

Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além?

Ressonâncias paulinas

ISABEL VARANDA*

«A grande cartada do catolicismo foi a da ressurreição da carne. Mas é uma cartada grossa, que pegou porque tudo pega neste mundo, mesmo as monstruosidades deste quilate. Mais agudos tinham sido os Egípcios. Esses, ao menos, não deixavam apodrecer os corpos para depois os refazerem das cinzas. Conservavam-nos inteiros para a hora final. Devemos concordar que era pelo menos mais lógico e mais aliciante»¹.

A) Problematização

Ao longo dos milénios, o mundo secular sempre se viu a braços com o desejo arquétipo e instintivo de sobrevivência. Diante da inevitabilidade da morte, como reacção inconformada a tal determinismo biológico, foi cunhada a categoria de

* Faculdade de Teologia-Braga (UCP) – mivaranda@gmail.com

¹Miguel TORGA, *Diário IV*, Coimbra Editora, Coimbra 1973³, 51-52. Entretanto, referindo-se à irmã, diz: «Gostávamos um do outro como dois cúmplices do mesmo mistério sagrado.... Oxalá que no outro mundo ela tenha a visão gloriosa da ressurreição em que acreditava», *Ibidem*, 45-46.

imortalidade, muitas vezes associada e confundida com a categoria religiosa de ressurreição. De facto, imortalidade – entendida como ausência de mortalidade – e ressurreição não dizem o mesmo. Em registo secular, afirmar a imortalidade é negar a morte biológica. A fé na ressurreição, por seu lado, não nega a morte biológica, mas ousa esperar, face ao poder e amor de Deus, que ela não seja a última palavra. As elaborações seculares apontam para um horizonte de imortalidade, mas só a fé, alimentada na promessa e na esperança confiante, fala de ressurreição.

No entanto, a questão é iniludível: o ser humano, no século XXI, tem ainda capacidade para acreditar na ressurreição? Bernard Sesboué pergunta-se mesmo se «a ideia de ressurreição ainda faz parte do ‘croyable disponible’ no nosso tempo»². A resposta é imediata e inequívoca: o conceito de ressurreição é estranho ao mundo moderno, que cada vez mais se distancia dele, não o reconhecendo «culturalmente portador de esperança humana»³. Por outro lado, a ideologia secularista reforça esta inoperatividade do conceito ao postular a convicção de que o ser humano, como todos os outros seres vivos, tem na morte o seu fim definitivo⁴. Em consequência, a escatologia é inscrita nos estritos limites do mundo terreno, reconfigurando o «έσχατου absoluto em έσχατου intra-histórico, relativo, temporal»⁵.

Mas, estará assim tudo dito? Parece que não. No mais profundo da experiência humana vive-se a «contradição trágica» entre a experiência inelutável da morte e o desejo inelutável de imortalidade⁶. As opiniões e convicções multiplicam-se. Entre os nossos contemporâneos, uns, em sintonia com as ideologias materialistas e os radicalismos sociobiológicos, não crêem numa vida para além da morte; outros, vulneráveis ao relativismo religioso, não reconhecem em Jesus Cristo o fundamento capaz e suficiente para alimentar a sua esperança na vida

² Bernard SESBOÛÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Droguet et Ardant, Paris, 1999, 313.

³ «A perspectiva racionalista da nossa modernidade relega de boa vontade esta ideia para o celeiro das projecções mitológicas do desejo humano», diz Bernard SESBOÛÉ, *ibidem*.

⁴ Esta convicção traz associada uma atitude prática de distância e de silenciamento da questão da morte e das grandes problemáticas que lhe estão associadas, cf. COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam», in *Gregorianum* 73 (1992) 395-435. Versão francesa: COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, «Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie» in *La Documentation Catholique* 2069 (1993). Em castelhano: *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990). Texto del documento aprobado 'in forma específica' por la Comisión Teológica Internacional in COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid, 2000, 455-498. Para as referências a este documento utilizaremos a versão em castelhano. Para a presente referência, cf. *Ibidem*, 457.

⁵ *Ibidem*, 459. «O silenciamento da escatologia também se deve à emergência de soteriologias intra-históricas (o marxismo clássico) e de 'escatologias intramundanas', desenvolvidas em algumas tendências da teologia da libertação», *Ibidem*.

⁶ Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Croire... op. cit.*, 313. «Na sua autenticidade, este desejo é o de uma libertação dos limites mortais da nossa condição, e não de uma evasão do nosso ser concreto, pois o ser humano deseja que o que ele recebeu, viveu e fez de positivo guarde valor de realidade definitiva», *Ibidem*, 314.

eterna⁷; outros, ainda, rejeitam a ideia de que a sua existência termine com a morte biológica; mas, não se identificando com a escatologia cristã, acreditam na reencarnação em outras vidas na terra, alimentando nas filosofias e religiões de raiz budista, a confiança na vida para além da morte⁸.

Este panorama deve levar o cristianismo a perguntar-se: como devolver plausibilidade à fé na ressurreição – assediada de novo, como nos primeiros tempos, por crenças rivais – de modo a que seja percebida como digna de crédito? A dificuldade em restabelecer a fé na ressurreição como possibilidade credível e crível, passa pela dificuldade em aceder à linguagem da *res fidei*, dificuldade da qual a linguagem escatológica é paradigmática.

1. A linguagem escatológica

Todos nos damos conta de como se foi instalando um sentimento de estranheza e de «distância cultural», quase insuperável, em relação à linguagem peculiar com que se exprime a esperança cristã na ressurreição. Muitas e grandes são as dificuldades em lidar com as imagens apocalípticas e com os símbolos, forjados na Sagrada Escritura e na Tradição cristã, com os quais se tenta perspectivar o futuro escatológico, com a conseqüente dificuldade no acesso à intenção teológica subjacente. Como nos lembra Bernard Sesboüé: «As linguagens humanas foram-se constituindo no seio de infinitas particularidades. Mas elas conservam sempre um alcance universal, ou seja, o que digo aqui e hoje deve poder ser compreendido sempre e em todo o lugar. No entanto, disto

⁷ Cf. *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 458. «A ‘penumbra teológica’ favorece ulteriormente este indiferentismo, ao suscitar dúvidas sobre a verdadeira imagem de Cristo, as quais tornam difícil que muitos cristãos esperem nele», *Ibidem*.

⁸ A reactivação da antiga tese da metempsicose – transmigração e reencarnação das almas – em sectores da cultura contemporânea apresenta-se como alternativa válida à fé cristã na ressurreição; no entanto, reencarnação e ressurreição são afirmações que se anulam reciprocamente. Os Bispos de França, conseqüente, de forma sintética e clara, justificar a impossibilidade de sustentação simultânea de uma e de outra, a partir do próprio conceito de reencarnação: «A doutrina da reencarnação afirma a possibilidade de uma nova vida depois da morte, pela transmigração da alma para outros corpos. Faz assim do corpo um simples suporte provisório, banaliza a vida individual e tira-lhe o valor singular: o preço infinito que Deus lhe concede. Exclui a ressurreição da carne e também a realidade do perdão, pois que uma das suas razões seria purificar-nos da vida anterior. É por isso que a fé cristã, que afirma que cada homem é amado por Deus de maneira única e eterna e é destinado a viver em comunhão com Ele, rejeita formalmente a doutrina da reencarnação», in Os BISPOS DE FRANÇA, *Catecismo para adultos. A Aliança de Deus com os homens* (1991), Gráfica de Coimbra, Coimbra 1992, § 643, 361. Cf. também: Bernard SESBOÜÉ, *Croire...*, *op. cit.*, 326-329; *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1999), *op. cit.*, 489-491; Christoph SCHÖNBORN, *La vie éternelle. Réincarnation – résurrection – divinisation*, Mame, Paris, 1992, principalmente o capítulo quinto, intitulado *Réincarnation et foi chrétienne*, 110-143.

não deriva, conseqüentemente, que a maneira como digo, as palavras de que me sirvo, sejam verdadeiramente capazes de veicular a minha ideia sempre e em todo o lugar. O problema da ‘tradução’, não somente da tradução de uma língua para outra, mas também da transposição cultural de um universo de significação a um outro, torna-se essencial»⁹.

Sabemos que o anúncio do Evangelho em nenhum momento da história foi processo fácil; solicitou sempre enorme inspiração, criatividade, tenacidade e sabedoria. Numa problemática tão complexa e delicada como a que nos ocupa, o desafio não é menor do que noutros tempos, noutros contextos ou problemáticas. Consciente da dificuldade e da responsabilidade, defini alguns critérios metodológicos.

2. A metodologia

Como critério geral, adopta-se o princípio da parcimónia, ou seja, não obscurecer a argumentação nem com a complexidade de conceitos, nem com a ambigüidade de palavras, nem com a multiplicação desnecessária de postulados e argumentos¹⁰.

⁹ Bernard SESBOÜÉ, *Croire...*, op. cit., 74. Sesboüé fala do mal-estar cultural relativo às linguagens da fé: «No decorrer dos tempos e principalmente depois dos tempos modernos, o esforço de actualização e de modernização da linguagem cristã foi insuficiente. Não seguiu suficientemente a evolução da civilização. As palavras de que a linguagem cristã se serve acabaram marginalizadas, sem ressonância real na linguagem corrente que se foi desenvolvendo noutras direcções. Insensivelmente, as coisas da fé foram-se tornando estranhas ao nosso mundo... mesmo se este recorre, por vezes em sentido próprio e impróprio, à linguagem religiosa a propósito de realidades profanas. Um grande encontro festivo pode ser chamado missa, um espírito aberto será ecuménico; um estádio, uma catedral...mas todas estas apropriações não veiculam grande coisa do sentido cristão dos termos», *Ibidem*, 77. Também o teólogo castelhano Andrés Torres Queiruga exprime esta preocupação com a linguagem teológica, consciente de que não chega a «coerência interna» das afirmações de fé, também a «credibilidade externa» é indispensável; a esta luz, para Queiruga, sem a adequada «re-tradução do cristianismo» não é possível salvaguardar a performatividade das linguagens da fé, cf. Andrés TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Maliaño, 1997², 17-29.

¹⁰ Torres Queiruga confessa a sua opção fundamental pelos terrenos de fronteira, nos quais sempre procurou situar o seu «pensamento religioso». Em virtude desta opção, diz ele: «tornei-me verdadeiramente alérgico a uma perigosa retórica teológica que se envolve em grandes palavras para, no fundo, não dizer nada; pelo menos, nada verdadeiramente inteligível. E, sobretudo, reforça a minha preocupação em conseguir que a teologia diga palavras reais ou cale humildemente quando (ainda) não as tem», in Andrés TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación...*, op. cit., 23. Na mesma linha, vale a pena atender à chamada de atenção do filósofo Karl Popper: «A tese de que nada sabemos deve ser levada a sério. É importante não esquecer nunca a nossa ignorância. Daí que não devamos nunca pretender saber, nem empregar palavras grandiloquentes... a arrogância dos pretensamente instruídos – é a verborreia, o pretensiosismo de uma sabedoria que não possuímos.

Neste trabalho prévio de definição de critérios orientadores do estudo, impõe-se, de seguida, o critério de uma «hermenêutica propriamente teológica». Por um lado, o que aqui enuncio não pretende ser uma sistematização doutrinal com o seu quê de especulativo, mas, antes, uma tentativa de iluminação das perguntas, das respostas e das dificuldades concretas sobre a morte, a ressurreição e o além, que se colocam a todos aqueles que nelas reflectem e que se colocam concretamente aos cristãos, hoje. Por outro lado, invocamos o Espírito Santo para que nos inspire a fidelidade e o rigor na «hermenêutica teológica das afirmações escatológicas»¹¹, sabendo que a hermenêutica propriamente teológica tem como critérios de validação¹²: a) a aceitação das verdades reveladas; b) uma antropologia e cosmologia fundamentadas pela Escritura e pela razão; c) que seja sublinhado sem ambiguidade que Deus é o ‘novíssimo’ da criatura¹³; d) que o realismo imagético da ressurreição da carne não esbata a «primaridade do aspecto de comunhão e companhia com Deus em Cristo»¹⁴ e) que esta primaridade do aspecto de comunhão não sirva para alimentar o «docetismo escatológico»; f) reconhecer «...que nos Símbolos existem fórmulas dogmáticas cheias de realismo no que respeita ao corpo da ressurreição»¹⁵. Enfim, como critério geral e transversal, que a validação dos postulados e da argumentação seja feita no contexto da coerência interna da fé e, sempre que possível, da credibilidade externa.

3. Alguns postulados

- 1) É mais fácil para o ser humano aceitar a imortalidade, a reencarnação ou a ressurreição do que compreender e aceitar que é um *ser-para-a-morte*. O ser humano manifesta «o apetite inato de felicidade, que faz

A fórmula é a seguinte: tautologias e trivialidades condimentadas com o absurdo paradoxal. Uma outra receita é escrever em estilo empolado dificilmente inteligível e juntar de quando em quando uma ou outra banalidade», in Karl POPPER, *Em busca de um mundo melhor*, Editorial Fragmentos, Lisboa, 1992³, 90.

¹¹ «Para evitar os exageros tanto por uma descrição excessivamente física como por uma espiritualização dos acontecimentos», in *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 464.

¹² Cf. *Ibidem*.

¹³ «Na medida em que é alcançado, é o céu; na medida em que é perdido, é o inferno; na medida em que discerne, é o juízo; na medida em que purifica, é o purgatório», *Ibidem*, 464.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ «A ressurreição terá lugar ‘nesta carne em que agora vivemos. Portanto, o corpo que agora vive é o mesmo corpo que ressuscitará’. Esta fé aparece claramente na teologia cristã primitiva... Os Padres, portanto, pensam que sem identidade corporal não pode defender-se a identidade pessoal. A Igreja nunca ensinou que seja requerida a mesma matéria para que se possa dizer que o corpo é o mesmo... a ressurreição não pode ser explicada independentemente do corpo que viveu», *Ibidem*, 465.

- com que ele afaste e deteste a ideia de uma total destruição da sua pessoa»¹⁶.
- 2) É mais fácil compreender e aceitar que o Deus de Jesus Cristo ressuscita o Filho, do que compreender e aceitar que O deixe morrer e O deixe entregue à morte. «Deus não fez a morte nem se alegra com a perda dos viventes» (Sab 1,13).
 - 3) «A história demonstra claramente que ‘a cristologia sem a apocalíptica converte-se em ideologia de vencedores’ e a Igreja sem tensão escatológica em instituição de poder»¹⁷.
 - 4) «A Parusia estabelece uma religião de caminhante e não de repouso, de busca e não de posse, de abertura e não de fanatismo, de espera activa e de adoração»¹⁸.
 - 5) Na ressurreição de Cristo¹⁹ repousa a esperança e o fundamento da nossa própria ressurreição. «A resposta cristã às perplexidades do homem actual, como também ao homem de qualquer tempo, tem o seu fundamento em Cristo ressuscitado e está contida na esperança da gloriosa ressurreição futura de todos os que sejam de Cristo, a qual se fará à imagem da ressurreição do mesmo Cristo»²⁰. Por isso, o apóstolo Paulo pergunta ao povo de Corinto: «Se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos?» (1 Cor 15,12). «E se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé» (1 Cor 15,14).
 - 6) «Irmãos, não queremos deixar-vos na ignorância a respeito dos que faleceram, para não andardes tristes como os outros que não têm esperança. De facto, se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus reunirá com Jesus os que em Jesus adormeceram... Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras» (1 Tes 4,13-17)

¹⁶ *Ibidem*, 475. «A alma, ou seja ‘a semente de eternidade que leva consigo, ao ser irredutível à simples matéria, subleva-se contra a morte’. Porque esta alma imortal é espiritual, a Igreja mantém que Deus é o seu Criador em cada homem», *Ibidem*.

¹⁷ Rafael AGUIRRE MONASTERIO, *Reino, Parúsia y Decepción*, Fundación Santa Maria, Madrid, 1984, 62. «A fé na Parusia não nos paralisa nem nos desinteressa da história. Ao contrário, responsabiliza-nos decisivamente. Com a nossa liberdade vamos construindo a nossa própria personalidade que ficará irrevogavelmente plasmada», *Ibidem*, 63.

¹⁸ *Ibidem*, 65.

¹⁹ Para um estudo aprofundado sugerimos a leitura de Franco Giulio BRAMBILLA, *El Crucificado Resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los discípulos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003.

²⁰ *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 460.

B) Questões de escatologia

1. O que significa o dom da imortalidade?
2. Corpo e alma. Dualismo ou dualidade?
3. Com a morte biológica, o que morre ou quem morre?
4. Com que corpo ressuscitam os mortos?
5. E o lado de lá da morte?
6. E a ressurreição final?

1. O que significa o dom da imortalidade?

A teologia clássica diz que Deus concedeu três tipos de dons ao ser humano criado e colocado no paraíso: naturais (dons biológicos), sobrenaturais (graça) e préternaturais – fora e além da natureza: ciência infusa, ausência de concupiscência, impassibilidade e imortalidade²¹. Como entender esta imortalidade²² do ser humano? O conceito de imortalidade está intimamente ligado ao conceito de morte.

Todos sabemos, por experiência directa ou indirecta, o que é a morte física, a morte do ponto de vista biológico, como falência total e irreversível da actividade celular. Mas, o sentido bíblico de morte não se encerra nesta dimensão biológica. «Morte não é o puro facto biológico, mas o facto biológico afectado pelo sentido ou sem sentido que o humano lhe confere» (Ladaria, Ruiz de la Peña).

²¹ Pelo pecado original, os dons preternaturais perdem-se para sempre; os dons sobrenaturais – o estado de graça como participação na vida divina – pode recuperar-se e os dons naturais não são afectados pelo pecado. No que respeita ao dom da imortalidade, ainda encontramos no Concílio Vaticano II uma interpretação literal e fisicista deste dom, mas é grande a dificuldade em sustentar a imortalidade biológica do ser humano, como tão claramente o Concílio o afirma: «'o homem, se não tivesse pecado, teria sido subtraído' da morte corporal»: GS 18, in AAS 58 (1966) 1038. Em 418, o Sínodo de Cartago, nos cânones sobre o pecado original, formulados sob a forma de anátema, aprovava o seguinte: «Se alguém disser que o primeiro homem, Adão, foi criado mortal, de maneira que quer pecasse quer não pecasse o seu corpo morreria, quer dizer, que sairia do corpo não por castigo do pecado, mas por necessidade da natureza, seja anátema», in Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999, cânone 1º, 130. Sobre a morte cristã, ver a abordagem que faz a Comisión Teológica Internacional, *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), op. cit., 479-483.

²² «Logicamente, a prioridade deste conceito (imortalidade) não deixa de ser uma mera aparência, porque a ideia de imortalidade tem como pressuposto necessário a noção de morte e porque esta noção, por sua vez, pressupõe necessariamente a noção de vida», in António MILLÁN-PUELLES, *La inmortalidad del alma humana*, Ediciones RIALP, Madrid, 2008, 31. Leia-se a *meditatio mortis* proposta pelo teólogo Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Sobre la muerte*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003.

Na Sagrada Escritura, a morte é entendida como corte de relação, perda de relação, ausência de relação. Na perspectiva da Revelação, esta relação ferida verifica-se em primeiro plano na relação entre o ser humano e Deus. A criatura recusa a aliança e corta relações com o seu Criador; a criatura recusa a relação com a Fonte de Vida, com a Salvação que é o próprio Deus. Na sequência da transgressão do mandamento narrada em Gn 3: «Não comas da árvore ... se não morrerás»²³ (Gn 3,3), Adão e Eva comeram e não morreram: «logo os olhos abriram-se e eles viram que estavam nus; trataram, então, de tapar a sua nudez entrelaçando folhas de figueira» (Gn 3,7). Como se vê nesta passagem do livro do Génesis, não se trata da morte física, mas da morte entendida num sentido mais amplo: morte como pecado, como recusa de relação, como solidão. Adão vai esconder de Deus a sua nova imagem, primeiro, com folhas e, depois, entre as árvores do jardim; ao mesmo tempo, esconde-se de si mesmo e da sua companheira. Eles ferem a relação com Deus, rompem a relação de confiança e de harmonia, e ficam sós, afastando-se do seu Criador e escondendo-se dele; podemos ver aqui uma relação agónica, relação não ferida de morte, mas em perigo de morte²⁴. Forja-se então o conceito de pecado para descrever esta nova condição²⁵.

Ao longo do Antigo Testamento, o pecador é aquele que não respeita a Lei do Senhor; aquele que não cumpre os mandamentos e que viola a aliança. O pecador recusa a relação, entra em solidão e fica em risco de morte porque está só. Morte, portanto, não no sentido biológico, mas morte porque a vida assim assumida assenta na destruição que gera ruptura, que, por sua vez gera solidão. Ou seja, a ausência da dimensão relacional faz cair a antropologia na solidão existencial.

Esta concepção da morte, que supera o estrito registo biológico, deve estar presente ao pensar-se a imortalidade. Assumido o significado literal – não

²³ «A esperança cristã... aceita a morte com a seriedade que lhe é devida. É uma realidade humana que ela não considera de maneira simples, como um 'dado' natural, como uma fatalidade, mas como um 'escândalo', como um mal ligado a todos os males, ao pecado: qualquer coisa que exige do homem muito mais do que resignação», in OS BISPOS DE FRANÇA, *Catecismo para adultos... op. cit.*, § 645, p. 362.

²⁴ A doutrina do pecado original lembra-nos a terrível perturbação que se introduz no seio das criaturas, destruindo, como diz o Concílio de Trento, a condição de santidade original (participação na vida divina) e de justiça original (harmonia entre todas as criaturas). Deste modo, entrou o pecado no mundo e pelo pecado entrou a morte (Rom 5,12).

²⁵ «Na tradição judia e cristã considerou-se sempre a morte em relação com o pecado... a pessoa que vive desde si e para si, a partir das suas próprias possibilidades e para os seus próprios fins, que não reconhece Deus nem se abre radicalmente à situação do próximo, vive em pecado... Daqui deriva que o pecado equivalha a incomunicação, quer na relação da criatura com o criador como nas relações das criaturas entre si», in Medard KEHL, *Escatología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, 257.

morrer biologicamente – o conceito de imortalidade não se reduz, no entanto, à negação da morte biológica, antes remete para a forma como se vive a vida²⁶. «Imortalidade, não necessariamente na isenção da morte, mas no modo de interpretá-la e de atravessá-la²⁷ como emergência da graça e não da culpa. O ter de morrer poderia ser compreendido pelo humano inocente como simples fenómeno biológico que não atenta à continuidade da sua relação com Deus, antes a dispõe para a consumação da dita relação»²⁸. Assim, afirmar a imortalidade não significaria não morrer fisicamente; significaria, antes, que a morte não é o fim da vida; é uma etapa da vida; significaria que a morte não mata definitivamente a vida, como diz o ateu; antes, a vida atravessa a morte, como acredita o cristão. Por isso, o ser humano criado à imagem de Deus, enquanto imagem não desfigurada pelo pecado, é imortal, porque criado para a vida eterna com o seu Criador e com todas as outras criaturas de Deus. Uma vida dinâmica, geradora de vida, movida pelo amor, num eterno fazer-se, um fazer-se sempre novo, um fazer-se inédito, criativo, na ordem da santidade, da paz e da justiça entre as criaturas e entre as criaturas e o Criador.

Na dinâmica desta criação *in fieri*, em permanente transformação²⁹ e transfiguração, fazendo-se sempre na dimensão da plenitude, a morte biológica seria um acontecimento, entre tantos outros acontecimentos da vida. Em consequência, nesta condição original de santidade e justiça, a morte seria vivida sem o sentido trágico, sem a frustração, a dor, o sofrimento, o desespero com que hoje a vivemos³⁰, porque seria entendida como mais uma etapa da vida, a última

²⁶ A língua grega distingue os vocábulos βίος e ζωή. Enquanto que o termo ζωή remete ao facto de viver e aplica-se, por isso, aos seres vivos, humanos e não humanos – de ζωή procede o termo zoologia, cujo objecto é o reino animal não humano –, o termo βίος remete não tanto ao facto de viver mas à forma como se vive – sobretudo no caso dos seres humanos, cf. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* (par Pierre Chantraine), Paris, Éditions Klincksieck, 1968, 177.

²⁷ Expressão acrescentada por mim.

²⁸ Juan RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología Teológica Especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, 166-167.

²⁹ «Em primeiro lugar é necessário considerar o devir na sua trama mais obscura e mais passivamente sofrida... nós não podemos durar a não ser através da mudança que nos conduz desde a infância até à idade madura; a humanidade só pode durar através da reposição das gerações. Este devir natural precede-nos e engloba-nos, impondo-nos um ritmo que nos parece umas vezes demasiado lento, outras demasiado rápido e inexorável, na medida em que nos faz crescer ou envelhecer, nascer ou morrer. Daqui a sua formidável ambivalência, que, ao mesmo tempo que nos desaloja das posições adquiridas, nos torna contingentes e mortais, mas também suscita novas possibilidades de vida, faz-nos únicos e imprevisíveis... Mas o devir natural ainda não é a história humana. 'A história só começa com o primeiro acto livre', escrevia o padre Gaston Fessard», in Marguerite LÉNA, *Jornal La Croix*, 12 de Março de 2006.

³⁰ «Não nos é lícito entristecer-mo-nos com a morte dos amigos 'como os outros que não têm esperança' (1 Tes 4,13)... Este modo positivo da morte só se alcança com o modo de morrer a que o Novo Testamento chama 'morte no Senhor'», cf. *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990),

etapa terrena, etapa essencial pela qual se teria de passar para entrar noutra dimensão da vida: «superação definitiva do ser humano em Deus»³¹.

Em resumo:

1. Deus, Criador, cria para a felicidade, para a vida e não para a morte, para o amor e não para o ódio, para a relação e não para a solidão. Deus cria para a vida eterna. As criaturas de Deus seriam imortais no sentido em que a morte biológica não é a morte da vida mas, não deixando de ser verdadeira morte, é uma das figurações da vida; morte, assim, como etapa de vida; morte vivida como vida, ou morte *morrida* como vida, ou seja, morte na vida e não morte da vida. A esta luz, ser imortal não significa escapar à morte biológica; significa não acabar na morte. A passagem pela morte – que é passagem obrigatória – é, assim, uma etapa radicalmente transfiguradora da vida³².

2. Pelo pecado, a *naturae lapsae* das criaturas vê a morte biológica como castigo, vivendo-a com temor, sofrimento e desespero.

3. Os cristãos acreditam que Jesus Cristo vem ao encontro da sua agonia diante da morte e mostra a vida, traz a vida, dá a vida em Deus. Ele é a Graça, como diz S. Paulo. Ele é a salvação e diz, com a sua própria morte, que «Deus é maior do que a morte»³³. Com a sua vida, a sua morte e ressurreição, Jesus Cristo revela que a morte não é o fim, não tem a última palavra, porque Ele venceu a morte – «Cristo ressuscitou de entre os mortos como primícias dos que adormeceram» (1 Cor 15,20) – e contra a Vida de Deus, a morte nada pode. Por isso, em Cristo, reencontrado o caminho da graça, reencontra-se o caminho para a vida. Esta é a dimensão da fé em Cristo, o Salvador e a salvação. Entenda-se aqui, salvação, não simplesmente no sentido de salvação do pecado, de um perigo ou da morte, mas salvação na acepção positiva que a palavra em grego comporta: σωτηρια como plenitude de vida, como saúde. Então, ao confessar-se que Jesus Cristo é a salvação, está a dizer-se que Ele é a plenitude de vida e que quem nele crê jamais morrerá. Assim o intui S. Paulo: «Estou convencido de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem o presente

op. cit., 481. «A morte no Senhor implica a possibilidade de outro modo de morrer, a saber, a morte fora do Senhor que conduz à segunda morte (cf. Ap 20,14). Nesta morte, a força do pecado, pelo qual a morte entrou no mundo (cf. Rom 5,12), manifesta em último grau a sua capacidade de separar de Deus», *Ibidem*, 482.

³¹ Medard KEHL, *Escatologia*, *op. cit.*, 263.

³² «No relato da transfiguração (Lc 9,28-36; Mc 9,2-8; Mt 17,1-8), a história humana perde a sua trágica ambiguidade: pressentimos que existe uma maneira de morrer que não conduz à morte; uma maneira de dar a sua vida que dá a vida»: Marguerite LÉNA, in *Jornal La Croix*, 12 de Março de 2006.

³³ Expressão pronunciada por Bento XVI no Domingo, 9 de Março de 2008, na oração do *Angelus*.

nem o futuro, nem as potestades, nem a altura, nem o abismo, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus que está em Cristo Jesus, Senhor nosso» (Rm 8,38-39).

2. Corpo e alma: dualismo ou dualidade?

A ideia que ao longo dos milénios o ser humano se foi fazendo de si mesmo andou quase sempre à volta da afirmação genérica: o ser humano é composto de corpo e alma. O mundo grego utilizava a antropologia dicotómica de corpo-alma e era árduo o tema da ressurreição para a mentalidade grega³⁴.

Na era cristã, ao longo do primeiro milénio, prevaleceu uma linha de pensamento platónica-agostiniana; esta reforçou a afirmação de que o ser humano é composto de corpo e de alma, quase sempre valorizando a alma sobre o corpo³⁵ (no esforço de traduzir a Boa Nova em categorias compreensíveis pelo pensamento grego), mas sempre reconhecendo a dignidade do corpo (pois foi este corpo material que o próprio Deus assumiu). Deste modo, foi-se preconizando uma antropologia que enuncia uma única essência dual (ser espiritual) mas que, com frequência, resvala para a dicotomia (alma espiritual - corpo material), inscrevendo na mentalidade e na pastoral cristã um dualismo mitigado. No segundo milénio, destaca-se o trabalho de Tomás de Aquino (1225-1274). Ao reintroduzir Aristóteles na reflexão filosófica e teológica sobre o ser humano, S. Tomás mantém a afirmação de que o ser humano é composto de corpo e de alma, mas avança uma outra característica: a alma é forma do corpo – *anima forma corporis* – e a condição que convém à alma é de alma ligada/unida ao corpo³⁶. Para S. Tomás, o corpo é o resultado da informação da matéria-prima

³⁴ Cf. PLATÃO, *Fédon. Diálogo sobre a imortalidade da alma*, Atlântida Editora, 1947⁴. Fédon tem Sócrates como protagonista; o cenário é o cárcere de Atenas, no último dia de vida de Sócrates, dialogando com discípulos e amigos, sendo o assunto dominante a imortalidade da alma. A questão é a fundamentação metafísica da imortalidade da alma. A intenção de Sócrates é demonstrar a imortalidade da alma, justificando: 1) a «persistência da alma para além do perecimento do corpo» (argumento dos contrários); 2) «a preexistência da alma ao corpo» (argumento gnoseológico ou da reminiscência); 3) a simplicidade da alma e a competência da alma para conhecer «as ideias simples e imperecíveis», em virtude do seu carácter também imperecível (argumento fundado nas características da alma).

³⁵ Para Santo Agostinho, a alma é imagem da Trindade; é imagem na medida em que acede ao conhecimento de Deus e manifesta esse conhecimento com louvor.

³⁶ Porque já desde o século XI se colocava a questão: «será que a alma separada do corpo é homem?», à qual Hugo de S. Vítor respondia afirmativamente, enquanto que Alberto Magno afirmava de modo lapidar: *mortuus homo non est homo*. Não é, portanto, de estranhar que, séculos mais tarde, a questão da 'localização' da substância da alma tenha ocupado a filosofia durante muito tempo e a própria neurologia se fosse interrogando sobre a localização da alma, como se fosse possível separar e isolar a alma do corpo. Neste sentido, foi-se desenvolvendo a ideia, também em perspectiva

pela alma. A matéria torna-se corpo individual, ao ser informada pela alma; ou seja, a alma informa (dá estrutura, organização) não o corpo, mas a matéria que, informada pela alma, se converte em corpo: corpo é matéria animada e a alma é espírito incarnado.

Para as modernas antropologias unitárias, seja qual for a fase da vida ou momento da existência no mundo, o ser humano é corpo, não tem um corpo do qual se possa desfazer; a corporeidade é momento constitutivo do seu ser.³⁷ Corporeidade que se manifesta como plasticidade: *da carne*, que se transfigura sucessivamente; *da pessoa*, identidade pessoal *in fieri*, essência dinâmica cuja subsistência como *eu-em-si* se alimenta na mudança e continua, através das transições sucessivas do corpo material, sem que a realidade ontológica seja afectada³⁸.

3. Com a morte biológica: o que morre ou quem morre?

Morre o corpo e a alma continua? No caso afirmativo, e como primeira dedução, a alma seria separável do corpo e o corpo já não poderia ser entendido como *corpo sujeito*, mas, antes, como nas palavras de Platão, cárcere (σῆμα) da alma. Uma segunda dedução: ao dizer-se que a alma não morre³⁹, logo também não pode haver ressurreição, visto só ter sentido falar de ressurreição para o que é mortal⁴⁰.

cristã, de que a alma e o corpo-carne são distintos e por isso separáveis, no momento da morte. A morte seria a separação da alma imortal do corpo mortal. Este dualismo prático na concepção do ser humano, da sua vida e da sua morte ainda é largamente assumido no nosso tempo.

³⁷ Uma antropologia unitária, que considera a corporeidade como elemento constitutivo do ser Homem, tem de pensar o futuro humano definitivo – problema científico e filosófico – em termos de existência encarnada.

³⁸ O corpo «é suporte de uma perturbante ambiguidade porque, simultânea e indivisamente, é um objecto do mundo e um constitutivo do sujeito que eu sou, susceptível, pois, de ser encarado objectivamente... e subjectivamente», in Honorato ROSA, *A Dignidade Humana. As coisas têm preço. O homem dignidade*, Multinova, Lisboa, 1996, 62. As filosofias fenomenológicas distinguem «corpo objecto» (Körper), dimensão orgânica e biológica da corporeidade, de «corpo sujeito» (Leib) ou «corpo próprio», identificado com o *eu* e a subjectividade da pessoa. Aplicando esta distinção à ressurreição, escreve Yves Ledure, «o que permanece é o *corpo sujeito*, aquela estrutura ontológica que garante a identidade da pessoa, enquanto o 'corpo objecto' se transforma, com a morte, em pura objectividade (cadáver)», in Yves LEDURE, *Trascendenze. Saggio su Dio e il corpo*, Edizioni Dehoniane, Bolonha, 1991, 55.

³⁹ «Ao reconhecer pois em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa... atinge, pelo contrário, a verdade profunda das coisas» (*Gaudium et Spes* 14).

⁴⁰ «A ideia da morte como total ou absoluta extinção da vida não se opõe ao dogma cristão da ressurreição dos mortos que foram homens; e não se opõe precisamente porque a total ou absoluta extinção da vida num ser que a tem e que a pode perder está suposta no conceito de ressurreição enquanto tal», in António MILLAN-PUELLES, *La inmortalidad...*, op. cit., 61.

Sem a clarificação do conceito de morte e da sua abrangência⁴¹, fica hipotecada a possibilidade de uma compreensão coerente e sustentável da ressurreição. Necessariamente, a morte biológica afecta a pessoa toda⁴²: a alma separada do corpo não é pessoa e o corpo humano sem alma também não é pessoa, nem é corpo. Assim o exprime Yves Congar: «Um homem não é uma alma que vem a um corpo, mas é uma pessoa que nasce corporalmente»⁴³.

Então: com a morte biológica morre a pessoa toda. Coloquemo-nos diante de alguém que tenha morrido há poucas horas. O que temos diante de nós? Um corpo morto? Não. Já não é corpo; está desanimado, sem *anima*; temos diante de nós um corpo-cadáver (corpo objecto, Körper e não corpo sujeito, Leib), que é simplesmente matéria em decomposição. E este corpo-cadáver fica para trás. «O amigo deixou-me; devo alcançá-lo, tal como é, e não como foi. Devo renunciar ao que em mim está ligado a uma forma do passado, para estar atento ao que ele se tornou»⁴⁴. E a identidade pessoal, agora corpo em glorificação, vai em frente; não necessita precisamente deste corpo material; no entanto, não se pode dizer que não precisa de corpo. A identidade pessoal é necessariamente corporal, só que o corpo não tem de ser necessariamente este ou aquele, assim ou de outro modo constituído.

Então, porque choramos diante daquele cadáver e respeitamos aquele cadáver? Choramos e respeitamos não pelo que ele é, mas pelo que significa e representa. Todos sabemos que, em pouco tempo, nem sequer poderemos ficar na proximidade; por isso, o cadáver é enterrado e decompõe-se lentamente na terra ou é incinerado e em poucos minutos reduz-se a cinzas. «Já cheira mal, é o 4º dia» (Jo 11,39-40), diz Marta a Jesus, a propósito do irmão Lázaro que havia falecido.

Todos, crentes e não crentes, somos, hoje ou amanhã, colocados diante da morte, da nossa ou da dos nossos próximos. Para os não crentes, a morte é a

⁴¹ «As nossas palavras foram feitas para dizer a vida e não a morte; a presença e não a ausência; o tempo e não a eternidade; o homem e não Deus. Por isso, quando falamos da morte estamos no desvario, porque usamos linguagem imprópria. Temos que falar dela como o reverso da vida, como sequência do vivido, como alteridade constituinte de um homem que se sabe não necessário. (...) / Dizer a morte é não só um problema científico mas um problema filosófico, de onde se acede não ao conhecimento de como funcionam as coisas mas se acede ao ser das coisas, constituídas por estruturas, formas, funções e fins», in Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Madre y muerte*, Sígueme, Salamanca, 1994, 107-108.

⁴² «A pessoa humana é o *eu* total que visto de fora aparece como um *corpo vivificado por um espírito* (animal racional); visto de dentro como um *espírito encarnado*», in Honorato ROSA, *A dignidade humana...*, *op. cit.*, 64.

⁴³ Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Témoignage Chrétien, Paris, 1966, 210. «Corpo e alma são duas dimensões da unidade radical do ser humano», em interpenetração recíproca, pericorética, e não duas realidades adequadamente distintas, *Ibidem*.

⁴⁴ J.-M. MALDAMÉ, «Quelle connaissance scientifique de l'au-delà? », in *Lumière et Vie* 38 (1989) 25-28.

última palavra sobre a vida, sobre aquela vida. Mas os cristãos acreditam num Cristo vivo, não num Cristo morto; acreditam no Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, ressuscitado. Não fingiu morrer, não se tratou de uma morte aparente, como interpretações docetas procuraram fazer crer nos primeiros séculos da era cristã; morreu realmente⁴⁵. Mas, no momento da morte, no momento do fim da vida biológica, Jesus diz ao Pai: «Nas tuas mãos entrego o meu espírito» (Lc 23,46), que poderíamos traduzir nestas palavras: entrego o meu ser, entrego a minha identidade pessoal; Eu, teu Filho, entrego-me a ti, meu Pai: «E, inclinando a cabeça, entregou o espírito»(Jo 19,30)⁴⁶. Ou seja, e, inclinando a cabeça, seguiu, partiu, avançou para o Pai e descansou no Pai em total passividade.

À luz da fé, esta verdadeira morte não aniquila, é passagem que transforma, é continuidade descontínua. No próprio processo da morte, a identidade pessoal é a mesma, mas assume uma nova figuração; identidade pessoal *desencarnada* pela morte; identidade pessoal que vive a sua morte para o tempo e espaço deste mundo terrestre; travessia obrigatória para continuar a vida, não à imagem da vida terrena, mas vida gloriosa, porque ressuscitada da morte; corpo em glorificação já noutra dimensão da vida e do mundo, na qual as nossas categorias de tempo, de espaço, a nossa imaginação e linguagem não têm qualquer sentido ou operatividade.

4. «Mas... como ressuscitam os mortos? Com que corpo voltam?» (1 Cor 15,35)

Aceitando fielmente as palavras do Senhor em Mt 10,28: «Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma...»⁴⁷, a Congregação para

⁴⁵ Jesus Cristo foi sepultado, desceu aos infernos da morte e no terceiro dia ressuscitou, porque a morte não teve poder para o reter.

⁴⁶ «Si Jésus a été mis au tombeau, c'est qu'il est vraiment mort... On ne peut ici invoquer la sortie d'un coma consécutif aux heures passées sur la croix», in Bernard Sesboüé, *Croire...*, *op. cit.*, 315. «O sepulcro aberto e vazio não é em si mesmo uma prova da Ressurreição. Um tal facto pode comportar várias explicações, das quais a mais simples consiste em dizer que o corpo foi roubado. Esta foi a reacção espontânea de Maria de Magdala. Segundo S. Mateus também foi a indicação dada aos soldados que estavam de guarda: 'Os seus discípulos vieram de noite e roubaram-no quando nós dormíamos' (Mt 28,13). O autor continua: 'Este relato propagou-se entre os Judeus até aos dias de hoje' (Mt 28,15). Fora do seu contexto, o túmulo vazio continua a ser sujeito de suspeitas legítimas» *Ibidem*, 316.

⁴⁷ Assim instrui a Comissão Teológica Internacional: «... pode e deve dizer-se que na alma separada subsiste 'o mesmo eu humano'; enquanto que é o elemento consciente e subsistente do homem, podemos sustentar, graças a ela, uma verdadeira continuidade entre o homem que viveu na terra e o que ressuscitará. Sem tal continuidade de um elemento humano subsistente, o homem que viveu na terra e o que ressuscitará não seriam o mesmo 'eu'. Por ela, permanecem depois da

a Doutrina da Fé escrevia há 30 anos atrás: «a Igreja afirma a continuidade e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual que está dotado de consciência e de vontade, de maneira que subsiste o mesmo ‘eu’ humano, carente entretanto do complemento do seu corpo»⁴⁸. Não podemos evadir a questão: carente do complemento de que corpo?

A identidade do corpo ressuscitado a partir da mesma matéria do corpo terreno não é opinião defensável; sugere que a ressurreição está ligada à recuperação do cadáver. Ora, a inexistência desta identidade da matéria durante a vida terrena inviabiliza a opinião de que a identidade do corpo ressuscitado esteja ligada à matéria do corpo terreno. É isto mesmo que nos ensina o processo da ontogénese humana, da qual temos conhecimento experiencial directo: começamos num ovo (identidade genética e ontológica determinada), depois – em sucessivas transfigurações⁴⁹ – tornamo-nos corpo embrião, corpo feto, corpo recém-nascido, corpo criança, corpo adolescente, corpo jovem, corpo adulto, corpo idoso, corpo doente, *corpo morto*. Portanto, se a identidade material nem na vida terrestre acontece, não há que o esperar depois da morte, mas isto também não é difícil de aceitar, ou melhor, é tão difícil como aceitar que o nosso corpo de jovem enruga com o tempo, perde elasticidade, frescura e vigor.

Neste sentido, a Comissão Teológica Internacional lembra: «A Igreja nunca ensinou que a mesma matéria seja necessária para que se possa dizer que o corpo é o mesmo»⁵⁰. É S. Paulo que inspira esta doutrina. Ele revela uma intuição brilhante e fora do comum nas analogias a que recorre para responder à questão sobre o corpo com que os mortos ressuscitam. « Insensato! O que semeias não readquire vida a não ser que morra. E o que semeias não é o corpo da futura planta que deve nascer, mas um simples grão de trigo ou de qualquer outra espécie. A seguir, Deus dá corpo como quer; a cada uma das sementes ele dá o corpo que lhe é próprio. Nenhuma carne é igual às outras, mas uma é a carne dos homens, outra a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes. Há corpos celestes e há corpos terrestres. São, porém, diversos o brilho dos celestes e o brilho dos terrestres. Um é o brilho do sol, outro o brilho da lua e outro o brilho das estrelas. E até de estrela para estrela há diferença de brilho. O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressus-

morte os actos de entendimento e de vontade feitos na terra», in *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), op. cit. 478.

⁴⁸ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Carta Recentiores Episcoporum Synodi*, 3: AAS 71 (1979) 941.

⁴⁹ Pode dizer-se que o ser humano é *viator*, em razão da temporalidade inerente à corporeidade: «Todos nós somos a célula inicial, no mesmo sentido (‘identidade de genes’) em que eu sou o mesmo que era há 30 anos, conquanto não subsista talvez no meu corpo de agora um único átomo do meu corpo de então», in Karl POPPER, *Em Busca de um Mundo melhor*, op. cit., 27.

⁵⁰ *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990) op. cit., 465.

cita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual. Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual» (1 Cor 15,35-44). E Bernard Sesboüé comenta: «Paulo confessa a sua incapacidade para explicar como se dá a passagem do corpo mortal ao ‘corpo espiritual’ e incorruptível. Mas esta passagem não é impensável, pois a própria natureza fornece-nos dela uma imagem, a imagem do grão de trigo que morre na terra e surge em seu lugar uma planta sem comparação possível com a semente. S. Paulo admira a identidade de espécie que se mantém entre o grão de trigo e a espiga. Mas ele desconhece completamente o processo biológico da germinação e do crescimento das plantas. Para ele o fenómeno é miraculoso e inexplicável. Ele constata simplesmente o poder de Deus que de pouca coisa suscita um corpo considerável. S. Paulo vê aí uma imagem da onipotência divina na Ressurreição....a analogia ilustra o paradoxo da continuidade e da descontinuidade radical entre o corpo corruptível e o corpo incorruptível (1 Cor 15,42-44)⁵¹. Em suma, o corpo ressuscitado não pode ser da mesma matéria que compunha o corpo terreno⁵². «Ressuscitar ‘com o mesmo corpo’ significa ressuscitar com um corpo próprio, que irradia a identidade definitiva sem equívoco⁵³; um corpo mais próprio que antes, sumamente comunicativo do eu. O corpo glorioso, «corpo espiritual» é o eu irradiando a vida do Espírito; é a identidade pessoal, depositária de uma plenitude integral que nasce do núcleo mais íntimo da pessoa e transfigura a corporeidade.

No fundo, a aporia das várias teorias que defendem a identidade material do corpo terrestre e do corpo glorioso está na dificuldade em abandonar uma compreensão do corpo como realidade física em si, distinta e separável da alma. Em consequência, o esquema corpo-alma, válido a nível analítico dos componentes do ser e a nível metafísico, acaba por invadir a esfera da realidade física concreta e diluir o dado primeiro: o ser humano é uno e indiviso. Importa, por isso, rever o sentido da palavra corpo assim como, do mesmo modo, importa rever o sentido da palavra alma.

⁵¹ Bernard SESBOÜÉ, *Croire...*, op. cit., 321-322. E Giulio Brambilla reforça: «As analogias naturais convertem-se numa parábola da vida eterna e a vida eterna perfila-se nestes fragmentos de vida natural que, por isso mesmo, recebem um novo significado escatológico», in Franco Giulio BRAMBILLA, *El Crucificado Resucitado...* op. cit., 266.

⁵² «S. Paulo fala do corpo ressuscitado, insistindo em que não se trata da reanimação do cadáver, nem continuidade de um idêntico substrato material, mas da permanência do mesmo ‘eu’, em duas formas de existência, a terrestre e a celeste, a psíquica e a pneumática», in António MARTINS, *A condição corpórea da pessoa. Estudo sobre a antropologia teológica de J. Ruiz de la Peña (1937-1996) Dissertatio ad Lauream*, Romae, 2002, 165-166.

⁵³ Se o Homem é corpo, e não tem corpo, então o que promete a esperança cristã é, não a recuperação de uma parte do ser homem, mas o ser homem para sempre, ser «eu mesmo» realizado, cf. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 1984, 148.

À luz da antropologia unitária, a morte da pessoa é assim morte total da realidade inteira que é a pessoa inteira. Esta morte total é a condição *sine qua non* para a ressurreição. Ressurreição entendida como «superação radical da hipóstase biológica» (Zizioulas): «Com efeito, é necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade e que este ser mortal revista a imortalidade. Quando, pois, este ser corruptível tiver revestido a incorruptibilidade e este ser mortal tiver revestido a imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da Escritura. A morte foi absorvida na vitória» (1 Cor 15,53-56).

5. E o lado de lá da morte?

À luz da revelação cristã, a vida humana, na sua duração, é uma sucessão de etapas. Começa na dimensão terrena, no quadro de um tempo e de um espaço, uma geografia, uma cultura, e, passando pela morte, continua numa outra dimensão – transterrena – do mundo criado por Deus. Pela morte, quem morre não vai para o outro mundo. Jesus Cristo veio inaugurar o Reino de Deus no mundo, neste mundo terrena, mundo que já é reino de Deus – carácter proléptico do Reino – mas de forma inaugural; Ele há-de vir para a consumação dos tempos. Então, Deus reinará Todo em tudo e em todos e o seu Reino não terá fim.

Poderíamos dizer, sem nos escandalizarmos, que não há outro mundo. Quem morre não vai «para o outro mundo». Porque não há mundos separados, um mundo e outro mundo, mas, antes, dimensões do mesmo e único mundo⁵⁴, solidariamente osmóticas. Quando viajamos de Braga para Lisboa mudamos de cidade, mas não mudamos de mundo; passamos para outra dimensão do mundo; Lisboa e Braga são lugares, dimensões do mesmo mundo. Não podemos estar num e noutro lado ao mesmo tempo, mas podemos ir e vir de uma para a outra cidade, de uma para a outra dimensão enquanto formos vida biológica, enquanto formos corpo encarnado, corpo em carne, corpo matéria, que é o modo de ser terreno⁵⁵.

É sustentável dizer que Deus nos acompanha na morte. A relação de Deus comigo permanece mesmo na morte, activa, do lado de Deus, passiva, do meu.

⁵⁴ O mundo é todo o criado, visível e invisível, tudo o que existe e eu sei que existe e tudo o que possa existir sem eu saber; todo o universo, conhecido e desconhecido, visível e invisível, é o mundo criado por Deus; por isso, não vamos para outro mundo como se se tratasse de mundos paralelos; vamos para outra dimensão do mundo, obra única da Palavra criadora de Deus.

⁵⁵ Veremos que a morte altera e transfigura completamente e definitivamente esta condição de corpo matéria e, por isso, não há retorno do além. Quando saímos da cidade de Braga, da cidade de Lisboa, da Cidade de Bragança, para a cidade celeste, a Cidade Santa, o corpo matéria torna-se irreversivelmente corpo espiritual, que já não é o modo de ser terreno, mas o modo de ser ressuscitado.

Lembro novamente S. Paulo aos Romanos, 38-39: «Estou convencido de que nem a morte... poderá separar-nos do amor de Deus». E eu estou convencida de que não há momento na vida em que Deus esteja tão realmente presente e agente na vida de cada um como na morte. O morrer é total passividade; nada posso fazer a não ser deixar-me morrer, consentir à morte, na confiança total de que o Senhor da vida sustenta a minha vida na morte e me ressuscita. A ressurreição é, assim, acção total de Deus: «Senhor, nas tuas mãos entrego a minha vida, entrego o meu ser, a minha pessoa». Saímos pela última porta da vida terrena (que é uma vida cheia de portas, que vamos abrindo e fechando) e, atravessada esta última porta, somos confrontados com a nossa verdade, com o sentido do ser e da existência.

Dizíamos atrás que Deus nos acompanha na morte; fecha por nós a última porta da vida terrena e fecha por nós a porta da morte ao abrir os braços para acolher o nosso eu, o nosso ser em processo de glorificação, para a consumação ou não do amor que nos atraiu ou não durante a vida terrena. Neste processo, e nesta condição radicalmente nova, descobriremos, enfim, a *verdadeira* Verdade, sobre nós, sobre a vida, sobre Deus. É legítimo chamar a este encontro com a *verdadeira* Verdade, o Purgatório⁵⁶. Purgatório que não é um *local* onde estaremos em purificação, durante mais ou menos tempo; já sabemos que com a morte biológica desaparecem as categorias de espaço e de tempo; entramos noutra dimensão em que o tempo é a eternidade de amor e o espaço é Deus. O purgatório é, antes, *ambiente de purificação*⁵⁷, o *kairós* da verdade e do sentido, ocasião de reorganizarmos a bagagem que levamos, a nossa história. E tal não é possível sem a continuidade entre a identidade pessoal terrena e a ressuscitada. Ou seja, eu, atravessando a morte, já na outra dimensão da vida, terei de ter consciência da minha vida terrestre⁵⁸, e rever a minha história, não já através dos meus olhos, mas diante do olhar de Deus. História de vida agora iluminada, sem equívocos, pela Luz da vida, e julgá-la em Deus.

Deus amoroso e amante não está à espera para pedir contas, para castigar e condenar. Deus não é um juiz à maneira humana; é o Deus amor, criador amoroso; um Deus cujo amor pelas suas criaturas é de tal ordem que nunca as

⁵⁶ «Não se trata de uma espécie de campo de concentração no além (como pensa Tertuliano) em que o homem tem de purgar penas que lhe são impostas de uma maneira mais ou menos positiva. Trata-se antes do processo radicalmente necessário de transformação do homem, graças ao qual se torna capaz de Cristo, capaz de Deus, e, em consequência, capaz da unidade com toda a *communio sanctorum*», in J. RATZINGER, *Escatología...*, *op. cit.*, 214. Cf. BENTO XVI, *Diálogos sobre a fé* (entrevistas realizadas por Vittorio Messori) 1985, Verbo, 2005, 121-123 e a Carta Encíclica *Spe Salvi*, de 30 de Novembro de 2007, § 41-48.

⁵⁷ «A 'purificação': descoberta da identidade mediante o amor catártico de Deus», in Medard KEHL, *Escatología*, *op. cit.*, 285-288.

⁵⁸ «Com a alma, permanecem depois da morte os actos de entendimento e de vontade feitos na terra», in *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990) *op. cit.*, 478.

abandona (Mt 28,20), mesmo quando estas o arrastam para as profundezas do pecado (Sl 23,4). O Deus de Jesus Cristo deixa-se arrastar até à morte por nós, porque se o nosso pecado tem a medida da morte, o seu amor tem a medida da ressurreição. Por isso, não hesito em afirmar com Pierre Grelot: a imagem de Deus-juiz e de Cristo-juiz⁵⁹ não passa de um «símbolo débil»⁶⁰. Deus olha-nos, com amor, de braços abertos. «Deus respeita a liberdade da criatura. Oferece-lhe o seu amor, que o homem recebe, e que o capacita para o aceitar, para dizer sim. Mas continua de pé a sua liberdade, a possibilidade de negar-se a dar o sim... Cristo vai ao inferno e sofre até o deixar vazio, mas não trata os homens como menores, que não podem ser responsáveis da sua sorte; o céu depende da liberdade, que deixa também aos condenados o direito de querer a sua condenação»⁶¹. Por outras palavras, a liberdade de dizer sim comporta a possibilidade existencial de dizer não⁶². «Tudo o que se aceita livremente pode recusar-se livremente. Quem elege assim a recusa 'não participará na herança do Reino de Cristo e de Deus' (Ef 5,5). Assim, a condenação eterna tem a sua origem na recusa livre, até ao final, do Amor e da Piedade de Deus»⁶³.

No além com Deus, este não me aparecerá como juiz à maneira humana, nem eu o verei como juiz; vê-lo-ei como Amor misericordioso – *dives in misericordia* – simplesmente, como a Luz da Vida. Adão escondeu-se do Senhor: – «Adão, onde estás?» –: «Tive medo e escondi-me» (Gn 3,9-10); o filho mais novo do Pai misericordioso (Lc 15,11-32) tinha receio de voltar para junto do Pai, não se sentia digno, ignorando que o Pai o esperava de braços abertos e não de balança na mão: «pois este meu filho estava morto

⁵⁹ Nas palavras do evangelista João, «Deus não enviou o seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por Ele. Quem nele crê, não é condenado, mas quem não crê já está condenado... (porque) a Luz veio ao mundo e os homens preferiram as trevas à Luz, porque as suas obras eram más... para que as suas acções não sejam desmascaradas» (Jo 3,16-21). Quem crê, «não é sujeito a julgamento, mas passou da morte para a vida» (Jo 35,24).

⁶⁰ Pierre GRELOT, *Le monde à venir*, Centurion, Paris, 1974, 74.

⁶¹ J. RATZINGER, *Escatología...*, op. cit., 202.

⁶² «A peculiaridade cristã manifesta-se na convicção da grandeza do homem: a sua vida é algo muito sério... a seriedade absoluta da existência e da acção humana adquire toda a sua concretização na cruz de Cristo, que ilumina o nosso tema em duas perspectivas: Deus sofre e morre. Para ele, o mal não é o irreal. Para ele, que é amor, o ódio não é puro nada. Ele supera o mal, não através da dialéctica da razão universal, que pode converter todas as negações em afirmações... Deus supera o mal pela liberdade do seu amor que vai até ao abismo, ao penetrar na liberdade dos pecadores até a mudar. E quando a realidade do mal e das suas consequências se tornam muito concretas, a questão que se coloca é se a resposta divina não se torna também visível... a resposta encontra-se oculta na obscuridade da descida ao *sheol*, na noite que a sua alma padeceu, a qual não há pessoa que possa olhar», in J. RATZINGER, *Escatología...*, op. cit., 202-203.

⁶³ *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), op. cit., 493; A Comissão Teológica Internacional remete para o documento da CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Carta Recentiores Episcoporum Synodi* 7, in AAS 71 (1979) 941s.

e tornou a viver» (Lc 15,24). Lembra-nos o cardeal de Paris, André Vingt-Trois: «Cada ser humano, sejam quais forem os actos que cometeu, mesmo abomináveis, permanece sempre, fundamentalmente, e mais profundamente do que o mal que cometeu, alguém que é chamado à Salvação e que Deus espera com compaixão»⁶⁴.

No umbral do além, Deus espera-nos. Uns, cuja vida foi uma permanente configuração ao amor de Deus, correrão para os braços do seu Deus amado, para a comunhão dos bem-aventurados⁶⁵. Outros, conhecendo agora a Verdadeira verdade da sua história, compreendendo o sentido primeiro e último de tudo, pode acontecer que reconheçam a sua vida demasiado pesada, a sua história de vida como uma triste história, pobre e equivocada, e não tenham coragem de a oferecer a Deus, de avançar com ela para o colo de Deus. Dor e frustração. Aí sim, vive-se o purgatório que aponta para o céu, se vivido como purificação ou aponta para o inferno se vivido como obstinação. Obstinação infernal que não consiste, então, em ser afastado da presença de Deus, mas, não podendo mais pensar e viver *etsi Deus non daretur*, consiste em consumir a opção livre e consciente de não viver na sua Luz, recusando definitivamente o convite para o banquete escatológico. O inferno não é não ver Deus. O inferno é ver Deus e não querer partilhar a sua intimidade. Haverá maior inferno do que contemplar o Negado e obstinar-se na negação diante do Inegável?

Enfim, esperamos com confiança numa outra possibilidade: este inferno pode não ser definitivo; fica sempre em aberto a possibilidade de que algo se passe entre o Criador e a criatura que nos é impossível pensar a partir das nossas categorias actuais. É aqui que introduzo a palavra mistério de salvação e mistério da comunhão dos santos⁶⁶.

⁶⁴ Cardeal André VINGT-TROIS, in *Paris Notre-Dame* 19/06/2008. Este mesmo sentido encontramos-lo expresso no *Catecismo para Adultos* dos Bispos de França: «A morte entrou no mundo pelo pecado 'desde o princípio da história' (GS 13). Agora é pela morte que todo o homem tem acesso ao encontro definitivo com Deus. Mas neste encontro, Deus não julga o homem senão instituindo-se, ao mesmo tempo, seu aliado, seu libertador. Jesus, Filho de Deus, veio para tomar sobre Si mesmo a morte dos homens, a fim de lhe inverter totalmente o sentido. Em Jesus crucificado a morte converte-se numa passagem para uma vida nova, transfigurada: a ressurreição e a visão de Deus», in OS BISPOS DE FRANÇA, *Catecismo para adultos, op. cit.*, § 646, p. 362-363.

⁶⁵ «O 'céu': integração plena da identidade através do amor 'beatificante' de Deus», in Medard KEHL, *Escatologia, op. cit.*, 288-292.

⁶⁶ O epílogo do livro de Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia Teológica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia, 2005, tem como título: *La beatitudine: com Cristo nella communio sanctorum*. Fazendo uma tradução livre, evidencio a síntese conclusiva que o autor apresenta: «Cristo, definitivamente ressuscitado diante de Deus, é o cumprimento da predestinação dos homens em Cristo, o pleno desenvolvimento da sua dinâmica ao longo da história dramática da sua liberdade (individual, da Igreja e da humanidade). Daqui deriva a exigência de 'purificação' (purgatório), precisamente segundo a modalidade pela qual a liberdade se afecta ao Deus santo, no amor sofrente e numa misteriosa solidariedade com a interpessoalidade e mundanidade da liberdade que ainda são o *statu viae*. Por outro

Nesta perspectiva do céu, do purgatório e do inferno é a liberdade humana e a responsabilidade humana que marcam e determinam a dinâmica da consumação da identidade pessoal diante de Deus. Perspectiva que se distancia das concepções antropomórficas que fazem de Deus um juiz à medida dos juizes e dos juízos humanos. Estes, no uso corrente, evocam a imagem de um tribunal que emite sentenças de absolvição ou de condenação. A tradição cristã reapropriou-se destas imagens, transpondo-as para a prestação de contas que, no fim da vida, cada um deverá fazer a Deus das suas obras – juízo particular, e no fim do mundo – juízo universal. Assim, a mentalidade forense da cultura latina foi fazendo com que a atitude de esperança face ao juízo – Vem, Senhor Jesus – tenha cedido espaço ao juízo como acto de decisão, e reforçado o *dies irae*, sucedendo-se à esperança e à confiança a angústia face a uma sentença incerta. Aí, então, «foram esquecidos elementos decisivos: o cristianismo ficou reduzido praticamente ao moralismo, privado de qualquer sombra de esperança e de alegria, onde, precisamente, está a sua expressão mais autêntica»⁶⁷.

Face às deformações, é necessário recuperar a compreensão original do juízo escatológico como acto salvífico (transcendente) da história e do mundo. Ou seja, recuperar o conceito bíblico de justiça de Deus, que é salvífica. Julgar é «dizer o justo, afirmar o que é justo». O juízo é, assim, o horizonte do «amor crítico»⁶⁸, do «...é *justo*, que designa a existência humana na verdade, definindo a ‘salvação’ ou a ‘condenação’, a ‘conformidade’ às suas exigências (‘é justo’) ou a não conformidade (‘não é justo’)»⁶⁹.

Assim, a história da salvação é juízo salvífico, pois a manifestação de Deus na história do mundo estabelece o horizonte do «ser justo», no qual e pelo qual a salvação acontece. Esta semântica tem fundamento na dupla acepção do verbo hebraico *safat* que, ao mesmo tempo que significa juízo,

lado, a *condenação* exprime a grandeza da misericórdia de Deus que, tendo dado tudo em Cristo como evento de liberdade, institui o livre acolhimento por parte do homem, sendo portanto misteriosamente compatível com a dramática possibilidade de o homem se auto excluir da plenitude do dom cristológico. Enfim, o *juízo*, particular e universal, indica a duplicidade com a qual a liberdade pessoal se coloca definitivamente em Deus, contudo (*mox et nihilo minus*), estando aberta ao destino universal da história humana com a qual permanece solidário», *Ibidem*, 594.

⁶⁷ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, Herder, S. Paulo, 1970, 277; cf. também P. MÜLLER-GOLDKUHLE, «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento postbíblico», in *Concilium* 41, 1 (1969) 30-32.

⁶⁸ «O ‘juízo’: descoberta da identidade mediante o amor ‘crítico’ de Deus», in Medard KEHL, *Escatologia*, op. cit., 282.

⁶⁹ Cf. Carmine DI SANTE, *Il Futuro dell’uomo nel futuro di Dio. Ripensare l’escatologia*, ELLE DI CI, Torino 1994, 100-101. De Deus não nos vem a condenação; dele só nos vem a salvação, ou seja: «Deus não é o dador de uma salvação última e de uma condenação última. O fundamento para uma definitividade negativa só pode estar no homem», in Medard KEHL, *Escatologia*, op. cit., 294.

judgar, significa também governar e soberania⁷⁰. Por isso, o horizonte performativo do «é justo» está intimamente ligado ao horizonte performativo do Reino de Deus.

Esta relação osmótica entre as vertentes salvífica e judicial, entre a justiça de Deus e a soberania de Deus, ensina que o juízo é para a salvação, o juízo é salvífico e a salvação é justiça.

6. E a ressurreição final?

A Escatologia cristã fala da ressurreição final na esteira de S. Paulo para quem a morte é como um profundo sono, no qual, adormecidos no Senhor⁷¹, aguardaremos que Ele, em toda a sua glória e poder, venha ressuscitar os vivos e os mortos. Podemos ser levados a pensar que teremos de esperar, dormindo «o sono dos justos», até à ressurreição final. O que significaria que todos os mortos continuam adormecidos à espera da ressurreição final. Esta perspectiva é difícil de sustentar e de suportar. Mas, por outro lado, também fica difícil sustentar e entender que ressuscitaremos duas vezes. Diante da aparente aporia é compreensível a precaução metodológica da Comissão Teológica Internacional no que respeita à questão da «escatologia intermédia», entendida como ressurreição na morte⁷². No documento sobre questões de Escatologia, a Comissão distancia-se criticamente da ideia da ressurreição na morte, por, no seu entender, pôr em causa a ressurreição final ou, então, defender a ideia de duas ressurreições. Na sua argumentação alerta particularmente para dificuldades de carácter litúrgico e pastoral, concretamente na celebração das exéquias, em que afirmações aparentemente contraditórias (a pessoa que morreu já está ressuscitada em Deus e com Deus; a esperança da ressurreição futura; ao mesmo tempo que se sepulta o cadáver) geram «confusão doutrinal». Ora, sem prejuízo da fé e da

⁷⁰ Cf. *Juízo in Christos. Enciclopédia do Cristianismo*, Editorial Verbo, Lisboa – S. Paulo, 2004, 509. «Em hebraico ‘judgar’ significa, em sentido amplo, governar; ensina que o juízo de Deus consiste primeiramente na soberania de amor que Deus exerce sobre o mundo, mediante Cristo ressuscitado», *ibidem*.

⁷¹ De facto, se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus reunirá com Jesus os que em Jesus adormeceram... Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras» (1 Tes 4,13-17).

⁷² «À doutrina da ressurreição final contrapõe-se a teoria da ‘ressurreição na morte’. Na sua forma mais difundida exprime-se com grave detrimento do realismo da ressurreição, ao afirmar uma ressurreição sem relação com o corpo que viveu e que agora está morto. Os teólogos que propõem a ressurreição na morte querem suprimir a existência pós-mortal de uma ‘alma separada’ que consideram como que uma relíquia do platonismo», in *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 466. Mas afirmam, no entanto, a continuidade da identidade pessoal, do *eu* que atravessa a morte, morrendo e que Deus ressuscita.

esperança na ressurreição final, parece-nos co-possível a afirmação da ressurreição intermédia⁷³.

Equacionemos, então, esta co-possibilidade da ressurreição na morte e da ressurreição final, partindo da confiança e da esperança de que quando ainda choramos diante do cadáver do nosso ente querido, já o nosso ente querido está com Deus (já fora do tempo, vive certamente o seu Purgatório, no sentido de que falámos mais acima). Nos relatos da Paixão, Jesus é crucificado no meio de dois ladrões, apresentados no texto do Evangelho como sendo um bom e o outro mau. O que diz Jesus ao «bom ladrão», crucificado ao seu lado? Jesus não diz, um dia virei ressuscitar os vivos e os mortos e tu tornarás a viver. Jesus diz: «Eu te asseguro (ἀμήν): hoje estarás comigo no Paraíso» (Lc 23,43)⁷⁴.

Se afirmamos a ressurreição na morte, então como podemos afirmar a ressurreição no Fim dos Tempos, quando o Senhor vier julgar⁷⁵ os vivos e os mortos? A pergunta não é despidianda. Voltemos atrás: na vida terrena, plenamente inseridos no mundo, percebemos que «não temos aqui morada permanente». Na dimensão terrena vivemos em tensão para o Além: «Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti» (Santo Agostinho); «morro porque não morro» (S. João da Cruz). Conhecemos Deus, *mas de forma imperfeita*: «Hoje vemos como por um espelho, de maneira confusa... hoje conheço de maneira imperfeita» (1 Co 13,12), e ansiamos por vê-lo

⁷³ É este o consenso alcançado pela maioria dos teólogos católicos ao longo das últimas décadas e assim sintetizado por Medard Kehl: «o ser humano unitário (como pessoa corpórea) abriga uma esperança unitária, por acção da graça de Cristo, na superação da morte: a ressurreição como participação na ressurreição de Jesus; o objectivo primordial da nossa esperança não pode ser a felicidade da alma imortal, liberta do corpo, mas antes a plena comunhão humana, triunfadora da morte, com Cristo ressuscitado. Neste regresso à mensagem bíblica original de esperança há que evitar antes de mais as tendências excessivamente dualistas tanto na antropologia como na escatologia. Isto obtém-se sobretudo: 1. identificando a imortalidade da alma e a ressurreição do corpo; 2. situando este processo unitário de consumação já na morte de cada indivíduo. Ou seja, a consumação final que espera o crente na morte, e portanto a superação definitiva da sua história vital na vida de Deus, equipara-se com o que a Bíblia chama 'ressurreição dos mortos'. O que o homem espera de Deus na morte não é simplesmente a felicidade de um primeiro grau de perfeição, que a alma possui liberta do corpo, mas a felicidade que abarca a totalidade da perfeição pessoal», in Medard KEHL, *Escatologia*, *op. cit.*, 275. No entanto, a ortodoxia luterana conserva a ideia da dupla fase, mantendo a afirmação do «sono das almas», in *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 471; por seu lado, os cristãos orientais também confessam uma «escatologia das almas que é prévia à ressurreição dos mortos». Entenda-se, aqui, escatologia das almas no sentido que o pensamento cristão tradicional exprime: sucessiva e progressiva incorporação, ao longo da história, dos crentes que morrem em Cristo e com Cristo. Cf. *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 474.

⁷⁴ A Comissão Teológica Internacional interpreta no sentido de comunhão e não realisticamente, cf. *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 469.

⁷⁵ Remeto para o que foi dito anteriormente sobre o conceito de juízo e de justiça de Deus.

face a face: «mas então veremos face a face... Então conhecerei exactamente, como também sou conhecido» (1 Co 13,12). Na vida gloriosa de pessoalmente ressuscitados – ressurreição na morte – plenamente inseridos em Deus, pode sustentar-se que vivemos na glória *mas de forma também imperfeita*. Imperfeição que não significa ressurreição imperfeita. Significa antes, tensão para a Parusia⁷⁶, para a consumação do mundo criado – escatologia cósmica e universal – pela recapitulação de todas as criaturas em Cristo.

A esta luz, a vida no Paraíso não pode ser pensada como passividade, como imobilismo, como contemplação platónica. A insistência na unilateralidade da visão⁷⁷ no contexto da vida eterna deixa supor esta passividade monótona, perspectivada, com alguma ironia, como «tédio prolongado» ou «morada de eterno aborrecimento». Não é neste sentido que entendemos a prece: «dai-lhe Senhor o descanso eterno»; o descanso eterno que pedimos para os nossos irmãos e para nós próprios é tensão gloriosa para a consumação de toda a criação, tensão para a escatologia eclesial (Zizioulas). Esta intuição está genialmente presente na maneira como Teresa de Lisieux entende a vida eterna. «Na teologia da época via-se o céu como lugar de descanso eterno. Ela corrige este modo de pensar e, nos últimos anos da sua vida, está consciente de que a sua missão não terminará com a morte»⁷⁸: «irei passar o meu céu a fazer o bem sobre a terra», diz ela, e «conto bem não ficar inactiva no Céu, o meu desejo é trabalhar ainda pela Igreja e pelas almas, peço isto a Deus e estou certa de que Ele mo concederá»⁷⁹.

⁷⁶ A ressurreição final implica também o aspecto eclesial, na medida em que, então, todos os irmãos que são de Cristo chegarão à plenitude (cf. Ap 6,11); então toda a criação será submetida a Cristo (Cf. 1 Cor 15,27-28) e, assim, também ela será libertada da servidão e da corrupção (Rom 8,21).

⁷⁷ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación* (1996), BAC, Madrid 2000, 200-206; J.-M. MALDAMÉ, *Vision Béatifique*, in *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, Paris, 1998, 1233-1236; L. F. MATEO-SECO, *Progreso o inmutabilidad en la visión beatífica? Apuntes de la Historia de la Teología, Scripta Theologica*, 29, 1997, 13-39; D. VASSEY, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Seuil, Paris, 1997; G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995; Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole Française de Rome, Roma, 1995; C. Pozo, *Teología del más allá*, BAC, Madrid, 1968.

⁷⁸ Teresa de LISIEUX, *História de uma Alma*, Edições Carmelo, 2005, 27.

⁷⁹ *Ibidem*. Assim, pode dizer-se que a visão beatífica não é exactamente a contemplação da suprema Verdade, mas uma «aprendizagem constante»: «Claro está que sentem assim aqueles que não conseguem dar-se conta de que o supremo prazer do homem é adquirir e aumentar a própria consciência. Não precisamente conhecer, mas aprender. Ao conhecermos uma coisa, tendemos a esquecer-la, a fazer o seu conhecimento inconsciente, se assim podemos dizer. O prazer, o mais puro deleite do homem, segue unido ao acto de aprender, de informar-se, de adquirir conhecimentos, de se diferenciar... Conhecido o caso daquele ancião espanhol que acompanhava Vasco Núñez de Balboa, quando, ao chegar ao cume do Darien, à vista dos dois oceanos, caiu de joelhos, exclamando: 'Graças, meu Deus, porque não me deixaste morrer sem ter visto esta maravilha'. Mas se este

De uma forma mais concreta: temos a esperança de que os nossos entes queridos, que já partiram, gozem da alegria celeste, partilhada, sem confusão e sem insularidade⁸⁰, com todos os que já estão com Deus e com todos nós, que ainda vivemos na dimensão terrena. Eles esperam por nós para que a sua alegria seja total⁸¹. Então, quando todas as criaturas estiverem por Cristo, com Cristo, em Cristo, viveremos a grande festa da Ressurreição, a plenitude de ressuscitados, cantando eternamente a glória de Deus, que é simplesmente a glória de todas as suas criaturas, sem excepção.

O Concílio Vaticano II elege a imagem do banquete escatológico como a imagem mais significativa para indicar a alegria da salvação eterna na fraternidade e comunhão⁸². E diz: «Nós ignoramos o tempo da plenitude da terra e da humanidade, e não conhecemos o modo de transformação do universo. Na

homem se tem ali demorado, em breve a maravilha teria deixado de o ser, e, com ela, o prazer. A sua alegria foi a descoberta. E talvez que a alegria da visão beatífica não seja exactamente a da contemplação da suprema, integral e total Verdade, porque a tanto não resistiria a alma, mas antes a de uma contínua descoberta dessa Verdade, de uma aprendizagem constante, mercê de um esforço que mantenha permanentemente o sentimento da consciência activa. Uma visão beatífica de quietude moral, de integral conhecimento e de gradual apreensão, difícil nos é concebê-la como coisa diferente do nirvana, uma difusão espiritual, uma dissipação da energia no seio de Deus, um retorno à inconsciência por falta de choque, de diferença, como quem diz de actividade», in Miguel de UNAMUNO, *Do Sentimento trágico da Vida*, Relógio d'Água, Lisboa, 1988, 184-185.

⁸⁰ «O ser do homem não é de modo algum uma mônada fechada, mas refere-se aos outros no amor e no ódio... o próprio ser encontra-se presente nos outros como culpa e como graça», in J. RATZINGER, *Escatologia...*, *op. cit.*, 215.

⁸¹ A nossa ressurreição será um acontecimento eclesial em conexão com a parusia do Senhor quando se tenha completado o número dos irmãos (cf. Ap 6,11). «De todas estas coisas aparece que a ressurreição do Senhor é como o espaço da nossa futura ressurreição gloriosa e que a nossa própria ressurreição futura deve interpretar-se como acontecimento eclesial», in *Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 462. Entretanto, imediatamente depois da morte, há uma comunhão dos bem-aventurados com Cristo ressuscitado que pressupõe, se necessário, uma purificação escatológica. A comunhão com Cristo ressuscitado, prévia à nossa ressurreição final, implica uma determinada concepção antropológica e uma visão da morte que são especificamente cristãs.», *ibidem*, 460. Perspectiva claramente sistematizada pelos Padres do Concílio Vaticano II: «Deste modo, enquanto o Senhor não vier na Sua majestade e todos os Seus anjos com Ele (cf. Mt 25,31) e, vencida a morte, tudo lhe for submetido (cf. 1 Cor 15,26-27), dos Seus discípulos, uns peregrinam sobre a terra, outros, passada esta vida, são purificados, outros, finalmente, são glorificados e contemplam 'claramente Deus trino e uno, como Ele é'; todos, porém, comungamos, embora em modo e grau diversos, no mesmo amor de Deus e do próximo, e todos entoamos ao nosso Deus o mesmo hino de louvor. Com efeito, todos os que são de Cristo e têm o seu Espírito estão unidos numa só Igreja e ligados uns aos outros n'Ele (cf. Ef 4,16). E assim, de modo nenhum se interrompe a união dos que ainda caminham sobre a terra com os irmãos que adormeceram na paz de Cristo, mas antes, segundo a constante fé da Igreja, é reforçada pela comunicação dos bens espirituais» (LG 48).

⁸² «A eclesiologia de comunhão, que é muito característica do Concílio Vaticano II, crê que a comunhão dos santos, ou seja, a união dos irmãos em Cristo, a qual consiste em vínculos de caridade, não se interrompe com a morte», in *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), *op. cit.*, 483.

verdade, a figura deste mundo, deformada pelo pecado, passa, mas sabemos que Deus nos prepara uma nova morada onde a justiça habita, e cuja beatitude cumulará e ultrapassará todos os desejos de paz que sobem do coração do homem» (GS 39)⁸³.

⁸³ «What a piece of work is a man! How noble in reason! How infinite in faculty... in action, how like an angel! In apprehension how like a God!» SHAKESPEARE, *Hamlet*, II, ii, 293-302.