concorrem para a produção do mesmo efeito”⁴⁴.

Cabe, por fim, abordar a relação da graça com o elemento pessoal. O homem só é capaz de se relacionar por ser pessoa e recebe o seu “ser pessoa” pela doação de Si do próprio Deus. O homem “é pessoa porque está constitutivamente aberto à relação de amizade com Deus, isto é, porque é capaz de graça”⁴⁵. Sendo assim, o homem só pode ser completo quando encontra sua realização em outro ser pessoal. Não pode ser feliz com outra coisa, mas somente com outra pessoa; e é somente na livre opção pelo amor divino que o homem encontra sua mais perfeita realização enquanto pessoa.

⁴¹ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 328.

⁴² RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 329.

⁴³ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 328.

⁴⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 329.

⁴⁵ RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 334.

5 CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA DA JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

O objetivo deste capítulo é destacar as ideias mestras da teologia de Juan Luis Ruiz de La Peña presentes em sua trilogia sobre antropologia teológica, evidenciando como ela responde a problemas atuais da teologia. Para isso, vamos utilizar, como auxílio, três obras. A primeira delas nos ajudará a definir as ideias mestras de Ruiz de La Peña. No ano de 1993, o autor escreveu uma espécie de resumo de sua trilogia, em uma obra intitulada *Creación, gracia e salvación*. Com o auxílio desta obra, podemos, a partir daquilo que o próprio autor considerou importante, definir as principais ideias de sua teologia. A segunda obra nos ajudará a definir dois desafios atuais para a teologia; trata-se de uma obra do teólogo Pe. Urbano Zilles, cuja segunda edição foi publicada recentemente pela editora Paulus. Intitulado *Desafios atuais para a teologia*, o livro elenca dez desafios, entre os quais vamos escolher dois. Por fim, a terceira obra vai nos ajudar a definir o terceiro e último desafio. A obra em questão é *El misterio de la creación*, do teólogo José Morales, professor da Universidade de Navarra.

Este capítulo está dividido em nove seções e se organiza da seguinte forma. As três primeiras seções introduzem os livros que guiarão nossa reflexão: na primeira seção, tratamos da obra *Criação, graça e salvação*; na segunda seção, tratamos da obra *Desafios atuais para a teologia*; na terceira seção, é abordada a obra *El misterio de la creación*. Na quarta seção, discorreremos sobre o primeiro desafio — o diálogo entre teologia e cientificismo —, apresentando uma resposta a esse desafio na quinta seção. Na sexta seção, tratamos do segundo desafio, relativo à dignidade da vida humana, e apresentamos uma resposta a esse desafio na sétima seção. A oitava e a nona seções deste capítulo se dedicam ao terceiro desafio, referente à questão dos reducionismos antropológicos, abordando, respectivamente, o problema em si e a resposta a esse desafio no âmbito da teologia de Ruiz de La Peña.

5.1 Sobre a obra *Criação, graça e salvação*¹

Ruiz de La Peña resume o conteúdo apresentado na obra *Criação, graça e salvação* com essas três palavras-chave que dão origem ao título da obra e, segundo ele, são a breve descrição da história de amor entre Deus e o homem. É este o conteúdo apresentado em sua trilogia: uma história de amor. Responder às questões “*Que é o homem?*, *Quem é o homem?*, *Como é o*

¹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Criação, graça e salvação*. São Paulo: Loyola, 1998. O original em espanhol data de 1993.

homem?”² nos auxilia a entender que a relação entre homem e Deus é positivamente restaurada e que a relação entre liberdade e graça encontra sua afirmação na própria pessoa de Jesus Cristo.

Podemos encontrar, de modo “condensado e acessível”³, o conteúdo “da trilogia que compõe [sua] antropologia teológica (*Teología de la creación — Imagen de Dios — El don de Dios*)”⁴ nesse pequeno livro, escrito originalmente em 1993 e publicado pela primeira vez em português no ano de 1998 pela editora Vozes.

A história de amor entre Deus e o homem tem seu início nos relatos da criação, que é a porta de entrada para esse relacionamento em que não apenas Deus é protagonista, mas também o próprio homem. O mundo criado revela o dom de Deus que dá ao homem sua liberdade, mantém sua existência digna e o conduz à plena comunhão com Deus. Esse homem, que, como dissemos, é também protagonista dessa história, recebe de Deus a configuração de ser imagem — uma imagem que, como discutimos, está desfigurada pelo pecado, mas encontra em Cristo a sua oportunidade de se restabelecer.

É desse modo que as palavras “criação”, “graça” e “salvação” são as chaves de leitura dessa história da salvação que é, por definição, uma história de amor. O conteúdo que apresentamos a partir da primeira obra da trilogia, *Teología de la creación*, encontra-se no primeiro capítulo da obra *Criação, graça e salvação*, que recebe o título de “Criação: um amor que dá o ser ao mundo”. O conteúdo que apresentamos a partir da segunda obra da trilogia, *Imagen de Dios*, pode ser encontrado no segundo capítulo da referida obra, intitulado “O homem rumo à recomposição da imagem”. Por fim, o conteúdo da terceira obra da trilogia, *El don de Dios*, pode ser encontrado no terceiro e no quarto capítulos, intitulados “Homem e Deus, liberdade e graça” e “Salvação: uma existência agraciada”, respectivamente.

5.2 Sobre a obra *Desafios atuais para a teologia*⁵

O Monsenhor Urbano Zilles é doutor em teologia pela Universidade de Münster (Alemanha) e membro da Academia Brasileira de Filosofia. Sacerdote da arquidiocese de Porto Alegre, é autor de vários livros, como *Os sacramentos da Igreja Católica e Jesus Cristo: quem é este?* (pela editora EDIPUCRS), bem como *Antropologia teológica* (pela editora Paulus). Exerceu, por muitos anos, funções administrativas na Faculdade de Teologia e de Filosofia da

² RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 7, com adaptações.

³ RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 8.

⁴ RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 8, com adaptações.

⁵ ZILLES, Urbano. *Desafios atuais para a teologia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2020.

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Desde 1978 é professor titular de Filosofia e Teologia na PUCRS.

Em *Desafios atuais para a teologia*, o Pe. Urbano Zilles, preocupado com um “verdadeiro diálogo com o mundo plural”⁶, procura elencar desafios que, longe de serem uma total novidade, se fazem urgentes pelos novos horizontes pastorais da Igreja. Diante da cultura atual, como inserir o tema da fé? Este é o principal questionamento ao qual o Pe. Urbano Zilles procura responder na obra. A distância criada entre fé e cultura enfrenta enormes desafios que passam pelo contexto dos lugares em que se fomenta a ciência (as grandes universidades e faculdades) até a realidade da própria salvação, que não está reservada a uma visão uniforme de Igreja. Dentro da perspectiva de diálogo entre fé e cultura, o autor reúne uma série de ensaios com o “objetivo pastoral de construir não uma Igreja de pedras, mas uma Igreja viva para um mundo novo”⁷.

Entre os desafios apresentados pelo autor, vamos destacar dois, que são do interesse desta dissertação. O primeiro deles é relativo à questão do diálogo entre a teologia e o cientificismo. O segundo é referente à dignidade da vida humana. Escolhemos esses dois prontos porque eles se relacionam com os temas principais das duas primeiras obras da trilogia de Juan Luis Ruiz de La Peña.

5.3 Sobre a obra *El misterio de la creación*⁸

A obra *El misterio de la creación* é o primeiro manual da nova coleção de teologia elaborada pela Universidade de Navarra. Esta obra vem a somar diante do movimento que marca a antropologia teológica no final do século XX, que se refere à distinção entre criação e antropologia — ou, mais precisamente, entre cosmologia e antropologia. Essa diferença é abordada por Ruiz de La Peña na primeira obra de sua trilogia.

Pode-se dividir o conteúdo dessa obra em três partes. A primeira parte é uma introdução que lança mão de reflexões básicas sobre a doutrina da criação. A segunda parte apresenta uma abordagem mais geral sobre a criação, tendo o cuidado de apresentar os fundamentos bíblicos e a elaboração histórica do dogma. Por fim, a terceira parte é uma apresentação da doutrina da criação com ênfase no aspecto da salvação. O autor parte do ponto de que a criação é o primeiro ato da história da salvação do homem.

⁶ ZILLES, 2020, p. 10.

⁷ ZILLES, 2020, p. 10.

⁸ MORALES, Jose. *El misterio de la creación*. 2.ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000.

No capítulo 13 dessa obra, que trata da “origem e natureza do homem”⁹ e de “sua ordenação à graça”, o autor reserva um dos itens para falar sobre as “concepções antropológicas modernas”¹⁰ cujos “princípios e conclusões não são compatíveis com a noção de homem que vemos nas Sagradas Escrituras e Tradição da Igreja”¹¹. Essas concepções reducionistas apresentam uma visão que enfatiza o elemento físico e material do homem em detrimento do aspecto espiritual e da abertura para a graça. O homem é entendido apenas por meio de determinismos biológicos.

5.4 O diálogo entre teologia e cientificismo: desafio

O padre Urbano Zilles começa sua reflexão fazendo uma distinção entre teologia e religião. Segundo ele, a teologia corresponde a uma parcela muito pequena do trabalho realizado no contexto das religiões, pois nem todas as religiões desenvolveram, de modo metodológico, uma teologia. Seu objetivo é mostrar que a teologia possui uma elaboração mais complexa e sistemática que os relatos subjetivos da experiência de fé (fenomenologia). A teologia cristã, por exemplo, tem como objeto de estudo a Revelação e recorre à razão humana para dar respostas às perguntas da fé, fazendo uso de métodos científicos¹². Há uma harmonia e compatibilidade entre método teológico e método científico. Essa ideia é reforçada pela obra *Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas*¹³, que evidencia as semelhanças entre esses dois métodos dando ênfase às premissas de ambos, a fim de justificar a presença da teologia no meio acadêmico.

Através da história, a Teologia católica exerceu um diálogo significativo com muitas correntes filosóficas, servindo-se ela mesmo da filosofia em sua argumentação racional. Mas, nos tempos modernos, as ciências modernas distanciaram-se das filosofias tradicionais, dando novos moldes ao velho problema da relação entre fé e a razão¹⁴.

A ciência, que faz uso das tecnologias, distanciou-se não somente na teologia, mas também, de modo geral, de todas as ciências humanas que buscam dar respostas aos problemas

⁹ MORALES, 2000, p. 10, tradução nossa. Original: “Origen y naturaliza del hombre”.

¹⁰ MORALES, 2000, p. 10, tradução nossa. Original: “su ordenacion a la gracia”.

¹¹ MORALES, 2000, p. 234, tradução nossa. Original: “princípios y conclusiones no son compatibles con la noción del hombre que vemos reflejada en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia”.

¹² ZILLES, 2020, p. 11.

¹³ ALVES, Cesar Andrade. *Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Loyola, 2019.

¹⁴ ZILLES, 2020, p. 12.

relacionados à cultura. Se, por um lado, as ciências modernas, ao se afastarem da teologia, correm o risco de renunciar a questões éticas e uma competente crítica teológica, por outro lado, a teologia, ao se afastar das ciências modernas, corre o risco de não reconhecer os meios de evangelizar em meio à cultura. Existe somente uma necessidade de diálogo remota que, a muito custo, depois de incansáveis conflitos, procura se ajustar. A esse respeito, o autor cita o exemplo da, “hoje superada, teoria da evolução das espécies”, afirmando que, durante “mais de um século, hierarquia e teólogos perderam tempo e credibilidade tentando defender o indefensável, discutindo a falsa alternativa ‘evolução ou criação’”¹⁵.

Essa dicotomia apresentada é apenas um dos vários exemplos que ilustram que o discurso teológico muitas vezes cai em descrédito, quando não acontece de ser visto como um discurso ridículo outras tantas vezes. A dificuldade em comunicar a mensagem do evangelho nos dias de hoje não se dá tanto pelas limitações do meio, mas por uma distorcida visão cultural.

5.5 O diálogo entre teologia e cientificismo: resposta

A fim de responder ao desafio proposto na seção anterior, vamos apresentar as principais ideias presentes na primeira obra da trilogia de Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*. A escolha da obra não é arbitrária: nos dois primeiros capítulos do livro estão presentes as principais discussões e os principais apontamentos de Ruiz de La Peña sobre o diálogo entre fé e ciência e entre o pensamento cristão e a cultura moderna. Faremos quatro contrapontos entre as ideias mestras desses capítulos e o desafio apresentado anteriormente.

O primeiro contraponto é referente aos limites do diálogo. É preciso separar as áreas de atuação da teologia das áreas de atuação das demais ciências. Conforme dito anteriormente, a teologia deve ocupar-se da cosmovisão e da metafísica, ao passo que a ciência se ocupa das coisas físicas. Desse modo, fé e ciência não devem ser apáticas uma perante a outra, tampouco devem somente se suportar; isso justificaria, na realidade, a necessidade do diálogo. Ruiz de La Peña afirmava que as teses científicas não são contrárias à fé cristã, mas que a própria comunidade científica é que deveria determinar a aceitação de tal ou tal premissa.

O segundo contraponto é relativo à cosmovisão de mundo. Ruiz de La Peña afirma que a cosmovisão bíblica, ao estabelecer uma correta visão de mundo e naturalmente uma visão cultural, vai além da materialidade. Na verdade, ela não seria uma verdadeira cosmovisão se respondesse apenas às problemáticas cósmicas e biológicas. A criação do mundo possui uma

¹⁵ ZILLES, 2020, p. 12.

verdadeira finalidade que não é sequer questionada pela ciência moderna. “A doutrina da criação, em suma, mais do que responder à questão das origens, é uma tomada de posição a respeito da questão do fundamento e do sentido último de toda a realidade mundana”¹⁶. O propósito da criação, como explica Ruiz de La Peña, é a glória de Deus, ou seja, a manifestação de sua bondade. Essa finalidade é também uma explicação que completa a cosmovisão.

O terceiro contraponto se refere à autonomia científica que a cosmovisão cristã proporcionou para o mundo. Recordemos que as antigas cosmogonias criaram um mundo fantasioso, onde o homem era comumente subjugado diante da natureza. As forças cósmicas limitavam toda ação do homem, uma vez que não era possível pensar em um mundo com autonomia e governável pelos homens, conforme explicamos anteriormente. “A doutrina da criação permite ao mundo, pela primeira vez, ser mundano, não divino; e permite ao homem, portanto, considerar o mundo como governável, não intocável”¹⁷. A fé cristã abriu o entendimento do homem para essas questões, que antes eram inacessíveis. É somente a partir da libertação dessa visão limitada aos poderes cósmicos que o homem passa a ter liberdade de agir criativamente.

O quarto contraponto diz respeito à problemática evolução-criação. Recordemos que Ruiz de La Peña afirma que não é possível falar da criação do mundo de uma maneira estática, como se a criação tivesse sido imediata e estagnada. Isso excluiria o que é real e observável, como o que vemos ser descrito pelo evolucionismo.

Evolucionismo não se opõe a criacionismo; opõe-se ao fixismo. E o criacionismo pode ser expresso tanto em termos evolucionistas como em termos fixistas. Cabe inclusive, acrescentar algo mais: com não poucos cientistas e filósofos da ciência, convém lembrar que a teoria da evolução é descritiva, não explicativa.¹⁸

Conforme já dissemos, não podemos ignorar as evoluções cósmicas, biológicas e antropológicas do mundo. A partir de uma análise ontológica, levanta-se a seguinte questão: como pode algo maior sair de algo menor? Como dito anteriormente, a resposta para isso está na intervenção criativa, porém silenciosa, de Deus no mundo.

¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 10.

¹⁷ RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 26.

¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 15.

5.6 A dignidade da vida humana: desafio

A dignidade da vida é uma questão primordialmente humana. Antes mesmo de ser um problema reservado da filosofia ou da teologia, essa é uma questão que diz respeito a todas as áreas de atuação que envolvam direta ou indiretamente o homem. É importante, por exemplo, debater sobre as consequências de certo avanço na ciência para a vida do homem. Os debates sobre questões éticas a respeito da dignidade da vida não podem perder espaço diante da empolgação de novas descobertas.

Um grande inimigo dessa dignidade é a visão reducionista do próprio homem. Há uma certa ênfase na biologia e nos elementos fisiológicos tanto na explicação quanto nos resultados que esperamos obter com uma pesquisa. Quando se trata da vida humana, todo cuidado é pouco. Nesse sentido, não podemos ignorar os obstáculos culturais e teológicos. O próprio sentido de sacralidade é deixado de lado, ou melhor, é reservado apenas a algumas realidades. “Exclui-se como irrelevante o que não se apreende racionalmente”, segundo Zilles, procedendo-se “como se o sagrado não pertencesse ao ser humano, como se a questão do sentido transcendente do ser e da vida pudesse ser calado”¹⁹.

Outro grave problema é a inversão de valores entre o homem e a natureza. Garante-se a proteção legal de animais e plantas, mas o ser humano não goza do mesmo direito. Os princípios deixam de ser absolutos, passando a ser relativos, e, como consequência disso, a dignidade do homem se torna um elemento de discussão constante e eventualmente de desvalorização. Como o homem pode dar resposta a essa questão?

5.7 A dignidade da vida humana: resposta

A fim de responder ao desafio proposto, vamos apresentar as principais ideias presentes na segunda obra da trilogia de Ruiz de La Peña, *Imagen de Dios*. No terceiro capítulo desta dissertação, foram discutidos os principais elementos dessa obra. Tais elementos nos ajudam a responder a questão sobre a dignidade, uma vez que a dignidade do homem, segundo a teologia cristã, consiste exatamente em ser imagem de Deus. Vamos apresentar dois contrapontos em relação ao desafio.

O primeiro deles é a pessoalidade do homem. A dignidade do homem, conforme já dissemos, configura-se à medida que o ser do homem se orienta ao ser de Deus, e nisso residem

¹⁹ ZILLES, 2020, p. 99.

sua personalidade e sua dignidade. Longe da relação com Deus, o homem não possui valor absoluto. Cristo, ao morrer pelos homens, confirma o imenso valor dessa dignidade, como dito anteriormente. O conceito-chave do valor da dignidade estar em *ser pessoa*. O homem é feito pessoa enquanto imagem de Deus e recebe por graça aquilo que em Deus é próprio de sua natureza. A principal característica que define uma pessoa enquanto tal, que a faz ser *alguém* em vez de simplesmente ser *algo*, é a sua capacidade de se relacionar. Portanto, a abertura que o homem tem para com Deus está em sua própria essência e é nisto que consiste seu valor.

O segundo contraponto é a capacidade criativa do homem. Nela encontramos a afirmação de que o homem participa da criação divina de maneira singular em relação a todo o restante criado. Nesse sentido, em comparação com a dignidade dos animais, o homem é bem superior. O trabalho, por exemplo, é um elemento que integra a própria natureza do homem; é uma vocação antropológica, pessoal e de configuração, pois o homem, a imagem de Deus, é capaz de “transformar a Terra de acordo com as necessidades e aspirações humanas”, o que é “é comumente expresso na categoria de progresso”²⁰.

5.8 Reduccionismos antropológicos: desafio

Jose Morales apresenta algumas das mais conhecidas visões antropológicas que surgem no decorrer do século XX. O autor nos lembra que apesar de ter havido muitas visões de homem semelhantes a cristã, houve também concepções que se distanciaram e muito por conta de seus reduccionismos²¹.

Inicialmente, Jose Morales nos apresenta a “antropologia existencial”²² que tem como característica o destaque aos aspectos subjetivos e individuais do homem em detrimento do aspecto substancial. Este pensamento assume um tom trágico e dramático diante da vida e “considera a morte como única verdade objetiva do ser humano”²³. Entre os autores que se destacam nesta filosofia podemos observar que “é comum uma visão pessimista do homem, artificialmente reavaliado, mas absorvido no final em um mundo de objetos”²⁴. O existencialismo não comporta a ideia da graça como fator de elevação do homem.

²⁰ RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 236.

²¹ MORALES, 2000, p. 234.

²² MORALES, 2000, p. 234, tradução nossa. Original: “antropología existencial”.

²³ MORALES, 2000, p. 234, tradução nossa. Original: “considera la muerte com única verdade objetiva del ser humano”.

²⁴ MORALES, 2000, p. 234, tradução nossa. Original: “en común una visión pesimista del hombre, revaluado artificialmente pero absorbido al final en un mundo de objetos”.

Outra corrente antropológica que nosso autor apresenta é o “monismo físico”²⁵ que tem como característica a afirmação de que “que a mente ou alma humana é simplesmente o cérebro e que o cérebro nada mais é do que uma estrutura física”²⁶. Este pensamento acaba deixando de lado aspectos relativos à “memória, a dimensão ética do homem e a criatividade intelectual”²⁷

5.9 Reduccionismos antropológicos: resposta

A fim de responder ao desafio proposto, vamos um contraponto presente na terceira obra da trilogia de Ruiz de La Peña, *El don de Dios* e mais um presente na segunda obra da trilogia, *Imagen del Dios*.

O primeiro contraponto consiste em um equilíbrio em aceitar a relação Deus-homem. Se, por um lado, há a negação do homem para afirmação de Deus, por outro lado, há a negação de Deus para afirmação do homem. Em nenhum dos casos, o homem é visto em seu conjunto. Conforme já dissemos, a primazia da salvação é obra de Deus. O homem é apenas capaz de responder, e essa resposta é também suscitada pelo próprio Deus. O homem coopera com a graça, mas é livre para responder ao chamado divino. “Por isto é que se pôde escrever que ‘a graça é liberdade; a liberdade verdadeira é a manifestação concreta da graça’”²⁸. A salvação é, portanto, uma via de mão dupla pela qual Deus escolhe salvar toda a humanidade em Cristo. É em Cristo que ocorre a plena revelação do modo como Deus salva, da íntima relação entre Deus e o homem. Não há, pois, espaço para uma visão pessimista diante da vida do homem. A iniciativa é divina e cabe ao homem, apenas, responder.

O segundo contraponto, que está na obra *Imagen del Dios*, é a questão da negação do dualismo e do monismo. Conforme já dissemos, não devemos cometer o erro de confundir duas realidades que são contrárias e não harmônicas (dualismo), mas também não podemos cometer o erro de considerar que o homem é predominantemente materialista ou espiritualista; o homem é um composto de corpo e alma que estão unidos, definindo a própria natureza e identidade. O homem não pode ser visto apenas como um conjunto de processos biológicos: essa realidade material não o define enquanto homem. É necessário considerar que o homem é um ser

²⁵ MORALES, 2000, p. 235, tradução nossa. Original: “monismo físico”.

²⁶ MORALES, 2000, p. 235, tradução nossa. Original: “que la mente o el alma humana es simplemente el cerebro y que éste no es otra cosa que una estructura física”.

²⁷ MORALES, 2000, p. 235, tradução nossa. Original: “memoria, la dimensión ética del hombre y la creatividad intelectual”.

²⁸ RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 65.

composto. Tanto corpo quanto alma formam o homem, a ponto de a teologia ser capaz de afirmar que o homem *é* corpo e *é* alma, e não que simplesmente o homem *possui* corpo e alma.

CONCLUSÃO

Juan Luis Ruiz de La Peña dedicou sua vida ao estudo da teologia. Enquanto professor, desenvolveu e comunicou sua pesquisa de forma sistematizada, sem dispensar criteriosa investigação da história e do contexto dos problemas apresentados. Enquanto sacerdote católico, não se esqueceu de sua responsabilidade em tornar a teologia um instrumento útil para a salvação das almas tanto no campo teórico quanto no campo pastoral.

Sua contribuição responde a problemas que ainda hoje são levantados, não por sua novidade de conteúdo, mas por sua importância histórica e cultural. Devemos levar em conta que todo o conjunto de suas obras reflete um verdadeiro diálogo não somente com as correntes modernas do pensamento, mas também com teólogos com diferentes pensamentos. Nota-se isso mais claramente com sua discussão sobre o significado de graça e salvação.

Como objetivo desta dissertação, apresentamos a intenção de mostrar como a teologia de Juan Luis Ruiz de La Peña, que amadureceu sua teologia nos anos de transformação gerados pelo Concílio Vaticano II, responde a problemas atuais da teologia. Ao longo de sua carreira, o autor desenvolveu trabalhos nas áreas de cristologia e antropologia teológica, destacando-se nesta área, juntamente com a escatologia, mais do que naquela.

Suas obras e artigos ultrapassam o número de cem. Ruiz de La Peña realizou sua vocação como teólogo e professor de grandes universidades; entre elas, destaca-se a Universidade de Salamanca, lugar onde lecionou até seus últimos anos e onde amadureceu enquanto teólogo. Sua teologia conserva marcas de um rigoroso trabalho acadêmico, mas também de uma elegância na escrita — provavelmente fruto de sua formação musical.

Sua trilogia sobre antropologia teológica foi o objeto principal de estudo desta dissertação. A partir dela, destacamos as principais ideias do autor sobre teologia da criação e antropologia. As obras que compõem esta trilogia, conforme já mencionamos, abarcam sistematicamente todos os pontos da antropologia teológica. Na primeira obra, *Teologia da criação*, o autor trabalha o tema da teologia da criação, partindo de considerações iniciais, como a compreensão simbólica dos 11 primeiros capítulos do Gênesis e a importância da paternidade divina e da aliança na história de Israel, até a sistematização do pensamento cristão, descrevendo o fato, o modo e o fim da criação.

A partir desse volume, conseguimos obter respostas aos desafios sobre o diálogo entre fé e ciência, entre teologia e cultura. A cosmovisão cristã leva à secularização do mundo, e essa secularização permite ao homem desenvolver sua criatividade. O homem passa a ter domínio e

governar o mundo. Os limites entre fé e ciência existem, mas não são algo que impede o diálogo. A temática criação-evolução é um bom exemplo de como a cooperação entre descrição (evolucionismo) e explicação (criacionismo) podem e devem se manter em harmonia.

O segundo volume de sua trilogia descreve as categorias inerentes ao homem a partir da doutrina da imagem de Deus. O homem criado por Deus compartilha dons que o inserem de modo superior à própria natureza, igual ao outro e inferior a Deus. Essa imagem, apesar de corrompida pelo pecado, é mantida por um gesto de amor da parte de Deus, que, por meio de Jesus Cristo, busca ser novamente tudo em todos.

Esse volume nos ajuda a responder aos desafios sobre a dignidade da pessoa humana. Ao criar o homem à sua imagem, Deus lhe concede a graça de ser pessoa. A pessoa é a unidade substancial capaz de se relacionar, e a relação é, para o homem, elemento fundamental para entender a sua essência. A comunicação do ser divino faz o homem participar desse mistério homem-Deus, que se dá em Cristo, e é a grande razão da dignidade da vida humana. O valor do homem está em ser para Deus.

A terceira e última obra de sua trilogia segue a sequência inaugurada pela criação e pela imagem de Deus dada ao homem, que foi desfigurada pelo pecado. A partir do momento em que o homem assume sua condição de criatura e necessita do auxílio divino, as portas se abrem a uma nova relação que tem em Deus seu princípio e seu fim. A graça de Deus é a própria entrega — por meio de seu filho — a nós, homens. Ao aceitar essa graça, recebemos, por consequência, a salvação. O tema da liberdade é bem caro nesse livro.

O último desafio escolhido remete direta e indiretamente à questão dos reducionismos que tiram a liberdade do homem. Quanto mais o homem acolhe ao chamado de Deus, mais ele se realiza enquanto homem. A liberdade é, portanto, uma realização de sua humanidade. A graça divina dada por Deus não o impede de agir, nem faz de suas ações atos automáticos, mas o insere nessa dinâmica história de amor como alguém (e não algo) capaz de responder a Deus. E não podemos dispensar este elemento em vista de uma visão correta de homem.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Cesar Andrade. *Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Loyola, 2019.
- BELINI, Luiz Antonio. *A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente: Teologia da Morte em J. L. Ruiz de La Peña*. São Leopoldo: Oikos, 2015.
- BENTO XVI, Papa. *Carta encíclica Deus caritas est*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>. Acesso em: 08 jan. 2022.
- CARDEDAL, Olegario Gonzalez de. *La teologia em España (1959–2009): memoria y perspectiva*. Madrid: Encuentro, 2010.
- COLUNGA, Alberto; CORDERO, Maximiliano García. *Bíblia Comentada I: Pentateuco*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2010.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Dignidad y derechos de la Persona Humana*. Vaticano, 1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1983_dignita-diritti_sp.html>. Acesso em: 28 jul. 2018.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 05 jan 2022.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum veritatis sobre a vocação eclesial do teólogo*. Roma, 1990. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2021.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis. Formación y andadura teológica del profesor Juan Luis Ruiz de la Peña. In: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan (Coord.). *Coram Deo: memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1997. p. 25-41.
- HAHN, Scott; MITCH, Curtis. *O livro dos Gênesis: cadernos de estudo bíblico*. São Paulo: Ecclesiae, 2015.
- HEVIA ÁLVAREZ, José María. Juan Luis Ruiz de la Peña: un teólogo ante las ciencias. In: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan (Coord.). *Coram Deo: memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1997. p. 43-64.
- LORDA, Juan Luis. *Guia de Lecturas Teológicas*. Pamplona, 1998.
- MARTINS, Antonio Manuel Alves. A condição corpórea da pessoa em J. L. Ruiz de la Peña. *Didaskalia*, v. 34, p. 79-182, 2004. Disponível em:<

<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/20151/1/V03401-079-182.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2021.

MORALES, Jose. *El misterio de la creación*. 2.ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000.

MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele?* Elementos de antropologia filosófica. 13.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

PAULO VI, Papa. *Populorum Progressio*. 1967. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html>. Acesso em: 25 dez. 2021.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Cultura y Fe Cristiana: Consideraciones Informales. *Salmanticensis*, v. 31, n. 1, p. 49-64, 1984. Disponível em: <<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000007228&page=1&search=&lang=es>>. Acesso em: 19 dez. 2021.

_____. *Teología de la creación*. 6.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.

_____. *Imagen de Dios*. 7.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 2019 (1988).

_____. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *El don de Dios: antropología teológica especial*. 4.ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.

_____. Dios y El Cientifismo Resistente. *Salmanticensis*, v. 39, n. 2, p. 121-147, 1992. Disponível em: <<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000007449&page=1&search=&lang=es>>. Acesso em: 19 dez. 2021.

_____. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Criação, graça e salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.

SANTIAGO, Eloy A. Santiago. Centralidad de la Fe en el Queacer Teológico. La Teología Según Juan Alfaro. *Almogaren*, v. 35, p. 9-27, 2004. Disponível em: <<https://mdc.ulpgc.es/utills/getfile/collection/ralmo/id/277/filename/278.pdf>>. Acesso em: 16 jan. 2022.

ZILLES, Urbano. *Desafios atuais para a teologia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2020.