

da glória? Os esforços, as realizações, criações e conquistas da civilização, a obra da humanização do mundo são apenas algo de passageiro, fugaz, campo e tempo de provação, purificação e aperfeiçoamento interior do homem, destinadas à destruição, ou têm alguma relação de continuidade com o Reino de Deus? Existe entre eles uma relação de penúltimo ao último, como mera sucessão numérico-cronológica ou uma conexão intrínseca? Qual a relação entre o projecto e o futuro intra-histórico da humanidade e o futuro escatológico prometido? Tais são as interrogações com que se põe o problema, explícitas ou subjacentes no Concílio².

O Vaticano II pretendeu pôr em relevo a importância e o valor do tempo presente, da construção da comunidade humana, da actividade do homem sob a perspectiva não só moral mas escatológica. E não se trata só do significado do mundo e do trabalho à luz do Eschaton, mas também do que este significa para o empenho do homem no mundo. Na resposta a este problema está incluída a valorização radical e última da história terrestre e da relação do homem ao mundo.

1. Contexto teológico ante-conciliar

Para compreender todo o alcance da doutrina conciliar e do seu aspecto genético-histórico, é necessário situá-la no contexto teológico antes do Concílio. A relação entre a vida intra-mundana e a vida eterna foi um dos temas que interessou a investigação teológica a partir de 1935, dentro da teologia das realidades terrestres ou da teologia da história. Surgiram então duas tendências, convencional e esquematicamente chamadas tendência escatológica ou dualístico-escatológica e a tendência incarnacionista. Tal nomenclatura foi derivada da acentuação predominante do princípio a partir do qual procuravam a inteligibilidade teológica do problema: a partir da escatologia estritamente considerada no seu termo final, ou a partir da encarnação³. Dentro de cada tendência há ainda uma série diferenciada de posições. Traçaremos esquematicamente as linhas fundamentais.

² GS 33; 38-39; cf. *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Relationes particulares*, AS IV/I, pp. 531-532; *Relatio generalis*, ib., p. 556.

³ Sobre este assunto cf. B. BESRET, *Deux chapitres d'histoire du vocabulaire religieux contemporain en France: Incarnation et Eschatologie (1935-1955)* Paris, 1964; C. COLOMBO, *Escatologismo ed incarnazionismo. Le due posizioni*, *La Scuola Cattolica*

1. *Tendência escatológica* — A tendência escatológica extrema, também chamada cataclísmica, concentra a sua perspectiva na afirmação da transcendência absoluta e total do Reino de Deus e no poder do mal sobre o mundo. O Reino de Deus estabelecer-se-á somente no final dos tempos e é de ordem totalmente diversa da realidade histórica. Não só não pode ser fruto da obra do homem cristão e da Igreja, mas nem tão pouco se situa na linha de uma proporção directa à acção e ao progresso do homem, como termo de preparação e maturação tal como o fruto desabrocha da flor. Constituirá uma rotura total com a história. O que é confirmado ao considerar a perspectiva bíblica do poder do mal, que como um cancro atravessa o mundo e a história. O mundo e as suas instituições levam em si o destino à aniquilação.

A Encarnação de Cristo Salvador é vista como um juízo sobre o mundo, que desencadeia o conflito latente no poder do pecado que conduz à morte de Cristo, e ainda sobre os cristãos; este juízo aparece como condição para receber o Reino. Na ressurreição é-nos dado o Espírito, mas para resistir à hostilidade do mundo e combatê-lo. Tudo o que de meritório o homem possa fazer através das suas obras pela graça do Espírito, situa-se a nível meta-empírico, invisível.

A história só tem sentido enquanto tempo para anunciar o Evangelho e pôr cada um perante a decisão renovada. O mais que se poderia dizer é que as civilizações nos dispõem ou preparam para o Reino na medida em que nos permitem morrer.

Não é a utilização do mundo que apressa a vinda do Reino, mas a renúncia e a penitência. A atitude do cristão relativa ao Reino é de expectativa humilde e fiel, e relativa ao mundo é de renúncia e desapego. O mundo é visto como uma «sala de espera» em que o homem pode exercitar as suas virtudes. A passagem ao Reino far-se-á como através de um salto mortal. A relação entre escatologia e história (mundo) é pois de rotura e heterogeneidade total⁴.

87 (1959) 344-367; 401-424; L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire II: Dans la théologie catholique*, *NRTh* 71 (1949) 244-264; *Id.*, *Deux théologies catholiques de l'histoire*, *BidjPhTh* 10 (1949) 225-240; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Teologia della storia*, *Greg* 35 (1954) 256-298; A. DE NICOLÁS, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Salamanca, 1972, pp. 101-166.

⁴ O principal representante desta corrente é L. BOUYER, *Christianisme et eschatologie*, *La Vie Intellectuelle* 16 (1948) 6-38; *Id.*, *Où en est la théologie du Corps Mystique?*, *Rev Sc Rel* 22 (1948) 313-333. Cf. L. MALEVEZ, *Deux théologies...*, pp. 227-

A corrente escatológica, na sua face moderada, tem o seu maior representante em J. Daniélou, que a sistematiza dentro da teologia da história. A história da salvação começa e termina com dois acontecimentos de alcance cósmico: a criação e a transfiguração. E tem o seu momento culminante na morte e ressurreição de Cristo que tende a pacificar todas as coisas no céu e na terra. A ressurreição de Cristo é pois o acontecimento máximo e definitivo da história, que será consumada com a sua segunda vinda. A história e o mundo depois de Cristo assumem o carácter de tempo e lugar de espera e marcha para a consumação do Reino que é a edificação do Corpo de Cristo. Neste tempo tudo deve ser submetido ao domínio de Cristo. O progresso é em si indiferente e ambíguo enquanto pode ajudar ou prejudicar à edificação do Reino. Por isso, também ele deve ser submetido ao senhorio de Cristo. Todavia em relação ao Reino final é sempre algo de periférico, secundário, provisório, destinado a desaparecer. A história é valorizada positivamente, mas o progresso, a cultura, a técnica, as civilizações, os valores terrenos são apenas o revestimento condicionante do mundo actual em que o homem é obrigado a viver e crescer na graça. São reduzidos a puros meios de Salvação. O progresso conta na medida em que prepara o sujeito para receber a graça. Só esta é que subsistirá no mundo escatológico. A atitude do cristão em relação ao mundo deve inspirar-se na indicação paulina «usar o mundo como se não o usasse» — em última análise, a separação e o *contemptus mundi* ⁵.

Esta perspectiva escatológica que insiste sobre a rotura é também chamada «teoria do influxo indirecto» da actividade humana sobre a nova criação. O que conta em ordem ao Reino e nele permanecerá serão os valores morais sobrenaturais (fé, esperança e caridade) que o homem exerce na tarefa de humanização e não os seus resultados concretos ⁶.

como através de um salto mortal. A relação entre escatologia e história (mundo) é pois de rotura e heterogeneidade total.

87 (1959) 344-367; 401-424; L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire*, II, dans la théologie catholique, NRT 71 (1949) 244-264; Id., *Deux théologies*, pp. 231; Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, 1950, pp. 117-119; J. GALOT, *Eschatologie*, in: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique IV/I*, Paris, 1960, pp. 1 052-1 053.

⁵ Cf. A. DE NICOLÁS, *o. c.*, pp. 130-149; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *a. c.*, pp. 288-289.

⁶ Cf. C. POZO, *Teología del mas allá*, Madrid, 1968, p. 128.

2. Tendência incarnacionista

Toma como ponto de partida a bondade originária e fundamental da criação que, não obstante o pecado, permanece orientada para Deus como seu fim. Mas é sobretudo a Encarnação, como assunção, consagração e transformação da realidade humana, que determina radicalmente o sentido da história e da actividade humana, tornado definitivo na ressurreição.

O progresso é visto como complemento próprio da perfeição do homem e como tal integrado e salvo na realização histórica de Cristo e na sua consumação. A mediação salutar de Cristo passa através da história. O dom do Espírito inaugura já o Reino; a sua actuação no homem atinge através dele as realidades sócio-culturais e confere à actividade humana um valor definitivo e último, uma certa condignidade e continuidade entre a obra do homem no mundo e o Reino escatológico. A actividade do homem e a história assumem o carácter de preparação misteriosa mas eficaz e positiva da Jerusalém celeste, do estado final, como a flor em relação ao fruto.

A atitude do cristão no mundo será pois de empenho e promoção de todos os valores terrestres. O Reino aparece como plenitude do processo histórico, como sua consumação transformadora, devedora na sua configuração definitiva aos traços e características que se foram formando nas várias civilizações através da história.

A dimensão da cruz é apresentada por Malevez como o aceitar sem revolta os limites e fraquezas inerentes à condição humana na história e que é impossível eliminar apesar de todos os progressos ⁷.

Segundo esta concepção, a actividade do homem na transformação do mundo exerce um influxo directo na preparação do novo céu e da nova terra, sempre sob a graça de Deus, e a humanização das estruturas temporais seria já o início da nova criação. Embora não haja homogeneidade perfeita entre o Reino final e a obra do homem, pois que o Reino permanece sempre como dom transcendente e absoluto, também não há heterogeneidade total ⁸.

⁷ Como representantes desta tendência são apontados Teilhard de Chardin, de Solages, M.-J. Montuclard, D. Dubarle, G. Thils. Cf. J. GALOT, *a. c.*, p. 1 053; Y. CONGAR, *o. c.*, pp. 119-120; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *a. c.*, pp. 286-287; L. MALEVEZ, *Deux théologies...*, pp. 231-240; *Id.*, *La vision chrétienne de l'histoire...*, pp. 244-247; A. DE NICOLÁS, *o. c.*, pp. 107-119. 121-130.

⁸ C. POZO, *o. c.*, p. 127.

3. *Tendência conciliatória*

O P.^o Congar procura uma via intermédia e conciliatória das duas correntes, sintetizando os aspectos válidos de cada uma, afirmando uma continuidade substancial entre o Reino e o mundo, na descontinuidade. Parte da visão do plano unitário de Deus: existe na verdade entre o mundo e o Reino uma unidade de fim último, uma unidade parcial de sujeito ou causa material, unidade de agente (o Verbo de Deus e o seu Espírito), unidade de sujeito beneficiário da redenção e transformação (o homem, a cujo destino está associado o cosmos).

Esta continuidade impõe-se ainda, se vista a partir de Cristo, no seu poder universal e cósmico. O Redentor vem levar a termo a sua obra de Criador. O acontecimento de Cristo, nomeadamente a sua ressurreição é verdadeiramente central na história pela sua solidariedade salvífica com a humanidade e o cosmos — o cosmos humano e histórico associado ao destino do homem na queda do pecado e na esperança da glória.

O Espírito de Cristo vivificará também os nossos corpos mortais e toda a criação cósmica. A nova criação começou já em Cristo e em nós e, através de nós, no universo. O Reino está pois de algum modo presente e operante. O homem é chamado a cooperar no crescimento do Reino, onde serão assumidos os seus esforços de humanização. A história adquire o carácter de marcha ascendente e de tensão para a integridade e reconciliação no Reino.

À semelhança do Corpo glorificado de Cristo — que conserva a identidade da paixão — também os nossos corpos e a criação serão glorificados e conservarão uma «identidade substancial de sujeito». Todavia, a criação está chamada a passar pela páscoa de Cristo, isto é, pela morte e ressurreição. O progresso humano é afectado por uma ambivalência e ambiguidade, onde lado a lado crescem o bem e o mal. Só através de uma purificação é que a história e o mundo chegarão ao Reino. Este não é fruto das próprias energias históricas, mas da graça salvífica. É essencialmente dom que transforma já o tempo presente. Porém não sabemos que tipo de relação intercorre entre ambos ⁹.

Que permanecerá porém da realidade histórica na novidade do Reino final? Sem dúvida, permanecerá a ordem da caridade, diz Congar. Mas permanecerá também a obra terrestre do homem,

⁹ o. c., pp. 120-137; cf. A. DE NICOLÁS, o. c., pp. 151-155.

sob dois aspectos: nos seus esforços em ordem à integridade da pessoa e à unidade do género humano que, como forças directivas da história, encontrarão a plenitude no Reino, e enquanto essa obra prepara a matéria para o Reino, isto é, no que ela desenvolveu e promoveu de autenticamente humano no homem e de humanizado e espiritualizado no cosmos ¹⁰.

2. *O iter da questão na Gaudium et Spes*

Foi sobretudo na *Gaudium et Spes* que se tratou *ex professo* desta problemática, embora alguns padres já tivessem pedido que fosse tratada no cap. VII da *Lumen Gentium*. Teremos pois em consideração somente os esquemas discutidos no Concílio.

1. *O esquema de Zurique*

O primeiro esquema apresentado aos padres conciliares, também chamado esquema de Zurique, propunha-se no primeiro capítulo ilustrar a condição terrestre e a tarefa temporal do homem na construção do mundo — e, conseqüentemente, a importância das realidades terrestres, do progresso científico, técnico e cultural —, na sua relação com a vocação escatológica a participar da vida divina, à luz da unidade da pessoa humana e da sua vocação integral em Cristo ¹¹.

Cristo revela o sentido mais alto da realidade criada. Na sua encarnação assume o homem todo na sua unidade corpóreo-espiritual, na sua realidade histórico-cósmica, inserindo tudo na sua relação filial com Deus. O homem deve viver pois a relação filial mesmo no empenho temporal para não perder os bens eternos, no encontro definitivo da humanidade face a face com Deus que constitui o horizonte meta-histórico da esperança ¹². Não aliena contudo o cristão do empenho no mundo. Aqui, o esquema apresenta uma tríplice justificação. Antes de mais, porque «no decurso da vida terrestre o

¹⁰ *Ib.*, p. 141.

¹¹ *Schema De Ecclesia in mundo huius temporis nn. 4, 2; 5, AS III/V, pp. 118-119; cf. Relatio circa rationem qua schema elaboratum est, ib.*, p. 146.

¹² *Schema De Ecclesia...* 6, 1-3, AS III/V, p. 119.

homem deve provar a sua fidelidade a Deus e o amor aos irmãos»¹³. O próprio trabalho, fonte de perfeição e progresso, é elevado, no plano de Deus, ao nível de expressão de amor fraterno. Finalmente, apela à solidariedade da esperança dos cristãos com a esperança da criação de ser liberta da corrupção. Os homens redimidos devem já agora comunicar os germes da sua esperança (*initia spei*) às estruturas e à vida temporal.

Além disso, o pecado entrou na história da humanidade, afetando e ameaçando a sua empresa terrestre, sob a forma de egoísmo, injustiça, mentira, violência. O homem pecador tem assim necessidade da graça salvífica «não só para conseguir as alegrias eternas, mas também para construir a cidade terrestre sobre o fundamento sólido da justiça e da caridade»¹⁴.

Em conclusão, a obra terrestre do homem e o seu destino escatológico não se opõem, nem se excluem; antes, existe entre eles uma tensão, harmonia e unidade profunda derivantes da única vocação. Por um lado, o Reino de Deus cresce enquanto o homem cumpre os seus deveres para com Deus, o homem e o mundo. «Quer o domínio de Deus e do Salvador sobre o mundo, quer o amor do próximo urgem todos a colaborar para a edificação de uma sociedade mais justa e fraterna»¹⁵. O progresso terrestre ficaria mutilado sem a finalidade e auxílio divinos.

Por outro lado, embora a conversão a Deus não seja fruto do progresso, exige porém a eliminação da injustiça, a libertação da miséria e da escravidão, como obstáculos que impedem muitas vezes a abertura do espírito aos bens superiores e a observância moral¹⁶.

¹³ «Haec spes sane non minuit sed potius exaltat huius vitae in mundo et in societate humana dignitatem et momentum. In hoc enim cursu vitae terrestri homo suam fidelitatem erga Deum et amorem in fratres probare debet» (*Schema de Ecclesia...* 6, 4, AS III/V, p. 119).

¹⁴ «Quare homo, qui in omnibus a Deo pendet, insuper propter peccatum, novis indiget donis divinis et remediis, et quidem non solum et ipsam civitatem terrenam extruat super solidum iustitiae et caritatis fundamentum» (*Schema De Ecclesia...* 8, *ib.*, p. 121; cf. n.º 7).

¹⁵ «Quare tum Dei et Salvatoris dominium super mundum, tum caritas proximi et salus propria urgent omnes, ut sociam dent operam societati magis iustae e fraternae aedificandae» (*Schema de Ecclesia...* 9, I, *ib.*, p. 121).

¹⁶ *Ib.*, pp. 121-122.

Numa parte anexa ao esquema, sobre a vida económico-social, o trabalho do homem aparece como colaboração com Deus não só em ordem a aperfeiçoar a criação, mas também a recapitulá-la em Cristo¹⁷.

Embora o esquema afirme uma tensão e harmonia profunda entre a tarefa terrestre e a vocação celeste do homem, fá-lo todavia numa perspectiva moral. Trata-se de um nexó intrínseco, moral, como condição ou exigência, e não duma relação ontológica. Nada diz além disso acerca do destino da criação e da história.

2. O debate na terceira sessão do Concílio

Os problemas da significação última da actividade do homem no mundo e da sua relação com o Reino de Deus foram como que o ponto fulcral do debate conciliar, pedindo-se que se elaborassem os fundamentos para uma teologia das realidades e dos valores terrestres¹⁸.

Mons. Del Rosario critica o esquema porque representa um compromisso entre as duas interpretações teológicas acerca da vocação do homem, sem contudo atingir clareza e profundidade¹⁹. Estas duas tendências — a dualístico-escatológica e a incarnacionista — haveriam de emergir, embora com diversas nuances, no próprio debate.

Assim, por exemplo, seis padres afirmam que a salvação do homem está *unicamente* na «fuga mundi», dada a incompatibilidade absoluta existente entre Cristo e o mundo. Este está na verdade completamente submetido ao maligno (*totus in maligno positus est*)²⁰. Mons. Prou, criticando a concepção da Encarnação como «consecratio mundi» no n.º 6, afirma que a criação só extrinsecamente está ordenada a Cristo, pois que «só a criação espiritual, porque capaz de graça, pode ser elevada à ordem sobrenatural»²¹. Para o cardeal Ruffini, o trabalho é fonte só de perfeição natural²².

¹⁷ «In hoc oeconomico incremento, nihil nobilius quam labor. Per eum Deus hominem quasi socium adiungit ad perfectionem creationis et ad eius reCAPITULATIONEM in Christo» (*Schema De Ecclesia... Adnexum IV n. 11, ib.*, p. 18).

¹⁸ Cf. *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, AS IV/I, pp. 531-532, onde se apresenta uma relação-síntese do debate para justificar a inserção do cap. III.

¹⁹ AS III/IV, pp. 413-414.

²⁰ Cf. *Const. Past. De Ecclesia...*, AS IV/II, p. 531.

²¹ AS III/IV, p. 520.

²² AS III/IV, pp. 221-222.

Por outra parte, foi pedido que na teologia das realidades terrestres se evitasse completamente um falso dualismo entre a ordem meramente natural e o fim sobrenatural, e se explicasse claramente como a transcendência sobrenatural e escatológica da vocação humana no cristianismo não só não exclui, mas supõe e requer a construção contínua e cada vez mais perfeita da cidade terrena²³. A acusação lançada pelo marxismo à esperança cristã como alienante e fuga do mundo, exige a apresentação de uma escatologia que «não é fuga da realidade histórica, mas antes a sua transformação em Cristo ressuscitado»²⁴. Nesta perspectiva, o cardeal Silva Henriquez avança a proposta da elaboração de uma cosmologia cristã, na linha do cristocentrismo de Col. 1, 16-17, em que a incorporação a Cristo implique a assunção, purificação e elevação dos valores temporais e seja recusada a aniquilação do mundo²⁵; o significado teológico do trabalho do homem não está só na santificação pessoal ou na boa intenção, mas no cumprimento da tarefa dada por Deus ao homem na criação²⁶.

Neste sentido, o Cardeal Meyer fez uma notável intervenção que iria ter grande influência no Concílio²⁷. A unidade e a ligação íntima do homem com o mundo material verificam-se não só no único plano divino da criação, mas também na própria economia da salvação: é o homem *todo* com o seu corpo que é salvo no fim dos tempos. A salvação cristã inclui a ressurreição dos corpos e a transformação misteriosa de todo o universo, como participação na liberdade da glória dos filhos de Deus, segundo Rom. 8, 19-21. O próprio mundo não é só meio de perfeição, mas objecto de redenção segundo o múnus cósmico de Cristo em Col. 1, 16-20 e 1 Cor. 15, 24-25.28, que será pleno na glorificação final. O trabalho pelo qual o homem desenvolve e aperfeiçoa o universo, segundo o desígnio de Deus, constitui parte integral da economia da salvação. «Pelo seu trabalho nas realidades temporais, o homem prepara de um certo modo aquela consumação pela qual Deus transformará o nosso mundo em novo céu e nova terra»²⁸. A esta luz, os esforços do homem na humanização

²³ HERMANIUK, AS III/V, p. 297.

²⁴ SILVA HENRIQUEZ, AS III/V, p. 236; cf. HERMANIUK, *ib.*, p. 297.

²⁵ *Ib.*

²⁶ DEL ROSARIO, AS III/V, p. 413; VON STRENG, *ib.*, pp. 370-371; *Const. Past. De Ecclesia...*, AsS IV/I, pp. 531-532.

²⁷ AS III/V, pp. 232-234; cf. CHARUE, *ib.*, pp. 347-348.

²⁸ AS III/V, p. 234.

do mundo, o progresso científico, sócio-económico, cultural são considerados como um contributo positivo para a actuação do desígnio de Deus de restaurar tudo em Cristo. O domínio do homem no mundo tende a preparar a terra para a segunda vinda do Senhor; adquire assim uma densidade escatológica (*in se et pro se*).

Contra um falso optimismo foi sublinhado também o carácter de «rotura» escatológica. O pecado afecta também a criação, e o progresso é muitas vezes acompanhado de ambiguidade. O Cardeal Frings chama a atenção para o mistério da cruz: «A carne deste mundo, à semelhança da carne de Cristo, é salva na ressurreição depois da morte. Portanto, os progressos mundanos não passam imediatamente ao Reino de Deus; e no trabalho não se prepara directamente a terra nova e glorificada, pois o céu e a terra passarão e na vinda de Cristo rei participarão finalmente na sua transfiguração. O progresso verdadeiro, absoluto do género humano consiste em que aumentem a fé, a esperança e a caridade e em tudo o que conduz a este fim»²⁹.

3. O Esquema de Ariccia

O debate conciliar está na origem da nova divisão do capítulo III, onde se procura enuclear mais precisamente a formulação do problema.

A comissão doutrinal tinha plena consciência de tratar-se de questões difíceis e de modo algum explícitas na revelação cristã, propondo-se aprofundá-las à luz do dogma da criação e do mistério pascal. Metodologicamente procura mover-se com a máxima prudência: aprofundar quanto possível sem negligenciar o que quer que seja, mas não indo além das certeza da fé, não assumindo opiniões particulares de escolas teológicas, procurando apresentar somente a doutrina comum da Igreja. A relação resume assim o critério metodológico que presidiu à elaboração: «Permanecer o mais próximo das realidades humanas e dos homens, nada afirmar temerariamente, abster-se das coisas incertas e finalmente chegar ao domínio de Cristo no qual se encontra a palavra última e suprema de verdade, não excluindo a própria cruz»³⁰.

²⁹ *Ib.*, p. 562; cf. REETZ, *ib.*, p. 377; BROWNE, *ib.*, p. 438.

³⁰ «Quam proxime igitur rebus humanis et hominibus sistere, nihil temerario asserere, non incertis parcere et ad dominationem Christi in fine accedere in quo ultimum et summum veritatis verbum invenitur, ipsa non exclusa cruce: haec lex laboris fuit» (*Const. Past. De Ecclesia...*, AS IV/I, p. 5).

À luz da doutrina do homem criado à imagem de Deus, a actividade humana transformadora do mundo aparece aí quer como execução da missão dada por Deus de dominar o mundo e construir a sociedade na justiça e na fraternidade, quer como cooperação para a realização do plano divino na história. Os sucessos do género humano são sinais da grandeza divina e glorificação de Deus. A acção do homem no mundo deve contudo ser ordenada segundo a intenção do criador, assumida e levada à perfeição em Cristo e levar à realização integral do homem na sua dimensão pessoal e comunitária³¹.

Sobre a natureza da relação que intercorre entre a actividade intra-mundana, o decurso da história e o seu fim último na vinda gloriosa do Senhor, o esquema procurava dar uma resposta a três níveis. Em primeiro lugar, considerava a acção do homem do ponto de vista individual. Parte do princípio de que por vontade de Deus (*statuente Deo*), o universo é ordenado ao homem e o homem a Cristo. O critério para avaliar a acção do homem é o seu aperfeiçoamento pessoal segundo o princípio «o homem vale mais pelo que é do que pelo que tem». Por conseguinte, todas as actividades e todo o progresso que contribuem para o aperfeiçoamento da pessoa humana nas suas faculdades mais elevadas correspondem à vontade divina. Embora o Reino de Deus, a amizade com Ele, exijam a abnegação, contudo a graça não destrói a natureza e eleva tudo o que há de bom no homem. Assim a actividade humana e o progresso ficam englobados no destino do homem em Cristo, enquanto é o homem *todo*, com a inteligência e o coração, com as suas faculdades que cultivou na terra, depois de purificadas e transfiguradas pelo Espírito, que gozará comunitariamente da felicidade de Deus, «quando Ele se nos der todo e nós o louvamos e amamos para sempre com toda a nossa substância (*ex integra nostra substantia*)»³².

Sob o ponto de vista histórico-comunitário, o Esquema afirma que os esforços para o progresso da sociedade, isto é, pela justiça, fraternidade e amizade entre os homens «não se encontram sem conexão com o Reino futuro»³³. A cidade celeste serve de modelo e estímulo à construção da cidade terrestre. O progresso social (*perfectio ordinis socialis*) é porém completamente (*omnino*) diverso do crescimento do Reino de Deus. Todavia o modo de organizar a sociedade

³¹ *Const. Past. De Ecclesia...* 38-39, *ib.*, pp. 460-461.

³² *Const. Past. De Ecclesia...* 42, *ib.*, p. 463.

³³ «...non sine connexione cum Regno futuro inveniantur» (*Const. Past. De Ecclesia...* 43, *ib.*, p. 464).

«tem grande importância em relação ao comportamento humano e moral dos cidadãos, que em virtude disso têm acesso mais fácil ou mais difícil ao Reino de Deus»³⁴. Daí deriva a obrigação do empenho temporal dos cristãos em ordem à promoção social.

Os bens da dignidade, da comunhão fraterna, da liberdade que o homem cultiva segundo o mandato de Deus permanecerão purificados, iluminados e transfigurados quando Cristo entregar ao Pai o Reino eterno e universal.

Finalmente, afirma-se que o próprio universo se tornou participante do destino do homem — ainda que de modo obscuro e desconhecido para nós — no pecado, no mistério da redenção em virtude do alcance da ressurreição de Cristo e na perspectiva da glória. No final dos tempos participará da consumação em Cristo³⁵.

O esquema trata depois do domínio universal de Cristo. O Espírito de Deus atrai todo o género humano e, por Ele, todo o universo a Cristo, fim da história, que dá sentido aos nossos actos. No seu Espírito conseguimos entrever (*prospicere*) de algum modo a significação plena da história humana.

4. O debate da quarta sessão do Concílio

Apreciando o esboço de uma teologia das realidades terrestres e a presença do aspecto de ascensão de toda a criação para Cristo, através do homem e da sua obra de santificação, todavia a resposta ao problema da relação entre o destino escatológico da história no Reino de Deus e a actividade transformadora do mundo e suas realizações é considerada insuficiente, bem como a teologia que lhe está subjacente. Trata-se de uma resposta «quasi Deus ex machina» — Deus quer esta actividade; esta actividade contribui para a glória de Deus, está ordenada ao Reino — muito vaga, de sabor jurídico, extrínseca e moralizante³⁷. Na base, segundo a conferência episcopal alemã e escandinava, está a insuficiência de uma teologia da relação, distinção e mútua inclusão entre a ordem da criação e a ordem da redenção, isto é, da elevação sobrenatural e finalização

³⁴ «Nihilominus modus quo societas instituitur ac regitur maximum momentum habet ad modum agendi humanum ac moralem civium, qui exinde facilius au difficilius ad Regnum Dei accedunt» (*Ib.*).

³⁵ *Const. Past. De Ecclesia...* 44, *ib.*, p. 464.

³⁶ *Const. Past. De Ecclesia...* 45, 47, *ib.*, pp. 465-466.

³⁷ DARMAJUWANA, AS IV/II, p. 646; DOPFNER, *ib.*, p. 32.

de toda a criação na posse imediata de Deus. O sentido da actividade humana «está sem dúvida subordinado ao destino eterno do homem, mas não se pode encontrar imediatamente na própria vida 'moral' enquanto tal»³⁸.

Por outro lado, falta uma teologia da *situação escatológica*, introduzida pelo mistério pascal de Cristo, no qual já se vive a relação entre a actividade humana e o Reino de Deus³⁹. A este propósito, foram de particular importância as intervenções dos padres orientais, nomeadamente a intervenção de Mons. Ziadé⁴⁰, de denso conteúdo teológico. Segundo ele, o esquema enferma de uma lacuna fundamental: a teologia da ressurreição não inspira formalmente a relação entre a actividade humana e o Reino de Deus. Não se desenvolve o valor intrínseco da ressurreição em ordem à renovação de toda a criação no homem e através dele, segundo a teologia paulina. Ora a ressurreição de Cristo é acontecimento universal, histórico — cósmico, imanente ao mundo material, o que resulta da encarnação, em que a matéria é unida à divindade. «A ressurreição de Cristo — dirá Mons. Meouchi — tornou-se também ressurreição da humanidade e da matéria»⁴¹. O mistério da ressurreição é a chave da história e é a partir dele que surge a teologia da história. Ele abre novas dimensões que o esquema não tem em conta. A dimensão *ontológica*: a nova criação já começou e está operante dentro da história como fermento de imortalidade. A dimensão *sacramental*: através dos sacramentos, como gestos de Cristo ressuscitado na história, o cristão vive, pelo Espírito, antes de mais a relação entre a actividade humana e o Reino de Deus. A dimensão *comunitária*: a solidariedade salvífica de toda a criação, em virtude do Espírito de Cristo ressuscitado, é vivida pelos membros da Igreja na sua actividade humana: «os cristãos devem ser a consciência da humanidade aberta à nova criação»⁴². A dimensão *escatológica*: uma vez que nos foi dado o Espírito como penhor de herança, toda a história se torna história de salvação, os valores temporais encontram o seu sentido enquanto se tornam já sementes do Reino de Deus. Assumidos na vida cristã são consagrados «de tal modo que a nossa participação

no Corpo e Sangue do Senhor se torna comunhão na grande Páscoa de toda a criação»⁴³.

Mons. Ziadé resume em quatro pontos a sua consideração sobre a relação entre a actividade humana e o Reino de Deus: 1) continuidade e incremento, tal como a semente relativamente ao futuro fruto; 2) passagem através da morte de cruz; 3) consumação da criação por Deus e não uma nova criação *ex nihilo*; 4) a consumação da criação pela libertação da cruz é o próprio Cristo, Senhor ressuscitado e recapitulador de todas as coisas. A graça da novidade de Deus que introduz a nova criação já está em acto no homem e por meio dele. «Assim a actividade humana não é mais nem só perfeição deste século, mas também e sobretudo início do século futuro»⁴⁴. Deve transparecer o sentido escatológico do trabalho para se poder ver a relação de união que existe entre a cidade terrestre e a cidade celeste⁴⁵.

Nesta ordem de ideias, a conferência episcopal da Indonésia, num projecto de esquema que inspiraria o n.º 38 da *Gaudium et Spes*, propunha que se incluísse e desenvolvesse o seguinte ponto: «A humanização da família humana é uma certa prefiguração e esboço da nova terra que esperamos como graça de Deus»⁴⁶. O Evangelho manifesta e ensina que a verdadeira humanização só se pode fazer pelo amor que aceita a lei fecunda da abnegação e do sacrifício. Promete a graça do Espírito que fortifica e ilumina os esforços dos homens em tal empresa e promete também a realização final e transcendental deste ideal na nova terra em que a própria morte será superada⁴⁷.

A afirmação do esquema de que «a perfeição da ordem social é completamente diversa do crescimento do Reino de Deus», é considerada por Mons. Corboy como demasiada categórica: quer porque existe uma conexão íntima entre progresso social e religioso, quer porque a vida humana e cristã não são duas vidas perfeitamente distintas, mas uma única vida integral humano-cristã⁴⁸.

A importância do amor na relação de continuidade do presente com o futuro foi sublinhada por Mons. Garrone: «a caridade é algo

³⁸ DOPFNER, *ib.*

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ AS IV/II, pp. 437-439.

⁴¹ *Ib.*, p. 422.

⁴² ZIADÉ, *ib.*, p. 438.

⁴³ *Id.*, pp. 438-439.

⁴⁴ *Ib.*, p. 438.

⁴⁵ MEOUCHI, *ib.*, p. 429.

⁴⁶ DARMAJUWANA, *ib.*, p. 648.

⁴⁷ *Ib.*, pp. 648-649.

⁴⁸ *Ib.*, pp. 496-497.

que permanece e de per si durará». Ma passagem do estado presente ao estado futuro deste mundo não se dará uma mudança substancial. É a passagem do regime da fé ao da visão e, portanto, à manifestação da caridade assumida na ordem presente. Donde, as realidades humanas não estão destinadas ao aniquilamento, mas em razão da caridade permanecerão na eternidade: «Com efeito, a caridade constrói o céu a partir das realidades presentes»⁴⁹.

Um outro ponto do debate foi o pedido que se desenvolvesse a teologia do pecado, da sua presença e consequências na história, a teologia da cruz e o seu significado para a história do mundo e se introduzisse e explicasse o aspecto da espiritualidade oriental sobre a «fuga mundi», não como desprezo do mundo mas como o aspecto escatológico da existência cristã⁵⁰.

Lamentou-se ainda a falta de confronto entre o escatologismo profano, intra-mundano, sobretudo marxista, e a escatologia cristã⁵¹.

Não deixou de se fazer sentir também uma voz da corrente cataclísmica, ora criticando como perigosa a ideia teilhardiana da construção do mundo com Deus, ora apelando à destruição final do mundo e da obra do homem⁵².

5. O «Textus recognitus»

O esquema de Ariccia foi reelaborado segundo as indicações do debate e apareceu como «textus recognitus». Na sua estrutura fundamental permaneceria como definitivo; seria retocado apenas pelas correcções introduzidas na «expensio modorum». Por esta razão, limitar-nos-emos a apresentar a sua estruturação e metodologia. Proceder-se a um reequilíbrio de todos os elementos à volta da vocação do homem no mundo, fazendo desaparecer mesmo até certo ponto a cosmologia cristã do esquema anterior. O capítulo está centrado sobre o homem na sua dimensão operativa — o *homo faber* — isto é, segundo explicita a relação, na sua actividade externa, científico-técnica, cultural, pela qual transforma o mundo e o humaniza. A acti-

⁴⁹ *Ib.*, p. 635.

⁵⁰ DOPFNER, AS IV/II, pp. 29, 32-33; DARMAJUWANA, *ib.*, p. 647; MEOUCHI, *ib.*, p. 429; ZIADÉ, *ib.*, p. 438.

⁵¹ DOPFNER, AS IV/II, pp. 32-33; DARMAJUWANA, *ib.*, pp. 646-647.

⁵² DE PROENÇA SIGAUD, AS IV/II, p. 49.

vidade humana é vista portanto na sua grandeza histórico-cósmica⁵³. E nesta linha traça o ideal que o cristão deve prosseguir no mundo.

O esquema desenvolve então a teologia da actividade humana no mundo numa perspectiva histórico-salvífica, à luz do mistério da criação (nn. 34-36), do mistério do pecado (n. 37) e do mistério de Cristo e da sua plenitude escatológica (nn. 38-39). Precisando e formulando mais claramente a questão do valor e do sentido da actividade terrestre à luz da fé, também «a resposta é centrada melhor na própria pessoa e na sociedade pecadora e redimida»⁵⁴, ou seja, no homem cristiforme, santificado em Cristo e guiado pelo Espírito. Procura-se ver a actividade humana, (os) esforço(s) de cultura e civilização da humanidade à luz do mistério pascal e, conseqüentemente, a sua relação ao Reino. A escatologia é aqui considerada no seu duplo aspecto: enquanto o eschaton (*res ultimae*) está já presente e operante no mundo e enquanto a história do mundo marcha para a consumação. Nesta dupla perspectiva, a actividade humana está intimamente conexas quer à terra presente quer com «a terra nova» que há-de vir. Tal é a metodologia exacta para a leitura do capítulo III da *Gaudium et Spes* e para o desenvolvimento da nossa reflexão.

3. A relação entre Reino de Deus e progresso humano: desenvolvimento doutrinal

1. A solidariedade de destino do universo com a humanidade cristiforme

Para uma compreensão profunda da doutrina conciliar, no seu conjunto, sobre a dimensão colectiva, histórico-cósmica da escatologia cristã tal como a formulámos, é necessário situá-la no horizonte mais vasto de uma visão completa, totalizante e unificante da economia salvífica, centrada em Cristo, a partir do desígnio grandioso de Deus de associar o mundo, na acepção mais ampla da *Gaudium*

⁵³ Cf. *Textus recognitus et relationes I*, AS IV/VI, p. 461; Ch. MOELLER, *En marge de la Constitution «Gaudium et Spes»*. Perspectives oecuméniques postconciliaires, in: *L'Église dans le monde de ce temps III* (dir. Y. M.-J. CONGAR et M. PEUCHMAURD), Paris, 1967, p. 183.

⁵⁴ «Questio clarius ponitur, et responsum melius centratur in ipsa persona et societate humana, peccatrice et redempta» (*Textus recognitus et relationes I*, p. 49). Cf. A. AUER, *Kommentar zum III. Kapitel des ersten Teils der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, p. 381.

et Spes — a humanidade, o cosmos, a história — à glória da transfiguração em Cristo e por Cristo, na sua páscoa de morte e ressurreição. Tal é a chave de leitura teológica que nos oferece e sintetiza a *Gaudium et Spes*, logo no início: «...o mundo que os cristãos crêem ser criado e conservado pelo amor do Criador; colocado sem dúvida sob a escravidão do pecado, mas liberto por Cristo crucificado e ressuscitado, tendo vencido o poder do Maligno, para que segundo o desígnio de Deus seja transformado e chegue à consumação»⁵⁶.

Este plano de levar a humanidade, o universo e a história à plenitude, está-se realizando em Cristo. Embora aqui nos proponhamos desenvolver apenas o aspecto antropológico do problema, importa contudo evocar o aspecto cristológico, como pressuposto fundamental, a partir do acontecimento da Encarnação, no seu vínculo de solidariedade salvífica com o homem e o mundo e, conseqüentemente, também a partir da relação do homem e do mundo com o mistério de Cristo⁵⁷.

Pelo vínculo ontológico-existencial da Encarnação, Cristo une a si e em si a humanidade como um todo, chamada a formar uma comunidade nova pelo novo vínculo de relação fraterna entre os homens e unida também num destino comum, isto é, chamada a crescer como seu Corpo de comunhão no amor mútuo e a participar da sua vida divina na glória⁵⁸. Em razão da sua corporeidade, Cristo engloba também a realidade cósmico-histórico neste destino, que deve ser apropriado e realizado pessoalmente por cada homem e por todos os homens, em solidariedade de amor, na sua obra sobre o mundo através da história⁵⁹.

Esta plenitude escatológica, a nova criação, foi inaugurada na própria ressurreição de Cristo e é levada a termo já agora na história pelo dom do Espírito que interioriza no homem e na humanidade

⁵⁵ A um padre que criticava a introdução do n.º 39 sobre a «nova terra e o novo céu» por falta de coerência com o tema do capítulo que trata da actividade humana e não da terra sob o aspecto escatológico, a Comissão doutrinal respondeu: «N. 39 intime cohaeret toto capiti. Eschatologia enim duplici in sensu sumi potest: in quantum nempe 'Res ultimae' iam operantur in historia mundi, et in quantum historia mundi tendit ad consumationem. Porro, sub duplici hac ratione actio humana intime cohaeret et terrae praesenti et terrae novae» (*Expensio modorum I*, AS IV/VII, p. 438).

⁵⁶ GS 2,2; 45,2; cf. AA 5; 7,1-2; LG 48,1-2.

⁵⁷ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, pp. 35. 65-83. 97.

⁵⁸ Cf. A. DOS SANTOS MARTO, *Cristo acontecimento escatológico para o Homem e para a História, Humanística e Teologia*, 1 (1980) 81-85.

⁵⁹ Cf. *Ib.*, pp. 85-91.

santificada (Igreja) este destino, como participação antecipada e germinal na vida de Cristo ressuscitado e através dele atinge a criação⁶⁰.

O acontecimento de Cristo coloca assim a humanidade, o mundo e a história numa nova condição salvífico-existencial: o existencial escatológico — como vocação e destino a participar da plenitude escatológica na união com Cristo —, a partir do qual a relação do mundo com o homem e vice-versa assumem uma dimensão e um sentido novos⁶¹.

Na verdade, na actual economia salvífica, o mundo é visto na sua ordenação intrínseca ao homem finalizado em Cristo. O destino do mundo em Cristo não se processa automaticamente, mas através do homem e da sua actividade na história. A recapitulação do mundo material em Cristo passa através da recapitulação no homem cristiforme. A cosmologia cristã do Concílio não é considerada à parte. O mundo material é explicado na relação intrínseca ao homem e à sua acção comunitária e humanizante, como mundo do homem, marcado pela afirmação da sua liberdade.

Nesta linha, o Concílio afirma expressamente a solidariedade salvífico-escatológica do cosmos com a humanidade: a participação na comunhão de destino da humanidade em Cristo glorioso, dado o vínculo estreito que o une ao homem e à humanidade cristiforme, divinizada em Cristo, e a sua orientação para ele(a) como seu sentido e fim imanente. Só no homem e pelo homem cristiforme atingirá a meta final. O mundo é chamado à união definitiva com Deus em Cristo através do homem⁶².

Por outro lado, a salvação escatológica do mundo é apresentada também no contexto da humanidade ressuscitada em Cristo (ressurreição dos mortos) não só como corolário da sua orientação ao homem, mas também como um momento constitutivo integrante da sua corporeidade. É o homem todo em cuja corporeidade está sintetizado e incluído o mundo, como sua dimensão cósmica, que é destinado à ressurreição⁶³. Evocando Rom. 8, 19-22, o Concílio fala expressamente duma solidariedade de esperança entre a criação e a humanidade: a criação participa com ânsia na expectativa da revelação e libertação dos filhos de Deus na glória, ou seja, é intro-

⁶⁰ LG 13,2; 17; 35-36; 48,2; GS 22; 38-39.

⁶¹ Cf. J. ALFARO, *o. c.*, p. 81.

⁶² LG 48,1; 13,2; GS 38-39; 2,2; 12,1; AA 4,3.

⁶³ LG 48,1; GS 38,1; 39,1; 14,1; 18,2; 22, 4.

duzida na economia da salvação e da esperança escatológica, na participação da glorificação definitiva da humanidade em Cristo. Então será liberta da caducidade e da corrupção do pecado. Também a criação é salva na esperança ⁶⁴.

Ou mais concisamente, na expressão de J. Alfaro, o destino do mundo está integrado no destino do homem cristiforme ⁶⁵. O mundo do homem está inserido na estrutura do homem novo em Cristo e no seu destino

2. A vocação histórica do homem à luz do mistério da criação

A solidariedade de destino homem-mundo é considerada também sob um ponto de vista histórico-dinâmico, em referência à acção do homem no mundo. Trata-se do mundo na sua realidade terreno-histórica, enquanto mundo dominado, estruturado, desenvolvido, penetrado e transformado pelo homem e pela sua liberdade, através da ciência e da sua aplicação técnica. Em expressão rahneriana, trata-se do mundo «elevado à segunda potência», o mundo feito cultura envolvido na história da humanidade e solidário do seu destino, no êxito e no fracasso, na salvação em Cristo e na tragédia do pecado. O mundo como objectivação e expressão histórica do homem ⁶⁶.

O Concílio coloca-se aqui num horizonte histórico-salvífico partindo da vocação terrena originária do homem à luz do mistério da criação, que nos abre o valor e alcance da grandeza da empresa cósmica e histórica do homem. A antropologia unitária e dinâmica do homem criado à imagem de Deus aparece aqui não só como ponto de partida, mas também a base sobre o qual se interrogará sobre a relação entre as tarefas humanas e o Reino de Deus ⁶⁷.

O mundo criado não é algo de estático, feito de uma vez para sempre. É claro nos textos conciliares, embora em referência breve, que no projecto criador de Deus, a criação aparece como um pro-

⁶⁴ LG 9,2; 36,1, 48,2.

⁶⁵ *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, pp. 159-162; AdG 8; LG 13,2.

⁶⁶ A concepção do mundo como história transparece claramente nos cap. III e IV da primeira parte e no cap. II da segunda parte da *Gaudium et Spes*. Cf. também LG 13,2; 17; 31,2; 35,1; 48,2-3; AA 5; 7; AdG 8-9; K. RAHNER, *Sulla problematica teologica della «nuova terra»*, in: *Nuovi Saggi III*, Roma, 1968, pp. 660-661.

⁶⁷ GS 34. Cf. Ch. MOELLER, *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, 1968, p. 106.

cesso histórico-dinâmico, ordenado e finalizado imediatamente no homem. O homem (ob)tém uma função de medidor. É nele e por ele que se desenvolvem as potencialidades de realização do mundo. É colocado como centro da criação e partner de Deus na obra criadora. A ele é confiada por Deus a criação como tarefa histórico-cósmico-social de dominar, aperfeiçoar e humanizar o mundo e de construir uma sociedade mais justa, mais fraterna e humana, na referência fundamental a Deus, Senhor da criação. Resulta pois que o progresso humano — inclusive o progresso técnico — é em si mesmo um aspecto autêntico e constitutivo da criação que Deus quis, faz parte da missão que o homem recebeu na criação ⁶⁸.

Na ordem da criação, o progresso na sua vertente activa, enquanto esforço individual e colectivo, e na sua vertente passiva, enquanto resultado desse esforço — a transformação e humanização do mundo — tem como norma, finalização e meta o próprio homem, centro da criação, como indivíduo e comunidade: a acção do homem e a transformação do mundo estão ordenadas ao serviço da realização e promoção da pessoa humana e da comunidade universal. Com base neste critério, o Concílio, valorizando embora a técnica dentro da vocação terrena do homem a submeter o mundo, a dominar, usar e transformar as suas energias, considera todavia o progresso técnico como matéria prima da (ou em ordem à) promoção humana. O verdadeiro progresso humano será pois o que permite ao homem a realização (*cultus*) e plenitude da sua vocação integral, como indivíduo e sociedade, na referência ao Criador ⁶⁹.

Nesta perspectiva, o Concílio releva o significado, o valor e o sentido ontológico-teológico da actividade individual e colectiva dos homens e, portanto, do progresso humano, não só como correspondentes ao desígnio de Deus, mais ainda mais como colaboração no desenvolvimento da criação (*opus creatoris evolvere*) e na realização do desígnio de Deus na história (*ad consilium divinum in historia adimplendum conferre*). Em si mesmo considerados, são actuação e execução do plano divino na história.

⁶⁸ GS 12,3; 34; 57,2; cf. J. DANIELOU, *Le sujet du schéma XIII, Études* 322 (1965) 8.

⁶⁹ GS 34-35. Cf. P. SMULDERS, *La actividad humana en el mundo*, in: *La Iglesia en el mundo de hoy* (dir. G. BARAUNA), Madrid, 1967, pp. 359-361; L. ARMENDARIZ, *Sentido cristiano de lo temporal y de la acción humana*, in: *Estudios sobre la Constitución «Gaudium et Spes»*, Bilbao, 1967, pp. 123-125.

Aqui começa a compreensão teológica, em perspectiva criacional, da existência do homem no mundo e da acção transformadora, do progresso humano como obra do homem na história e conteúdo da mesma, que recebem contudo o seu sentido último e a sua dimensão definitiva e realização plena no mistério pascal de Cristo, no homem cristiforme.

3. O agir histórico do homem sob a acção do Espírito

O Concílio articula dentro do mistério de Cristo, a vocação e missão terrestre e a vocação escatológica do homem, como complementares entre si. A primeira adquire plenitude na segunda. Da orientação da humanidade e, por ela, do mundo à participação na glória de Cristo, recebe a acção transformadora do homem no mundo e as suas realizações — e portanto a História — o sentido último e a meta final. A plenitude escatológica em Cristo antecipada na história pelo dom do Espírito e sacramentalizada na Igreja, diz respeito não só à vida (e interioridade) espiritual do amor do próximo, mas também à tarefa do homem no mundo, à sua obra de construção da cidade dos homens. Explicitando ainda mais a linha condutora da reflexão do Concílio, a edificação colectiva de um mundo mais humano é considerada, integrada e levada a termo e à perfeição na economia da Nova Aliança em Cristo.

O homem é chamado a realizar a obra que Deus lhe confiou no mundo em união com Cristo, morto e ressuscitado, isto é, dentro do seu mistério pascal, onde a plenitude da lei é o amor, interiorizado pelo Espírito, e dentro do mistério do homem novo, da humanidade nova reunida em Cristo como comunidade de amor. A redenção e renovação dos homens em Cristo estende-se e como que se prolonga através do homem cristiforme no mundo criado e na ordem temporal, enquanto dimensão sócio-histórico-mundana do homem⁷⁰.

O Concílio sublinha com particular importância, no horizonte total da economia da encarnação, a dimensão cósmico-temporal da graça escatológica. Cristo-Kyrios glorificado, Senhor da História, estende o seu domínio salvífico pelo dom do Espírito, como princípio vital de ressurreição, ao agir histórico do homem. É o Espírito que anima, purifica, encoraja os esforços de humanização do mundo na esperança do mundo novo que há-de vir. Através do homem cristi-

⁷⁰ LG 48,2; 31,2; 35,1; 36,1; GS 22,4; 38; 72; AA 2,1; 5; 7,4-5.

forme, torna a criação participante da libertação do poder do mal e da novidade de vida em Cristo⁷¹. Assim «enquanto o homem transforma o mundo, 'conforma-o' realmente com Cristo glorificado»⁷².

A acção do homem no mundo sob a graça é elevada a vínculo de união entre os homens e inserida dentro da finalidade última da obra recapituladora de Cristo, da renovação escatológica, «para que o homem com o seu trabalho promova eficazmente a instauração de todas as coisas em Cristo já nesta terra»⁷³. O homem é chamado a abrir a criação à integridade e plenitude escatológica em Cristo mediante a sua acção no mundo, a colocá-la sob o seu domínio salvífico-escatológico de tal modo que se torne nova criatura inicialmente já aqui na terra.

A realidade temporal é assim inserida em Cristo, na esfera do seu domínio salvífico. Nesta linha, o Concílio diz expressamente que o eschaton está já presente e actuante enquanto a figura do mundo deformada pelo pecado está já passando e participa da vida nova do homem cristiforme⁷⁴. A graça escatológica confere à acção do homem e às suas realizações no mundo, ao progresso humano (enquanto não afectado pelo pecado) uma orientação e densidade escatológicas. Não têm só significado e valor de meio de salvação, mas também na sua própria estrutura e densidade cósmico-temporal, enquanto obra transformadora ao serviço dos homens, têm um valor e uma dimensão de definitividade em ordem ao Reino futuro.

A acção do homem cristiforme tem por fim encaminhar o processo social de humanização, o progresso humano, para a salvação em Cristo, redimir o momento presente da história, procurando a

⁷¹ GS 38,1; LG 36,1; 48,2; AA 5; AdG 8.

⁷² J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, p. 82.

⁷³ A relação sobre o cap. VII da *Lumen Gentium* explicita como a acção do homem no mundo recebe sentido da plenitude escatológica já antecipada na história: «Simul autem, aliorum Patrum desiderium obsecundantes, magis directe agere etiam voluimus de anticipatione status finalis in hoc aevo temporalis: quam ob rem, inter alia, in-textu emendato explicite fit sermo de indole transitoria variarum Ecclesiae institutionum ac de necessitate ut fideles labore suo contribuant ad extructionem mundi et ad efficaciter promovendum instaurationem omnium in Christo iam in hac terra» (*Schema Const. De Ecclesia*, AS III/V, p. 63). Cf. LG 48,2; GS 38,1; AA 5.

⁷⁴ GS 39,1; 38. A pedido de quatro padres, o futuro em que era formulada a versão anterior do n. 39,1 «transibit figura huius mundi per peccatum deformata» foi substituído pela forma presente «transit figura...», o que é justificado pela Comissão doutrinal: «quia eschatologia aliquo modo iam presens est» (*Expensio modorum I*, AS IV/VII, p. 440).

justiça do Reino de Deus, incarnando os seus valores e a sua esperança renovadora na história, nas estruturas seculares. Deve colocá-lo na linha da meta definitiva do Reino de Deus, integrando-o no itinerário pascal da humanidade, de morte e ressurreição em Cristo. Toda a história é atravessa por este dinamismo escatológico, chamada a participar da vida eterna em Deus, na sua dimensão e expressão comunitária e cósmica ⁷⁵.

A tarefa do homem no mundo e a sua obra, o progresso humano, entram na economia da graça, adquirem dimensão salvífica, enquanto são elevados a expressão da relação de amor filial a Deus e de amor fraterno aos homens em Cristo. O amor é a lei fundamental e o dinamismo de transformação do mundo dentro do mistério de Cristo, ao serviço da fraternidade universal; é o elemento de ligação e intersecção (compenetração) entre o «já agora» e o «ainda não» da salvação escatológica. Daí deriva a certeza de que a construção da cidade terrestre na fraternidade não é tentativa vã ⁷⁶.

É importante ter em consideração que o Concílio tem sempre como pano de fundo o princípio histórico-salvífico de que na actual economia da encarnação todo o homem, saiba-o ou não, está sob a chamada e o influxo da graça salvífica de Cristo no dom do Espírito, e tudo o que de bom realiza na história, — portanto, também o progresso ao serviço do homem e da humanidade — o realiza sob a acção do Espírito. É dentro desta situação salvífica em Cristo e da participação, ainda que misteriosa, do homem no seu mistério pascal, que se estabelece e é vivida a relação actual entre a actividade humana e o Reino de Deus — já antecipada no domínio salvífico de Cristo —, entre o futuro intra-mundano a construir pelos homens e o futuro escatológico como dom de Deus ⁷⁷.

Esta relação é considerada dentro daquela tensão dialéctica do eschaton já presente e operante, aqui e agora, e simultaneamente

⁷⁵ LG 31,2; 35; 36,1; 48,2; AA 2,1; 7,4-5; GS 37,4; 38-39; 45. Cf. *Introduction au chapitre III «L'activité humaine dans l'univers», in Concile Oecuménique Vatican II/3, L'Église dans le monde, L'Apostolat des laïcs*. Paris, 1966, p. 93.

⁷⁶ GS 38,1; 57,2; cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, pp. 33-92; E. SCHILLEBEECKX, *La mission de l'Église*, Bruxelles, 1969, p. 61.

⁷⁷ GS 22,5; 38,1. Três padres pediram se acrescentasse no final do parágrafo primeiro do n.º 38 da *Gaudium et Spes* o seguinte inciso: «quod quidem valet etiam pro non credentibus qui et ipsi ad vitam divinam vocati sunt» de modo a torná-lo mais consoante com o n. 22,5 e a sublinhar a única vocação do homem em Deus. A Comissão doutrinal respondeu: «Textus est sat clarus. Non restringitur ad solos christianos» (*Expensio modorum I*, AS IV/VII, pp. 436-437).

ainda por vir na sua plenitude, ou mais explicitamente, no horizonte do estatuto actual do Reino presente e actuante em mistério, sacramentalmente, a título inicial e proléptico, sob o signo da cruz e ainda sob a ameaça do pecado, e no horizonte do estatuto do Reino futuro em plenitude, sob o signo da glória por vir como dom absoluto de Deus. Trata-se da renovação escatológica já real e presente na história, mas ainda incompleta. Não se pode deixar de ter em conta a presença e o poder do pecado que afecta a história e o progresso do homem, o qual se opõe à verdadeira humanização do mundo. O Concílio teve a preocupação de marcar e preservar até ao fim esta tensão dialéctica, esta diferença e distância entre o «já» e «ainda não» da nova criação, bem como de ter presente a preocupação perante a ambiguidade e ambivalência do progresso, do domínio puramente técnico do mundo, de que o homem fosse idólatra e escravo, fechando-se à transcendência ⁷⁸.

A actividade do homem no mundo, o progresso humano ao serviço dos homens e da fraternidade humana, enquanto informado pelo Espírito que age nos corações, é, por uma parte, participação, expressão, manifestação e extensão do domínio salvífico-escatológico de Cristo glorificado, ou seja, da libertação do pecado e da reconciliação dos homens e da criação no amor de Cristo e, por outra parte, destinado a participar na glória futura da humanidade redimida e divinizada em Cristo, e, portanto, na glória de Cristo. A transfiguração pascal do mundo está já em acto pela acção do homem cristiforme, que prepara a história e o mundo para serem assumidos na glória de Cristo.

O empenho da humanização do mundo ao serviço dos homens é classificado como *ministério através do qual os homens preparam a matéria do reino celeste* ⁷⁹. A expressão «preparar a matéria do reino celeste», embora vaga em si, o que aliás já fora criticada por alguns padres do Concílio ⁸⁰, estabelece contudo uma relação íntima entre o processo de humanização e o Reino de Deus. Talvez se possa clarificar, atendendo ao contexto do n. 38 da *Gaudium et Spes* e tendo em vista também o n. 39, 2-3. A transformação do mundo ao serviço da humanidade e da sua fraternidade contribui na verdade para o progresso e enriquecimento de valores do «Corpo da nova família

⁷⁸ GS 37-39; 45; LG 35,1; 48,2-3; AA 5; 7,3.

⁷⁹ GS 38,1.

⁸⁰ Cf. *Expensio modorum I*, AS IV/VII, p. 436.

humana que consegue já apresentar um certo esboço do século futuro», ou, por outras palavras, contribui para o crescimento do Corpo ou reino de Cristo, que é a Igreja enquanto comunidade universal de amor que será assumida no Reino final, como oferta agradável a Deus⁸¹.

Além disso, a actividade humana constrói, humaniza e espiritualiza no homem o mundo que com ele deve ser assumido na glória de Cristo. O acento do Concílio nesta temática não recai tanto sobre o mundo como matéria, quanto sobretudo como corporeidade histórico-cósmica do homem. Recai *in directo* sobre o homem, a humanidade e a sua acção no mundo, e *in obliquo* sobre a terra cultivada pela humanidade e transformada ao seu serviço⁸².

Na sequência do texto que estamos comentando (n. 38 da *Gaudium et Spes*), o Concílio sublinha este dinamismo salvífico que atravessa a história da humanidade e a conduz para o futuro absoluto na consumação gloriosa em Cristo e, com ela e nela, o mundo criado:

«(O Espírito) liberta a todos para que na abnegação do amor próprio e assumindo todas as energias terrestres na vida humana, se lancem para o futuro (*ad futura*) quando a própria humanidade se tornará oblação aceite a Deus»⁸³.

Parece assim atribuir à história da humanidade, na sua ligação íntima ao homem e portanto com toda a densidade de progresso humano, o carácter de «procissão ofertorial», com acento eucarístico, que prepara o mundo criado para a transformação futura quando

⁸¹ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, pp. 92-98; G. THILS, *L'activité humaine dans l'univers*, in: *L'Église dans le monde de ce temps II* (dir. Y. M.-J. CONGAR et M. PEUCHMAURD), Paris, 1967, pp. 298-303; K. RAHNER, *Sulla problematica teologica della «nuova terra»*, in: *Nuovi Saggi III*, Roma, 1969, pp. 659-660.

⁸² GS 38; 39,2.

⁸³ GS 38,1. A redacção anterior desta passagem era a seguinte: «Omnes tamen liberat ut, proprio amore abnegato, ad futura se extendant, quando, omnibus terrenis viribus in vitam humana assumptis, humanitas ipsa fiat oblatio accepta Deo». Três padres pediram a supressão da expressão «omnibus terrenis viribus... assumptis», justificando: «quia dant impressionem quod Parousia et regeneratio fient quando omnes vires terrenae assumptae fuerint in vita humana». Para obviar a tal dificuldade, a Comissão doutrinal procedeu à deslocação do «quando» (cf. *Expensio modorum I*, AS IV/VII, p. 436). Assim não dá aso a uma interpretação de tendência incarnationista-evolucionista em que o progresso fosse considerado como abstracto do reino escatológico, isto é, como condição sua, em que a parusia dependesse da humanização total da humanidade.

na Parusia a humanidade será em Cristo uma oblação agradável a Deus.

A humanidade e a criação vivem porém *este* tempo escatológico sob a forma de gemido e dor de parto, isto é, na expectativa ansiosa e dolorosa da redenção final, da manifestação gloriosa da liberdade e libertação dos filhos de Deus na renovação escatológica final e futura⁸⁴.

4. *A plenitude futura: continuidade e/ou descontinuidade?*

Em reflexão ulterior, o Concílio analisa a relação escatologia-história mais a partir do Reino futuro, na sua fase parusiaca da manifestação definitiva de Cristo⁸⁵. Procura precisar mais a relação entre a configuração actual da história e a sua configuração final na glória, entre a obra intra-mundana do homem e o eschaton meta-histórico que o Concílio exprime em termos bíblicos de Reino de Deus, enquanto realização final e plena do desígnio e senhorio salvífico-escatológico de Deus, e de Jerusalém celeste, nova morada, novo céu e nova terra, quais expressões de conotação comunitária, histórico-cósmica da cidade nova, da humanidade (re)nova(da), do mundo novo ainda por vir, como âmbito e expressão final do senhorio salvífico-glorioso de Deus.

Trata-se, por assim dizer, da prova final de verificação da relação entre a história, o progresso humano e o Reino de Deus. O Concílio tenta precisar se e como este mundo será assumido definitivamente na glória de Cristo, como participará dela, em resposta à interrogação subjacente: Que permanecerá afinal de toda a obra histórica do homem no mundo? A(s) obra(s) construída(s) pelo trabalho do homem pertence(m) à categoria do caduco, do efémero condenado a desaparecer, restando apenas algo de ético, meta-empírico, como

⁸⁴ LG 8,4; 9,2; 36,1; 48,2-3; GS 38-39; 45.

⁸⁵ O texto base da reflexão é o n. 39 da *Gaudium et Spes* cujo título é «terra nova et caelum novum». Comentá-lo-emos bastante em pormenor dada a sua importância e também como paradigma para a hermenêutica do dogma. Foi introduzido pela primeira vez no «Textus recognitus», onde infelizmente falta a relação explicativa como para os outros números. É de notar que foi redigido muito à pressa durante a noite de 24 para 25 de Novembro de 1965, segundo informa P. SMULDERS, *La actividad humana en el mundo*, in: *La Iglesia en el mundo de hoy* (dir. G. BARUNA), Madrid, 1967, p. 353. As circunstâncias não permitiram o amadurecimento do texto. Todavia são bastante esclarecedoras as correcções introduzidas na «Expensio modorum» a que faremos recurso.

que um «destilado moral», desses materiais efémeros que para mais nada servem uma vez terminado o curso da história ⁸⁶.

O Concílio procurando expressar o conteúdo da fé cristã, assinala à história da humanidade e do mundo um termo, entendido porém como futuro de plenitude integrante, em relação ao estado actual de preparação. É muito claro no texto, no próprio vocabulário e nas actas que o Concílio, renunciando embora a toda a descrição imaginário-apocalíptica e fenoménica, não só exclui a destruição ou o aniquilamento do mundo, mas afirma positivamente a sua transformação, renovação e consumação na glória de Cristo.

«Ignoramos o tempo em que a terra e a humanidade serão consumadas e não sabemos o modo em que será transformado o universo. Passa sem dúvida a figura deste mundo deformada pelo pecado, mas é-nos ensinado (*docemur*) que Deus prepara uma nova morada e uma nova terra na qual habita a justiça e cuja felicidade satisfará e superará todos os desejos de paz que sobem nos corações dos homens» ⁸⁷.

No desenvolvimento do tema, o Concílio move-se dentro do esquema da relação dialéctica de continuidade-descontinuidade. Sobressai a preocupação de sublinhar, simultaneamente, no mesmo parágrafo ou na mesma proposição, a continuidade derivante da imanência do Reino e, por outro lado, a descontinuidade e rotura derivante da sua transcendência e gratuidade. A descontinuidade é expressa de preferência em termos existenciais de transformação, passagem, novidade; a continuidade, em termos de consumação, permanência que garante a identidade fundamental ontológica na novidade transcendente da condição gloriosa.

Trata-se da identidade do homem todo, na sua corporeidade e mundaneidade, na sua acção e realização na história. Assim é este mundo que será transfigurado: o mundo concreto, historicamente desenvolvido e transformado pelo homem, no qual e através do qual ele se realiza. Todavia esta transfiguração comporta uma rotura: o fim de toda a marca do pecado e da morte. Trata-se pois de uma

⁸⁶ Cf. K. RAHNER *Sulla problematica teologica della «nuova terra»*, in: *Nuovi Saggi III*, pp. 660-663, 665-666.

⁸⁷ GS 39,1; cf. LG 48,1.

transfiguração pascal, que passa através da purificação, da «crisis» escatológica ⁸⁸.

Embora o eschaton já esteja operante na história e modelando-a até certo ponto na sua tensão para o futuro ⁸⁹, a transformação final do mundo aparece como dom escatológico absoluto de Deus, como sua acção-intervenção definitiva e gratuita, conhecida só à luz da fé (*docemur Deum parare*). A nova terra não será pois o resultado dos esforços do homem ou o desembocar de uma evolução progressiva e feliz do mundo. Para nós aparece como dom e promessa. Em termos bíblico-existenciais, o Concílio deixa sublinhada a transcendência, a gratuidade e a novidade dos novos céus e da nova terra, o «ainda não» da esperança escatológica.

É de notar que a expressão «nova terra», no texto supra-citado, que um padre pedira fosse eliminado sob o pretexto de não inteligibilidade, é justificada para exprimir a «oposição entre a (terra) presente e a futura» ⁹⁰. O acento recai na novidade. Do mesmo significado se reveste a referência em nota a 2 Ped. 3,13 que se encontra também no § 1 do n. 48 da *Lumen Gentium* para não pensar «que se favorece a opinião dos que julgam que este mundo passará à glória tal qual foi constituído pelo homens» ⁹¹. A promessa-dom último de Deus é caracterizada antropologicamente como a felicidade última e suprema que englobará, realizará e ultrapassará infinitamente todas as expectativas e todos os desejos de paz da humanidade ⁹²: a paz é entendida aqui com conotação messiânica, no sentido bíblico-patristico ⁹³, isto é, a plenitude da verdade, da justiça, da santidade,

⁸⁸ Cf. P. SMULDERS, *a. c.*, p. 327.

⁸⁹ Cf. nota 74.

⁹⁰ «Insuper verba 'novae terrae' hic necessaria sunt, quia agitur de oppositione inter praesentem et futuram» (*Expensio modorum I*, AS IV/VII, p. 438).

⁹¹ Com a referência a 2 Ped. 3, 10-13 no n. 48 da *Lumen Gentium*, a Comissão doutrinal pretendeu satisfazer o pedido de um padre que apresentava a seguinte justificação: «ne citando unice *Eph* 1, 10 et *Col* 1, 20 videamur forsan favere opinioni eorum qui putant hunc mundum transiturum esse in gloriam qualis ab hominibus constitutus est» (*Schema Const. De Ecclesia. Modi a patribus conciliaribus propositi, a commissione doctrinali examinati. Cap. VII*, AS III/VIII, p. 140).

⁹² Tal é a carga de significação que levam os verbos «implebit ac superabit» positivamente colocados em tal sentido: cf. *Expensio modorum I*, AS IV/VII, pp. 438-439.

⁹³ A um padre que pedia se falasse da paz no âmbito messiânico enquanto fruto da verdade, da fortaleza e santidade, a Comissão responde que isso já está incluído no no termo «paz», aqui tomado no sentido bíblico-patristico: cf. *Expensio modorum I*, *ib.*, pp. 438-439.

da integridade humana., da reconciliação e da comunhão fraterna, da vitória sobre o pecado, o mal e a morte — a paz definitiva e universal, a plena harmonia do homem com Deus, com ele mesmo, com os outros e com o mundo ⁹⁴.

Os novos céus e a nova terra — a salvação futura — não será pois totalmente heterogénea em relação a esta nossa terra que o homem constrói. A novidade do dom insuperável de Deus assumirá e incluirá a humanidade dos justificados em Cristo com a totalidade da obra que realizou na justiça e no amor, com a multiplicidade dos valores humanos desenvolvidos ao longo da história. Com grande sobriedade, o Concílio procura delinear os traços antropológicos do mistério da ressurreição dos mortos, como mistério de transformação e renovação na glória de Cristo, acentuando propositadamente uma certa continuidade entre os dois estados do mundo, antes e depois da parusia ⁹⁵. A manifestação plena da filiação cristiforme na ressurreição dos mortos pela completa divinização da humanidade em Cristo, estende-se à sua corporeidade, o que vem expresso em termos paulinos de corporeidade glorificada não mais sujeita à caducidade do tempo e à corrupção do pecado. Não será uma humanidade «residual», mas plena, completa, reconhecida, identificada na sua realização histórica e na sua dimensão cósmica:

«Então, vencida a morte, os filhos de Deus serão ressuscitados em Cristo, e o que foi semeado na enfermidade e corrupção revestir-se-á de incorrupção; e, permanecendo a caridade e a sua obra, toda a criação que Deus criou por causa do homem, será liberta da escravidão da vaidade» ⁹⁶.

O mundo criado por Deus e transformado pelo homem participará também da ressurreição: será liberto da escravidão a que tenha sido submetido pelo pecado da humanidade e participará na

⁹⁴ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Paix*, in: VTB (dir. X. LÉON-DUFOUR), Paris, 1970, pp. 878-884.

⁹⁵ A um padre que pedia que a expressão «nova terra» do parágrafo segundo do n.39 fosse substituída por «vida eterna», a Comissão doutrinal respondeu: «Expressio scripturística de «nova terra» sulto adhibetur ad innuendam continuitatem inter duos status mundi, ante et post parousiam» (*Expensio modorum I, ib.*, pp. 441-442).

⁹⁶ GS 39,1; cf. LG 48,4; 9,2; 36,1.

glória dos filhos de Deus, será conglorificado com a humanidade em Cristo ⁹⁷.

Quando o Concílio afirma que «permanecerá a caridade e a sua obra», entende referir-se não aos frutos do Espírito, mas à obra concreta realizada no mundo mediante o amor que inclui a transformação do mundo, o processo de humanização ao serviço da fraternidade ⁹⁸. Neste sentido, o Concílio reconhece e afirma implicitamente a dimensão e o valor definitivo da história que já agora se vai construindo, e a sua transformação gloriosa. A história da humanidade na sua estrutura e contextura *corpórea* é destinada à salvação escatológica. O Reino de Deus, mesmo se não é resultado da acção do homem, assume contudo os frutos da sua acção e, neste sentido, é de certo modo fruto da história. Embora o Concílio não use tal terminologia, isto torna-se mais claro quando afirma como os valores humanos de dignidade, comunhão fraterna e de liberdade, enquanto pertencentes ao homem não só como bens da natureza, mas também enquanto desenvolvidos por ele, isto é, como frutos da natureza cultivada pelo homem — e nos quais está finalizado o progresso humano, — serão integrados na salvação escatológica, depois de purificados de toda a mancha.

«Com efeito, os bens da dignidade humana, da comunhão fraterna e da liberdade, isto é, todos estes bens da natureza e frutos do nosso esforço, depois de tê-los propagado pela terra, no Espírito do Senhor e de acordo com o seu mandato, encontrá-los-emos depois, finalmente, purificados de toda a mancha, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai

⁹⁷ A versão anterior era a seguinte: «confidere licet illam ipsam substantiam mundi manere quam Deus propter hominem creavit et Filius incarnatione sacraivit» (*Textus recognitus et relationes I*, AS IV/VI, p. 460). Dada a disputabilidade sobre o significado de «substantia mundi» e como aqui se pretendia dizer só o que é certo, resolveu-se substituí-la por «creatura» tal como em S. Paulo: cf. *Expensio modorum*, AS IV/VII, p. 438. Ficou contudo uma referência em nota ao texto de S. Ireneu em que se apoiava: cf. B. LAMBERT, *La problematique générale de la Constitution Pastorale*, in: *L'Église dans le monde de ce temps II* (dir. Y. M.-HJ. CONGAR Et M. PEUCHMAURD), Paris, 1967, pp. 163-164; P. SMULDERS, *La actividad humana en el mundo*, in *La Iglesia en el mundo de hoy* (dir. G. BARAUNA), Madrid, 1967, p. 327.

⁹⁸ De facto, a versão anterior dizia: «manentibus caritate et fructibus eius». Treze padres propuseram a versão actual: «Ratio est: Paulus, in loco citato, loquitur de opere quod manet. Expressio 'fructus' in mentem vocat fructus spiritus de quibus hic non agitur» (*Expensio modorum I*, AS IV/VII, p. 440).

o Reino eterno e universal: 'reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça de amor e de paz'. Aqui na terra, o Reino está presente já em mistério; será porém consumado com a vinda do Senhor»⁹⁹.

O Concílio deixa bem claro como o progresso humano, nos seus valores antropológico-históricos, em tudo o que eles têm de bom e positivo, não será destruído mas plenificado na salvação escatológica a quando da manifestação definitiva de Cristo, e elevado a expressão da sua glória e da glorificação da humanidade n'Ele¹⁰⁰. O destino final do progresso humano aparece como momento ou aspecto da redenção-ressurreição do homem todo, da humanidade.

Dentro deste quadro, podemos agora compreender como o Concílio determina a relação entre o progresso temporal e o Reino de Deus, no § 2 do n. 39 da *Gaudium et Spes*. Evocando em contexto escatológico a passagem de Lc. 9, 25 «de nada serve ao homem ganhar o mundo inteiro e perder-se a si mesmo», coloca o progresso na relação fundamental à vocação integral escatológica do mesmo homem: de nada serve um domínio universal do mundo puramente técnico de que o homem fosse idólatra, escravo e vítima. Está em jogo o destino total do homem, o homem todo no seu destino transcendente. Em consonância com o afirmado no n. 36, situa o progresso na linha do ser, do valor, ordenado à realização e promoção total do homem e da comunidade fraterna.

O empenho do homem na transformação da terra, o processo de humanização, o mundo humanizado, não é indiferente, neutral ao destino escatológico da humanidade, já que *esta terra* é o espaço vital «onde cresce aquele Corpo da nova família humana o qual (*quod*) já consegue oferecer um certo esboço do mundo novo»¹⁰¹.

⁹⁹ GS 39, 3. Catorze padres propuseram a inserção do inciso «ac industriae...» quer porque todo o capítulo trata da actividade humana, quer porque tais valores não são frutos só da natureza mas também da actividade cultural do homem: cf. *Expensio modorum I*, *ib.*, p. 443; J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, pp. 33-34; J. RATZINGER, *La problematica ad extra: per un dialogo con le culture*, in *Salvezza cristiana tra storia e aldila* (a cura di L. SARTORI), Roma, 1976, p. 36.

¹⁰⁰ GS 45,2; cf. J. ALFARO, *o. c.*, pp. 88-99, 106.

¹⁰¹ Notemos um particular relativo à relação deste texto. Onze padres propuseram que o «quod» referido a «Corpo da nova humanidade» (tal era a expressão que também foi modificada por causa da ambiguidade) fosse substituído por «quae ab hominibus exulta...» em referência a «esta terra»: «Nom enim agitur de corpore humanitatis, sed de terra et quidem precise de terra in quantum per hominem excolenda». Tal sugestão

Neste sentido, o progresso interessa ao Reino enquanto remove os obstáculos e cria as condições, os pressupostos e o ambiente para que a humanidade, existencialmente chamada a tornar-se Corpo comunal de Cristo — ou, em expressão clássica, seu Corpo místico — cresça como nova família dos filhos de Deus.

«Por isso, embora o progresso terreno se deva distinguir cuidadosamente do crescimento do Reino de Cristo, todavia, enquanto pode contribuir a ordenar melhor a sociedade humana, é de grande interesse (*magnopere interest*) para o Reino de Deus Deus»¹⁰².

O conteúdo, o sentido e o alcance total desta afirmação só pode ser claramente apreendido ao considerar o retroterra do texto — a sua história e evolução. Na verdade, o segundo esquema apresentado ao Concílio, em que pela primeira vez se abordava o problema, afirmava a distinção total entre a perfeição da ordem social e o crescimento do Reino de Deus (*perfectio socialis omnino diversa est ab augmento Regni Dei*), embora o modo de organizar a sociedade fosse de grande importância em relação ao comportamento moral das pessoas e ao seu acesso ao Reino¹⁰³. Estabelecia-se apenas uma relação extrínseca, indirecta., de tipo moral entre o progresso humano e o Reino de Deus. A terceira versão do texto permanecia na mesma linha, embora atenuando a expressão (*licet ordinis socialis perfectio a Regni Dei augmento prorsus distinguenda sit*)¹⁰⁴.

A versão actual é fruto do pedido de alguns padres que se opuseram a esta distinção demasiado nítida entre progresso temporal e o crescimento do Reino: na medida em que a perfeição social é animada pela caridade e a inclui, como expressão de amor, não se pode

foi aceite pela Comissão doutrinal: «Scribatur: *quae*. Verba «ab hominibus exulta» non videntur necessaria, quia hoc in toto capite habetur» (*Expensio modorum I* *ib.*, p. 442). Neste caso seria expressa a ideia de que a terra qual espaço vital do homem, apresentaria um certo esboço do mundo novo. Porém tal correcção não foi introduzida no texto ou pelo comité de redacção ou por parte do impressor, segundo opina P. Smulders, o qual diz que do texto actual não se pode deduzir uma intenção conciliar: cf. P. SMULDERS, *La actividad humana en el mundo*, in: *La Iglesia en el mundo de hoy* (dir. G. BARAUNA), p. 373.

¹⁰² GS 39,2; cf. LG 36,2-3; GS 40,2; 92,3.

¹⁰³ *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis* n. 43, AS IV/I, p. 464.

¹⁰⁴ *Textus recognitus et relationes I* n. 39, AS IV/VI, p. 460.

distinguir adequadamente do crescimento do Reino¹⁰⁵. Assim o empenho pela construção dum mundo mais humano, o progresso humano ao serviço do homem, da sua dignidade e da unificação na fraternidade comporta, leva em si um nexos profundo, intrínseco, ainda que misterioso, com o crescimento do Reino de Cristo¹⁰⁶, que Ele entregará ao Pai e, conseqüentemente, com a vinda do Reino de Deus em Cristo. O progresso temporal ao serviço dos homens aparece implicitamente não só como contributo externo em ordem à salvação do mundo, ao acesso ao Reino, mas como fruto e expressão da salvação em Cristo, um aspecto do crescimento do Reino de Cristo no amor.

Em síntese profunda, Alfaro resume assim a doutrina do Concílio sobre a relação entre o progresso humano e o Reino de Cristo, como emblemática da relação entre história da humanidade e história da salvação ou história-escatologia: «Por uma parte é necessário distinguir entre si o reino de Cristo e o progresso humano, e por outra parte deve-se admitir a sua mútua 'compenetração'. Nem identificação, nem separação: o mesmo Cristo é Senhor da história e da história da salvação: o mesmo homem 'cristiforme' é actor do progresso humano e do Reino de Cristo no mundo»¹⁰⁷.

O Concílio rejeita por um lado um incarnationismo radical em que o progresso humano se identificasse com o do reino, se transformasse em sua medida, ou conduzisse a ele pelo seu próprio dinamismo, de modo a criar um mundo novo definitivamente liberto do mal e da morte. O progresso de per si não produz a salvação.

Por outro lado rejeita também um escatologismo dualista, a heterogeneidade ou dicotomia entre o progresso e o Reino, fazendo

¹⁰⁵ Tal era a justificação dos dois padres que propuseram a emenda: «... Insuper de perfectione ordinis socialis non potest simpliciter dici, quod ab augmento Regni Dei prorsus sit distinguenda. In quantum enim perfectio ordinis socialis includit caritatem, non adequate distinguuntur» (*Expensio modorum I*, AS IV/VII, p. 442).

¹⁰⁶ O texto anterior falava de «crescimento do Reino de Deus». Um padre propôs que se dissesse Reino de Cristo: «Etenim, Regnum Dei, biblice loquendo, non patitur augmentum per navitatem humanam promovendum, sed descendit e coelo in apoclypsi eschatologica. Regnum vero Christi bene augeri dicitur» (*Expensio modorum I*, *ib.*, p. 442). Mas note-se, por outro lado, que no n.º 5 da *Lumen Gentium* se diz que a Igreja «é germe e início do Reino de Cristo e de Deus, e que cresce pouco a pouco na ânsia do Reino consumado». Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, p. 220; *Id.*, *La mission de l'Église*, p. 62.

¹⁰⁷ *Hacia una teología del progreso humano*, pp. 96-97; cf. GS 38; 40,2-3; 41,2; 45,2.

ver a influência recíproca, a compenetração de amor, a relação de preparação, maturação e antecipação (como dom) da parte do progresso humano e a relação de realização, plenitude e definitividade do Reino final. Não se podem confundir e reduzir um ao outro mas também não correm paralelos, ou justapostos ou em alternativa.

Tendo em conta o contexto antecedente e o aspecto histórico da afirmação final do n. 39 «Aqui na terra o Reino já está presente em mistério; será todavia consumado na vinda do Senhor», como síntese do anteriormente dito, podemos explicitar esta relação dentro do carácter bipolar do «já» e «ainda não»: as realidades do mundo não produzem directamente o Reino, mas antecipam-no de um certo modo e num certo aspecto, em toda a gestação de verdade, justiça, fraternidade, paz, desenvolvimento humano, enquanto são fruto e expressão do próprio Reino que atingirão a plenitude na fase final depois de purificadas. Assim, o autêntico progresso humano está em relação intrínseca com o Reino de Deus na sua antecipação e na sua consumação¹⁰⁸. Esta compenetração não é identificável historicamente, pois pertence ao mistério da fé e é ameaçada pela força destrutiva do pecado na história. Conserva sempre uma distinção e uma dialéctica. Só será completa na final dos tempos quando o mundo for transfigurado no Reino e mundo e Reino forem uma só coisa¹⁰⁹.

5. *A Eucaristia, sacramento da transformação escatológica do mundo*

A presença operante do eschaton na história, a transformação escatológica do mundo já em acto pela acção do Espírito, a «passagem da figura deste mundo deformado pelo pecado», realiza-se a nível sacramental na Igreja, comunidade de salvação, e nos sacramentos. Embora brevemente, o Concílio evoca a capacidade expressiva e realizadora dos sacramentos da Nova Aliança em relação à transfiguração do mundo. Neles e através deles toma expressão e vai-se realizando o aspecto escatológico da nova criação que engloba as realidades terrestres, na tensão dialéctica do temporal e do escatológico.

¹⁰⁸ Y. CONGAR, *Richesse et vérité d'une vision de l'Église comme «Peuple de Dieu»*, in: *Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses* 5 (1975) 50; G. THILS, *L'activité humaine dans l'univers...*, p. 303; W. R. SCHMIDT, *Konzil und Eschatologie, Kirche in der Zeit* 22 (1967) 116-117.

¹⁰⁹ LG 48,1; GS 40,3; 45,2.

gico: dum lado, trazem neles a «figura deste século», o carácter de provisoriedade e de transitoriedade, doutro lado, são sinais anticipadores, prolépticos do mundo novo, prefiguração do novo céu e da nova terra, enquanto os fazem participantes da nova vida em Cristo ¹¹⁰.

A eucaristia é o sacramento por excelência do destino e da transformação escatológica da humanidade e do universo humanizado pelo trabalho dos homens. Ela expressa privilegiadamente a dimensão sacramental e litúrgica da nova criação. Simboliza e realiza sacramentalmente o processo de transfiguração pascal em Cristo, da humanidade, do mundo e da história, nos aspectos de encarnação, cruz (sacrifício) e ressurreição. Não só actualiza o mistério da encarnação, morte e ressurreição de Cristo e a participação da humanidade n'Ele ¹¹¹ mas também significa e realiza a nova Fraternidade que a humanidade está a formar em Cristo, como seu Corpo de comunhão ¹¹², e a transformação do mundo sob o senhorio escatológico de Cristo, em tensão dinâmica para a transfiguração futura de toda a criação ¹¹³. É assim antecipação da ressurreição futura, na sua configuração sacramental de banquete fraterno e na conversão sacramental dos elementos da natureza humanizada no Corpo e Sangue do Senhor, símbolo da consagração do mundo.

No pão e no vinho da Eucaristia é santificada, oferecida e transformada em Cristo não só a humanidade com o cosmos material (a natureza «dada»), mas também com a sua história, isto é, o mundo trabalhado pelo homem. É a integração do mundo e da obra do homem na salvação gloriosa que há-de vir.

Explicitando esta doutrina do Concílio, a partir do contexto em que a coloca, poderemos afirmar que na eucaristia se manifesta o sentido escatológico do empenho do homem no mundo, a visão e a vivência justa da relação entre a sua vocação terrestre e a vocação escatológica, de compenetração entre o Reino de Deus e o progresso

¹¹⁰ «Como os sacramentos da Nova Lei, com os quais se alimenta a vida e o apostolado dos fiéis, prefiguram o novo céu e a nova terra (cf. Apoc. 21, 1), assim os leigos são arautos válidos da fé nas coisas que esperamos...» (LG 35,2); cf. SC 59,1; LG 7,2; 48,2-3; L. SARTORI, *Valutazioni finali e prospettive*, in: *Salvezza cristiana tra storia e aldilà* (a cura di L. SARTORI), p. 123.

¹¹¹ SC 47; LG 7,2; UR 15,1; AdG 9,2; 36,1; PO 4,2; 5,2.

¹¹² SC 47; LG 2; 7,2; 11,2; 26,1; UR 2,1; AA 8,3; GS 38,2.

¹¹³ GS 38,2.

humano. O cristão é chamado a vivê-la na ceia dominical da comunhão fraterna, como antecipação do banquete celeste ¹¹⁴.

Na eucaristia, o próprio trabalho é assumido no drama da redenção. Já não é só colaboração no desenvolvimento da criação, mas na redenção da humanidade e da criação ¹¹⁵.

A Eucaristia é início e penhor da esperança escatológica (e do seu dinamismo) que atravessa a história para o encontro final com Cristo e é viático para a marcha e para o empenho do cristão e da Igreja no mundo, ao serviço do amor e da humanização. É como que a «parusia sacramental» de Cristo transformador e Consumador do mundo:

«O penhor desta esperança e o viático para o caminho deixou-o o Senhor aos seus naquele sacramento da fé, em que os elementos da natureza, cultivados pelo homem, se convertem no Corpo e Sangue gloriosos, como ceia de comunhão fraterna e prelibação do banquete celeste» ¹¹⁶.

4. Eschatopraxis

1. A dimensão política da Esperança

O Concílio, com interesse particular, procura determinar a relação entre a esperança escatológica e a praxis social. Tinha em vista, sobretudo, responder à acusação marxista de que a esperança cristã num mais além da história leva à evasão do mundo, ao desinteresse e à desresponsabilização na transformação do mundo, funciona como travão ou factor de alienação na promoção humana, na luta pela justiça, no processo de libertação económico-social. Tal acusação é contestada repetidas vezes em vários textos conciliares ¹¹⁷.

¹¹⁴ Ao falar-se da «ceia da comunhão fraterna» no n.º 38,2 do *Gaudium et Spes*, tem-se em vista o carácter escatológico do dia do Senhor; cf. *Textus recognitus et relationes I*, AS IV/VI, p. 463.

¹¹⁵ GS 67.

¹¹⁶ GS 38,2; cf. SC 47; UR 15; LG 48,2; 50,4; J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, pp. 522-524; A. AUER, *Kommentar zum III. Kapitel des ersten Teil der Pastoralverfassung über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, p. 391; JH. M. FERET, *Messe et eschatologie*, *La Maison-Dieu* 24 (1950) 46-62.

¹¹⁷ GS 20,2; 21,3; 34,3; 39,2; 43,1; 57,1.

Afirma-se não só a não-oposição, mas também o nexo intrínseco entre a esperança escatológica e a(s) esperança(s) intra-mundana(s) de um futuro melhor, mais justo e mais humano. Aquela é ancoragem desta(s), integra-a(s), salva-a(s), dá-lhes a dimensão de plenitude: *a felicidade da nova terra prometida realizará e ultrapassará todos os desejos de paz que sobem nos corações dos homens*¹¹⁸. Não leva o homem a desertar o mundo, a demitir-se da sua responsabilidade ou a paralizar os esforços da humanidade em ordem à construção de uma terra melhor. Antes, oferece motivações novas e mais profundas em ordem a tal empenho. Fá-lo sentir como dever urgente.

«Os cristãos, em marcha para a cidade celeste, devem procurar e saborear as coisas do alto; isto todavia não diminui, mas antes aumenta a importância do seu dever de colaborar com todos os homens para a construção de um mundo mais humano. E, na verdade, o mistério da fé cristã oferece-lhes excelentes estímulos e ajudas para realizar com mais empenho este múnus e sobretudo para descobrir o sentido pleno desta obra, mediante a qual a cultura humana adquire o seu lugar privilegiado na vocação integral do homem»¹¹⁹.

O Concílio não confina a motivação da responsabilidade do cristão no mundo no horizonte um tanto estreito da retribuição individual. Sublinha sem dúvida que no cumprimento de tal responsabilidade enquanto exercício efectivo do amor fraterno, está em jogo o destino eterno de cada um. Todavia coloca e integra esta responsabilidade dentro de uma visão mais ampla, unitária e omnicomprensiva do destino da humanidade e do homem¹²⁰: no horizonte da salvação escatológica total, isto é, da promessa de um futuro absoluto — o Reino de Deus — para a humanidade e de uma criação totalmente liberta.

¹¹⁸ GS 39,1.

¹¹⁹ GS 57, 1.

¹²⁰ No n.º 48,4 da *Lumen Gentium* foi introduzido um inciso tirado da parábola dos talentos de Mt. 25, 26 «sicut servi mali et pigri» para mostrar mais claramente a conexão entre o trabalho humano e o destino futuro de salvação ou condenação: cf. *Schema Const. De Ecclesia*, AS III/V, p. 59. Cf. GS 43,1. A perspectiva do cap. III da *Gaudium et Spes* é muito mais rica e global como já vimos no desenvolvimento anterior. Cf. R. TUCCI, *Kommen tar zum II. Kapitel des zweiten Teils der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, p. 461.

Antes de mais, a esperança cristã aparece como fundamento e condição para a realização de um verdadeiro humanismo: salva a dignidade da pessoa humana na sacralidade e originalidade da sua consciência e liberdade subtraindo-a à redução a um momento anónimo da civilização e do progresso ou ao jogo opressor dos poderes colectivos, e liberta ainda o homem do absurdo e do desespero ao dar-lhe uma solução plena ao enigma da vida e da morte, da culpa e da dor¹²¹.

Por outro lado, representa a salvação da história da humanidade, do mundo e do seu progresso, como vimos anteriormente ao tratar do problema da continuidade-descontinuidade. Toda a argumentação do Concílio sobre este assunto pretendia também justificar o compromisso temporal dos cristãos. A continuidade de base entre os dois estados do mundo antes e depois da parusia está no fundo da motivação da esperança como potenciamento do empenho na transformação do mundo enquanto nele se constrói já algo de definitivo. «A expectativa de uma nova terra não deve enfraquecer, mas antes estimular a solicitude em cultivar esta terra, onde cresce aquele Corpo da humanidade nova que já consegue oferecer um certo esboço do mundo novo»¹²².

Deste modo, o Concílio deixa bem claro que a esperança escatológica é o sentido definitivo das esperanças históricas, que o futuro absoluto e gratuito do Reino de Deus não é estranho ao futuro humano que o homem constrói; antes, é o seu estímulo, a sua meta enquanto garante a realização da sua integridade total e final. A esperança escatológica da fé cristã assegura que apesar de todos os fracassos, sofrimentos e da própria morte, todo o empenho do homem na construção do mundo melhor, todo o processo de humanização ao serviço da fraternidade, tem um valor definitivo¹²³. Fica também claro que a esperança cristã, como atitude escatológica do cristão perante o futuro de salvação, não é a fuga da realidade histórica, mas sinal da sua transformação definitiva em Cristo, já agora iniciada.

Embora até aqui o acento das afirmações conciliares tenha recaído

¹²¹ GS 14; 16; 17; 18; 21,3. A relação sobre o n.º 21 afirma a relação a Deus como condição para um verdadeiro humanismo: cf. *Textus recognitus et relationes I*, AS IV/VI, p. 445; J. RATZINGER, *Kommentar zum I. Kapitel des ersten Teils der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, p. 347.

¹²² GS 39,2.

¹²³ Cf. F. DINGJAN, *Christliche Hoffnung in einer weltlichen Welt nach «Gaudium et Spes»*, *StMor* 75 (1969) p. 256.

prevalentemente na esperança como força de estímulo, aparece também com muita clareza em outros textos, como a esperança está carregada de uma força de incidência salvífica e efectiva em ordem à praxis transformadora no hoje da história, precisamente enquanto esperança proléptica, antecipada no dom do Espírito. Sobressai mesmo um nexó intrínseco: «Constituído Senhor na sua ressurreição, Cristo, a quem foi dado todo o poder no céu e na terra, opera já nos corações dos homens por virtude do Espírito Santo, não só suscitando o desejo do mundo futuro, mas por isso mesmo (*eo ipso*) também animando, purificando e fortificando aqueles propósitos generosos com que a família dos homens procura tornar mais humana a sua própria vida e submeter toda a terra a este fim»¹²⁴. Com o inciso «*eo ipso*», quis-se sublinhar que a esperança escatológica e o projecto do futuro intra-mundano não são justapostos, mas que a expectativa do mundo novo é princípio de purificação e animação da actividade humana: inspira, encoraja, produz novas energias no projecto terrestre da humanidade. Trata-se pois de uma esperança criadora e fecundadora da economia da actividade humana. Na verdade, a transcendência do Reino para além da história não diminui ou reduz de modo algum as exigências da sua imanência: o Reino está já presente na história como graça e missão¹²⁵. A este propósito, o Concílio oferece-nos na *Lumen Gentium*, dois textos particularmente significativos sobre a actividade dos leigos no mundo.

Tratando da participação na missão profética de Cristo pela qual os cristãos se tornam testemunhos da força salvífica do Evangelho do Reino em todas as dimensões da sua vida, o Concílio põe em grande relevo o aspecto messiânico-escatológico de tal missão já no tempo presente. A título de filhos da Promessa, isto é, que receberam o dom da participação nos bens do Reino prometido — o(s) dom(s) do Espírito Santo e a filiação divina — aceites na fé e na esperança, os cristãos são chamados a tornar-se profetas da esperança dentro da história: redimindo o presente histórico na expectativa perseverante da glória futura. Neste contexto, é sublinhada com peculiar novidade no magistério conciliar e eclesial a dimensão sócio-política da esperança, como momento essencial à realização da

¹²⁴ GS 38,1; cf. *Expensio modorum I*, AS IV/VII, p. 436. Sobre a esperança cristã no seu compromisso pela libertação do homem cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, pp. 199-227.

¹²⁵ LG 35,1; 36,1. Cf. M.-D. CHENU, *Un peuple messianique*, NRT 89 (1967) p. 175; J. B. METZ, *Sulla Teologia del mondo*, Brescia, 1974, pp. 87-90.

própria esperança, e à realização da missão integral dos leigos no mundo e não como simples consequência moral: a missão profética da esperança. É uma visão que confere à Esperança escatológica, de um certo modo, a dimensão de projecto a instaurar na história como colaboração no «projecto de esperança» de Deus para o mundo em Cristo.

«Esses (os leigos) manifestam-se como filhos da promessa, se fortes na fé e na esperança redimem o momento presente (cf. Ef. 5, 16; Col. 4, 5) e na paciência esperam a glória futura (cf. Rom. 8, 25). Esta esperança não a escondam na interioridade do espírito, mas por uma conversão contínua e pela luta 'contra os dominadores do mundo das trevas e contra os espíritos da iniquidade' (Ef. 6, 2), exprimam-na também através das estruturas da vida secular»¹²⁶.

A esperança é já pois antecipada nos esforços do presente e na transformação das estruturas. À existência cristã assim comprometida no mundo, incarnando a esperança nos projectos históricos, o Concílio atribui uma dimensão e um valor quase-sacramental, enquanto segundo o modelo dos sacramentos, se torna sinal, de certo modo anticipativo e pro-gnóstico, isto é, sinal, prefiguração e primícias do mundo futuro, do mundo novo, objecto da nossa esperança da fé. Assim, na sequência do texto anterior, o Concílio continua:

«Como os sacramentos da nova lei, alimento da vida e do apostolado dos fiéis, prefiguram o novo céu e a nova terra (cf. Apoc. 21, 1), assim os leigos se tornam arautos eficazes da fé nas realidades que esperamos (cf. Hefb. 11,1), se eles unem, sem hesitação, a profissão de fé com uma vida animada pela fé. Esta evangelização ou anúncio de Cristo, feita com o testemunho de vida e com a palavra, adquire uma certa nota específica e uma eficácia particular pelo facto de se realizar nas condições comuns do século»¹²⁷.

¹²⁶ LG 35,1; cf. K. RAHNER, *Sulla teologia della speranza*, in: *Nuovi Saggi I*, pp. 646-652; F. KLOSTERMANN, *Kommentar zum IV. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: *LThK Vat. II/I*, pp. 2740-275.

¹²⁷ LG 35,2. Cf. L. L. SARTORI, *La problematica ad intra: alla ricerca di una sintesi*, in: *Salvezza cristiana tra storia e aldilà*, pp. 21-22.

A Esperança é dom antecipado, mas permanece simultaneamente promessa. A par da exigência da encarnação da esperança, o Concílio volta também a sua atenção às exigências da promessa, do viver a partir da promessa. Pela participação na missão real de Cristo, no seu senhorio escatológico, é dado aos fiéis o poder de vencer o reino do pecado no mundo, de libertar-se do egoísmo, de servir Cristo nos irmãos. Assim a promessa do Reino iniciada no senhorio de Cristo e na participação dos fiéis estende-se a toda a criação através da mediação do empenho dos cristãos, libertando-a do pecado.

«Com efeito, o Senhor deseja dilatar o Seu Reino através dos fiéis leigos, isto é, o reino 'de verdade e de vida, reino de justiça de amor e de paz'; neste reino, a própria criação será liberta da escravidão da corrupção para participar na liberdade gloriosa dos filhos de Deus (cf. Rom. 8, 21). Verdadeiramente, uma grande promessa e um grande mandamento é dado aos discípulos: 'Tudo é vosso, vós sois de Cristo, Cristo é de Deus' (1 Cor. 3, 23). Por isso (*igitur*) os fiéis devem reconhecer a natureza íntima de toda a criação, o seu valor e a sua ordenação ao louvor de Deus e ajudar-se mutuamente para uma vida mais santa através das obras seculares de tal modo que o mundo seja embevido do Espírito de Cristo e atinja mais eficazmente o seu fim na justiça, na caridade e na paz»¹²⁸.

Promessa e mandamento, indicativo e imperativo, dom e missão vão conjugados a par e passo. A promessa convida à missão, ao empenho de modo a pôr toda a criação e o processo de humanização no caminho real da plenitude, da justiça, da verdade, da liberdade escatológica, a transformar o mundo em ordem à sua redenção final, ao seu destino último e glorioso em Cristo ressuscitado e, por Ele, em Deus.

Em nome e em virtude da Esperança que lhes é confiada como dom inicial e promessa, e como portadores dela para toda a criação, os cristãos recebem a tarefa «de procurar o Reino de Deus na ordenação e administração das coisas temporais»¹²⁹, de ordenar o futuro intra-mundano para a plenitude do futuro absoluto do Reino prometido. Isto significa que eles devem assumir a responsabilidade

¹²⁸ LG 36,1-2.

¹²⁹ LG 31,2.

histórica da promessa-esperança escatológica na renovação da humanidade e do mundo em Cristo pelo estabelecimento actual da justiça, da caridade e da paz, de modo a tornar este mundo esboço do futuro. Esta é a dinâmica histórica da esperança que emerge dos textos conciliares. É uma responsabilidade histórica pela qual os cristãos devem responder perante Cristo, juiz da história¹³⁰.

No fundo, ainda segundo o Concílio, no n. 38 da *Lumen Gentium*, como que rematando a reflexão anterior, todo este empenho deriva do facto de os cristãos viverem já da vida nova de Cristo ressuscitado: «Todo o leigo deve ser perante o mundo testemunho da ressurreição e da vida do Senhor e sinal do Deus vivo», à semelhança do fermento que transforma a massa a partir de dentro e segundo as bem-aventuranças do Reino¹³¹. O Concílio traduz nestes termos o que Mons. Ziadé pedira na aula conciliar, isto é, «os cristãos como consciência da humanidade aberta à nova criação», enquanto chamados a impregnar a realidade da história da esperança escatológica.

O Concílio refere também o amor como atitude nova dos tempos escatológicos, sinal do irromper do Reino, lei fundamental e dinamismo da tarefa de construção e transformação do mundo na fraternidade e na justiça¹³². Mais ainda, na medida em que os cristãos vivem esta tarefa como expressão de amor a Cristo nos irmãos, eles dão testemunho do amor do Pai pelos homens e arautos da esperança escatológica como dom do Espírito, num mesmo destino comum de salvação para a humanidade. Ou nas próprias palavras do Concílio: «Por este caminho, em toda a terra, os homens serão estimulados à esperança viva que é dom do Espírito, a fim de que um dia, finalmente, sejam recebidos na paz e na felicidade suprema, na pátria que refulge a glória do senhor»¹³³. O amor incarnado na história aparece aqui como caminho existencial de abertura à esperança colectiva.

¹³⁰ GS 93,1.

¹³¹ LG 38,1; cf. LG 31,2; GE 2; GS 72,2.

¹³² GS 22,4; 38,1; 78,4. «Todo aquele que obedece a Cristo, procura antes de mais o Reino de Deus, do qual (*inde*) recebe um amor mais válido e mais puro para ajudar os seus irmãos e para, sob a inspiração da caridade, realizar a obra da justiça» (GS 72,2).

¹³³ GS 93,1. A relação sobre este número esclarecia: «Christiani dare debent testimonium Veritati et divulgare mysterium amoris Patris, cum firma spe in consummatione finali» (*Constitutio Pastoralis De Ecclesia... Relatio de Conclusionem*, AS IV/I, p. 552). Cf. Ch. MOELLER, *Kommentar zum Schlusswort der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, pp. 591-592.

2. A função crítico-libertadora da Esperança

A existência cristã no mundo vive também da «reserva escatológica», do ainda-por-vir da Esperança que está para além da história, desse futuro que Deus nos reserva como dom e que, por um lado, radicaliza e potencia o empenho no mundo, e por outro lado leva a tomar consciência da precariedade e provisoriidade do momento e do estado presente e, conseqüentemente, a relativizar o(s) projecto(s) humano(s). Com isto, o Concílio não pretende significar que o projecto intra-histórico seja relegado para plano secundário, mas sim que seja sempre referido ao futuro absoluto e definitivo do Reino de Deus e, portanto, assumido realística e seriamente como «histórico», na sua conotação essencial de relativo e provisório, e colocado dentro do realismo histórico-salvífico actual. A existência cristã que vive da esperança do Reino não pode ceder a um optimismo ingénuo ou a uma falsa esperança que idolatriza o progresso humano. A paz no sentido bíblico-patristico já acenado, enquanto imagem e efeito da paz de Cristo inspirada na justiça e no amor, como quinta-essência da esperança cristã, é um dom e uma entidade escatológica e só será totalmente realizada no final dos tempos como dom absoluto. Entretanto, continua amaeçada pelo pecado. O Concílio chama propositadamente a atenção para a realidade do homem e do mundo que permanecem marcados em profundidade pela presença e pelo poder do pecado como força que atravessa a história até ao seu final e se exprime em egoísmo, injustiça e violência, com o qual é preciso fazer contas e contra o qual é preciso lutar¹³⁴.

A dimensão escatológica confere à existência cristã um dinamismo de libertação: liberta da utopia e idolatria do progresso e também do fatalismo da resignação. A existência cristã leva em si uma carga de não-conformismo, é dotada de um dinamismo de contestação e transformação da (con)figura(ção) actual do mundo enquanto marcado e deformado pelo pecado. É assim que o Concílio apresenta uma visão renovada da «fuga mundi», como aspecto escatológico da existência, na linha da vigilância cristã em dimensão social. A existência cristã adquire assim uma função profética de contestação.

¹³⁴ GS 37; 38,1; 39,1; 40,3; 43,1; 57,1.4-5; 58,4; 78,1.6; 93,1; AdG 8; AA 7, Sobre a função crítica do eschaton cf. E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, pp. 212-214.

«Por isto, a Igreja de Cristo, confiando no desígnio do Criador, enquanto reconhece que o progresso humano serve à felicidade dos homens, não pode todavia deixar de fazer ressoar a palavra do Apóstolo: 'Não queirais conformar-vos a este mundo' (Rom. 12, 2), isto é, àquele espírito de vaidade e de malícia que que transforma a actividade humana, ordenada ao serviço de Deus e do homem, em instrumento de pecado»¹³⁵.

Não conformar-se ao mundo é transformá-lo já agora, o que exige a abnegação, a renúncia, o combate. Compreende-se pois que o Concílio tenha tido a preocupação de sublinhar desta dimensão social da esperança cristã vivida no empenho no mundo. Tal como aparece nos textos conciliares, não se trata de uma esperança ingénuo ou abstracta da realidade, illusória ou iludida, mas da esperança que assume as tensões, os conflitos, as contradições no interior da história, esperança vivida na luta, combativa, ou, formulando em expressão teológica, esperança sob o signo da cruz, esperança crucificada: vive na cruz e passa através dela. Embora não estabelecendo uma conexão directa e sistemática, o Concílio deixa ver claramente o lugar que a Cruz ocupa na dinâmica da Esperança e vice-versa. A humanização do mundo e a sua recapitulação em Cristo passam através da cruz; o dinamismo da esperança passa através das dificuldades e sofrimentos.

A «reserva da cruz» como dom total no amor seguindo o exemplo do Mestre, enche de coragem e perseverança no empenho pela justiça, na superação das dificuldades em tal caminho até à aceitação da própria perseguição por amor da justiça. Desmitiza os falsos messianismos temporais que passam por cima da realidade do mal, da dor e da morte. É força de solidariedade com os que sofrem e lutam pela libertação integral do homem e também força de purificação, de coragem, de resistência¹³⁶.

Muito de passagem, o Concílio acena também ao sentido de alegria, de optimismo e de firmeza que dimana da esperança, mesmo no meio das tribulações, da dureza da vida¹³⁷.

¹³⁵ GS 37,3; cf. J. B. METZ, *Sulla Teologia del mondo*, p. 90.

¹³⁶ GS 21,3; 37,3-4; 38,1; LG 41,1.6; cf. M. FLICK, *La croce e il progresso, Presbyteri 3* (1969) 168-176; *Id., L'attività umana nell'universo*, in: *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (dir. A. FAVALE), Torino-Leumann, 1966, pp. 619-620.

¹³⁷ LG 41,5; 48,4; AA 4,5.

É também o horizonte escatológico a iluminar e levar a uma compreensão da atitude dos cristãos perante os bens temporais. Sublinhando o carácter de provisoriedade destes bens e o carácter peregrinante da existência cristã, a pobreza e a liberdade evangélicas são apresentadas como atitudes do homem novo em Cristo perante os bens do mundo, no processo de desenvolvimento económico-social. A conotação escatológica não afasta o cristão do uso e gozo das realidades terrestres enquanto dons da criação de Deus, mas leva-os a situá-los na perspectiva do último e também do provisório, da sua finalização na recapitulação final, libertando-o assim do açambarcamento do ter e do poder para dominar ou oprimir, libertando-o da escravidão da riqueza, chamando-o a ultrapassar a dimensão meramente temporal do progresso económico-social e a colocá-lo na linha da plenitude do Reino de Deus¹³⁸.

3. *As bem-aventuranças como testemunho do novo céu e da nova terra*

Neste contexto, reveste-se de particular ênfase o estado da vida religiosa como o abraçar dos conselhos que o Senhor propõe no Evangelho aos discípulos, na sua função de sinal teológico-sacramental. O Concílio faz ressaltar a sua natureza, o seu valor e a sua importância particular (não exclusiva) de sinal e testemunho escatológico em conexão com o empenho intrahistórico dos leigos e na perspectiva das bem-aventuranças da realização pluriforme da vocação cristã e dos seus carismas. É sinal da imanência do Reino de Deus e das suas exigências já agora na vida presente pela imitação das virtudes de Cristo e pelo poder do Espírito Santo¹³⁹. Neste sentido, tem um valor de antecipação do Reino definitivo onde Deus será tudo em todos. Assim, «os religiosos, pelo seu estado, testemunham de modo esplêndido e singular que o mundo não pode ser transfigurado e oferecido a Deus sem o espírito das bem-aventuranças»¹⁴⁰.

¹³⁸ GS 37,4; 72,1; LG 42,4-5; AA 4,5; cf. também *Schema Const. De Ecclesia*, AS III/I, pp. 307-308.

¹³⁹ A relação sobre o n.º 44,3 esclarece a natureza, o valor e a importância de sinal e testemunho do estado religioso: «signum eschatologicum, signum terrestris vitae Christi, signum exigentiae Regni Dei iam in praesenti vita per imitationem virtutum Christi et Spiritus Sancti potentiam» (*Schema Const. De Ecclesia*, AS II/I, p. 318).

¹⁴⁰ LG 31,2.

Simultaneamente, traz em si uma carga de provocação permanente e de apelo ao Reino que ainda há-de vir, à sua transcendência, aponta para a plenitude futura. Os religiosos «são chamados a dar testemunho claro da morada celeste como o desejo dessa e a mantê-lo vivo no meio da família humana»¹⁴¹. Significa com uma acentuação particular o sentido novo e último do homem, da sociedade e da construção do mundo. Atendendo ao contexto em que se insere esta afirmação creio podermos explicitar mais o seu alcance: a vida religiosa ajuda a perceber que os projectos humanos estão referidos a um *novum ultimum* no qual desemboca o curso da história salva em Cristo — o novo céu e a nova terra. O Reino está já presente no esforço do homem pela humanização do mundo, mas está ainda por vir na sua novidade radical e plenitude absoluta de comunhão total com Deus. Noutros termos, o sinal da vida religiosa reenvia para a plenitude do Reino por-*vir*, jamais plenamente atingida no desenvolvimento da história. Indica a direcção em que deve ser construída a cidade dos homens, ajuda os irmãos a não correrem em vão.

«Não se pense que os religiosos pela sua consagração se tornam alheios aos homens ou inúteis na cidade terrestre. Pois, mesmo se por vezes não estão directamente presentes aos seus contemporâneos, têm-nos todavia presentes, de um modo mais profundo, no coração de Cristo e com eles colaboram espiritualmente, a fim de que a construção da cidade terrena seja sempre fundada no Senhor e para ele seja dirigida de modo que não trabalhem em vão aqueles que a edificam»¹⁴².

Fica assim expressa a fecundação recíproca do dinamismo da esperança escatológica com o dinamismo das esperanças, dos projectos e da acção humanas. Compreende-se que o Concílio fale mesmo de uma leitura dos sinais dos tempos — como fenómenos históricos de dimensão universal que exprimem os anseios e dramas da humanidade — em chave escatológica, descobrindo o seu sentido e dinamismo salvífico à luz da esperança da vida futura, na sua relação com ela e na orientação para ela¹⁴³.

¹⁴¹ GS 38,2.

¹⁴² LG 46,2; cf. LG 42,3.

¹⁴³ GS 4,1; 10,2; 11. Sobre os sinais dos tempos cf. a tese doutoral de J. DA CRUZ POLICARPO, *Sinais dos tempos. Génesis histórica e interpretação teológica*, Lisboa, 1971.

A transformação do mundo é uma responsabilidade histórica que os cristãos assumem em nome da esperança e de que deverão responder perante Cristo, quando se manifestar gloriosamente como Senhor e juiz da História.

5. Parusia de Cristo e Renovação final

A salvação escatológica chegará à sua plenitude definitiva e absoluta com a parusia de Cristo, na sua dupla vertente cristológico-soteriológica: a manifestação gloriosa do Senhor Jesus Cristo e a nossa configuração total a Ele. Tal acontecimento salvífico final é apresentado sob o signo de Cristo Consumador: leva à consumação o mistério salvífico da Encarnação no aspecto colectivo e individual, isto é, a divinização da humanidade, do homem e do mundo. Afirma-o o Concílio em perspectiva claramente pascal-parusiaca: «todas estas coisas (a glória de Deus e a vida divina dos homens), enquanto dimanam do mistério pascal de Cristo, serão consumadas na vinda gloriosa do Senhor, quando Ele entregar o Reino a Deus Pai»¹⁴⁴. Será pois a consumação do mistério pascal em Cristo e na humanidade. Será a revelação e actuação plena do seu Mistério.

Sobressai em primeiro lugar o aspecto cristológico na sua dimensão incarnacional: então revelar-se-á plenamente toda a repercussão colectiva, histórico-cósmica do senhorio salvífico de Cristo ressuscitado, que estenderá à humanidade e à criação a glória da sua ressurreição. Traduzindo em termos antro-poteriológicos, leva à perfeição e plenificação os novos céus e a nova terra, instaurará a pleno título a nova humanidade, a nova criação. Sobre este tema, o Concílio fala com muita sobriedade, evitando qualquer extrapolação ou representação imaginária, fisicista, espacio-temporal — não sabemos o quando nem o como — perspectivando-o sempre em chave soteriológica: a salvação escatológica integral consumada em todas as suas dimensões.

Antes de mais, a manifestação de Cristo na glória é a afirmação vitoriosa e definitiva sobre todas as forças destruidoras e desagregadoras opostas ao Reino de Deus, sobre a potência do mal na sua

exponência máxima do pecado e da morte que atravessa toda a história. É também e por conseguinte a revelação da ambiguidade da história e das responsabilidades de cada um na sua existência histórica, com a discriminação consequente dos que praticaram a justiça ou a iniquidade, o que conduz à vida ou à morte eterna. Tal é a visão que o Concílio oferece do chamado julgamento escatológico universal em consonância com a linha bíblica, formulando-a mesmo segundo a expressão bíblica, em termos apocalípticos. Cristo manifestar-se-á como Juiz dos vivos e dos mortos, isto é, como Senhor da História.

«Antes que possamos reinar com Cristo glorioso, todos nós seremos manifestados 'perante o tribunal de Cristo, para que cada um receba conforme o que tiver feito, o bem ou o mal, enquanto estava no corpo' (2 Cor. 5, 10), e no fim do mundo 'os que praticaram o bem irão para ressurreição da vida, e os que praticaram o mal irão para a ressurreição do juízo' (Jn. 5,29; cf. Mt. 25, 46). Tendo pois em conta que 'os sofrimentos do tempo presente não têm proporção alguma com a glória futura que se manifestará em nós' (Rom. 8, 18; cf. 2 Tim. 2, 11-12), fortes na fé, aguardamos 'a bem-aventurada esperança e a vinda gloriosa do grande Deus e salvador nosso, Jesus Cristo' (Tit. 2, 13), 'o qual transformará o nosso corpo miserável, tornando-o conforme (*configuratum*) ao seu corpo glorioso' (Fil. 3, 21) e que virá 'para ser glorificado nos seus santos e para se tornar digno de admiração em todos os que acreditarem' (2 Tess. 1, 10)»¹⁴⁵.

¹⁴⁵ No parágrafo citado do n.º 48 da *Lumen Gentium*, o texto de 2 Cor. 5, 10, à primeira vista, tendo em conta o contexto anterior — sobretudo a expressão «expleto unico terrestri nostrae vitae cursu» (cf. Heb. 9,27) e o inciso «in fine mundi» — parece referir-se ao chamado juízo particular, como interpretam alguns autores. Nesse caso, seria a primeira vez que o magistério eclesiástico faria uma menção explícita deste tema (cf. C. POZO, *Teología del mas allá*, Madrid, 1968, pp. 24-25). Tendo em conta todavia a história do texto, somos de opinião que se refere antes ao chamado juízo universal. Com efeito, o texto de 2 Cor. 5, 10 aparece já no esquema preparatório *De Deposito fidei pure custodiendo*, claramente aplicado ao juízo particular. No mesmo esquema já refundido aparece contudo expressamente atribuído ao juízo universal: «hi vero cruciatus, post resurrectionem iudiciumque universale, in quo omnibus adstandum erit 'ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum' (2 Cor 5, 10) ad damnatorum corpora extendentur» (AS I/IV, p. 688). E em nota esclarece-se: «Etsi 2 Cor 5, 10 intelligi potest de utroque iudicio, particulari et uni-

¹⁴⁴ PO 2,5; cf. SC 5-6; 8; 102,2; LG 2; 4; 5,2; 6,5; 7,5; 8,4; 9,2-3; 35,1; 36,1; 48-51; 68; DV 4,2; 20,1; AA 4,5; 5; AdG 9,1; PO 2,4; GS 1; 22,4; 32,5; 37,2; 38-39; 40,2-3; 45,2; 78,6; 93,1.

Com a vinda gloriosa de Cristo realiza-se a ressurreição gloriosa dos mortos: a humanidade dos que permaneceram em Cristo — e com eles a própria criação — serão associados plenamente à sua vida plenificante e glorificante, sendo transfigurados e divinizados à semelhança da sua humanidade glorificada. «Os filhos de Deus serão ressuscitados em Cristo»; «Ele aparecerá como nossa vida e nós aparecemos com Ele na glória»; «antes que reinemos com Cristo glorioso...»; «a glória futura que se revelará em nós»; «Quando aparecer Cristo nossa vida e a própria criação for liberta da escravidão para a liberdade gloriosa dos filhos de Deus»; «O Pai... ressus-

versali, tamen de iudicio ultimo adhibetur in *Symb. fidei* CONC. TOLET. II et in Const. Apost. *Benedictus Deus* Benedicti XII, ubi de visione beata: DENZ 286 et 531» (*Ib.*, p. 690.).

Na primeira versão do cap. VII da *Lumen Gentium* referia-se também ao juízo universal: «etenim, antequam cum Christo glorioso regnemus, omnes nos manifestabimur ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum» (2 Cor 5, 10) «AS III/I, pp. 336-337). A relação sobre o n.º 48 explica simplesmente: «Ut doctrina de Novissimis seu de Christo Consummatore satis appareat, in hac phrasi indicatur iudicium ante tribunal Christi» (*Ib.*, p.º 342). A relação sobre o n.º 49 explicita e confirma: «Rursus memorato ultimo iudicio et gloria Christi in resurrectione universali...» (*Ib.* p. 343). Sucessivamente depois do debate sobre o cap. VII, foram introduzidas no 4, imediatamente antes do texto citado que estamos a comentar, as palavras do Senhor acerca da pena eterna do inferno, como fora pedido por alguns padres (cf. *Schema Const. De Ecclesia*, AS III/V, pp. 51,59). E imediatamente depois da citação de 2 Cor. 5, 10, foi também introduzida a seguinte modificação: «et in fine mundi 'procedent qui bona fecerunt...» (*Ib.*, p. 51), que a relação justifica: «Ratione habita praecedentis emendationis, ob internam logicam expositionis et ut amplius adhuc desiderii Patrum satisfieret, introducta sunt verba de resurrectione vitae vel iudicii» (*Ib.*, p. 59). Deduz-se pois que foi introduzida a modificação por paralelismo com a anterior. Ainda não estava no texto o inciso «expleto unico terrestris nostrae vitae cursu» que só lá foi colocado mais tarde, a quando das últimas correcções (*modi*) para afirmar a unicidade da vida terrestre contra os reincarnacionistas (cf. *Modi ad caput VII de Ecclesia*, AS III/VIII, p. 143). Nessa mesma altura foram propostas também duas correcções elucidativas para o nosso texto. Um padre pede que se diga «Etenim antequam cum Christo glorioso sancti conregnent» pois que se se supõe que todos reinarão com Cristo, não tem sentido o final da frase «os que fizeram bem» e «os que fizeram mal». Ao que a Comissão doutrinal respondeu: «Consulto in textu non dicitur 'regnabimus' sed 'regnemus'; sensus ergo obvius est: antequam possimus regnare, omnes manifestabimur» (*Ib.*, p. 143). Por sua vez, três padres pediram a omissão das palavras «in fine mundi», para que não se desse a impressão de que se ensinava que a retribuição não era imediatamente depois da morte. Isto faz-nos pensar que estes padres interpretavam 2 Cor. 5, 10 relativamente à retribuição imediata. A resposta a este *modus* diz porém: «De retributione immediate post mortem sermo est explicite in n. 49 Schematis. Verba «in fine mundi» sunt retinenda, ut clarius appareat retributionem consummatam etiam quoad corpus haberi in resurrectione, quae non nisi in fine temporum erit» (*Ib.*, p. 143). A resposta não atribui à expressão

«in fine mundi» a função de contraste em relação ao contexto anterior, mas de reforço. Nesta linha, o «et» de ligação parecer ter uma função epexegetica. Acresce ainda a preocupação que houve no Concílio de não citar textos bíblicos cuja interpretação é discutível, como no caso presente.

«in fine mundi» a função de contraste em relação ao contexto anterior, mas de reforço. Nesta linha, o «et» de ligação parecer ter uma função epexegetica. Acresce ainda a preocupação que houve no Concílio de não citar textos bíblicos cuja interpretação é discutível, como no caso presente.

O Concílio procurou pôr em evidência que a salvação consumada do homem todo, mesmo na sua dimensão corpórea, se realiza total e definitivamente na ressurreição dos mortos¹⁴⁷. Servindo-se de citações ou expressões bíblicas afirma a redenção do corpo na ressurreição. Embora não entrando em explicações particulares sobre a corporeidade glorificada, apresenta-a contudo dentro de uma compreensão antropológica unitária e, portanto no sentido antropológico e não físico-biológico. É o homem todo uno e indiviso, espírito incarnado, na sua existência total, integralmente humana, na sua unidade corpóreo-espiritual, na sua identidade somática e na sua individualidade histórico-mundana, que Deus ressuscitará pelo seu Espírito para a vida na glória com Cristo e que na sua corporeidade será configurado à corporeidade gloriosa de Cristo.

A ressurreição gloriosa dos mortos será porém essencialmente acontecimento salvífico, comunitário, eclesial. É sua característica principal a uni-versalidade. O Concílio refere-se explicitamente e repetidas vezes ao mistério da Igreja: seremos ressuscitados e glorificados em Igreja e como Igreja. O mistério da Igreja, comunidade de salvação, família dos filhos de Deus e comunhão de irmãos, que ultrapassa os confins da sua configuração visível, atingirá a sua consumação pela reunião e comunhão de todos os justos e eleitos na glória de Cristo Senhor¹⁴⁸. A Igreja será transformada em Reino de Deus. Será verdadeira e plenamente a Igreja una e universal: os povos da terra formarão na paz e na concórdia um só povo de Deus reca-

«in fine mundi» a função de contraste em relação ao contexto anterior, mas de reforço. Nesta linha, o «et» de ligação parecer ter uma função epexegetica. Acresce ainda a preocupação que houve no Concílio de não citar textos bíblicos cuja interpretação é discutível, como no caso presente.

¹⁴⁶ GS 39,1; SC 8; LG 48,4; 9,2; 36,1; 48,3; AA 4,5.

¹⁴⁷ Cf. o *modus* sobre a expressão «in fine mundi» na nota 145; J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, p. 191.

¹⁴⁸ SC 2; 8; LG 2; 5,2; 6,5; 9,2-3; 48-51; 69; UR 2,5; 3,5; 4,6; DV 7, 20,2; AdG 9,1; GS 1; 32,5; 402; 43,1; 93,1; NAE 4.

pitulado em Cristo. Tal aspecto social sobressai dos símbolos bíblicos usados nos textos conciliares, evocativos da nova humanidade: «Cidade Santa de Jerusalém», «Jerusalém Celeste», «Cidade futura e permanente», «pátria suprema para a qual caminhamos, onde a Igreja chegará à plenitude da glória e verá Deus face a face tal como é», os novos céus e a nova terra que esperamos, o Corpo da nova humanidade já em crescimento na história, a nova habitação preparada por Deus em que habita a justiça e cuja felicidade realizará e superará todos os anseios de paz da humanidade¹⁴⁹. Será a humanidade finalmente liberta de toda a escravidão e injustiça. Todos estes símbolos evocam a transcendência e novidade da vida gloriosa da humanidade com Deus, caracterizada pela felicidade e realização suprema no amor e na paz escatológica. Atingirão a plenitude o vínculo de aliança e comunhão profunda com Deus em Cristo e a comunhão solidária e fraterna dos homens n'Ele que caracteriza a Igreja como Corpo de Cristo: isto é expresso mesmo em termos de «convivibilidade» celeste, de que o «convívio» eucarístico, qual banquete de comunhão fraterna, é sinal e penhor¹⁵⁰.

Em síntese, na ressurreição gloriosa dos mortos são elevados à plenitude a Aliança de Deus com os homens em Cristo e a união destes entre si no mesmo Cristo, a salvação integral do homem na sua dimensão comunitária de ser-com-os-outros. Então desaparecerão a distinção e as diferenças entre Reino de Deus e Igreja, Igreja e mundo, Reino de Deus e História¹⁵¹.

O próprio mundo material e a história, enquanto obra do homem no mundo, participarão na liberdade da glória dos filhos de Deus: serão transformados e integrados na vida nova e gloriosa da humanidade ressuscitada, como desenvolvemos anteriormente. O homem e a humanidade serão salvos integralmente com a sua história: todos os valores humanos que o homem cultivou e tudo o que de bom realizou será assumido, purificado e plenificado na sua existência glorificada, serão expressão mesma da glória de Cristo. Tal é a faceta cósmica da nossa comunhão glorificante com Deus, da visão beatífica de Deus.

A humanidade com a criação viverá o mistério de felicidade suprema em ambiente de liturgia celeste e de confissão adorante e

¹⁴⁹ SC 2; 8; LG 9,3; 44,3; 48,3; UR 2,5; 3,5; DV 7,2; GS 39,2.

¹⁵⁰ LG 3; 7,2; 26,1; SC 47-48; UR 21; AA 8,3; GS 38,2.

¹⁵¹ LG 2; 9,2; 48,1; GS 38-39.

feliz da glória de Cristo como Senhor e, n'Ele, da glória da Trindade. A Igreja «Ab Adam» que teve a sua origem na Trindade, encontrará nela a sua consumação.

«Pois todos os que somos filhos de Deus e formamos uma só família em Cristo (cf. Heb. 3,6), enquanto comunicamos uns com os outros no amor mútuo e num mesmo louvor da Santíssima Trindade, correspondemos à vocação íntima da Igreja e participamos com gozo antecipado na liturgia da glória consumada. Com efeito, quando Cristo aparecer e se der a gloriosa ressurreição dos mortos, a claridade de Deus iluminará a Cidade Celeste e a sua luz será o Cordeiro (cf. Apoc. 21, 24). Então toda a Igreja dos santos na felicidade suprema do amor adorará a Deus e 'ao Cordeiro que foi imolado' (Apoc. 5, 12), proclamando a uma só voz: 'Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro o louvor, a honra, a glória e o poder pelos séculos dos séculos' (Apoc. 5, 13)»¹⁵².

Conclusão

A doutrina conciliar sobre a escatologia colectiva assenta fundamentalmente em dois pilares teológicos: em Cristo, Verbo incarnado que na sua encarnação, morte e ressurreição veio assumir a realidade humana na sua globalidade, se tornou centro uni e plenificante da comunidade humana e da criação, e no homem cristiforme considerado na sua totalidade de ser-no-mundo, como seu fim imanente, e destinado à plenitude em Cristo. A própria criação fica inserida na condição do homem novo em Cristo e partilha da esperança de libertação e plenitude final da humanidade.

A dimensão escatológica do cosmos e da história sobressai num duplo modo. Ora enquanto a renovação escatológica, a novidade da graça de Cristo se estende até eles e os atinge já agora através da acção do homem cristiforme, ora enquanto, simultaneamente lhes imprime a orientação e a marcha para a consumação futura. Mediante a sua acção no mundo, o homem cristiforme abre a criação à integridade e plenitude em Cristo. A obra de transformação e humanização do mundo é integrada e levada a termo no mistério pascal de Cristo onde a plenitude da lei e o dinamismo de transfor-

¹⁵² LG 51,2.

mação é o amor. O progresso humano, enquanto expressão de serviço e fraternidade, finalizada na promoção do homem, tem assim uma relação íntima com o Reino de Deus. Torna-se expressão do senhorio salvífico de Cristo actuante no Espírito e é destinado a ser assumido, depois de purificado, na plenitude futura, nos seus valores de dignidade, liberdade e fraternidade, como momento e aspecto da humanidade redimida e glorificada em Cristo.

A acção do homem na transformação do mundo é classificada, neste sentido, como preparação da matéria do Reino celeste. A transfiguração pascal do mundo já em acto, o sentido escatológico da obra do homem, recebe expressão sacramental na eucaristia precisamente na conversão sacramental dos elementos da natureza humanizada pelo homem, no Corpo e Sangue do Senhor.

A esperança cristã garante à história e às esperanças humanas a sua realização integral. Leva em si a exigência a ser incarnada nas estruturas sócio-políticas como sinal da transformação do mundo em Cristo, segundo o dinamismo do Reino de Deus. Liberta do fatalismo e da resignação como também da idolatria e utopia do progresso. Está consciente de que no momento presente a força do pecado ainda está presente na história. Exige a referência do projecto histórico ao futuro absoluto e último do Reino de Deus.

A Parusia será na verdade a manifestação final e gloriosa de Cristo glorificado como Senhor da História que consumará a obra da salvação iniciada. O impacto da sua revelação manifestará e discriminará as ambiguidades da história (Juízo). O mundo do homem será liberto da corrupção e receberá novo modo de existência. Será a paz escatológica.

ANTÓNIO DOS SANTOS MARTO

Professor do I C H T

A Dimensão Religiosa e Ética da Sabedoria Israelita *

A íntima relação entre *yr't yhwh* e *hkmh* manifesta claramente a natureza ética e religiosa desta última. Vejamos as relações entre Sabedoria e Temor de Deus dum modo complexivo, em todo o Antigo Testamento e, depois, essas relações no Livro dos Provérbios, particularmente em Prov. 1,7 e 9,10, e no Sirácide.

1) — Sabedoria e Temor de Deus, no Antigo Testamento

Jahveh é santo, terrível, e único. A sua manifestação provoca o «temor» do povo, que, segundo a teologia de Ex. 20, 18-20 e de Deut. 4, 10; 31, 12-17, tem em vista suscitar o amor e adesão aos mandamentos.

A ideia do «temor de Jahveh» atravessa todo o Antigo Testamento e nasce da experiência da Majestade Sacrossanta, transcendente e única de Deus Onnipotente e Retribuidor (Job. 31, 23), das suas Teofanias espectaculares, em que Deus, segundo o esquema político-cultural da Aliança entre desiguais, se apresenta, com os seus nomes e títulos de glória, numa manifestação de toda a Sua Potência, que incita a acatar a Sua Vontade e prescrições (Ex. 20,16-20). É interessante verificar que a noção de «Temor de Jahveh» aparece sempre em conexão directa ou indirecta com a observância das leis e estipulações da Aliança ou com um comportamento justo e agradável a Deus. E assim as exortações a temer a Deus, com o verbo *yr'* (יִרְאֵהוּ, nos LXX), vêm sempre conexas ou mesmo em

* Este trabalho faz parte de um estudo que preparei sobre o livro da Sabedoria 6, 12-16.

Para além dos autores directamente citados no decorrer do artigo foram utilizados alguns estudos mais recentes que poderão interessar os leitores no alargamento a outras perspectivas: C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (= Études bibliques), Paris 1969; G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Torino 1975; M. GILBERT, *La connaissance de Dieu, selon le livre de la Sagesse*, in J. COPPENS, *La notion biblique de Dieu* (=Bibl. Ephemerides Theol. Lovaniensium 41), Louvain 1976, 191-210.