



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MOISÉS TIAGO DA SILVA PEREIRA

A celebração das exéquias
Da memória à celebração da vida no ritual romano

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof^a. Doutora Maria Isabel Varanda

Braga
2017

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Professora Doutora Isabel Varanda, pelo seu acompanhamento, disponibilidade e conselhos a respeito desta dissertação.

Ao Professor Doutor Cónego Joaquim Félix pela ajuda prestada na disponibilização de documentos fundamentais para esta investigação teológica.

Ao Professor Dr. Cónego Vítor Novais pela ajuda prestada no envio de artigos relativos à *Rivista Liturgica*.

À Professora Doutora Ana Paula Pinto pela ajuda prestada relativamente às traduções em Latim.

À Dr.^a Joana Jacinto pela disponibilidade em rever e atender às dúvidas a propósito do Português e Inglês.

A todos aqueles e aquelas que me acompanharam neste período de investigação teológica.

À minha família, recordando, em especial, o meu pai e a minha avó paterna.

A Deus, que é o fundamento de toda esta investigação. Que esta seja sempre para a Sua maior glória.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Gn	Livro do Génesis	Ef	Epístola aos Efésios
Ex	Livro do Êxodo	Fl	Epístola aos Filipenses
1Rs	Primeiro Livro dos Reis	Cl	Epístola aos Colossenses
Sl	Livro dos Salmos	1Ts	Primeira Epístola aos Tessalonicenses
Ct	Cântico dos cânticos	2Ts	Segunda Epístola aos Tessalonicenses
Sir	Livro de Ben Sira	2Tm	Segunda Epístola a Timóteo
Is	Livro do Profeta Isaías	Tt	Epístola a Tito
Ez	Livro do Profeta Ezequiel	Heb	Carta aos Hebreus
Dn	Livro do Profeta Daniel	Tg	Epístola de Tiago
Os	Livro do Profeta Oseias	1Pe	Primeira Epístola de Pedro
Mt	Evangelho segundo São Mateus	2Pe	Segunda Epístola de Pedro
Mc	Evangelho segundo São Marcos	1Jo	Primeira Epístola de João
Lc	Evangelho segundo São Lucas	Ap	Livro do Apocalipse
Jo	Evangelho segundo São João	OE	<i>Ordo Exsequiarum</i> de 1969
Act	Atos dos Apóstolos	CE	Ritual romano da celebração das exéquias
Rm	Epístola aos Romanos	CCE	<i>Catechismus Catholicae Ecclesiae</i>
1Cor	Primeira Epístola aos Coríntios	GS	Constituição pastoral <i>Gaudium et Spes</i> : A Igreja no mundo atual
2Cor	Segunda Epístola aos Coríntios	SC	Constituição <i>Sacrosanctum Concilium</i> : A Sagrada Liturgia
Gl	Epístola aos Gálatas		

Luz terna suave, no meio da noite,

Leva-me mais longe...

Não tenho aqui morada permanente:

Leva-me mais longe...

Que importa se é tão longe, para mim,

A praia aonde tenho de chegar,

Se sobre mim levar constantemente

Poisada a clara luz do teu olhar?

Nem sempre Te pedi como hoje peço

Para seres a luz que me ilumina;

Mas sei que ao fim terei abrigo e acesso

Na plenitude da tua luz divina.

Esquece os meus passos mal andados,

Meu desamor perdoa e meu pecado.

Eu sei que vai raiar a madrugada

E não me deixarás abandonado.

Se Tu me dás a mão, não terei medo,

Meus passos serão firmes no andar.

Luz terna, suave, leva-me mais longe:

Basta-me um passo para a Ti chegar.

(Hino de Completas da Liturgia das Horas)

RESUMO

Esta investigação teológica a respeito do ritual romano da celebração das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa, surge no estudo relacional entre as unidades curriculares de Liturgia e Escatologia. O estudo desenvolvido pretende conduzir a esperança cristã a um novo olhar sobre a celebração das exéquias. De facto, esta última reparte-se no seu significado. Por um lado, a palavra ‘exéquias’ pode significar o acompanhamento do defunto por parte da comunidade, a qual, em modo de êxodo, caminha com o primeiro até à terra prometida, a nova Jerusalém. Por outro, a ‘celebração das exéquias’ é a comemoração da jornada peregrina realizada por aquele que parte. Por outras palavras, é a solenização não só da vida na sua materialidade, como também a comemoração da vida nova em Cristo. Por esse motivo, a celebração exequial fundamenta-se no mistério pascal. É a concretização da promessa divina face à morte, é o dom da ressurreição. Logo, aquele que parte não é esquecido, nem depositado numa solidão entregue à morte. Mas faz-se memória dele; torna-se presente na vida.

Palavras-chave: Celebração das exéquias; êxodo; esperança cristã; mistério pascal; memória.

ABSTRACT

The present research in theology concerning the Roman ritual of the exequial celebration, carried out by the Portuguese Episcopal Conference, is presented as a relational study of both liturgy and eschatology. The aim of the study is to orient christian hope towards a new vision of the exequial celebration. On one hand, the 'exequial' pertains the accompanying of a defunct by the community, in a kind of exodus path into the promise land, the new Jerusalem. On the other, the 'exequial celebration' honors the journey of the departing pilgrim. In other words, it is the process of solemnization not only of material life but also of the new life in Christ. For this reason, the exequial celebration is grounded on the paschal mystery. It is the divine promise come true in face of death, the gift of the resurrection. Hence, the departed is not forgotten, nor given onto loneliness and delivered to death. Memory of him is made, he becomes present in our life.

Keywords: Exequial celebration; exodus; Christian hope; paschal mystery; memory.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – A ESCATOLOGIA CRISTÃ	16
1. Corpo/Alma	16
1.1. <i>Imortalidade da alma</i>	17
1.2. <i>Ressurreição como um todo</i>	20
1.3. <i>Sinopse</i>	22
2. Ressurreição na morte e/ou no último dia	23
2.1. <i>Ressurreição no último dia</i>	25
2.2. <i>Ressurreição na morte e no último dia</i>	28
2.3. <i>Ressurreição na morte</i>	31
2.4. <i>Sinopse</i>	33
3. Categoria de promessa	36
4. Parusia e juízo	38
4.1. <i>Parusia</i>	39
4.2. <i>Juízo</i>	41
4.2.1. <i>Juízo-crise</i>	42
4.2.2. <i>Juízo escatológico</i>	44
4.3. <i>Sinopse</i>	46
5. Nova criação	48
6. Vida eterna	50
7. Reflexão conclusiva	53

CAPÍTULO II – EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO RITUAL ROMANO DAS EXÉQUIAS

DO SÉCULO VII AO SÉCULO XX	58
1. Interação com os ritos fúnebres pagãos	58
2. Do ritual romano do século VII aos rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX	62
2.1. <i>O ritual romano do século VII</i>	63
2.2. <i>Os rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX</i>	68
2.3. <i>Leitura comparativa e sinopse</i>	73
3. <i>Rituale Romanum</i> de 1614	74
3.1. <i>Ordo commendationis animae</i>	74
3.2. <i>De Exequiis</i>	78
3.3. <i>Officium defunctorum</i>	80
3.4. <i>Sinopse</i>	82
4. <i>Ordo Exsequiarum</i> de 1969	83
4.1. <i>Vigília</i>	84
4.2. <i>As três propostas de celebração exequial</i>	85
4.3. <i>A linguagem no ritual romano das exéquias: alguns elementos</i>	92
4.4. <i>Sinopse</i>	93
5. Reflexão conclusiva	94

CAPÍTULO III – O RITUAL ROMANO DAS EXÉQUIAS NO PÓS-VATICANO II.

CONTRIBUTO DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA	104
1. Leitura crítica quanto aos temas da escatologia e propostas complementares	104
1.1. <i>Leitura crítica</i>	105
1.1.1. Dualidade corpo-alma	105
1.1.2. Ressurreição na morte e/ou no último dia	111

1.2.	<i>Propostas complementares</i>	115
1.3.	<i>Sinopse</i>	118
2.	A linguagem no ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II: algumas imagens	119
2.1.	<i>Lugar, morada, casa de Deus</i>	120
2.2.	<i>Reino de Deus</i>	121
2.3.	<i>Jerusalém celeste, a pátria verdadeira</i>	124
2.4.	<i>Novo céu e nova terra. Alusão à nova criação</i>	127
2.5.	<i>Sinopse</i>	130
3.	Alguns elementos relevantes no ritual romano da celebração das exéquias	133
3.1.	<i>Êxodo, mistério pascal e celebração exequial</i>	133
3.2.	<i>Espírito Santo</i>	136
3.3.	<i>Sacramentos</i>	139
3.4.	<i>Silêncio</i>	141
3.5.	<i>Sinopse</i>	143
4.	Reflexão conclusiva	145
	CONCLUSÃO	149
	BIBLIOGRAFIA	153

INTRODUÇÃO

No âmbito da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, a investigação teológica proposta incide sobre o ritual romano da celebração das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa¹. O intento de todo o percurso deste estudo alude não só à purificação da linguagem presente no ritual romano acima referido, como também à sua beleza transmitida por imagens e elementos fundamentais à esperança cristã. Por um lado, a estrutura eucológica apresenta algumas debilidades, na medida em que não expõe um pensamento concordante. Por outro, a exploração de algumas imagens e elementos, que serão trabalhados no terceiro capítulo, acrescenta à celebração exequial a beleza própria da linguagem humana, que sai ao encontro do imensurável. Deste modo, torna-se essencial traçar uma linha de pensamento que perpassasse não só alguns elementos relativos à escatologia cristã, como também a dados históricos sobre o ritual romano das exéquias, para que, por fim, se possa trabalhar com fundamentação no objeto de estudo desta investigação: o ritual romano da celebração das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa.

No primeiro capítulo pretende-se trabalhar alguns temas fundamentais da escatologia cristã, os quais são aludidos ao longo do ritual romano da celebração das exéquias. Deste modo, este estudo laborará as problemáticas ora da dualidade corpo/alma, ora do momento da ressurreição na morte e/ou no último dia, a categoria de promessa, a parusia e o juízo, a nova criação e a vida eterna. O intento neste capítulo é a construção alicerçada em temáticas essenciais para a esperança cristã, a fim de que esta investigação teológica não se perca num mero trabalho especulativo sobre um determinado ritual romano, mas seja sustentável nas propostas a apresentar. Neste ponto planeia-se responder, em forma de proposta, algumas perguntas que surgem desde já: que relação existe entre corpo-alma? Pode falar-se numa dualidade ou dualismo temático? Em que momento se dá a ressurreição? Que propostas podem ser apresentadas a este propósito? Será a categoria de promessa implícita ao

¹ Ao longo desta dissertação são utilizadas diferentes formas de falar deste ritual romano, entre as quais o ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II.

acontecimento da ressurreição? De que forma se pode aguardar a parusia do Senhor? Como o Dia de juízo para a condenação? Ou o Senhor julgará com a finalidade de salvar? Em que ponto a nova criação relaciona-se com a vida eterna, e vice-versa?

No segundo capítulo planeia-se a exposição de elementos históricos relativos à manifestação ritual cristã perante a morte. Por isso, aprofundar-se-á alguns dados como o diálogo existente entre o Cristianismo primitivo e as culturas circundantes a si, o ritual romano do século VII, os rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX, a secção relativa ao rito exequial do *Rituale Romanum* de 1614 e, por fim, o *Ordo Exsequiarum* de 1969. Importa, neste momento, lançar algumas questões, tais como: que relação existiu entre o rito fúnebre cristão e o rito fúnebre pagão? É perceptível alguma continuidade? Que elementos do Cristianismo primitivo revelam a esperança na ressurreição? Que estrutura litúrgica se deu ao primitivo rito fúnebre cristão por meio do ritual romano do século VII? Que visão é facultada? Alguma diferenciação em relação com os rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX? Que olhar teológico apresentam estes? Em que que a secção exequial do *Rituale Romanum* de 1614 inova relativamente à estrutura litúrgica? E a sua visão teológica? O *Ordo Exsequiarum* de 1969 é a fonte de todos os rituais romanos das exéquias existentes no tempo atual. Que impacto teve na liturgia exequial? Que elementos a ter em conta na sua estrutura? Que dados merecem destaque na sua linguagem?

No terceiro capítulo intenta-se a abordagem ao objeto de estudo desta investigação teológica: o ritual romano da celebração das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa. O desenvolvimento, neste ponto, projetar-se-á em duas vertentes: por um lado, uma leitura crítica a respeito da linguagem presente no ritual romano já mencionado, contando com propostas complementares a esse propósito; por outro, o levantamento de algumas imagens e elementos relevantes da mesma linguagem, revelando, de certo modo, a beleza própria da linguagem humana. Desta forma, levantam-se já algumas dúvidas: que se pretende transmitir com a separação entre corpo e alma? Quais são as teses teológicas

possíveis a retirar da estrutura eucológica deste ritual romano? É possível a relação entre elas? Que importância poderá ser atribuída às imagens presentes no ritual romano, tais como “reino de Deus” ou “Jerusalém celeste”? O que representa a compaginação da celebração exequial com o mistério pascal? Aponta o olhar da esperança cristã para o seu fundamento? Que exploração teológica se poderá fazer para acréscimo de uma espiritualidade do silêncio na celebração exequial?

Assim, esta dissertação planifica, ao longo deste estudo teológico, responder, em forma de proposta, às questões acima colocadas, sabendo que a linguagem humana é contingente e, por isso, limitada face aos grandes mistérios da vida. Não obstante, ter-se-á no pensamento estas três grandes perguntas relativas a cada capítulo: qual o fundamento da escatologia cristã? Que elemento unirá toda a crescente histórica da manifestação ritual cristã face à morte, desde a “cristianização” de elementos pagãos até à sua estruturação teológica-litúrgica? Que contributos úteis poderão ser manifestos no ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II?

CAPÍTULO I – A ESCATOLOGIA CRISTÃ

Este capítulo é composto por sete pontos: no primeiro, apresenta-se a problemática da separação de corpo-alma; no segundo, expõe-se três teses teológicas possíveis a respeito da ressurreição; no terceiro, trata-se da categoria de promessa relacionada com a ressurreição; no quarto ponto, apresenta-se não só a parusia, como também o juízo, sendo que, a propósito deste último, expõe-se ora o juízo-crise, ora o juízo escatológico; no quinto, apresenta-se a temática da nova criação na perspectiva de uma transformação total; no sexto, fala-se da vida eterna enquanto edificada pelo mundo de relações com os outros e com o Outro; no sétimo ponto, faz-se uma reflexão conclusiva com pequenas considerações a respeito dos temas tratados anteriormente.

1. Corpo/Alma

Desde o nascimento do pensamento filosófico até aos tempos hodiernos, o ser humano é compreendido, essencialmente, como uma unidade psicossomática, ou seja, composto por corpo² (*sôma*) e alma (*psyquê*). Ora, um elemento não anula o outro, mas existe uma interdependência, que os torna apenas compreensíveis numa relação íntima entre si³.

«Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo» (Gn 2,7)⁴. Esta determinação antropológica alude para uma configuração divina no humano. Isto é, Deus, pelo seu sopro, imprime no sujeito antropológico a sua imagem, tornando-o um ser vivente, que, por sua vez, o une intimamente ao Seu Criador. Desta forma, o ser humano é capaz de Deus (*capax Dei*). Ele é transcendente a si mesmo, pois não pertence a si mesmo e, nesse sentido, não pode ser

² Convém distinguir, recorrendo à terminologia alemã, o corpo como matéria (*körper*), ou seja, na sua dimensão puramente biológica, do corpo enquanto sujeito (*leib*), isto é, na dimensão subjetiva da pessoa, o “eu” enquanto relação-com.

³ Cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*, Sal Terrae, España, 1988, 84.

⁴ Nesta investigação é utilizada a edição *Bíblia Sagrada*, 5ª. Edição, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 2009.

sem relação. Torna-se pessoa no modo da relação com os outros e com o Outro⁵. É um ser corpóreo-espiritual. Por isso, existe em si um elemento que o une Àquele que é (cf. Ex 3,14). A esse elemento dá-se o nome de alma, de *anima*. Contudo, ela só não é a pessoa, mas é totalidade em relação com o corpo.

Assim, tendo por base esta reflexão antropológica, pode avançar-se concretamente para o problema a discutir: a relação entre o corpo e a alma no acontecimento da morte. O que acontece, de facto, na morte? A alma separa-se do corpo? Ou ambos caem no suplício da morte, esperando a ressurreição? Como suportar a tese da imortalidade da alma, de uma alma ausente de corporeidade? Como pensar numa ressurreição de corpo, se a alma já vive? Qual a forma de assegurar a identidade da pessoa entre os dois modos de existência, se ambos elementos perecem? Estas questões determinam o problema da relação entre corpo e alma na morte, apontadas por duas teses teológicas: a da imortalidade da alma e a da ressurreição como um todo.

1.1. Imortalidade da alma

A tese da imortalidade da alma apresenta o corpo na sua fragilidade material. Por isso, é o elemento que falece, que volta ao pó da terra. Por seu lado, a alma, já que é o elemento divino no ser humano, subsiste e, por sua vez, não morre, pois é imortal, divina. Ela assegura a identidade entre o ser terreno e o ser celeste. Não obstante, colocam-se algumas questões: se a ressurreição é apresentada como um todo, então como se explica a separação entre a alma e o corpo? Como se compreende a subsistência da alma ausente de corporeidade? Qual o modo

⁵ Neste sentido, pode ler-se em Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios. Escatologia cristiana*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, 100: «O homem encontra-se a si mesmo não mediante a uma autoconservação, mas mediante ao esvaziamento de si para chegar ao outro e ao estranho. Só aquele que sai de si vem a si mesmo». Todas as traduções desta obra para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação. Também em Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo. Prelecções sobre o «Símbolo Apostólico»*, Principia, Cascais, 2005, 219: «O ser humano é aquele ser que não tem vida eterna em si mesmo, pois há-de morrer necessariamente. Para ele, que não tem permanência em si mesmo, continuar a viver só pode significar, humanamente falando, continuar a existir num outro».

da esperança numa ressurreição do corpo, se a alma já vive? Como será a união de elementos no último dia? A alma “entra” no corpo ressuscitado?

Em primeiro lugar, na morte é o corpo na sua matéria biológica que morre, que se perde. Não é a sua identidade relacional, que não deixa de ser corpo, que falece. Na verdade, ele é o modo de como o ser humano interage no mundo, e não só. Também é com o corpo que reza⁶, que sai de si mesmo, se o entendermos como *leib*, isto é, como a identidade da pessoa, o ser-em-relação. A partir desta clarificação da linguagem, a alma não deixa de ser corpórea; deixa é de estar em relação com a matéria, com o *bios*. Quanto à categoria de imortalidade atribuída à alma, tem-se de recorrer à compreensão bíblica desse termo. Não se o deve reduzir a uma questão de eternidade vital, mas pode-se o apontar como uma dinâmica de relação. «Na Sagrada Escritura, a morte é entendida como corte de relação, perda de relação, ausência de relação. Na perspectiva da Revelação, esta relação ferida verifica-se em primeiro plano na relação entre o ser humano e Deus. A criatura recusa a aliança e corta relações com o seu Criador; a criatura recusa a relação com a Fonte de Vida, com a Salvação que é o próprio Deus»⁷. A não-relação é, por consequente, pecado. É solidão, é morte. Por seu lado, a imortalidade é concedida na medida da relação com Deus e das pessoas entre si. É, nesse sentido, que se pode falar da imortalidade não só da alma, mas também do corpo, enquanto identidade relacional, na morte, uma vez que são os dois elementos determinantes das relações estabelecidas. Assim, não existe, na verdade, uma separação na morte, mas uma comunhão entre a alma⁸ do defunto e Deus, em Cristo, e de todos os outros que partiram, esperando a ressurreição final nesse dia em que todos serão transformados em novas criaturas.

Em segundo lugar, a esperança na ressurreição dos corpos fundamenta-se na promessa divina concretizada na ressurreição do Senhor. «Vede as minhas mãos e os meus pés: sou Eu mesmo. Tocai-me e olhai que um espírito não tem carne nem ossos, como verificais que Eu

⁶ A respeito da relação liturgia e corpo, remete-se para leitura de Joseph RATZINGER, *Introdução ao Espírito da Liturgia*, Paulinas, Prior Velho, 2014, 127-165.

⁷ Isabel VARANDA, “Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além? Ressonâncias paulinas”, *Theologica*, 44, 1 (2009), 36.

⁸ A esta encontra-se associada a identidade do sujeito antropológico como corpo-relação (*leib*).

tenho» (Lc 24,39). De facto, «a vida do Ressuscitado não volta a ser *bios*, ou seja, não assume a forma biológica da nossa vida mortal intra-histórica, mas sim *zöe*, uma outra vida nova, definitiva, uma vida que ultrapassou o âmbito da morte na história do *bios*, que foi superado por um poder superior»⁹. É, dessa forma, que a corporeidade de Jesus atinge níveis impossíveis de descrever pela linguagem humana. Aliás, «Ele não é identificável como no tempo da sua vida terrena; só é reconhecível no âmbito da fé»¹⁰. Do mesmo modo, não é possível, tendo em conta as categorias das ciências humanas, falar de como se dará essa nova (*re*)união entre os elementos constituintes do ser humano. Apenas basta dizer como apresenta a Comissão Teológica Internacional: «Este corpo que agora está configurado pela alma (*psyquê*), na ressurreição gloriosa será configurado pelo espírito (*pneûma*) (cf. 1Cor 15,44)»¹¹. Dar-se-á uma transformação excelente movida pelo espírito, transformando cada corpo em corpo pneumático.

Em suma, a alma não deixa de ser corporeidade, apenas desliga-se da matéria, do *bios*. O que falece é a matéria sem *anima*, totalmente desanimada, é o corpo como conjunto de átomos e moléculas¹². Desse modo, a corporeidade da alma é assegurada pelo *leib*, isto é, pelo corpo enquanto identidade relacional do sujeito. Na verdade, as relações não morrem, mas passam para um outro modo de existência. Assim, a comunhão com Cristo e com todos os outros é sinal de imortalidade, porque à relação é-lhe atribuída vida. E a vida em Cristo, colocada a fé na Sua ressurreição, constitui o sentido de toda a esperança cristã. De modo semelhante, a relação viva entre todos, fundamentada pela caridade responsável, transforma cada um em pedra viva do templo do Senhor (cf. Ef 2,18-22; 1Pe 2,5), indispensável à Igreja de Deus. Por outras palavras, é a comunhão dos santos entre os vivos e os mortos. É o contínuo dinamismo

⁹ Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo...*, *op. cit.*, 222-223.

¹⁰ *Ibidem*, 224.

¹¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)*. Texto aprobado 'in forma specifica' por la Comisión Teológica Internacional. Consultado a 01 de Dezembro de 2015 em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_sp.html. Todas as traduções deste documento para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação. Para a presente referência, §1.1.

¹² Cf. Isabel VARANDA, “Como falar hoje da Morte...”, *art. cit.*, 41.

que não acaba em si mesmo, mas que se fundamenta no amor trinitário, extravasando no meio da comunidade cristã (cf. Act 2,42-47.4,32-35.5,12-15).

1.2. Ressurreição como um todo

A tese da ressurreição como um todo é entendida no modo da transformação do ser humano na morte, já que ambos os elementos a ele pertencentes falecem. Ela fundamenta o seu pensamento a partir da existência humana. Isto é, uma vez que toda a existência particular é vivida no todo da pessoa, a morte e, por sua vez, a ressurreição são sentidas na totalidade do sujeito antropológico. Desta forma, o corpo e a alma participam ambas na morte, para que juntas possam participar na ressurreição. Todavia, brotam algumas questões: como se assegura a identidade entre o ser terreno e o ser celeste, se a pessoa morre na sua totalidade? Ao haver uma ressurreição de ambos elementos não se inicia algo, ou seja, uma temporalidade sem relação àquilo que fora vivido no mundo?

Em primeiro lugar, a identidade a assegurar entre o ser terreno e o ser celeste não implica, nem exige, a mesma matéria. Aliás, seria ilógico a consideração de tal, dado que estar-se-ia a pressupor a reanimação do cadáver, ou seja, do corpo enquanto matéria frágil¹³. A identidade pretendida é atestada pela relação existencial com Cristo e com os outros¹⁴. Não morre, nem desaparece. Ela sobrevive à fatalidade pela sua transformação para um modo de existência diferente. As relações transformam-se. Deste modo, a celebração exequial torna-se a comemoração da vida daquele que falece. Faz-se memória, torna-se presente a vida do defunto e, por sua vez, o mesmo¹⁵. Portanto, na morte, a identidade pessoal é assegurada pela

¹³ Cf. *Ibidem*, 43.

¹⁴ Este mundo de relações encontra a sua fonte na capacidade do sujeito antropológico em relacionar-se pelo seu corpo (*leib*) e alma.

¹⁵ A este propósito, pode ler-se em *ibidem.*, 41: «Então, porque choramos diante daquele cadáver e respeitamos aquele cadáver? Choramos e respeitamos não pelo que ele é, mas pelo que significa e representa». Ele representa o “eu” e o “tu” da dinâmica relacional. Significa alguém querido.

relação com Deus, em Cristo. Assim se entende as palavras: «Eu sou a Ressurreição e a Vida. Quem crê em mim, mesmo que tenha morrido, viverá» (Jo 11,25)¹⁶.

Em segundo lugar, à tese da ressurreição como um todo coloca-se o princípio problemático da temporalidade. Ou seja, uma vez que a pessoa falece na sua totalidade, a sua ressurreição poderá pressupor uma temporalidade, na medida em que não existe continuidade da pessoa entre a vida terrena e a vida celeste. Com efeito, a categoria do *ser-em-relação*, já que assegura a identidade entre o ser terreno e o ser celeste, atesta também a continuidade do modo de existência do ser humano. Não obstante, a esta continuidade está implícita uma descontinuidade, uma vez que esse modo existencial transforma-se. Por outras palavras, a relação com Cristo permanece na sua essência, asseverando uma contínua existência sem interrupção, mas muda na forma de relação entre o defunto e Cristo. Paulo aponta-o na primeira carta aos Coríntios, aludindo à tensão entre presente e futuro: «Agora, vemos como um espelho, de maneira confusa; depois, veremos face a face. Agora, conheço de modo imperfeito; depois, conhecerei como sou conhecido» (1Cor 13,12).

Em suma, a tese da ressurreição como um todo contribui na medida em que apresenta a totalidade da pessoa como partícipe no mistério do Senhor. De facto, não existe uma transformação parcial, isto é, só o corpo é que ressuscita, mas dá-se uma configuração total com Cristo, a partir da relação já estabelecida no mundo, através do batismo, embora ainda não consumada. Neste sentido, a relação entre o ser humano e Cristo garante a identidade entre o ser terreno e o ser glorioso. E esta relação exige não só um dinamismo contínuo sacramental, mas também uma comunhão eclesial responsável com toda a criação, seguindo o mandamento do Senhor: «É este o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como Eu vos amei. Ninguém tem mais amor do que quem dá a vida pelos seus amigos. Vós sois meus

¹⁶ Esta citação também é utilizada pelos teólogos a favor da existência da situação intermédia, ou seja, o modo existencial entre a morte e o último dia. Este tema é apresentado no ponto a respeito da ressurreição no último dia.

amigos, se fizerdes o que vos mando» (Jo 15,12-14). Assim, a relação transforma-se em vida eterna, sem tempo e sem medida.

1.3. Sinopse

O intento da exposição destas duas teses, a propósito da relação entre corpo e alma na morte, é compreendê-las na medida em que não são totalmente opostas. É certo que ambas levantam algumas questões que são problemáticas. No entanto, a investigação teológica induz ao aprofundamento das matérias até à revelação das mesmas, se possível. Logo, a apresentação destas duas teses teológicas processa-se em duas etapas: a problematização e a proposta.

Por um lado, a tese da imortalidade da alma coloca questões a respeito, sobretudo, da separação corpo/alma, induzindo a um dualismo não próprio da fé cristã. A proposta é, antes do mais, considerar o corpo em dois níveis de revelação, ou seja, o corpo-matéria (*körper*) na sua fragilidade biológica e o corpo-relação (*leib*) na sua capacidade de *ser-em-relação* com os outros e o Outro. Desta forma, na morte, a alma não deixa de ser corporeidade, pois encontra-se unida ao mais profundo sentido de ser-corpo, isto é, ser-relação. Ela separa-se é da matéria fragilizada, do corpo sem vida, do cadáver, do *körper*. Porém, a alma fica à espera do último dia, no qual será transformada na sua corporeidade em corpo pneumático. Neste sentido, a antropologia cristã já não cai num dualismo platónico, contrário à fé, mas aponta a uma dualidade própria da linguagem humana, para que se possa compreender os dois elementos constituintes do sujeito antropológico, embora estes sejam interdependentes¹⁷.

Por outro lado, a tese da ressurreição como um todo levanta dois problemas, a saber: Como assegurar a identidade entre o ser terreno e o ser celeste? E, considerando a morte da totalidade da pessoa, a sua ressurreição não alude a um novo começo sem ligação àquilo que

¹⁷ A este respeito, pode ler-se em COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales...*, *op. cit.*, §5.1: «...esta antropologia cristã inclui uma *dualidade* de elementos (o esquema “corpo-alma”) que se podem separar de modo que um deles (“a alma espiritual e imortal”) subsista e previva separado, tem sido acusada, às vezes, de *dualismo* platónico».

fora vivido no mundo? A proposta apresentada é a categoria *ser-em-relação*. Dado que toda a existência humana é sentida na totalidade da pessoa, a morte também o-é. De modo similar, os laços relacionais, que são construídos em vida, não podem ser destruídos pela morte, dado que se faz memória de cada um. E, se cada pessoa é incapaz de esquecer de um outro, muito menos o Senhor da vida e da morte. Por isso, a esperança n’Aquele que ressuscitou Jesus entre os mortos encontra-se fundada na certeza do incomensurável amor divino. Com efeito, é essencial que exista essa relação dinâmica entre a pessoa e Deus, em Cristo. Como já referido, a relação é vida; a morte é não-relação. Deste modo, a identidade da pessoa é assegurada pela relação estabelecida com Deus e com todos os outros. Por sua vez, também o problema da temporalidade se resolve através da categoria *ser-em-relação*. Portanto, «o homem vive *inteiramente*, o homem *inteiro* morre, Deus ressuscitará *inteiramente* o homem»¹⁸.

Em suma, a ressurreição é a consumação do dinamismo relacional estabelecido com Deus, em Cristo. Só a relação com Cristo conduz à plenitude vital, já que só por Ele se chega ao Pai, ao Criador (cf. Jo 14,6), Àquele que é a Vida. Não obstante, esta relação também exige a comunhão entre todos, entre a comunidade, entre o “eu” e o “tu” sem medida e sem tempo delimitados. Neste sentido, a investigação teológica requer uma renovação metodológica na abordagem dos temas teológicos, para que, por fim, se possa indicar o caminho da fé aos fiéis. Embora as duas teses aqui apresentadas não gozem de uma solução imutável, elas podem ser duas bases de pensamento para uma abordagem futura mais cuidada e aprofundada.

2. Ressurreição na morte e/ou no último dia

A ressurreição do Senhor é o fundamento da fé cristã. Caso contrário, se Cristo não tivesse ressuscitado, então vazias seriam a pregação e a fé cristãs (cf. 1Cor 15,14). «Mas não!

¹⁸ Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 111.

Cristo ressuscitou dos mortos, como primícias dos que morreram» (1Cor 15,20)¹⁹. De facto, a ressurreição de Cristo é a causa eficiente da ressurreição dos mortos²⁰.

Paulo indica na primeira carta à comunidade de Corinto: «Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou» (1Cor 15,13). À primeira vista, parece que Paulo faz depender a ressurreição do Senhor à ressurreição dos mortos, todavia, tendo em conta uma análise mais detalhada, chega-se à conclusão que ele reparte o significado. Isto é, se, por um lado, o seu objetivo é a dependência da ressurreição dos mortos da ressurreição do Senhor, por outro, ele revela que ambas não são duas realidades distintas, mas uma só²¹. Existe uma interdependência entre ambas. Ora, a ressurreição dos mortos sem um fundamento prévio cairia numa vácuca crença, sem qualquer tipo de argumentação. Ora, a ressurreição do Senhor sem qualquer efeito ou reconhecimento tornar-se-ia num egoísmo divino, que guardaria a graça só para Si. Deste modo, «o que n'Ele se sucedeu deve suceder-se em todos»²². Não só nos mortos – homens e mulheres –, mas toda a Criação participará na ressurreição futura²³. Aliás, pela ressurreição de Cristo, Deus revela-Se como *Kyrios*, o Senhor do cosmos e da história²⁴.

Assim, tendo em conta as deliberações tomadas, pode expor-se as questões que surgem neste momento a respeito da ressurreição. Quando se dará a ressurreição dos mortos? Na morte? Ou no último dia? Ou na morte e no último dia? O que representa esse dia final? Que relação existe entre a ressurreição dos mortos e a parusia? Estas questões aludem para a problemática sobre o momento da ressurreição, debatida por três teses teológicas possíveis: a da ressurreição no último dia, a da ressurreição na morte e no último dia e a da ressurreição na morte.

¹⁹ A este propósito, pode ler-se em COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales...*, *op. cit.*, §1.1: «Este modo de falar implica que o facto da ressurreição de Cristo não é algo fechado em si mesmo, mas que há-de estender-se aos que são de Cristo».

²⁰ Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica. VII. Los novísimos*, Ediciones Rialp S.A., Madrid, 1961, 195. Todas as traduções desta obra para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

²¹ Cf. Joseph RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 2007, 136. Todas as traduções desta obra para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

²² Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 195.

²³ Cf. *Ibidem*.

²⁴ Cf. Joseph RATZINGER, *Escatología...*, *op. cit.*, 136.

2.1. Ressurreição no último dia

A esperança numa ressurreição final vincula a si a consideração de uma promessa a ser realizada num dado momento da história. Aliás, o pressuposto de fé num último dia (*télos*) implica a certeza de que houve um começo (*arché*) de todo o processo. Neste sentido, a fé cristã fundamenta-se num Deus que é «o Alfa e o Ómega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim» (Ap 22,13). Logo, a Criação encontra-se em tensão até esse dia da Redenção (cf. Rm 8,20-22). Contudo, esta esperança num último dia não é novidade na história da salvação, como se pode observar na Sagrada Escritura. Por um lado, o Antigo Testamento, que contém a história do povo de Israel até Jesus Cristo, professa essa fé na ressurreição no último dia²⁵, no qual também se dará não só o juízo universal, como também a revelação majestática de Deus, a parusia. Por seu lado, o Novo Testamento, sobretudo pela teologia paulina e joanina, indica a ressurreição no último dia como a consumação da comunhão estabelecida entre a Igreja de Cristo e Cristo²⁶. Esta comunhão é edificada pelos sacramentos, particularmente pelo batismo, que dá forma ao povo escolhido (cf. 1Pe 2,9), onde todos são herdeiros de Deus (cf. Rm 8,17). No entanto, a tese da ressurreição no último dia coloca algumas questões a resolver: se a ressurreição é compreendida como um todo, qual a razão de a ela só se associar o corpo? Considerando a morte como um estágio da pessoa, qual o motivo de só ressuscitar no último dia? Quando se dará? O que acontece, entretanto, aos defuntos?

Em primeiro lugar, ao falar da ressurreição apenas associada ao corpo retira ao anúncio cristão a sua beleza, na medida em que esta está em relação com toda a pessoa. Caso contrário, a fé na ressurreição, que implica apenas o corpo, torna-se campo que não toca o todo do ser, mas apenas uma parte, manifestando-se como evento parcialmente salvífico. Falta, na verdade, esclarecer a vivência da totalidade do sujeito antropológico no momento da

²⁵ A respeito da fé na ressurreição dos mortos, excetua-se o grupo dos saduceus, uma vez que não acreditavam nessa possibilidade. Veja-se o diálogo entre Jesus e os Saduceus em Mc 12,18-27. Por outro lado, no tempo de Jesus é evidente a consciência desse dia final, onde todos os mortos ressuscitarão: «Eu sei que ele há-de ressuscitar na ressurreição do último dia» (Jo 11,24).

²⁶ A este propósito, pode ler-se em COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales...*, op. cit., §2.2: «Além disso, chegada já a história ao seu final, a ressurreição de todos os companheiros e irmãos completará o corpo místico de Cristo (cf. Ap 6,11)».

ressurreição, já que tudo é transformado. Tendo em conta a doutrina a respeito da separação do corpo e da alma na morte, apresentada no ponto anterior, o primeiro refere-se à matéria que se corrompe²⁷. De facto, é condição necessária que, «semeado corruptível, o corpo é ressuscitado incorruptível; semeado na desonra, é ressuscitado na glória; semeado na fraqueza, é ressuscitado cheio de força; semeado corpo terreno, é ressuscitado corpo espiritual» (1Cor 15,42-44). Por outras palavras, a matéria, pela sua morte, será reerguida como corpo pneumático. No mesmo momento, o corpo, enquanto *ser-em-relação*, e a alma separadas do *bios* na morte sofrem a excelente transformação. Assim, a ressurreição não se reduz a um evento parcialmente salvífico, na medida em que só toca o corpo, mas atinge a pessoa na sua totalidade, transformando-a em nova criatura. Não é apenas um surgir de novo, mas é a transformação gloriosa da criatura.

Em segundo lugar, o momento em que se dará a ressurreição futura é desconhecido. Aliás, embora seja conhecida a altura, isto é, no último dia, não se sabe ao certo em que momento. «Quanto àquele dia e àquela hora, ninguém o sabe: nem os anjos do Céu nem o Filho; só o Pai» (Mt 24,36). É interessante ver que até o próprio Filho não sabe. Talvez pela Sua máxima obediência ao Pai, que deixa ao total critério deste último. Desta forma, o que resta é vigiar e preparar esse dia (cf. Mt 24,42-43.25,13; 1Ts 5,6). É certo que a misericórdia divina faz-se presente e incompreensível em múltiplos momentos, nomeadamente na necessidade de um último dia. Na verdade, se a morte é necessária ao humano, qual o motivo para que haja, em concreto, um último dia? Talvez para que todos se convertam até lá e nenhum se perca (cf. 2Pe 3,9). Talvez haja a finalidade de anunciar a ressurreição futura como a verdadeira Páscoa do Senhor, onde todos se sentam à mesa de Deus²⁸. É o povo que se

²⁷ Acerca deste tema, pode ler-se em Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 196: «Dia a dia faz o homem a experiência de que a matéria é a razão da caducidade e transitoriedade».

²⁸ Sobre o tema da ressurreição final como a grande Páscoa do Senhor, pode ler-se em Isabel VARANDA, “Como falar hoje da Morte...”, *art. cit.*, 53: «Então, quando todas as criaturas estiverem por Cristo, com Cristo, em Cristo, viveremos a grande festa da Ressurreição, a plenitude de ressuscitados, cantando eternamente a glória de Deus, que é simplesmente a glória de todas as suas criaturas, sem exceção».

congrega num só. É a consumação total, «a fim de que Deus seja tudo em todos» (1Cor 15,28).

Em terceiro lugar, os mortos não desaparecem na matéria sepultada (cadáver), mas encontram-se na comunhão com Deus, em Cristo. É o estado intermédio das almas, o qual consiste no “tempo” entre a morte e o último dia. Escreve Paulo: «Irmãos, não queremos deixar-vos na ignorância a respeito dos que faleceram, para não andardes tristes como os outros, que não têm esperança. De facto, se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus reunirá com Jesus os que em Jesus adormeceram» (1Ts 4,13-14). Esta proposta paulina fundamenta-se na história do pensamento judaico a respeito do *sheol*. Ora, existe não só uma continuidade, como também uma novidade em relação a esta temática. Nos inícios do pensamento judaico, o *sheol* era compreendido como a habitação de todos os mortos, onde moravam os bons e os maus. Não obstante, a esperança na ressurreição dos mortos exigiu uma nova conceção, a saber: «o *sheol* já não se concebe como domicílio comum dos mortos, mas como dividido em dois estratos, dos quais um está destinado aos justos, e o outro aos ímpios. Os mortos encontram-se neles até ao juízo último, no qual se pronunciará a sentença definitiva; mas já, nos diversos estratos, recebem, de modo inicial, a retribuição devida»²⁹.

Por seu lado, a novidade colocada pela doutrina cristã católica assume esse estado intermédio, mas numa perspetiva de comunhão com Cristo. Neste sentido, o estado intermédio das almas assume um novo fundamento: a relação com Cristo. Já não se trata de um lugar localizado³⁰, mas de uma comunhão transformada em morada. A título de exemplo, pode apontar-se as palavras de Jesus ao “bom ladrão”: «Em verdade te digo: hoje estarás comigo no Paraíso» (Lc 23,43)³¹. Não obstante, esta comunhão exige uma contínua purgação

²⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales...*, op. cit., §3.3.

³⁰ Pode ler-se em *ibidem*, §3.2: «Pensava-se que em contraposição ao céu, [o *sheol*] estava debaixo da terra. Por essa causa, forma-se a expressão “baixar ao *sheol*” (Gn 37,35; Sl 55,16; etc)».

³¹ Cf. *Ibidem*, §3.4. E ainda: «o pensamento fundamental é que Jesus quer receber o bom ladrão em comunhão consigo imediatamente depois da morte».

dos pecados cometidos no mundo³², na medida em que a primeira se faz mais intensa na morte. É a presença purificadora de Deus. Não na sua revelação suprema, mas numa luz e fogo presenciais que queima toda a impureza. Por outras palavras, a luz presencial de Deus afeta o sujeito antropológico, no modo em que o próprio se sente incapaz de receber tal graça divina; o fogo é o símbolo do amor divino que limpa qualquer vestígio de pecado³³.

Em suma, a consciencialização desse último dia provoca à responsabilidade vital, fundamentando, por sua vez, a caridade cristã. Aliás, a ressurreição não se reduz a um evento apenas do corpo, mas amplifica-se na medida em que transforma a alma corporizada pela identidade do sujeito (*leib*). Por outras palavras, a ressurreição não é um evento entregue a um momento específico, mas é a convocatória à participação total da existência particular rumo à plenitude universal. Essa plenitude é a transformação a suceder no último dia num modo eclesial, universal. Na verdade, convinha que todos participassem na autêntica Páscoa do Senhor, onde se gozará da misericórdia e amor divinos. Logo, todos aqueles que morrem em Cristo entram em comunhão com Ele³⁴ (cf. Rm 6,4-5), porque «as portas do *sheol* estão abertas»³⁵.

2.2. Ressurreição na morte e no último dia

A fé na ressurreição comunica, no seu profundo conteúdo, a transformação gradual da existência humana até um determinado momento, no qual Deus Se revela plenamente. Ela [a ressurreição] não deixa de ser graça divina, um puro dom de amor. Desvincula-se é do conceito determinativo de um momento a realizar para uma categoria essencialmente

³² Não se trata do perdão dos pecados, pois essa encontra-se unida à participação ativa do sacramento da reconciliação, mas, após a morte, o ser humano é purificado de todas as cicatrizes já curadas. Com a finalidade de corroborar tal reflexão, pode ler-se em Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 138: «Se morre na fé em Cristo, então os seus pecados terão sido, sim, perdoados, mas não ficaram ainda purificados deles».

³³ Cf. *Ibidem*, 139; cf. ainda: Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 492-494.

³⁴ Pode ler-se em Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo...*, *op. cit.*, 218: «...Jesus atravessou a porta da nossa solidão extrema, quando, na sua Paixão, se afundou no abismo da nossa sensação de abandono. Onde já não se faz ouvir nenhuma voz é onde Ele está. Com isso, o inferno foi vencido, ou melhor: a morte, que antes era o inferno, deixou de existir. Morte e inferno deixaram de ser a mesma coisa, porque no meio da morte passou a haver vida, porque agora o amor mora no meio dela».

³⁵ *Ibidem*, 219.

existencial. Por outras palavras, a ressurreição não é *um* momento determinado na história por Deus, mas é *o* momento chave de toda a existência particular tocada pela mão divina. De facto, «no centro da escatologia cristã não se encontram nem o “eu”, nem o mundo, mas Deus, que, em Cristo, nos abriu o Seu futuro. Mas Cristo encontra-se no caminho até o reino de Deus. Ele mesmo é “o caminho”»³⁶. Portanto, a ressurreição é *a* chave de toda a vida realizada com Cristo. Por sua vez, a morte é condição necessária para a ressurreição. Por isso, «é sustentável dizer que Deus nos acompanha na morte. A relação de Deus comigo permanece mesmo na morte, activa, do lado de Deus, passiva, do meu»³⁷. Tendo em conta estas considerações a respeito da ressurreição unida à existência humana, a tese da ressurreição na morte e no último dia coloca algumas questões: como se entende o uso da conjunção “e”? Qual a linha de pensamento desta tese? Em quê que se fundamenta? À semelhança da tese da ressurreição no último dia, não pressupõe uma temporalidade? Como será esse último dia?

Em primeiro lugar, o uso da conjunção “e” determina uma adição entre dois momentos: a morte e o último dia. Não é apenas um pressuposto somatório, mas uma coordenação essencial que relaciona as duas ocasiões. Ou seja, a ressurreição na morte encontra-se em excelente coordenação com o momento do último dia, no qual se dará a grande festa da Páscoa do Senhor, onde todos serão congregados. Logo, os dois momentos são interdependentes. Ora, a ressurreição do defunto dá-se na morte, mas em perspetiva à comunhão perfeita com todos no último dia. Por isso, o ser humano encontra-se em tensão para esse encontro no dia final³⁸. O fundamento desta tese depara-se na existência humana agraciada pelo mundo de relações. Isto é, o ser humano encontra o seu profundo sentido na medida em que sai de si para o outro. Assim, o último dia espelha esse encontro de laços afetivos estabelecidos no mundo, projetados na eternidade: «temos a esperança de que os

³⁶ Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 147.

³⁷ Isabel VARANDA, “Como falar hoje da Morte...”, *art. cit.*, 45.

³⁸ A este propósito, pode ler-se em *ibidem*, 52: «Na vida gloriosa de pessoalmente ressuscitados – ressurreição na morte – plenamente inseridos em Deus, pode sustentar-se que vivemos na glória *mas de forma também imperfeita*. Imperfeição que não significa ressurreição imperfeita. Significa antes, tensão para a Parusia, para a consumação do mundo criado – escatologia cósmica e universal – pela recapitulação de todas as criaturas em Cristo».

nossos entes queridos, que já partiram, gozem da alegria celeste, partilhada, sem confusão e sem insularidade, com todos os que já estão com Deus e com todos nós, que ainda vivemos na dimensão terrena. Eles esperam por nós para que a sua alegria seja total»³⁹. Esta espera não assume uma temporalidade, mas uma vivência indescritível pela linguagem humana⁴⁰. Na verdade, o tempo de Deus é a eternidade sem medida, sem limite, só graça.

Em segundo lugar, a proposta teológica da ressurreição na morte e no último dia assume alguns aspetos da tese da ressurreição no último dia, apresentada anteriormente. Aliás, esta última foi o ponto de partida para o aprofundamento teológico da primeira. Por isso, existem algumas semelhanças nas suas vias de reflexão. Assim, é colocada a hipótese de um certo estado intermédio vivido pela pessoa. Todavia, esta é sentida na totalidade do humano. Não se coloca em evidência a separação de corpo e alma, como acontece na tese da ressurreição no último dia. Aprofunda-se, na verdade, o modo de como o corpo, enquanto identidade relacional da pessoa, corporiza a alma e, desse modo, a ressurreição é celebrada no ser como todo. Não obstante, esta está incompleta, vive em tensão, na medida em que espera esse dia final, onde todos serão reunidos em Deus, por Cristo. Esta é a novidade por ela colocada: o último dia não é o *dies irae*, mas o *dies Domini*, onde Ele vem com a Sua glória. É o seu regresso e, por isso, dia de alegria para toda a Criação⁴¹. Não é o dia de juízo sem misericórdia, mas o abraço amoroso de Deus (cf. Lc 15,11-32)⁴². É a festa do banquete nupcial (cf. Is 25,6-9; Ap 19,9). É a grande Festa da Páscoa.

Em suma, esta proposta teológica assume uma interdependência da ressurreição no momento da morte com o último dia. Não obstante, talvez seja mais correto falar de Páscoa da Criação nesse dia final (como indica Juan Ruiz de la Peña), e não, concretamente, numa ressurreição, que acontece na morte. Contudo, estes dois momentos encontram-se relacionados intimamente. Na verdade, a ressurreição particular na morte é antecipação da

³⁹ *Ibidem*, 53.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 42.

⁴¹ As temáticas não só da parusia do Senhor, mas do juízo universal são aprofundadas em pontos seguintes do presente capítulo.

⁴² Cf. *Ibidem*, 47.

grande festa a celebrar no dia da revelação do Senhor. Toda esta condução teológica é vivenciada na totalidade da pessoa, uma vez que também na sua existência terrena é o todo e o mais profundo do seu ser que participa, experimenta e sente⁴³.

2.3. Ressurreição na morte

«A consumação final que espera o crente na morte e, portanto, a superação definitiva da sua história vital na vida de Deus, equipara-se com o que a Bíblia chama de “ressurreição dos mortos”. O que o homem espera de Deus na morte não é simplesmente a felicidade de um primeiro grau de perfeição que possui a alma liberta do corpo, mas que abarca a totalidade da perfeição pessoal»⁴⁴. Por outras palavras, a esperança na ressurreição exige a realização plena da promessa divina na totalidade do ser humano. Na verdade, «Deus não está interessado na vida não vivida da alma, mas na vida realmente vivida de toda a pessoa»⁴⁵. Desta forma, a tese da ressurreição na morte alicerça o seu pensamento à existência humana, tal como a proposta teológica da ressurreição na morte e no último dia. Todavia, aquilo que difere estas duas teses pauta-se, sobretudo, pela possibilidade, ou não, de um estado intermédio. Ora, a tese da ressurreição na morte não apresenta essa possibilidade, já que ambos os momentos são o mesmo. Fazem parte do presente eterno de Deus. Neste sentido, à proposta desta tese teológica apresentam-se algumas questões a explicar: Em quê que consiste a ressurreição? O que se entende por estado intermédio? Como compreender os sacramentos? E, dado que a morte e o último dia são o mesmo momento, a escatologia universal não perde a beleza do seu anúncio teológico? Como explicar a possibilidade da reunião de todos, próprio do último dia, se cada um morre separadamente?

⁴³ A propósito desta conclusão, pode ler-se em Joseph RATZINGER, *Escatología...*, *op. cit.*, 206: «todo homem existe em si e fora de si; cada um existe, ao mesmo tempo, nos outros, e o que acontece em cada indivíduo repercute no conjunto da humanidade; o que se dá na humanidade dá-se nele. Assim, que corpo de Cristo quer dizer que todos os homens são um organismo, com o qual o destino do conjunto é também o do indivíduo».

⁴⁴ Medard KEHL, *Escatologia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, 275. Todas as traduções desta obra para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

⁴⁵ Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 145.

Em primeiro lugar, a ressurreição dos mortos, segundo a exposição desta proposta teológica, é entendida como ato divino salvífico, como salvação⁴⁶. Portanto, a ressurreição consiste em devolver saúde⁴⁷, em fazer ressurgir de novo aquele que pereceu. Ela dá-se na morte, que, no mesmo momento, é o último dia. Nela, os defuntos são integrados no presente eterno de Deus e, desse modo, encontram-se na eternidade. Por isso, não é possível o estado intermédio. Esse é entendido como o tempo iniciado pela ressurreição do Senhor e a terminar na ressurreição universal dos mortos⁴⁸. Deste modo, a existência humana transforma-se em necessária responsabilidade, já que, na ressurreição, serão julgadas todas as obras terrenas. Por seu lado, o auto-juízo deixa de pertencer ao *post-mortem*. Pertence, então, à existência particular no seu juízo e na sua responsabilidade. É imperfeito, pois não é realizado perante a luminosidade do amor purificador de Deus. Mas sê-lo-á na morte. Aí, Deus o julgará na perfeição da Sua misericórdia.

Em segundo lugar, a escatologia universal não se reduz à escatologia individual, mas abarca-a⁴⁹. A primeira é a meta, é a consumação da última. De facto, de nada valeria a ressurreição particular se não estivesse dependente do encontro universal entre todos. É a reunião plena do Corpo Místico de Cristo. É a comunhão edificada pelos sacramentos, na sua forma individual e comunitária, que dá forma à relação entre todos. Eles também são a antecipação do novo céu e da nova terra, onde não haverá tempo. Apenas «o Dia de todos os dias»⁵⁰. Dessa forma, é possível a simultaneidade entre a morte e o último dia. De facto, «se para Deus não existe o tempo terreno, no qual umas pessoas sucedem às outras, então todas as

⁴⁶ Cf. *Ibidem*.

⁴⁷ A palavra “salvação” deriva do termo latino *salus (utis)*, que significa, entre outros, saúde. Assim, ser salvo é restabelecer saúde. É ser saúde, na medida em que não surge por si, mas que vem de um Outro. Dado que a ressurreição dos mortos depende da ressurreição do Senhor, do mesmo modo também a existência humana une-se à conformidade do estilo de vida de Jesus Cristo. Na sua forma vital, Ele restabeleceu e deu saúde a muitos. Salvou-os.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 147.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, 145.

⁵⁰ *Ibidem*.

peças, qualquer que seja o tempo terreno em que tenham morrido, encontrar-se-ão com Deus ao mesmo tempo, a saber, no tempo de Deus, que é o presente da eternidade»⁵¹.

Em suma, «o homem ao morrer alcança a sua consumação final como alguém relacionado com outros seres humanos, aos quais está ligado na sua história e sociedade comum, relacionado com a cultura e a técnica, que ele crê como mundo vital; relacionado, além disso, com a natureza, que lhe está confiada como ambiente humano»⁵². E esta consumação é vivida na totalidade da pessoa. Nesta medida, não surge um certo tempo intermédio. Ao ser ressuscitado na morte, vive no seu todo a transformação do tempo em eternidade. Porque, «se este é o dia da ressurreição dos mortos, então aparecerá com total simultaneidade para todos os mortos, qualquer que seja o tempo em que estes tenham falecido; aparecerá “num só instante”, isto é, diacronicamente»⁵³.

2.4. Sinopse

A ressurreição não é um evento particular e determinativo na história, mas abrange toda a Criação desde o início da sua existência. Desta forma, a esperança cristã não é vazia, nem oca. Ela responsabiliza cada um nos seus mais variados atos existenciais, já que estes serão posteriormente julgados numa luminosidade que clarifica tudo. Não deixa de ser mistério, de ser imensurável na linguagem humana. Por consequência, a investigação teológica não aponta uma única perspectiva, mas três caminhos de reflexão, acima tratados. Por um lado, cada tese teológica apresenta um rumo específico, mas, por outro, cada qual conduz à mesma determinação teológica: Deus não deixa a humanidade entregue à sua debilidade natural. Ele restaura vida. Vivifica cada um num amor incomensurável. É amor unido à relação estabelecida entre ambos, que não é um monólogo divino, mas um puro diálogo dinâmico entre Deus e Criação. À semelhança da metodologia adotada no primeiro ponto deste capítulo,

⁵¹ *Ibidem*, 146.

⁵² Medard KEHL, *Escatologia*, *op. cit.*, 278.

⁵³ Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 145-146.

este, a respeito da ressurreição, é apresentado com dois momentos: a problemática e a proposta.

Em primeiro lugar, a tese da ressurreição no último dia, proposta pela doutrina cristã católica, indica o conteúdo da esperança cristã, isto é, a vinda do Senhor que demarca o ponto culminante de toda a história. Com efeito, ela lança algumas questões a resolver: qual o propósito de referenciar apenas o corpo na ressurreição no último dia? Qual o objetivo da existência de um último dia? O que acontece, entretanto, com os defuntos? Por um lado, a ressurreição do corpo aponta para a transformação da matéria decaída na morte. Isto é, não se fala do corpo-sujeito (*leib*), mas do corpo-matéria (*körper*) na sua debilidade biológica. Ou ainda, a ressurreição transforma o corpo espiritual no corpo pneumático, este que é totalmente entregue ao Espírito que vivifica. Por outro lado, o intento da existência de um último dia conduz à compreensão da imensurabilidade da misericórdia divina. Ou seja, o último dia é mais que uma determinação divina. É um dom. Até lá, Deus concede a oportunidade de que cada ser humano converta a sua vida numa via de santidade. Por isso, é tão notório nos Evangelhos a insistência de Jesus na vigilância e na preparação desse dia. Não obstante, a misericórdia divina não se restringe à existência humana no mundo, mas também abrange ao outro modo de existência, que surge após a morte. A possibilidade de um certo estado intermédio dos defuntos, que separa a morte do último dia numa sequência temporal inexplicável à linguagem humana, alude à contínua ação misericordiosa de Deus, já que, também aí, Ele concede a oportunidade de purgação total dos pecados. Isto não quer dizer que não existe uma eficácia sacramental, mas que é necessária a limpeza de cada cicatriz causada pelo pecado no humano.

Em segundo lugar, a possibilidade da ressurreição na morte e no último dia fundamenta-se na existência. Na verdade, esta é vivida na totalidade da pessoa, por isso, a morte e, por sua vez, a ressurreição também terão de o ser. Caso contrário, dir-se-á que a ressurreição é um acontecimento parcialmente salvífico. Isto é, imperfeito, uma vez que não abrange a

totalidade da pessoa. Todavia, esta tese apresenta algumas questões, a saber: como se compreende o uso da conjunção “e”? Como se assegura a continuidade do ser terreno com o ser celeste? Dar-se-á, porventura, o início de um modo de existência totalmente desligado àquele que fora vivido no mundo? Num primeiro ponto, o uso da conjunção “e” manifesta a interdependência entre os dois momentos – a morte e o último dia. Ora, um não anula o outro, mas intensifica-o. Isto é, a ressurreição na morte é a antecipação da consumação de toda a Criação reunida em Deus. No entanto, talvez seja mais correto falar em Festa da Ressurreição no último dia do que apenas Ressurreição. No segundo ponto, a continuidade entre o ser terreno e o ser celeste é assegurada pela relação estabelecida com Deus e com os outros no mundo. Deste modo, a existência é caminho de responsabilidade. Por um lado, a vida transmite-se pela relação; por outro, a morte é consequência da não-relação, que é pecado. Assegurada a continuidade do ser humano nos dois modos de existência, resta dizer que, após a morte, não existe qualquer categoria espaço-temporal descritível à linguagem humana. É o tempo de Deus sem espaço e sem medida.

Em terceiro lugar, a tese da ressurreição na morte indica que a morte e o último dia são o mesmo dia, porque são pertencentes ao presente eterno de Deus e, por isso, sem separação possível. Contudo, esta tese levanta algumas questões: o que se entende por ressurreição? Existe a possibilidade de um estado intermédio? Como determiná-lo? A escatologia universal não se perde numa escatologia individual? Num primeiro ponto, a ressurreição é o ato salvífico que concretiza a promessa divina. Deus não abandona a Sua Criação. Aliás, Ele a transforma. Não obstante, a ressurreição não é apenas o acontecimento que surge no final da vida terrena. Ela implica a total existência, tornando-a essencial à responsabilidade humana. Num segundo ponto, não existe um estado intermédio entre a morte e o último dia, dado que, como já fora referido, não existe tal distinção no momento da ressurreição. Ambos são o mesmo. Por isso, o estado intermédio manifesta-se como a separação entre a ressurreição do Senhor e a ressurreição universal dos mortos. Embora, à primeira vista, pareça que a

escatologia universal perde-se numa escatologia individual, a sua beleza encontra-se na interdependência de ambas. Ou seja, a escatologia universal é consumação da escatologia individual, e esta é antecipação da primeira.

Em suma, a ressurreição envolve toda a existência, porque toda a existência está em diálogo com Deus. Ele é o sentido de tudo. É por Ele que vivemos, movemos e existimos (cf. Act 17,28). Dessa forma, toda a vida intensifica-se até Ele. Embora os três caminhos de reflexão teológica apresentem perspectivas algo dissemelhantes, todas elas apontam para a mesma meta: Deus não abandona o Seu povo, pois Ele mesmo é Promessa. E a sua promessa faz-se sempre presente: «Sabei que Eu estarei sempre convosco até ao fim dos tempos» (Mt 28,20).

3. Categoria de promessa

A história torna-se salvífica na medida em que Deus Se torna presença constante nela. Na verdade, «muitas vezes e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas. Nestes dias, que são os últimos, Deus falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e por meio de quem fez o mundo» (Heb 1,1-2). Por outras palavras, Deus é aliança em Si mesmo. A promessa feita a Abraão estende-se até Jesus, que é a realização da mesma. Não obstante, esta promessa não se condensa apenas a Jesus, mas renova-se nele numa nova aliança. Neste sentido, a história da salvação é a história da promessa a ser consumada. E a aliança divina extravasa a própria história, dado que se expande desde o começo até ao fim dos tempos. Todavia, neste momento, surgem algumas questões a este respeito: O que significa promessa? Que promessa é essa? Como está selada? Qual o início e fim da mesma? Qual a relação entre promessa e sacramentos? A Igreja pode ser entendida como realização ou portadora dessa promessa?

Em primeiro lugar, a palavra ‘promessa’ vincula a si a aliança que é estabelecida entre duas entidades. É o compromisso de um ato a ser realizado, que exige a esperança do outro

membro da promessa. Portanto, não é algo que é executado sozinho, mas numa relação amistosa com confiança. A aliança estabelece um vínculo inquebrável até à consumação do ato prometido. No âmbito litúrgico-teológico, os noivos celebram a aliança que os une numa relação indissolúvel com Deus. É a promessa de conduzir a relação rumo à via da santidade, da entrega, do serviço um com o outro. De modo similar, Deus é Aliança e Promessa em Si, embora não se restrinja a Ele mesmo, mas sai de Si, convocando cada criatura a uma fidelidade dinâmica com Ele. A Sua promessa é a salvação, a restauração da plena saúde de toda a Criação liberta do pecado. É a ressurreição celebrada em vista à plena relação entre Deus e a Sua Criação. Por um lado, tal como relata o Antigo Testamento, Deus renova a Sua aliança imutável com várias figuras da história da salvação: Abraão, Isaac, Jacob, Moisés, David, entre outros. Cada um deles é imagem da relação com Deus. Por outro lado, no Novo Testamento, surge Jesus Cristo, o arquétipo da aliança⁵⁴, da promessa renovada, aquele que sela pelo Seu Corpo e Sangue a ação prometida na história, revelando-a como chegada à sua plenitude⁵⁵ (cf. Heb 9,26). Esta promessa não termina em Jesus, mas expande-se até à eternidade. Não existe medidas para a misericórdia amorosa de Deus. Ele jamais esquece a Sua aliança (cf. Sl 111,5).

Em segundo lugar, os sacramentos são sinais visíveis da graça invisível (Santo Agostinho). Neste sentido, a vivência sacramental é a contínua renovação da aliança estabelecida com Deus, por Cristo. É, neste ponto, que se encontra o núcleo da importância de toda a vivência litúrgica. Mais que um conjunto de ritos, os sacramentos são a renovada aceitação do crente à aliança estabelecida no batismo. É o movimento vigoroso da relação com Cristo. É o diálogo com Aquele que desce ao mundo. É a vivificação da esperança na ressurreição. Deste modo, pode dizer-se que a Igreja é entendida não só como realização da promessa divina, como também portadora dessa promessa. Isto é, por um lado, a Igreja é

⁵⁴ Ele é símbolo da transformação do tempo. Com Ele dá-se um novo ciclo, o tempo da salvação. Por isso, Ele fala em Nova Aliança (cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25).

⁵⁵ A consideração da plenitude dos tempos não remete para uma consumação cronológica do tempo, mas aponta para a sua transformação *kairológica*, isto é, a história torna-se salvífica, na medida da encarnação d'Aquele que é o dom primordial de Deus, Jesus Cristo.

realização na medida em que se apresenta como um Corpo: «Pois, como o corpo é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, constituem um só corpo, assim também Cristo. De facto, num só Espírito, fomos todos batizados para formar um só corpo, judeus e gregos, escravos ou livres, e todos bebemos de um só Espírito. O corpo não é composto de um só membro, mas de muitos» (1Cor 12,12-14). A Igreja é imagem de comunhão, onde todos são como um só. É inerente a essa exigência de comunhão a visão de Isaías na possibilidade da harmonia perfeita (cf. Is 11,6-9). Por outro lado, a Igreja é portadora da promessa divina na medida da universalidade da Sua missão: «Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos tenho mandado» (Mt 28,19-20).

Em suma, Deus faz-Se promessa todos os dias num gesto de graça. A ela está implícita a aliança selada em Jesus Cristo. «Fazei isto em memória de mim»⁵⁶ (cf. 1Cor 11,24-25; Lc 22,19; Ex 12,14) é a exigência responsorial de cada crente face ao dom divino. Além disso, a vivência sacramental renova a esperança na promessa a ser consumada no fim dos tempos: a festa da Ressurreição, onde todos celebrarão a excelência da misericórdia divina que forma um só Corpo em Cristo Jesus (cf. Rm 12,4-5).

4. Parusia e juízo

A esperança cristã na vinda do Senhor, tal como se professa no credo Niceno-Constantinopolitano, exige uma contínua vigilância e, por sua vez, preparação para esse dia. Não é um dia aterrador ou catastrófico, mas é o dia apocalítico da revelação plena do Senhor. De facto, apocalítico indica revelação, e não a visão de uma destruição plena, o *dies irae*, tal como foi anunciado na Idade Média, continuando presente nos dias de hoje, embora com

⁵⁶ Não é uma *anamnese* vazia, mas cheia de significado. É o memorial da Ceia do Senhor, onde Deus desce ao mundo para estabelecer comunhão com a Humanidade na mesa do Altar. É a antecipação do banquete escatológico, da realização perfeita da Aliança (cf. Is 54,1-10; Os 2,18-25; Ap 19,9).

alguma escassez. A parusia⁵⁷ do Senhor é a alegria de toda a Criação, dado que a consuma na sua beleza, julgando-a para a salvação⁵⁸. Neste sentido, a parusia encontra-se intimamente ligada ao juízo, o qual se subtrai em duas formas, a saber: o juízo-crise que é iniciado após a morte da pessoa; e o juízo escatológico que é a consumação do juízo-crise no modo universal.

4.1. Parusia

«Irmãos, quanto aos tempos e aos momentos, não precisais que vos escreva. Com efeito, vós próprios sabeis perfeitamente que o Dia do Senhor chega de noite como um ladrão» (1Ts 5,1-2). Este “Dia do Senhor” é a Sua vinda, a qual «conclui e consuma a história enquanto *história de salvação*»⁵⁹. A esperança cristã assume-o como ponto ómega de todo o cosmos. Isto é, tudo aquilo que se insere na existência vive em tensão para esse momento, mas uma tensão que requer a vigilância, a preparação. Na verdade, ao longo de todo o Novo Testamento, são inúmeras as exortações à vigilância, à preparação, à atenção (cf. Mt 24,42-44.25,13; Mc 13,33-37; Lc 12,36-40; 1Ts 5,1-10; 2Tm 4,5-7). Por isso, Paulo recorda: «não durmamos, pois, como os outros, mas vigiemos e sejamos sóbrios». Porém, a este propósito surgem algumas questões: que imagens são atribuídas ao Dia do Senhor? Que profundidade teológica tem este Dia em relação com o Antigo Testamento? Como é que a fé cristã é vivificada por esta esperança na vida litúrgica? A esperança na vinda do Senhor suscita a caridade numa tensão do *já* com o *ainda não* consumado?

Em primeiro lugar, o Dia do Senhor é o Dia de Cristo⁶⁰, onde Ele virá com majestade, glória e poder. A trombeta é o instrumento acompanhante desta revelação do Senhor (cf. Mt

⁵⁷ Sobre a parusia, pode ler-se em Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2011, 124: «O helenismo emprega o vocábulo *parousía* (de *páreimi*, “estar presente” ou “chegar”) para referir-se tanto à descida ou manifestação de pessoas divinas na terra – por ocasião de uma festa ritual, de uma intervenção milagrosa, etc. – como também às visitas que reis e príncipes fazem às cidades submetidas ao seu império». Todas as traduções desta obra para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, 143.

⁵⁹ *Ibidem*, 125.

⁶⁰ Cf. Joseph RATZINGER, *Escatología...*, *op. cit.*, 218; cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmática...*, *op. cit.*, 138; cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 126; cf. Medard KEHL, *Escatología*, *op. cit.*, 243.

24,31; 1Cor 15,52; 1Ts 4,16; Ap 11,15-19), para que se torne audível e visível a solenidade deste acontecimento, que não é mais do que o ponto culminante da fé cristã. A partir dele, tudo o que é professado na fé realiza-se⁶¹. Por outro lado, une-se à terminologia hebraica do “Dia do Senhor” a novidade colocada pela escatologia cristã, que a lê à luz do mistério pascal vivido na pessoa de Cristo. Dessa forma, como é acima referido, o Dia do Senhor (YHWH) é o Dia de Cristo. É esta a profundidade teológica adotada pelo Cristianismo, o qual vê Jesus Cristo como o Filho do Homem, figura esta vislumbrada pelo profeta Daniel: «Contemplando sempre a visão nocturna, vi aproximar-se, sobre as nuvens do céu, um ser semelhante a um filho de homem» (Dn 7,13). No entanto, o que se entende, na verdade, por parusia? Mais que o Dia da consumação de tudo, a parusia, vista desde Cristo, «pode ser unicamente desvelamento ou revelação de algo já atual: *que Ele é o Senhor*»⁶². É a manifestação máxima do senhorio de Deus no mundo, na história. Uma vez que Cristo é o *Kyrios*, a sua parusia é o marco de um novo tempo sem medida, da transformação de tudo o que Lhe pertence⁶³. E «dado que Ele é digno de receber o poder e a riqueza, a sabedoria e a força, a honra, a glória e o louvor» (Ap 5,12), o Dia da Sua vinda é dia de alegria e de júbilo.

Em segundo lugar, «se todo o povo de Deus está orientado em toda a sua vida até à futura chegada do Senhor, o fará com especial intensidade ali onde se concentra a sua vida: nos sacramentos. Neles faz-se presente o passado. Por sua vez, são, não obstante, sinais de futuro: a Igreja realiza os sacramentos, sobretudo a Eucaristia, olhando até ao Senhor que há-de vir»⁶⁴. A aclamação “*marana tha*” – «vem, Senhor Jesus» (Ap 22,20; cf. 1Cor 16,22) – corrobora a importância desta esperança na vida litúrgica. De facto, pede-se, em cada Eucaristia, num gesto de alegria, a vinda do Senhor com a finalidade de restaurar em definitivo o Seu reino. Não é símbolo de aniquilação, mas de renovação. Assim, compreende-se a essencialidade da vida litúrgica para a fé cristã, dado que ela é vivificada pelo dinamismo

⁶¹ Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 132.

⁶² Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 137.

⁶³ Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 137.

⁶⁴ *Ibidem*, 125.

da graça presente nos sacramentos. Estes «são sinais e presságios do estado que começará com a vinda de Cristo. São garantes desse futuro. O futuro penetra inclusive no mundo percível por meio dos sacramentos, porque neles está já presente de modo oculto a glória futura»⁶⁵. De especial modo, a Eucaristia, como memorial do mistério do Senhor, condensa em si o passado, o presente e o futuro. Celebra-se o mistério, tornando-o presente no já, mas em vista ao futuro, no qual Ele aparecerá como Senhor. E, uma vez atualizado o mistério do Senhor, Ele provoca cada crente a uma ação contínua no agora, no *já*. Na verdade, «as atitudes do cristão no mundo são normadas em referência à esperança da parusia»⁶⁶.

Em suma, a parusia é a revelação plena do Senhor como único e verdadeiro Rei. É a consumação do mundo, da história, de toda a criação. A partir dela, os enunciados da fé cristã realizam-se. Por outras palavras, «esta “vinda” não se reduz a uma mudança social na terra, nem exclusivamente à consumação definitiva na morte, mas abarca a ação renovadora do Filho do Homem “assim na terra como no céu”»⁶⁷. Não é uma ação entregue a um determinado momento, mas é o acontecimento que abrange toda a história. Ou seja, a esperança na vinda do Senhor implica a ação *já* neste mundo, sabendo que a sua transformação é contínua, *ainda não* consumada. Por outro lado, esta esperança liberta o crente, na medida em que o próprio relativiza os valores intramundanos⁶⁸. O seu *eschaton* é a pessoa de Jesus Cristo. O seu olhar é um olhar de esperança colocado no futuro. Até esse Dia, o crente é convocado à vivência sacramental, em especial a Eucaristia, uma vez que ela mesma é «acontecimento de parusia no meio de nós»⁶⁹.

4.2. Juízo

A categoria de juízo não é independente à parusia, mas interdependente. Na verdade, «a parusia é o juízo e o juízo não é mais do que parusia; o “vir em poder” é o “vir para julgar”,

⁶⁵ *Ibidem*, 126.

⁶⁶ Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 129.

⁶⁷ Medard KEHL, *Escatologia*, *op. cit.*, 245.

⁶⁸ Cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 129.

⁶⁹ Joseph RATZINGER, *Escatologia...*, *op. cit.*, 219.

isto é, para *justificar* a realidade e a história na sua globalidade»⁷⁰. Com efeito, Ele não julgará apenas nesse Dia em que aparecerá, mas julga desde *já*, em cada momento, em cada gesto de intervenção na história⁷¹. Por outras palavras, «o juízo de Deus é expressão do Seu “amor crítico”»⁷². Ele não veio para condenar, mas para salvar (cf. Jo 3,17.12,47). O Seu juízo é com base no amor *já* revelado na pessoa de Jesus Cristo. No entanto, convém distinguir a categoria de juízo na escatologia cristã nos seus dois modos: o juízo-crise e o juízo escatológico.

4.2.1. Juízo-crise⁷³

«Na morte decide-se o destino do indivíduo. Será revelado imediatamente depois da morte, enquanto que o estado ético-religioso do homem, isto é, a sua relação com Deus, será irrevocavelmente manifestado por Deus sem possibilidade de erro»⁷⁴. Não existe espaço para máscaras, mas apenas entrega fiel face ao Senhor que tudo vê. Deste modo, o juízo particular é a presença despida de mistérios perante o amor de Deus, que tudo sabe. «No juízo particular, cada homem sente o seu próprio destino imutável»⁷⁵. Contudo, seguindo a doutrina católica cristã da ressurreição no último dia⁷⁶, brotam algumas questões a respeito do juízo particular: no que consiste o juízo-crise? Que elementos bíblicos podem comprovar tal possibilidade? Que valor teológico pode ser retirado desses elementos e provocados à luz da caridade no *já*?

Em primeiro lugar, o juízo particular é o juízo de cada sujeito a respeito de si próprio. Numa linguagem humanamente jurídica, cada pessoa, depois da sua morte, torna-se réu e juiz ao mesmo tempo. Porém, o seu juízo será sempre à luz do amor de Deus que tudo ilumina,

⁷⁰ Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, op. cit., 145.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, 143.

⁷² Medard KEHL, *Escatologia*, op. cit., 282.

⁷³ A propósito do juízo particular como crise, pode ler-se em *ibidem*, 283: «O juízo é a *crisis* decisiva de toda a vida. Isto significa que, quando um ser humano é “superado” na vida de Deus, produz-se uma distinção e separação definitiva (em grego *krisis*) entre o que é identificável na sua história vital com a relação de fé com Jesus Cristo e o que é contrário a ela».

⁷⁴ Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, op. cit., 412.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Remete-se para o segundo ponto do presente capítulo, onde se expõe a tese da ressurreição no último dia.

para que nada seja oculto, esquecido ou negado. Está intimamente relacionado com a própria existência. É, portanto, de carácter retributivo, embora separado do princípio da retribuição⁷⁷, próprio do pensamento primitivo judaico. Por outras palavras, cada um recebe consoante os seus atos no mundo. Neste sentido, a vida enche-se de responsabilidade nas suas mais variadas formas. «O juízo, ao qual o homem se submeterá depois da morte, é a *coroação de todos os juízos* que a respeito de si mesmo fez e padeceu durante a vida terrena»⁷⁸. Existe uma continuidade entre esta e a outra forma de existência: esta, em tensão; a outra, a consumir. Logo, a dignidade da existência fundamenta-se na responsabilidade de viver em tensão para o Senhor. Paulo confessa-o na carta ao Filipenses: «para mim, viver é Cristo e morrer, um lucro» (Fl 2,21).

Em segundo lugar, o juízo particular fundamenta-se não só na fé, mas também no amor, que surge pela fé em Cristo. Deste modo, «quem nele crê não é condenado, mas quem não crê já está condenado, por não crer no Filho Unigénito de Deus. E a condenação está nisto: a Luz veio ao mundo, e os homens preferiram as trevas à Luz, porque as suas obras eram más. De facto, quem pratica o mal odeia a Luz e não se aproxima da Luz, para que as suas acções não sejam desmascaradas. Mas quem pratica a verdade aproxima-se da Luz, de modo a tornar-se claro que os seus actos são feitos segundo Deus» (Jo 3,18-21). Por um lado, a teologia dos escritos joaninos condensa o juízo particular na tensão fé/incrédulidade, por isso, aquele que não crê em Jesus como Cristo, está condenado à morte, à solidão, à não-relação, ao Inferno. Porém, aquele que crê n'Ele constrói uma relação com Ele, salvando o primeiro da condenação que é a não-relação com Deus, por Cristo. Por outro lado, a teologia de Mateus aborda o juízo-crise pelo amor/não-amor a Cristo no próximo. A título de exemplo, leia-se o capítulo 25 do Evangelho segundo São Mateus à luz do carácter operacional das obras face ao próximo. Isto é, o amor, ou o não-amor, com o próximo determina a relação com Cristo,

⁷⁷ O princípio de retribuição consiste na associação da doença ao pecado, que se transportaria até várias gerações. Portanto, os filhos pagariam com penas na sua vida pelo pecado dos pais. Por exemplo, veja-se a contestação de Job à luz deste pensamento. A fé no Deus de Israel, que é Promessa, não permite um olhar sobre a justiça divina à luz das categorias humanas.

⁷⁸ *Ibidem*, 427.

indicando o resultado das obras no juízo particular⁷⁹. Como é acima referido, o juízo-crise fundamenta-se na existência, na particular responsabilidade da vida, conferindo-lhe dignidade⁸⁰.

Em suma, a existência enche-se de vida e de compromisso na medida em que se faz presente o juízo de Deus na história. A sua consciência aponta as ações da pessoa para o amor àquele que é semelhante. Cada gesto, cada momento da história passa pela prova do fogo do amor divino e da luz da fé no juízo particular. A fé em Jesus Cristo salva na medida em que se fundamenta no amor ao próximo. A fé e o amor não são independentes, mas complementares. A fé cristã descobre o rosto de Cristo no modo operativo de amor ao próximo⁸¹. Na verdade, «o Senhor que nos sai ao encontro não é o “totalmente Outro”, mas “o consubstancial a nós, segundo a Sua humanidade”»⁸².

4.2.2. Juízo escatológico

À revelação do Senhor está implícito o chamado “Juízo Final”. A sua terminologia não pretende invocar de novo o *dies irae* (o dia da Ira) do Senhor, mas determina o momento em que tudo se consuma, tudo é julgado e, por sua vez, justificado sob o reinado de Deus. Desta forma, vislumbra-se a relação íntima entre parusia e juízo escatológico. Pela parusia, Cristo aparece como o único e verdadeiro Rei de toda a criação, para a julgar devidamente com a finalidade de entregar tudo ao Pai (cf. 1Cor 15,24). Todavia, a este respeito emergem algumas questões a resolver: qual a medida deste juízo? Qual a sua mensagem? O juízo escatológico anula o juízo particular? Ou este último é antecipação do primeiro? Que valor de eficácia terá a consciência de um dia Final para a fé cristã?

Em primeiro lugar, Deus julga pelo Seu amor, já revelado na pessoa de Jesus, para salvar a todos, não obstante, faz compartilhar o ser humano nessa salvação, de modo que ele terá

⁷⁹ Cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 147.

⁸⁰ Cf. Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo...*, *op. cit.*, 235.

⁸¹ Cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 147.

⁸² *Ibidem*, 148.

sempre a decisão de O afirmar ou negar. Porém, Deus não deixa de amar a Sua criatura, mesmo na eventualidade do pecado, da fragilidade. É, a partir dessa medida, que Deus, por Cristo, conduz a humanidade até esse juízo escatológico, aguardando a conversão até à última criatura. Esta conversão baseia-se na relação com Deus, por Cristo, e com Cristo, pelo próximo. De outra forma, é pela via da cruz que a salvação é testemunhável: a *verticalidade* da relação com Deus por Cristo exige a *horizontalidade* da relação com Cristo pelo próximo. Em síntese, Cristo é a salvação, é o abraço paternal divino alimentado pelo amor à luz do regresso daquele filho que se tinha perdido (cf. Lc 15,11-32). Portanto, Cristo é a norma do juízo. Ele é o próprio Juiz. Deste modo, «com o olhar colocado no juízo final, o cristão deve ser reservado e comedido no juízo a respeito de si mesmo, já que é o Senhor quem diz a última palavra»⁸³. Naquele Dia, «Deus fará justiça perfeita»⁸⁴, mesmo que, aos olhos do mundo, o sujeito antropológico seja culpável.

Em segundo lugar, «a mensagem do Juízo final é um apelo à conversão, enquanto Deus der ainda aos homens “o tempo favorável, o tempo da salvação” (2Cor 6,2). Ela inspira o santo temor de Deus. Ela empenha na justiça do Reino de Deus. E anuncia a “feliz esperança” (Tt 2,13) do regresso do Senhor, que virá “para ser glorificado nos seus santos, e admirado no meio de todos os que tiverem acreditado” (2Ts 1,10)» (CCE, §1041). Por seu lado, o juízo escatológico não anula o juízo particular, mas sela-o. Por outras palavras, «neste juízo final, os juízos particulares não serão nem revisados, nem anulados, nem declarados definitivos; desde o primeiro momento são definitivos. No juízo final serão confirmados»⁸⁵. Por isso, o juízo-crise é antecipação do juízo escatológico. E se é antecipação, mais exigente se torna a vida conduzida pela fé no Senhor. Uma renovada consciência de que é expectável o Dia do Juízo de tudo, transforma toda a existência à luz de uma esperança cheia de obras em

⁸³ Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, op. cit., 252.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, 236.

conformidade com aquilo que é professado. A *performatividade* da fé encontra-se nas obras e estas estão fundamentadas pela esperança num Deus que é Justo Juiz.

Em suma, «dizer que Cristo vem como Senhor é o mesmo que dizer que vem exercer uma potestade régia: que vem para julgar»⁸⁶. No entanto, os juízos divinos não aparecerão no mesmo momento ao final da história, mas *já* aparecem na história pela Sua intervenção constante. Desta forma, «o *sentido* de todos os juízos divinos anteriores ao juízo universal é a revelação da glória de Deus, que não permite que nada se afaste dela, mas que, por sua vez, é salvação dos homens. Os juízos de Deus chamam à reflexão e guardam da condenação do último juízo. Mas os homens não se convertem»⁸⁷. Por essa razão, a misericórdia divina vivifica a história do ser humano, de modo que Ele aguarda a conversão de cada um até ao último dia, em que «só o Pai sabe o dia e a hora, só Ele decide sobre a sua vinda» (CCE, §1040).

4.3. Sinopse

A parusia do Senhor e a categoria de juízo estão intimamente relacionadas. A Sua vinda é juízo sobre toda a criação, já que Se revelará plenamente como Senhor. Além disso, é importante dizer que não se indica unicamente o juízo escatológico como parte integrante da parusia. O juízo particular aponta para esse Dia. É a disposição antecipada do juízo universal. Um não anula o outro, mas estão coordenados. O juízo-*crise* é antecipação do juízo escatológico e este é consumação do primeiro. Estes momentos – a parusia e o juízo – vivificam a existência, na medida em que a tornam responsável.

Em primeiro lugar, a aclamação litúrgica “*marana tha*” – “vem, Senhor Jesus” – manifesta não só o desejo de que o Senhor venha *já*, como também pede que seja feita a Sua vontade no céu e na terra. Esta aclamação também traduz o fundamento da fé cristã: a pessoa de Jesus Cristo. Por sua vez, a Sua vinda tornará todos os outros conteúdos da profissão de fé

⁸⁶ Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, op. cit., 145.

⁸⁷ Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, op. cit., 239.

visíveis. Pela esperança na vinda do Senhor, a existência exige preparação e vigilância como é tão exortado no Novo Testamento. Portanto, a existência deixa de ser vazia, passa a ser transformada. É necessário preparar a vinda do Senhor, porque «o reino que se anuncia chegará se os anunciantes realizam as obras do reino»⁸⁸. Por outro lado, a liturgia é o símbolo máximo da vinda futura, da parusia. E «a parusia representa o cume e a realização suprema da liturgia»⁸⁹.

Em segundo lugar, cada gesto de intervenção de Deus na história é juízo para a salvação. Cada sinal é indicador desse sentido. Deus não pretende a condenação, mas só e apenas a salvação. A categoria de juízo reveste-se de misericórdia divina, que abrange toda a existência, desde o princípio até ao seu fim. Por um lado, o juízo-crise é o juízo imposto pelo próprio sujeito antropológico, que vislumbra, à luz do amor de Deus, toda a sua vida carregada de obras e ações. É, pela existência, que nasce o resultado do juízo particular. A este respeito, a fé e o amor são realidades determinantes para o juízo. Na verdade, a fé cristã provoca o crente à descoberta do rosto de Cristo no próximo. É pelo amor ou não-amor, pela fé ou incredulidade, que a pessoa julgar-se-á. Por seu lado, o juízo escatológico sela o resultado do juízo particular. «Não é um final, mas o começo. A sua meta é a restauração de todas as coisas em ordem à edificação do reino eterno de Deus»⁹⁰.

Em suma, tanto a parusia como o juízo fundamentam não só a existência, como também a fé cristã. Não são momentos reservados apenas naquele que é o Dia de todos os dias, mas penetra na própria história pelos sacramentos. Ora, «cada Eucaristia é *parusia*, vinda do Senhor, e cada Eucaristia é, contudo, preponderantemente tensão de desejo de que seja revelado o seu oculto esplendor»⁹¹. Na verdade, pela aclamação “*marana tha*”, proclamada em cada Eucaristia, é elevado o desejo até Deus de que se faça presente o Seu reino num

⁸⁸ Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 142.

⁸⁹ Joseph RATZINGER, *Escatología...*, *op. cit.*, 219.

⁹⁰ Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 323.

⁹¹ Joseph RATZINGER, *Escatología...*, *op. cit.*, 220.

modo pleno e universal. Mas não basta apenas pedir, é necessário que se construa no *já* esse reino.

5. Nova criação

A esperança na ressurreição dos mortos traz consigo a necessidade da transformação do mundo e de todas as suas criaturas. Na verdade, o ser humano desenvolve-se no interior do mundo, da sua história, e não à margem como algo separável deste último. O desenvolvimento histórico num é o prenúncio do desenrolar histórico no outro⁹². Por outras palavras, «a consumação de um há-de repercutir no outro; o cosmos alcança o seu destino ao ser alcançado pelo destino da humanidade»⁹³. Com efeito, a doutrina dos ‘novos céus e da nova terra’ não se resume a um tempo determinado na história, mas vive numa tensão própria do *já* e do *ainda não*. Ela começa a ser edificada *já*, mas *ainda não* consumada, dado que o Senhor ainda não Se revelou plenamente. Tendo por base esta reflexão teológica, aponta-se algumas questões: O que se entende por nova criação? Esta adjetivação determina-a como algo novo a iniciar e, portanto, o antigo desaparece? O que significa “novos céus e nova terra”? Qual o papel do ser humano face à responsabilidade provocada pela tensão *já-ainda não*?

Em primeiro lugar, a nova criação entende-se como a transformação de todo o cosmos, da história ao modo próprio da existência divina. Penetra-se nela a eternidade⁹⁴. Esta possibilidade não indica a aniquilação do presente mundo, mas a sua renovação, já que «a criação é para a salvação»⁹⁵. Por outras palavras, «a esta misteriosa renovação, que há-de transformar a humanidade e o mundo, a Sagrada Escritura chama “os Novos Céus e a Nova

⁹² Cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 181.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ A este propósito, pode ler-se em Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 339: «A consumação da criação é coisa *nova*, em contraste com a criação ao princípio. Com “o novo céu e a nova terra”, as “primeiras coisas passaram” (Ap 21,1). Por isso, a escatologia está sintonizada com o novo: “Incipit vita nova”. Não obstante, não surge algo inteiramente novo no lugar do céu e da terra, mas que a nova criação pressupõe a antiga e constitui a nova criação de todas as coisas. “É aqui que eu faço novas todas as coisas” (Ap 21,5) significa que nada passa ou perde-se, mas que tudo é restaurado numa nova forma».

⁹⁵ Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, *op. cit.*, 183.

Terra” (2Pe 3,13). Será a realização definitiva do desígnio divino de “reunir sob a chefia de Cristo todas as coisas que há nos Céus e na Terra” (Ef 1,10)» (CCE, §1043). Não se compreende como um lugar específico, mas como o modo existencial totalmente entregue à misericórdia amorosa de Deus. Na verdade, «este estado será a forma final do reino de Deus, se o reino de Deus consiste na imposição do seu senhorio neste mundo, o céu novo e a terra nova são a máxima realização de tal reino dentro das possibilidades da criação. Certo que tampouco o céu novo e a terra nova serão representação exaustiva da glória de Deus; é impossível para a criatura; expressar a glória de Deus Pai exaustivamente só o-é possível ao Filho, porque tem o mesmo ser e vida que o Pai. Mas a criação transformada expressa a glória de Deus do modo supremo concedido por Deus às criaturas. O céu novo e a terra nova integram-se assim num cântico inesgotável de louvor a Deus»⁹⁶.

Em segundo lugar, a tensão escatológica do *já-ainda não* provoca cada pessoa, particularmente os crentes, a desenvolverem uma contínua caridade para com toda a criação, inclusive o mundo, no qual se habita. Neste sentido, «a expectativa da nova terra não deve, porém, enfraquecer, mas antes activar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra, onde cresce o corpo da nova família humana, que já consegue apresentar uma certa prefiguração do mundo futuro» (GS, §39). A exigência da responsabilidade face à criação parte da consciência de que o ser humano é cocriador, é chamado a participar ativamente na obra criadora de Deus. Não que ela seja imperfeita, mas está inacabada⁹⁷. Ela é espaço para a ação caritativa da pessoa, está em íntima relação com este último. Assim se entende o que Paulo expõe na carta aos Romanos: «Estou convencido de que os sofrimentos do tempo presente não têm comparação com a glória que há-de revelar-se em nós. Pois até a criação se encontra em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus. De facto, a criação foi sujeita à destruição – não voluntariamente, mas por disposição daquele que a sujeitou – na esperança de que também ela será libertada da escravidão da corrupção, para alcançar a liberdade na

⁹⁶ Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, op. cit., 309.

⁹⁷ Cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación...*, op. cit., 191.

glória dos filhos de Deus. Bem sabemos como toda a criação geme e sofre as dores de parto até ao presente. Não só ela. Também nós, que possuímos as primícias do Espírito, nós próprios gememos no nosso íntimo, aguardando a adoção filial, a libertação do nosso corpo» (Rm 8,18-23).

Em suma, a nova criação é a renovação de todas as coisas ao estado existencial de Deus. A Sagrada Escritura aponta-o através da expressão ‘novos céus e nova terra’. Não representa um lugar específico, mas a transformação da própria existência unida à restante criação, inclusive o mundo. Esta palavra não significa apenas o local concreto da existência humana, mas representa o espaço vital de todo o mundo de relações criadas entre si⁹⁸. Portanto, o novo mundo é o mesmo mundo já construído no *já*, mas *ainda não* acabado. É, a partir daí, que cada pessoa é provocada a edificar um mundo cada vez melhor em conformidade com o Reino de Deus, não obstante a sua distinção. Por outras palavras, «todos estes valores da dignidade humana, da comunhão fraterna e da liberdade, fruto da natureza e do nosso trabalho, depois de os termos difundido na terra, no Espírito do Senhor e segundo o seu mandamento, voltaremos de novo a encontrá-los, mas então purificados de qualquer mancha, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai 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”. Sobre a terra, o reino já está misteriosamente presente; quando o Senhor vier, atingirá a perfeição» (GS, §39).

6. Vida eterna

A imortalidade da pessoa, no seu sentido mais profundo, vincula-se às relações estabelecidas com os outros e com o Outro. É a capacidade de edificar um mundo melhor, no qual já não existe dor, nem guerra, nem ódio, mas apenas amor. À semelhança do que é tratado no ponto anterior, a vida eterna encontra-se em tensão escatológica entre o *já* e o

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, 195.

ainda não. Neste sentido, é perceptível a responsabilidade inerente à existência humana: nela é-se chamado à caridade fundamentada na esperança de uma vida melhor, a vida eterna. Contudo, surgem algumas questões a este respeito: qual o caminho para a vida eterna? Qual a exigência que ela implica à pessoa? Que importância tem a vida eterna na fé cristã? A sua consciência vivifica uma espiritualidade teológico-litúrgica dos sacramentos? Que significação tem na Eucaristia, memorial da Páscoa do Senhor?

Em primeiro lugar, o caminho para a vida eterna é o próprio Jesus Cristo. Ele apresenta-se como «o Caminho, a Verdade e a Vida» (Jo 14,6). É a própria Vida (cf. Jo 11,25; 1Jo 5,20). Deste modo, a vida eterna é assegurada pelo dinamismo relacional entre Cristo e a pessoa. Não obstante, esta relação não é vazia de conteúdo, mas exigente na medida em que provoca à observância fiel do decálogo (cf. Mt 19,16-26; Mc 10,17-27; Lc 10,25-28.18,18-27), pois Ele não veio para revogar a Lei, mas para conduzi-la à perfeição (cf. Mt 5,17). Aliás, acrescenta, aperfeiçoando-a, com as bem-aventuranças (cf. Mt 5,1-12). Deste modo, o caminho para a vida eterna passa pela fidelidade à adesão a Cristo. Implica a contínua ação no *já*, mas *ainda não* consumada na existência. Só após a morte, onde se abre a porta temporal e penetra-se na eternidade de Deus, na autêntica relação com Cristo e com todos os outros que partiram. Por outro lado, a vida eterna consiste no conhecimento de Deus (cf. Jo 17,3). Este conhecimento, no sentido semítico da palavra, consiste numa relação íntima, numa participação na vida trinitária de Deus (cf. Jo 17,11)⁹⁹. Portanto, a exigência, que implica a vida eterna, consiste na relação íntima com Deus, por Cristo, no Espírito Santo.

Em segundo lugar, a fé cristã fundamenta-se na ressurreição do Senhor, isto é, acredita num Deus de vivos, e não de mortos (cf. Mc 12,27). Desta forma, está implícita na fé cristã a questão da vida eterna, a vida fundada em Cristo que não acaba na morte, mas alcança um outro modo de existência: a comunhão perfeita com Cristo e com aqueles que já se encontram com Ele. Portanto, a importância da vida eterna não só se encontra numa relação vertical, a

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, 200.

qual se prima pela relação com Deus na medida da comunhão com Cristo, como também pauta-se por uma necessária relação horizontal, a qual implica a comunhão com o próximo. A este propósito, note-se a essencialidade da observância do decálogo e das bem-aventuranças como resposta à adesão a Cristo. Neste sentido, entende-se que «a vocação do homem para a vida eterna não suprime, antes reforça, o seu dever de empenhar energias e os meios recebidos do Criador ao serviço da justiça e da paz neste mundo» (CCE, §2820). Cristo é o fundamento de toda a ação humana pela Sua humanidade. Não obstante, pela participação na Sua divindade, o ser humano é convocado à antecipação da vida eterna na sua existência.

Em terceiro lugar, a consciência de uma vida eterna a ser edificada já vivifica uma espiritualidade teológico-litúrgica dos sacramentos. Renova a necessidade de uma contínua adesão em resposta ao dom de Deus em cada celebração, em cada ato, em cada momento da história. Também eles renovam a aliança selada pelo Corpo e Sangue de Cristo, particularmente no sacramento da Eucaristia. Atesta-o Paulo na primeira carta à comunidade de Corinto: «Todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha» (1Cor 11,26). Na verdade, a Eucaristia celebra a antecipação da vida eterna na história humana. Além disso, pode-se dizer também que é antecipação da visão beatífica de Deus, isto é, reconhecimento da vinda do Reino dos Céus a cada Altar, onde se celebra a união entre Deus-Humanidade por Cristo Jesus, o Cordeiro Pascal. «*A visão de Deus é divinização do homem*»¹⁰⁰ e esta acontece na medida em que se encontra como o Corpo Místico do Senhor, o Deus Encarnado. E encontra-se, sobretudo, na celebração eucarística.

Em suma, a vida eterna implica a existência total da pessoa, no modo em que abrange o seu mundo de relações, inclusive a sua comunhão com Deus, por Cristo. Esta comunhão implica à responsabilidade de cada ato, de cada palavra, de cada gesto ao longo da história particular. É nela que se desenvolve e vivifica a aliança com Cristo através do batismo,

¹⁰⁰ *Ibidem*, 203.

encontrando o seu cume no sacramento da Eucaristia, que nutre e corporiza essa vida verdadeira em cada ser humano. «Se não comerdes mesmo a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós. Quem realmente come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna e Eu hei-de ressuscitá-lo no último dia, porque a minha carne é uma verdadeira comida e o meu sangue, uma verdadeira bebida. Quem realmente come a minha carne e bebe o meu sangue fica a morar em mim e Eu nele» (Jo 6,53-56). Portanto, a vida eterna é a comunhão íntima e intensa com Cristo, transformando a existência em modo antecipado daquela que é morada permanente (cf. Lc 23,43; Heb 13,14): o próprio Senhor Jesus. Assim se compreende as palavras de Paulo: «Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim» (Gl 2,20).

7. Reflexão conclusiva

O presente capítulo pauta-se por uma investigação teológica a respeito da escatologia cristã. Trata-se de uma nova leitura sobre alguns temas importantes para a mesma. Não só se apresenta a doutrina cristã católica, mas abre-se para outros horizontes que podem ser edificantes para a escatologia. De facto, toda a análise e exposição intentam a dar razões da esperança cristã (cf. 1Pe 3,15), ou seja, em fundamentar a esperança colocada em Cristo, reconhecendo a fragilidade da linguagem humana que limita a abordagem profunda de algumas questões. Assim, recorde-se algumas considerações tomadas sobre cada tema tratado neste primeiro capítulo.

Em primeiro lugar, a separação linguística de corpo-alma não se apresenta como um dualismo, mas como dualidade de elementos, que estão intimamente relacionados. Ora, o dualismo corpo-alma é próprio do pensamento grego, no qual o corpo é apenas a ‘prisão’ do corpo e, por isso, anseia-se a separação da alma na morte. Por outro lado, a dualidade, adotada pela teologia cristã, indica uma facilidade linguística com a finalidade de compreender a relação íntima entre corpo-alma na morte. A este propósito, o cerne deste tema está no que

acontece, na verdade, na morte com estes dois elementos. As teses propostas são a imortalidade da alma e a ressurreição como um todo. A primeira baseia-se numa separação da alma com a matéria, não reduzindo a primeira a um mero espírito. De facto, a alma não deixa de ser corpórea; deixa é de estar em relação com a matéria, com o *bios*. Convém recordar a distinção terminológica de corpo, a saber: corpo-relação (*leib*) e corpo-matéria (*körper*). O que falece é o corpo como matéria biológica; o corpo-relação e a alma subsistem pela sua dinâmica relacional. Entram em comunhão com Deus e com todos aqueles que já partiram. Por seu lado, a tese da ressurreição como um todo fundamenta-se na própria existência. Ambos os elementos falecem na morte, permanecendo o seu mundo de relações, que torna plausível a continuidade entre o ser terreno e o ser celeste.

Em segundo lugar, a esperança cristã encontra o seu fundamento na ressurreição do Senhor. Ele é a fonte da esperança. Através desta leitura, coloca-se a questão: quando se dará, portanto, a ressurreição dos mortos? As teses teológicas apresentadas baseiam-se ora no último dia, ora na morte, ora na morte e no último dia. Num primeiro ponto, a ressurreição no último dia é o ponto ómega de toda a Criação, já que se existe um fim, também existe o começo de tudo. Por outras palavras, toda a Criação encontra-se em tensão para esse Dia. É o dia da transformação do corpo espiritual em corpo pneumático, tornando-a nova criatura. Não se sabe o seu momento, por isso, é necessário vigiar. Além disso, entre a morte e o último dia, existe o estado intermédio dos defuntos, no qual eles se encontram com Deus na medida do juízo particular. É habitar na morada preparada por Cristo. Num segundo ponto, a ressurreição na morte fundamenta-se no presente eterno de Deus. É a vivência da ressurreição na totalidade da pessoa. É o restabelecer a saúde àquele que pereceu devido à sua fragilidade biológica. O estado intermédio descreve-se como o tempo entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição universal dos mortos. Portanto, a morte e o último dia são o mesmo dia, o mesmo momento, porque ambos inserem-se no presente eterno de Deus. Num terceiro ponto, a ressurreição na morte e no último dia parte da consciência da transformação gradual da pessoa

até à grande Festa da Páscoa. De facto, a ressurreição é o momento chave de toda a existência. Ela é a consumação da relação com Cristo. Os dois momentos – a morte e o último dia – estão intensamente coordenados. O primeiro é a antecipação do último e este a consumação do primeiro. Por outras palavras, a ressurreição na morte abre as portas para a grande Festa Pascal, que será vivida no último dia.

Em terceiro lugar, a categoria de promessa acompanha toda a história da salvação. Não acaba em Cristo, que é a realização da promessa, mas expande-se até ao fim dos tempos. Outrora, Deus efetuou uma aliança com Abraão, Isaac, Jacob, Moisés, entre outros. Em Jesus Cristo, Deus renovou a Sua aliança com o Corpo e Sangue de Seu Filho. De facto, cada Eucaristia é renovação da aliança com Deus. Cristo é o Cordeiro Pascal, que Se imola e Se oferece pela Humanidade. A esta é proposta a fidelidade à aliança estabelecida, uma vez que uma aliança requer o compromisso de um e a esperança de outro. Deus realiza a Sua promessa em cada dia, num gesto de graça. Por seu lado, a Igreja não só é portadora dessa promessa, como também sua realização: é portadora na medida da universalidade da missão que lhe está entregue, isto é, que o Evangelho se expanda até aos confins do mundo; é realização na forma em que se apresenta como Corpo Místico de Cristo. É imagem de comunhão. O «fazei isto em memória de mim» (cf. 1Cor 11,24-25; Lc 22,19; Ex 12,14) é exortação à contínua *anamnese* da aliança entre Deus-Humanidade por Cristo.

Em quarto lugar, a *parusia* e o juízo são interdependentes. Isto é, cada intervenção divina na história é, *per si*, juízo. Todavia, o juízo divino não é para a condenação, mas para a salvação. A própria vinda do Senhor é salvação, de modo que nela tudo se transforma em conformidade com Deus. Portanto, tudo está em tensão para esse momento. Dessa forma, proclama-se continuamente a aclamação “*marana tha*”, para que o Senhor venha o quanto antes restaurar o Seu reino. Com efeito, até esse Dia, cada pessoa é provocada à edificação desse reino no *já*, sabendo que *ainda não* está consumado. É também pela sua operatividade no mundo que o sujeito antropológico será julgado. Não só por Deus, no juízo escatológico,

mas também por ele mesmo, à luz do amor divino, no juízo particular. Ora, o juízo-crise dá-se após a morte da pessoa. É o momento no qual não existe espaço para máscaras. Tudo é julgado na sua nudez. A fé e o amor, praticados ou não, são as peças fundamentais para o resultado desse julgamento. Aquele que crê em Cristo é convocado a descobrir o Seu rosto no próximo. A fé e o amor não são independentes, mas complementares. Um requer o outro. Sem um deles, a pessoa infligirá a si mesma o tempo de purgação; sem nenhum, a pessoa está condenada à não-relação, à morte, ao Inferno. Por outro lado, o juízo escatológico sela tudo o que é determinado no juízo particular. Não anula. À semelhança da vinda do Senhor, o juízo universal requer a responsabilidade no *já*. Na verdade, a existência particular torna-se responsável na medida do seu mundo de relações, no modo de agir e de falar, na forma de acolher o outro. Só nessa saída do “eu” para o “tu” é que é possível a descoberta de Deus no mundo, na história. Portanto, a consciência do juízo escatológico é contínua mensagem à conversão.

Em quinto lugar, a nova criação encontra-se ligada à esperança na ressurreição dos mortos. Na verdade, é a transformação do cosmos, a sua renovação em conformidade com o modo da existência divina. Não é um lugar, mas o estado universal de tudo sujeito a Deus. Entenda-se que esta sujeição não é opressão, mas a excelente liberdade de quem se une fielmente Àquele que é a fonte de Vida. Por outro lado, a expressão “novos céus e nova terra” determina a transformação de tudo aquilo que existe no céu e na terra à norma de Cristo. E qual é a norma? É a norma do amor já revelada na história pela sua contínua intervenção. É a mesma norma que implica cada humano à construção de um mundo melhor. Neste sentido, a nova criação começa no *já*, neste mundo, na história particular, antecipando aquilo que há-de vir pela ocasião da vinda do Senhor. Não é um novo mundo, colocado à substituição deste, mas é a transfiguração plena de tudo ao toque divino. É a restauração de todas as coisas à sua condição perfeita, ao estado de paraíso.

Em sexto lugar, a vida eterna é nutrida pelo dinamismo relacional com Deus, por Cristo, e com Cristo, pelo próximo. É edificada pela fidelidade e pelo conhecimento do Senhor. Este conhecimento é participação na vida trinitária de Deus. É um Deus de vivos, e não de mortos (cf. Mc 12,27). À certeza desta esperança está intrinsecamente implicada o dever de vivificar não só a relação com Deus, por meio da vivência sacramental, mas também a relação com o próximo, pela ação contínua no mundo. Neste sentido, os sacramentos, sobretudo a Eucaristia, antecipam a visão beatífica de Deus, que desce em cada celebração, trazendo o pão e o vinho eternos. Por este alimento e por esta bebida, a vida eterna corporiza a própria existência, transformando-a na morada de Deus. Ora, pela ação no mundo, o crente é levado a ser responsável no seu agir e falar, tendo a consciência de que é chamado a construir no *já* aquele reino que ele tanto espera, experimenta, sente.

Em suma, a esperança cristã comunica-se pela existência particular. Esta encontra-se intimamente unida a Cristo. Deixa de ser vazia. Ela enche-se de vida pela relação dinâmica com Cristo e com os outros. É o mundo de relações que conduz à imortalidade, à responsabilidade, à dignidade de viver. Assim, o presente capítulo pretende relançar uma nova leitura sobre a existência humana à luz da esperança em Cristo, a fim de que os fiéis possam sentir-se implicados na missão da Igreja, proclamando, em cada Eucaristia, “*marana tha*”: «Vem, Senhor Jesus».

CAPÍTULO II – EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO RITUAL ROMANO DAS EXÉQUIAS DO SÉCULO VII AO SÉCULO XX

O segundo capítulo desta investigação pauta-se por cinco pontos: num primeiro ponto, uma breve contextualização dos ritos fúnebres pagãos em relação às manifestações rituais cristãs; num segundo ponto, a evolução do ritual romano do século VII para os rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX; num terceiro ponto, a análise do rito exequial no *Rituale Romanum* de 1614; num quarto ponto, o *Ordo Exsequiarum* de 1969; num último ponto, a reflexão conclusiva a respeito das considerações tomadas sobre os pontos anteriores.

1. Interação com os ritos fúnebres pagãos

Desde os primórdios da humanidade, a morte, ou a finitude biológica, exigiu ao sujeito antropológico a responsabilidade não só perante a vida, mas também o respeito por todos aqueles que viveram e morreram. Na verdade, ao longo dos tempos, o ser humano foi sempre encontrando formas de expressão ritual da experiência da morte, desde a veneração pelos antepassados até ao cuidado dos despojos mortais, como que imortalizando-os no tempo e no espaço. Contudo, nesta investigação, não se pretende aprofundar o trajeto histórico do ser humano com as suas manifestações rituais, mas traçar um ponto de partida para o desenvolvimento da exteriorização da fé cristã perante a morte. O mesmo é dizer que à medida que o cristianismo se fora expandindo, tendo em conta as culturas nas quais estava inserido, os cristãos sentiram a necessidade de desenvolver uma nova forma de manifestação ritual face à morte, que revelasse a sua fé na ressurreição. Desta forma, a morte já não é dominante à história humana, isto é, não significa o vazio da aniquilação, onde se encerra com lamentações teatrais à semelhança do rito fúnebre pagão, mas ela, a morte, é essencial à transformação do ser para uma nova forma de vida, inserida na eternidade, para qual se conduz ao som de salmos e cânticos repletos de alegria e confiança em Deus, porque Ele é amor (cf. 1Jo 4,8) e o amor é imperecível.

Em primeiro lugar, o cristianismo, independentemente da sua compreensão como filosofia ou religião, desenvolveu-se no interior de outras culturas, filosofias e ideologias e, nesse sentido, considera-se que por elas foi influenciado. Tal influência verifica-se, entre muitas outras, nas questões rituais fúnebres. Desse modo, a tabela seguinte ilustra a continuidade e, por sua vez, descontinuidade entre o rito fúnebre pagão e o rito fúnebre cristão numa forma comparativa.

Tabela 1¹⁰¹

Rito fúnebre pagão	Rito fúnebre cristão
1. Moeda dentro da boca do defunto	1. O cristão recebe o viático antes da sua expiração
2. O corpo é lavado e perfumado ao som de lamentações teatrais	2. O corpo é lavado e perfumado ao som de salmos de confiança na ressurreição
3. Revestido de túnica branca, o cadáver é exposto sobre um leito (<i>feretrum</i>) por algumas horas	3. Revestido de túnica branca, o cadáver é exposto sobre um leito (<i>feretrum</i>) por algumas horas
4. O sepultamento é realizado no próprio dia do falecimento ou na manhã seguinte	4. O sepultamento é realizado no próprio dia do falecimento ou na manhã seguinte
5. O corpo é levado em procissão até à sepultura coberto por um lençol	5. O corpo é levado em procissão até à sepultura coberto por um lençol
6. O costume romano da refeição fúnebre (ou <i>refrigerium</i> ¹⁰²) que se realiza sobre o túmulo do defunto ou nas vizinhanças	6. O costume do <i>refrigerium</i> ¹⁰³

¹⁰¹ Estes elementos podem ser consultados em Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais* in AA.VV., *Os sacramentais e as bênçãos*, Edições Paulinas, São Paulo, 1993, 236-237.

Através da tabela acima exposta, é possível apropriar alguns elementos teológicos importantes para uma análise comparativa entre os dois ritos fúnebres. Num primeiro ponto, o defunto, na reflexão pagã, necessita da moeda, que é essencial para pagar a sua viagem à criatura mitológica, Caronte, o qual transporta as almas pelo rio que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos (o *Hades*). Em sentido oposto, no pensamento cristão, o crente necessita apenas daquele que é o alimento necessário para a última viagem (*via*). Não é necessário moeda, nem pagamento algum, porque Aquele que o conduz é o próprio alimento que Se fez Carne (cf. Jo 1,14). É «o Caminho, Verdade e Vida» (Jo 14,6). Veja-se que, por um lado, é indispensável o pagamento para fazer a última viagem, ou seja, é essencial *ter* para *ser*; por outro lado, é imprescindível o alimento que nutre o crente e o faz caminhar no último percurso, ou seja, é fundamental *ser* para *ter*. O verbo *ter* não se aplica aqui como posse de algo que é eterno, mas no sentido de *ser* digno (não pelos méritos, mas pela graça) de receber algo que é imperecível, que é a própria ressurreição. Esta é dom de amor, pois o amor é mais forte que a morte (cf. Ct 8,6).

Num segundo ponto, em ambos os ritos, o corpo é visto como digno de ser respeitado e, dessa forma, deixado ao cuidado de quem ainda permanece no mundo. Não obstante, estes afastam-se na medida da sua compreensão face à morte. Isto é, o paganismo vive a morte com grandes lamentações num tom teatral, já que estes atos refletem «uma importância absolutamente decisiva para a sobrevivência do defunto»¹⁰⁴; por seu lado, o cristianismo celebra a morte do defunto ao som de salmos de confiança na ressurreição, porque Aquele que ressuscitou Jesus, também os há-de ressuscitar (cf. 2Cor 4,14; Rm 8,11). Portanto, esta confiança posta em Deus «convida os cristãos a proclamar que Cristo venceu a morte e que a sua esperança e a sua alegria são mais fortes que o sofrimento»¹⁰⁵. Num terceiro ponto, a

¹⁰² *Refrigerium(ii)* significa consolação, alívio, ou felicidade eterna.

¹⁰³ A este propósito, pode conferir-se em *ibidem*: A realização desta refeição não acontece no dia da inumação, da *depositio*, mas no terceiro, sétimo, trigésimo dia e no aniversário de falecimento.

¹⁰⁴ Pierre Marie GY, *A morte do cristão in* Outros sacramentos e sacramentais *in* Aimé-Georges MARTIMORT, *A Igreja em oração. Introdução à liturgia*, Edições Ora&Labora, Singeverga, s/d, 719.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

procissão, na visão cristã, simboliza o “peregrinar” da comunidade com aquele que morreu e que, pela fé, caminha agora para a Jerusalém celeste¹⁰⁶. Por último, o *refrigerium*, em ambos os ritos fúnebres, traduz o sentido de comunhão (*communio*) entre aqueles que ficaram no mundo e o próprio defunto, acreditando na sua participação no mesmo¹⁰⁷. Aliás, neste sentido, no século IV, em alguns casos, esta refeição realiza-se após a Eucaristia. Com o decorrer do tempo, o *refrigerium* cai em desuso, dando lugar à Eucaristia¹⁰⁸, a qual se vai revelando como autêntico «penhor de comunhão e de ressurreição»¹⁰⁹.

Em segundo lugar, o cristianismo não se cingiu à transformação de alguns elementos do rito fúnebre pagão, mas criou uma nova forma de manifestar a fé em Cristo. A título de exemplo, «nas inscrições funerárias, no vestuário, opondo às vestes lúgubres o branco, cor da imortalidade»¹¹⁰, nas próprias catacumbas ou sarcófagos dos primeiros séculos que, por meio dos seus símbolos, revelam a fé dos primeiros cristãos na ressurreição. Além disso, o próprio local onde eram depositados os defuntos pertencentes à religião cristã – *coemeterium*¹¹¹ – manifesta a esperança na ressurreição dos mortos, os quais não se encontram sozinhos no silêncio da morte, mas estão em comunhão com Deus, em Cristo, num repouso eterno. Por seu lado, os gregos conservaram o termo *necrópole*, a fim de designar o mesmo local como a cidade dos mortos, onde os defuntos pagãos eram colocados. Não deixam de fazer memória, mas a sorte da alma do defunto é entregue à disposição dos deuses.

Em suma, no cristianismo primitivo assiste-se não só a uma *inculturação* de elementos do rito fúnebre pagão, mas também a uma *transformação* dos mesmos à luz da fé cristã. Por

¹⁰⁶ A respeito do simbolismo da peregrinação, pode ler-se em Joan LLOPIS, *Exequias in Dionisio BOROBIO, La Celebración en la Iglesia. Sacramentos*, vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, 750: «As exéquias podem-se considerar um tipo especial de procissão litúrgica. Como toda a procissão, expressa o simbolismo da Igreja como povo peregrinante, em marcha, até às metas definitivas da glória». Todas as traduções desta obra para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

¹⁰⁷ Cf. Pierre Marie GY, *A morte do cristão...*, *op. cit.*, 723. A este respeito, pode ler-se em Joan LLOPIS, *Exequias...*, *op. cit.*, 749: «O cristianismo aceita a convicção pagã de que o defunto não desaparece, nem se afasta totalmente do mundo dos seres vivos, e a eleva a um plano totalmente iluminado pela luz da fé. O cristão não morre só, mas faz-se rodeado pela comunidade de crentes, a qual, por sua vez, se encarrega de encomendá-lo à comunidade eclesial».

¹⁰⁸ Cf. Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, *op. cit.*, 237.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Pierre Marie GY, *A morte do cristão...*, *op. cit.*, 719.

¹¹¹ Ainda hoje permanece o nome cemitério, que significa dormitório.

outras palavras, dá-se uma “cristianização” de elementos pagãos, de modo que estes se tornem símbolos visíveis da fé cristã na ressurreição prometida. Assim, como o itinerário percorrido no mundo não é feito sozinho, mas em comunhão, também é nesta dinâmica que a comunidade primitiva cristã desenvolve o rito fúnebre: do respeito pelo defunto até à procissão conjunta rumo a Deus, passando pela alegria celebrativa do *dies natalis*¹¹².

2. Do ritual romano do século VII aos rituais romano-galicanos dos séculos VIII e

IX

Os séculos VII, VIII e IX foram épocas importantes não só para a estruturação do rito fúnebre cristão, como também para a evolução dos mesmos e sua teologia. Não obstante, essa evolução evidenciou-se, sobretudo, na passagem do século VII para o século VIII, estendendo-se ao século IX. De facto, os séculos VIII e IX apresentaram uma novidade em relação ao século VII: a liturgia romana torna-se híbrida, ou mista, devido à forte influência de outros ritos, como se pode consultar pela existência de vários sacramentários dessa época¹¹³. Por outro lado, convém referir que, nos séculos já referidos, não houve um ritual romano (ou rituais romano-galicanos) específico(s) para a celebração exequial. Na verdade, todos os rituais daí existentes apresentavam uma estrutura similar. Ou seja, todos eles expunham a estrutura não só dos sacramentos, como também dos sacramentais. Por outras palavras, o missal romano não era independente ora do ritual de matrimónio, ora do ritual dos exorcismos. Todos eles eram partes integrantes do mesmo ritual romano. Por isso, a multiplicidade de rituais romanos explica-se pela variedade de formas rituais. Isto é, um ritual romano, livro litúrgico pertencente à liturgia romana, difere de um ritual franco-germânico, pertencente à liturgia franco-germânica. Com efeito, o intento desta investigação não é um estudo comparativo de formas litúrgicas, mas pretende conduzir a investigação, a respeito do

¹¹² O dia do falecimento é visto como o dia do nascimento e, dessa forma, vivida à luz do mistério pascal. Este tema é desenvolvido a partir do ritual romano do século VII.

¹¹³ Estes sacramentários pautam-se pela compaginação do rito romano com alguns dos usos locais, nos quais ele se encontrava inserido.

ritual romano das exéquias, por linhas históricas, a fim de que se possa compreender a sua formação e estruturação.

2.1. O ritual romano do século VII

O século VII trouxe o *Ordo* romano 49¹¹⁴: «o primeiro ritual romano»¹¹⁵ das exéquias. A tabela seguinte ilustra-o com a respetiva tradução.

Tabela 2

<p><i>ORDO XLIX</i>¹¹⁶</p> <p><i>Ordo qualiter agatur in obsequium defunctorum</i></p> <p>1. Mox ut eum videris ad exitum propinquare, communicandus est de sacrificio sancto, etiamsi comedisse[t] ipso die, quia communio erit ei defensor et adiutor in resurrectione iustorum. Ipsa enim resuscitabit eum.</p> <p>2. Post communionem percepta, legenda sunt passionis dominice ante corpus infirmi seu presbiteri seu diaconi, quousque egrediatur anima de corpore.</p> <p>3. Primitus autem ut anima de corpore fuerit egressa, dicitur: R). <i>Subvenite, sancti Dei</i>. V). <i>Suscipiat te Christus</i>. Ps. <i>In exitu Israel</i>. A[nt.] <i>Chorus angelorum te suscipiat</i>. Dicit sacerdos orationem sicut in Sacramentorum continetur et dicit tantum <i>Oremus</i>.</p> <p>4. Postea lavatur corpus et ponunt eum in feretro. Et, cum in feretro positum fuerit, antequam de domo egrediatur, dicit a[ntiphonam]: <i>De terra formasti me et carnem induisti</i></p>
--

¹¹⁴ Sobre este ritual, pode ler-se em Pierre Marie GY, *A morte do cristão...*, op. cit., 721-722: «O *Ordo* romano 49, que pode datar do século VII, mostra-nos melhor ainda quais os sentimentos e qual a visão da salvação exprime a salmodia funerária cristã».

¹¹⁵ Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, op. cit., 237; cf. também em Pere FARNÉS, *La escatología en el ritual de exequias de Pablo VI in César IZQUIERDO (dir.), Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, 439: «Como costuma acontecer com referência a quase todas as celebrações cristãs, os primeiros testemunhos mais ou menos estruturados da celebração da morte cristã que tenham chegado até nós são unicamente conhecidos a partir do século VII». Esta última afirmação também remete para os sacramentários. Todas as traduções deste documento para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

¹¹⁶ Este ritual encontra-se publicado em: M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, IV, Lovaina, 1956, 523-530. Esta informação bibliográfica é facultada em Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, op. cit., 237.

me, redemptor meus; d[omine], resusc[ita] me in novíssimo die. Ps. Dominus regnavit.

5. Et postea ponitur in ecclesia interius. A[nt.] *Tu iussisti nasci me, domine. Ps. Quemadmodum. A[nt.] In paradiso D[e]i ducant te angeli, [in tuo] adventu suscipiant te martyres, perducant te in civitatem sanctam Hierusalem. Ps. Cum invocarem.*

6. Et cum in ecclesia positum fuerit, orent omnes pro ipsa anima sine intermission, usquedum corpus sepeliunt. Psallant psalmos vel responsoria, missam vel lectiones de Iob, et, cum venerit hora vigiliarum, simul vigilia celebrent, psalmos cum antiphonis sine *Alleluia*. Sacerdos vero orat[ionem] [dicit] dum canunt. A[nt.] *Aperite mihi portas iustitiae et ingressus in eas confitebor domino. Ps. Confitemini domino.*

7. Dum ad sepulturam defertur. A[nt.] *Qui posuit animam tuam ad vitam. Ps. Domine, quis habitabit.*

A[nt.] *Animam de corpore quam assumpsisti, domine, fac gaudere cum sanctis tuis in gloria. Ps. Miserere mei, Deus, secundum.*

A[nt.] *Vide, domine, humilitatem meam et laborem, dimitte omnia peccata mea. Ps. Ad te, domine, lev[avi].*

A[nt.] *In regnum Dei deducant te angeli cum gloria, suscipiant te martyres in regnum tuum; domine, de terra formasti eum et carnem induisti eum, redemptor meus, domine, resuscita eum in novissimo die. Ps. Miserere mei, Deus.*

ORDO XLIX

A ordem como é conduzida em obséquo dos defuntos

1. Logo que o vejas aproximar-se da morte, ele deve tomar parte do sacrifício santo (deve-lhe ser dada a comunhão), ainda que tenha comido nesse dia, porque a comunhão será para ele defesa e auxiliar na ressurreição dos justos. Ela mesma o ressuscitará.

2. Depois de recebida a comunhão, deve ser lida diante do corpo do enfermo, ou do presbítero, ou do diácono, as passagens da paixão do Senhor, até que a alma se afaste do corpo.

3. De início, quando a alma estiver a ponto de abandonar o corpo, é dito: R) *Auxiliai-o, santos de Deus.* V) *Cristo te acompanhe (te acolha).* Salmo 113¹¹⁷: *À saída de Israel.* Antífona: *O coro dos anjos te receba.* O sacerdote diz a oração como está no livro dos Sacramentos e diz apenas: *oremos.*

4. Em seguida, o corpo é lavado e colocam-no no féretro. E, quando tiver sido pousado no féretro, antes de sair (ser retirado) de casa, diz a antífona: *Formaste-me da terra e revestiste-me a carne, meu redentor; ressuscita-me, ó Senhor, no último dia.* Salmo 96¹¹⁸: *O Senhor reinou.*

5. E depois é colocado no interior da igreja. Antífona: *Tu ordenaste que eu nascesse, ó Senhor.* Salmo 41: *De tal maneira.* Antífona: *Conduzam-te os anjos de Deus para o Paraíso, à tua chegada amparem-te os mártires, levem-te para a cidade santa de Jerusalém.* Salmo (?): *Logo que invoquei.*

6. E, quando tiver sido colocado na igreja, orem todos pela própria alma sem interrupção, até sepultarem o corpo. Cantem os salmos ou responsórios, a missa ou as leituras relativas a Job, e, quando chegar a hora das vigílias, juntamente celebrem a vigília, os salmos com antífonas sem Aleluia. O sacerdote diz, na verdade, uma oração, enquanto cantam. Antífona: *Abri-me as portas da justiça e caminhado para elas serei reconhecido pelo Senhor.* Salmo 117: *Sejais reconhecidos pelo Senhor.*

7. Enquanto é trazido para a sepultura. Antífona: *Quem colocou a tua alma na vida.* Salmo 14: *Senhor, que habitará.*

Antífona: *Porque tomaste a alma do corpo, Senhor, fá-la alegrar-se com os teus santos na glória.* Salmo 50: *Compadecer-te de mim, ó Deus.*

Antífona: *Vê, Senhor, a minha humildade e trabalho, afasta todos os meus pecados.*

¹¹⁷ Os salmos indicados ao longo deste capítulo pertencem à versão dos setenta (LXX), ou da Vulgata.

¹¹⁸ A partir da apresentação desta estrutura, não é possível determinar se o salmo apresentado se trata do salmo 96 ou do 92. Neste sentido, deixa-se em aberto esta questão, embora o teólogo Philippe Rouillard considere, neste caso, o salmo 96. Remete-se para a leitura de Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, *op. cit.*, 238.

Salmo 24: *Para ti, ó Senhor, elevei.*

Antífona: *Conduzam-te os anjos com glória para o reino de Deus, amparem-te os mártires para o teu reino; Senhor, formaste a este da terra e revestiste a este de corpo, meu redentor, ó Senhor, ressuscita-o a este no último dia.* Salmo 50: *Tem piedade de mim, ó Deus.*

Em primeiro lugar, a estrutura litúrgica deste ritual romano abrange três momentos: o momento antes da morte, o momento do falecimento com procissão até à igreja e o momento do sepultamento. O primeiro momento, que é anterior à morte, prevê a recepção da Eucaristia¹¹⁹ por parte do enfermo, ou moribundo, a leitura do relato da paixão por parte de um sacerdote, ou diácono, o responsório *Subvenite* e, por fim, o salmo 113 *In exitu Israel* com a antífona *Chorus angelorum te suscipiat*. Ocorrido o falecimento, e iniciando o segundo momento, prossegue-se com a preparação do cadáver, em que, no final da mesma, canta-se o salmo 96 (92?) *Dominus regnavit* com a antífona *De terra formasti me et carnem induisti me, redemptor meus; d[omine], resusc[ita] me in novíssimo die*. Em seguida, o defunto é conduzido para a igreja (*ad ecclesiae*), na qual não é celebrada missa na sua estrutura litúrgica normal, mas um ofício que prevê a recitação de alguns salmos (em particular, o salmo 41 *Quemadmodum cervus* e o salmo 4 *Cum invocarem*) e/ou responsório com posteriores leituras do livro de Job. Chegada a hora das vigílias, estas são celebradas na sua estrutura, mas sem o canto do *Alleluia*. Terminada esta celebração, inicia-se o terceiro momento com procissão até à sepultura, onde se canta, durante o trajeto, o salmo 14 *Domine, quis habitabit*, o salmo 50 *Miserere mei, Deus* e o salmo 24 *Ad te, Domine, lev[avi]*. Termina-se o rito exequial com o salmo 117 *Confitemini Domino* e a antífona *Aperite mihi portas iustitiae*¹²⁰.

¹¹⁹ Sobre a recepção do viático, tome-se em conta a visão ligeiramente diferente em Pere FARNÉS, *La escatología...*, *op. cit.*, 439: «O mais comum é que esta celebração comece com a leitura ao moribundo dos relatos da paixão do Senhor (sobretudo segundo o texto de São João, o mais pascal dos evangelistas). Com esta leitura quer-se unir a morte do cristão à morte (à páscoa) de Cristo. Logo figura o Viático que dá-se ao moribundo no momento que se julga já mais perto do momento de expirar».

¹²⁰ Cf. Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, *op. cit.*, 238-239.

Em segundo lugar, «este antigo ritual romano das exéquias possui evidente caráter pascal. Os salmos 113 e 117, cantados no começo e no fim da liturgia, são os mesmos salmos cantados no começo e no fim da refeição pascal hebraica»¹²¹. Por isso, o ritual romano das exéquias deste século não só transmite a importância de celebrar o dia do falecimento como o *dies natalis*¹²², mas também pretende associar a partida do crente deste mundo com o êxodo pascal, isto é, a libertação da escravidão rumo à terra prometida, onde se verá Deus tal como Ele é (cf. 1Jo 3,2), porque, da mesma forma que Ele libertou os Israelitas das mãos dos Egípcios (cf. Ex 13,17–15,21), também libertará todos os crentes das amarras da morte (cf. 1Cor 15,25-27). Neste caminho, aquele que parte não está só, já que conta com a colaboração da comunidade terrena que caminha com ele. Aliás, como já referido anteriormente, a comunidade cristã expressa essa comunhão com o defunto por meio das procissões fúnebres da casa para a igreja e da igreja para o cemitério. O auxílio da comunidade para com o defunto não se cinge à participação no rito exequial, mas extravasa esse momento pelas contínuas intercessões que ela faz em favor daquele que adormeceu em Cristo. Embora esteja consciente dos pecados cometidos, que são próprios da fragilidade humana, a comunidade não se encontra preocupada com o futuro daquele que parte do meio deles, pois «sabe que o defunto entrará com certeza na casa do Senhor»¹²³. Na verdade, os salmos utilizados neste ritual romano são prova dessa confiança em Deus, corroboram a esperança na ressurreição.

Em suma, a secção exequial do ritual romano das exéquias do século VII prima pelo seu caráter pascal, associando-se, assim, à celebração pascal judaica, uma vez que extrai dela os salmos que compõem o grande *Hallel*: os salmos 113 e 117. Por seu lado, a nível teológico, a comunidade cristã, por intermédio deste ritual romano, evidencia a certeza da ressurreição e comunhão eterna do defunto com Deus. Não existe qualquer referência à condenação ou

¹²¹ *Ibidem*, 239.

¹²² O dia do nascimento é vida nova em Cristo, ou seja, a vida nova é já antecipada, mas *ainda não* consumada, pelo sacramento do batismo que torna participante o cristão no mistério pascal de Cristo e, por isso, também associado à ressurreição do Senhor, porque tornando-se habitação do Espírito de Deus pela graça do batismo, o mesmo Espírito dará vida nova aos corpos mortais daqueles que O recebem (cf. Rm 8,11).

¹²³ *Ibidem*.

morte eterna, não obstante a consciência do pecado. Estes aspetos, que ilustram o modo como, ao longo do século VII, a comunidade cristã se situa perante a realidade da morte, estão na base dos desenvolvimentos no modo de pensar e de celebrar a vida¹²⁴ ao longo dos séculos VIII e IX.

2.2. Os rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX

Os séculos VIII e IX são essenciais para compreender a evolução da estrutura celebrativa da liturgia romana, já que esta, a partir do século VIII, torna-se híbrida, devido à influência de alguns costumes e usos locais de países da Europa ocidental, nos quais se encontra difundida. Ela é transmitida pelos sacramentários gelasianos do século VIII, pelos sacramentários gregorianos do século IX e pelos missais galicanos¹²⁵. Ao longo deste ponto, os sacramentários e missais são nomeados de rituais romano-galicanos, uma vez que a liturgia romana é fortemente influenciada pela liturgia galicana. Dado que esta investigação não objetiva o estudo detalhado de cada ritual, a tabela seguinte expõe não só a estrutura do sacramentário gregoriano – um dos rituais romano-galicanos acima mencionados – mas também um exemplo de oração para cada secção do mesmo. Acerca do sacramentário gregoriano, é seguida, numa forma atenta, a análise realizada pelo teólogo Philippe Rouillard¹²⁶.

Tabela 3¹²⁷

<p style="text-align: center;">Sacramentário Gregoriano</p> <p style="text-align: center;">Título geral <i>Orationes in agenda mortuorum</i></p> <p>1. Conjunto de orações <i>quando anima egreditur de corpore</i> (números 1398-1406).</p> <p><i>Ex: Absolve domine animam famuli tui illius, ab omni uinculo delictorum, ut in</i></p>
--

¹²⁴ Na perspetiva cristã, a morte não é o abismo que consome uma história, mas a celebração da vida, da vida nova em Cristo.

¹²⁵ Cf. *Ibidem*.

¹²⁶ Pode ser consultada em *ibidem*, 239-242.

¹²⁷ Estes dados encontram-se mencionados em *ibidem*, 239-240.

resurrectionis gloria, inter sanctos tuos resuscitatus respiret. Per.

Ex: Perdoa, Senhor, a alma do teu servo N., por todo o laço de faltas, para que, na glória da ressurreição, respire ressuscitado entre os teus santos. Por. (1404).

2. Duas orações *post lavationem corporis* (números 1407-1408).

Ex: Deus uitae dator et humanorum corporum reparator, qui te a peccatoribus exorari uoluisti, exaudi praeces quas speciali deuotione pro anima famuli tui ill. tibi lacrimabiliter fundimus, ut liberate eam ab inferorum cruciatibus, et collocare inter agmina sanctorum tuorum digneris, ueste quoque caelesti et stola immortalitatis indui, et paradysi amoenitate confoueri iubeas. Per.

Ex: Deus, dador e reparador da vida dos corpos humanos, que quiseste ser procurado pelos pecadores, atende as preces com especial devoção por alma do teu servo N., as quais fazemos ouvir até ti com lágrimas, assim como libertai-a dos sofrimentos dos infernos e colocai-a ser digna entre a multidão dos teus santos, orna cada um do Céu e reveste com a estola da imortalidade, e seja aquecida com a beleza do Paraíso. Por. (1407).

3. Duas orações *ante sepulcrum prius quam sepelitur* (números 1409-1410).

Ex: Obsecramus misericordiam tuam aeterne omnipotens deus qui hominem ad imaginem tuam creare dignatus es, ut spiritum et animam famuli tui illius, quem hodierna die rebus humanis eximi, et ad te accersire iussisti, blande et misericorditer suscipias, non ei dominantur umbrae mortis, nec tegat eum chaos et caligo tenebrarum, sed exutus omnium criminum labe, in sinu abrahamae patriarchae collocatus, locum lucis et refrigerii se adeptum esse gaudeat, et cum dies iudicii aduenerit, cum sanctis et electis tuis, eum resuscitari iubeas. Per.

Ex: Deus, eterno e onnipotente, pedimos ardentemente a tua misericórdia, que és julgado digno de criar o ser humano à tua imagem, para que o espírito e a alma do teu servo N., a quem, no dia de hoje, é retirado às coisas humanas, e para te aceder ordenaste, recebas carinhosamente e com misericórdia, não sejam estes dominados à sombra da morte, nem a

este cubra o vazio infinito e a escuridão das trevas, mas que há-de ser despido de todos os crimes com mancha, que há-de ser colocado no seio do patriarca Abraão, alegre por ter sido alcançada a morada da luz e da consolação e, no momento em que chegado o dia da justiça, com os teus santos e eleitos, determines a este ser ressuscitado. Por. (1409).

4. Uma escolha de orações *post sepultum corpus* (números 1411-1415).

Ex: Deus qui iustis supplicationibus semper praesto es, qui pia vota dignaris intueri, da famulo tuo illo cuius depositioni hodie officia humanitatis exhibemus, cum sanctis atque fidelibus tuis, beati muneris portionem. Per.

Ex: Deus, que estás sempre à disposição das súplicas dos justos, que julgas digno de olhar com atenção as justas promessas, concede ao teu servo N., de quem hoje apresentámos as obrigações morais da natureza humana com enterro, com teus santos e amigos, a parte da felicidade que terás presenteado. Por. (1412).

5. Sete formulários de missas para os defuntos (números 1416-1443).

Ex: Omnipotens sempiternus deus cui numquam sine spe misericordiae supplicatur, propitiare animae famuli tui illius, ut qui de hac uita in tui nominis confessione discessit, sanctorum tuorum numero facias adgregari. Per.

Ex: Deus, eterno e onipotente, para quem nunca é suplicado sem esperança de misericórdia, torna favorável a alma do teu servo N., assim como que, durante esta vida, aceitou com confissão em teu nome, faças reuni-lo com o número dos teus santos. Por. (1416).

6. Um formulário de missa *in cimitiriis* para todos os fiéis defuntos que se encontram no cemitério (números 1444-1447).

Ex: Deus fidelium lumen animarum adesto supplicationibus nostris, et da famulis uel famulabus tuis ill. et ill. uel quorum corpora hic requiescunt, refrigerii sedis, quietem beatitudinem, luminis claritatem. Per.

Ex: A luz de Deus assista às nossas súplicas pelas almas dos amigos, e, quer os teus

servos e servas, quer os corpos dos quais descansam neste lugar, concede, da morada da consolação, o repouso da felicidade, a claridade da luz. Por. (1447).

Em primeiro lugar, tal como é observável, o sacramentário gregoriano contém seis secções a respeito de orações próprias para uma celebração exequial. A primeira sugere um conjunto de orações *quando anima egreditur de corpore*, ou seja, quando a alma sai do corpo ou, por outras palavras, no momento em que o enfermo falece. A segunda propõe duas orações no momento da preparação do cadáver. As secções terceira e quarta apresentam, respetivamente, orações para o antes e após sepultamento do cadáver. A quinta indica sete formulários de missas para defuntos. Por fim, a sexta secção apresenta um formulário de missa no cemitério para todos os fiéis defuntos lá sepultados. Tendo em conta esta estrutura litúrgica, sem uma apresentação total e detalhada de orações, encontram-se algumas ambiguidades ou, pelo menos, incompreensões. A título de exemplo, a primeira secção pressupõe a separação da alma do corpo, causando, por sua vez, à primeira vista, uma indefinição teológica quanto à ressurreição e a outros temas a ela ligados. Neste sentido, remete-se para a proposta teológica exposta no primeiro capítulo desta investigação a propósito não só da problemática corpo/alma, como também do momento da ressurreição.

Em segundo lugar, a parte exequial dos rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX evidenciam uma teologia mais incerta, nomeadamente quanto ao *post-mortem*, em relação à secção relativa ao rito exequial do ritual romano do século VII. Isto é, a comunidade cristã não deixa de enviar as suas preces a Deus, sendo Ele o Criador e, por isso, não podendo abandonar as Suas criaturas. Porém, a certeza da entrada no paraíso dá lugar à dúvida sobre o juízo¹²⁸. Por outras palavras, «a comunidade cristã não se sente mais segura a respeito da sorte eterna daquele que acabou de falecer: ela pede a Deus que o acolha no seu paraíso, mas está

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, 240.

consciente de que existe o risco de cair para sempre nas trevas e nos tormentos do inferno»¹²⁹. Neste século surge uma clara consciência da fragilidade humana e, por sua vez, uma maior responsabilidade pelos pecados e culpas do defunto. A estrutura exequial dos rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX perde o sentido pascal que, no século VII, estava tão presente. A partida do defunto, desde o século VIII, mas, e sobretudo, a partir do século IX, já não se encontra associada ao êxodo pascal, mas à incerteza do juízo. Dessa forma, só se pode contar com as orações daqueles que ainda vivem. Esta intercessão torna-se recorrente, de modo particular, na Eucaristia, sendo esta «considerada quase que exclusivamente como sacrifício de propiciação e de sufrágio»¹³⁰. Aliás, desde a Idade Média até cerca de 1950, nas missas exequiais, ou em memória de algum defunto, os fiéis não usufruíam do ato de comunhão, exceção feita ao sacerdote, pois acreditava-se que todos os méritos dessa missa iriam para a alma do defunto¹³¹. Também é de mencionar que, na eucologia da parte exequial dos rituais romano-galicanos destes séculos, não só as referências a Cristo e ao Espírito Santo são quase nulas, exceto na conclusão trinitária das orações, como também não existe alusão ao corpo do defunto; só a alma é referida¹³². Desta forma, supõe-se a influência do dualismo gnóstico, que separa o corpo da alma, como sendo causadora de uma rutura evidente entre a antropologia do século VII e do século VIII (e seguintes).

Em suma, a secção relativa ao rito exequial dos rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX manifestam uma clara perda de sentido pascal na celebração das exéquias, evidenciando, sobretudo, a responsabilidade pelos pecados e, por sua vez, o receio do juízo e medo do futuro. Na verdade, a alegria da esperança cristã transmuta-se em temor pela eventualidade do *dies irae*, o Dia da Ira do Senhor.

¹²⁹ *Ibidem*. A este propósito, pode ler-se em Pierre Marie GY, *A morte do cristão...*, *op. cit.*, 722: «Implora-se ao Criador para não abandonar o homem que formou do pó e que ao pó tornará».

¹³⁰ Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, *op. cit.*, 240.

¹³¹ Esta visão encerra a ressurreição num campo impróprio. Já não é vista como graça, ou dom, mas em função dos méritos do defunto.

¹³² Cf. *Ibidem*, 240-241.

2.3. *Leitura comparativa e sinopse*

Por um lado, na estrutura exequial do ritual romano do século VII, o defunto é acompanhado pela comunidade cristã desde o seio da sua casa até ao sepultamento. O trajeto vai desde a casa terrena até à casa celeste, passando pela igreja, espaço de preparação para esse êxodo. Aliás, a comunidade acompanha até ao seu limite, onde se encontra a comunidade celeste para receber aquele que parte e que, por sua vez, se dirige para ser recebido no céu. Além destas considerações, o defunto é visto como constituído de corpo e alma e, nesse sentido, é essencial o cuidado de ambos os elementos. No entanto, o substancial da estrutura exequial deste ritual romano é o seu carácter pascal, que, por sua vez, compagina a celebração exequial com o êxodo, ou seja, a saída da escravidão da finitude do ser, que anseia consumar-se, para a entrada na comunhão plena, na qual encontra o seu Princípio e o Fim.

Por seu lado, a secção relativa ao rito exequial nos rituais romano-galicanos das exéquias dos séculos VIII e IX, a comunidade cristã intercede com multiplicáveis orações, tendo em vista só a alma do defunto¹³³, para que Deus abra as portas do paraíso e a acolha. Embora exista acompanhamento por parte da comunidade, este percurso já não é visto como êxodo, mas como incerteza face ao juízo. De facto, os fiéis já não se sentiam tão confiantes quanto ao futuro, mas viviam na dúvida do *dies irae*¹³⁴. Dessa forma, tornou-se necessário interceder e oferecer inumeráveis eucaristias pela alma do defunto¹³⁵, para que este pudesse repousar eternamente na paz divina. Portanto, o que era evidente na parte exequial do ritual romano do século VII é esquecido na estrutura exequial dos rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX.

Em síntese, a evolução da estrutura exequial do ritual romano do século VII à secção exequial dos rituais romano-galicanos do século VIII e IX traduz o facto da celebração

¹³³ O corpo era visto, na filosofia grega, como o oposto à alma, já que se revelara como algo finito, suscetível ao tempo. Ora, Platão via o corpo como “cárcere” da alma; ora, Aristóteles, independentemente da consideração da alma como forma do corpo e, por isso, não é contrária ao último, o corpo é feito de acidentes.

¹³⁴ Verificou-se uma diminuição da frequência na comunhão, dada a compreensão do altar como a “mesa terrível”. Com efeito, acresce a adoração ao Santíssimo Sacramento.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, 241-242.

exequial ser celebrada já não como *dies natalis*, mas como *dies irae*. A certeza da vida nova, a qual é a comunhão plena com Deus, é substituída pela dúvida da condenação e, por isso, da morte eterna. Ou seja, a não-relação com Deus e com todos os outros.

3. *Rituale Romanum* de 1614

O *Rituale Romanum* de 1614¹³⁶, promulgado pelo Papa Paulo V, é estruturado à luz da reforma teológica-litúrgica do Concílio de Trento (1545-1563). Este ritual romano abarca em si todos os livros utilizados nas celebrações litúrgicas, tal como acontecera nos rituais anteriormente expostos. Não obstante, esta investigação teológica cinge-se apenas à análise das partes integrantes do rito exequial, a saber: o *ordo commendationis animae*, o *de exequiis* e o *officium defunctorum*¹³⁷. Por seu lado, o *Rituale Romanum*, por meio do seu rito exequial, prevê os três momentos já existentes nos rituais anteriores, ou seja, na casa do defunto com procissão até à igreja e, depois de terminada a celebração ou momento de oração na igreja, a comunidade dirige-se em procissão até à sepultura, onde o defunto é inumado. Assim, a análise às partes relativas ao rito exequial neste ritual romano não é esquemática e/ou rigorosa quanto à sua estrutura litúrgica, mas insere-se numa leitura de elementos relevantes, nos quais abarcam-se não só dados dos rituais romanos anteriormente apresentados, como também elementos do cristianismo primitivo, aprofundando, por sua vez, a teologia a eles inerente.

3.1. *Ordo commendationis animae*

O *ordo commendationis animae*¹³⁸ desenvolve-se num trajeto que vai desde a recordação do batismo com os seus elementos essenciais até à participação no mistério pascal, sem deixar de recordar a história da salvação. Tem por finalidade a preparação do enfermo, ou

¹³⁶ É seguida a edição anastática: Maulio SODI, Juan FLORES ARCAS, *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Maulio Soli – Juan Javier Flores Arcas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004. Todas as traduções desta edição anastática do *Rituale Romanum* de 1614 para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

¹³⁷ A existência de um ofício próprio de defuntos constitui uma novidade no ritual romano. Na verdade, mais que um conjunto de orações, evidencia a importância da contínua oração por aqueles que já partiram.

¹³⁸ «A ordem de recomendação da alma».

moribundo, para o último suspiro. Por outras palavras, esta secção do rito exequial pretende possibilitar a transição da pessoa para a morte, com esperança na ressurreição. Deste modo, este primeiro momento *in domus* apresenta alguns dados a mencionar: a bênção da água com respetiva aspersão, a recitação de litanias com orações, a leitura dos capítulos 17 e 18 do evangelho segundo São João, os salmos 117 e 118, um conjunto de orações alternadas com o tríptico *Kyrie eleison* (*Christe eleison. Kyrie eleison.*), *Ave Maria* e o *Pater noster*, a expressão «*in manus tuas Domine comendo spiritum meum*»¹³⁹, o responsório *Subvenite* e, por fim, uma breve oração de encomendação do defunto. Todavia, a nomeação destes elementos não pretende desprezar outros dados integrantes desta parte no *Rituale Romanum* de 1614.

Em primeiro lugar, a bênção e aspersão da água benta recordam ao enfermo o seu batismo ora como participação no mistério pascal, ora como integração no Corpo Místico de Cristo, e até como remissão dos pecados¹⁴⁰. Por outro lado, as litanias e orações perpassam a história da salvação, recorrendo a algumas personagens do Antigo e Novo Testamentos a propósito da atuação divina na história do mundo, a fim de que Aquele, que atua na história do mundo, também atue na história daquele que se prepara para partir. Por seu lado, a leitura tanto do capítulo 17 (oração sacerdotal), como a do capítulo 18 (a paixão do Senhor) do evangelho segundo São João, que remonta à parte exequial do ritual romano do século VII, pretende transmitir a comunhão e participação no mistério pascal. Além disso, a presença dos salmos 117 e 118 intenta não só restituir o sentido pascal ao rito exequial, que se perdeu na estrutura exequial dos rituais romano-galicanos, como também consolida a confiança da comunidade cristã em Deus, quanto ao futuro daquele que parte deste mundo.

Em segundo lugar, o tríptico *Kyrie eleison* (*Christe eleison, Kyrie eleison.*), *Ave Maria* e o *Pater noster* manifesta a consciência de que, não obstante a fragilidade humana e, por sua

¹³⁹ *Ibidem*, 108: «Nas tuas mãos, Senhor, recomendo o meu espírito».

¹⁴⁰ O batismo é o sacramento, por excelência, do perdão dos pecados, uma vez que ele redime do pecado original. Deste modo, a aspersão da água benta na celebração exequial, que recorda o batismo com seus símbolos, manifesta o caráter purificador deste último.

vez, a suscetibilidade ao pecado e à rutura da comunhão com Deus, o cristão não deve cessar de aclamar a misericórdia trinitária por meio da aclamação *Kyrie eleison*, colocando-se nos braços de Deus que é Pai pelo *Pater noster*, contando ainda com preces de intercessão à Virgem Santa Maria pela oração do *Ave Maria*. Por seu lado, a expressão «*in manus tuas Domine comendo spiritum meum*» conduz implicitamente à participação no mistério pascal, na medida em que recorda a frase dita por Cristo na cruz: «Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito» (Lc 23,46). Por outro lado, o responsório *Subvenite* é outro elemento trazido da secção relativa ao rito exequial do ritual romano do século VII. Por fim, o último dado a referir é uma breve oração de encomendação (ou recomendação). A tabela seguinte ilustra os dois últimos elementos indicados – o responsório *Subvenite* e a oração de encomendação – com respetiva tradução.

Tabela 4

<i>Responsorium</i> ¹⁴¹	Responsório
« <i>Subvenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini; Suscipientes animam eius offerentes eam in conspectu Altissimi.</i>	«Aparecei, santos de Deus, apresentai-vos, anjos do Senhor; Recebam a sua alma e ofereçam-na na presença do Altíssimo.
V. <i>Suscipiat te Christus, qui vocavit te, & in sino Abrahae Angeli deducant te.</i>	V. Receba-te Cristo, que te chamou, & ao seio de Abraão conduzam-te os anjos.
R. <i>Suscipientes animam eius, offerentes eam in conspectu Altissimi. Requiem aeternam dona ei Domine.</i>	R. Recebam sua alma, ofereçam-na na presença do Altíssimo. Concede-lhe, Senhor, o descanso eterno.
R. <i>Et lux perpetua &c. offerentes eam in conspectu Altissimi. Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison. Pater noster.</i>	R. Resplandeça-lhe a luz perpétua e ofereçam-na na presença do Altíssimo. Senhor, misericórdia. Cristo, misericórdia.
V. <i>Et ne nos inducas in tentationem.</i>	Senhor, misericórdia. Pai nosso.

¹⁴¹ Estes elementos podem ser consultados em *ibidem*.

<p>R. <i>Sed libera nos à malo.</i></p> <p>V. <i>Requiem aeternam dona ei Domine.</i></p> <p>R. <i>Et lux perpetua luceat ei.</i></p> <p>V. <i>A porta infern.</i></p> <p>R. <i>Erue Domine animam eius.</i></p> <p>V. <i>Requiescat in pace.</i></p> <p>R. <i>Amen.</i></p> <p>V. <i>Domine exaudi orationem meam.</i></p> <p>R. <i>Et clamor meus ad te veniat.</i></p> <p>V. <i>Dominus vobiscum.</i></p> <p>R. <i>Et cum spiritu tuo.</i></p> <p style="text-align: center;">Oratio</p> <p><i>Tibi Domine commendamus animam famuli tui N. ut defunctus seculo tibi viuat, & quae per fragilitatem humanae conuersationis peccata commisit: tu venia misericordissimae pietatis absterge. Per Christum Dominum nostrum».</i></p>	<p>V. E não nos conduzas na tentação.</p> <p>R. Mas livra-nos do mal.</p> <p>V. Concede-lhe, Senhor, o descanso eterno.</p> <p>R. E resplandeça-lhe a luz perpétua.</p> <p>V. À porta do inferno.</p> <p>R. Tirai, Senhor, a sua alma.</p> <p>V. Que descanse em paz.</p> <p>R. Amen.</p> <p>V. Senhor, atende as minhas orações.</p> <p>R. E o meu clamor chegue a ti.</p> <p>V. O Senhor esteja convosco.</p> <p>R. E com o teu espírito.</p> <p style="text-align: center;">Oração</p> <p>A ti, Senhor, recomendamos a alma do teu servo N. que, morto neste mundo, viva para ti, & embora tenha cometido pecados através da fragilidade do comportamento humano: limpa com a tua piedade misericordiosíssima. Por Cristo, nosso Senhor».</p>
---	---

Em suma, neste momento *in domus* nota-se implicitamente a relação com o mistério pascal. Embora não seja o tema mais desenvolvido neste ritual romano, não deixa de significar uma evolução, já que a ligação do rito exequial com o mistério pascal se perdera na parte exequial dos rituais romano-galicanos do século VIII e IX. Desta forma, a morte daquele

que acabara de expirar é unida à paixão, morte e ressurreição do Senhor, sendo que se espera, do mesmo modo, a ressurreição daquele que adormecera.

3.2. De Exequiis

O *de Exequiis*¹⁴² surge no momento *in ecclesiae*, ou seja, a entrada na igreja até à ida para a sepultura. Esta secção abrange elementos como várias antífonas com salmos até à entrada da igreja, intercalando, no fim de cada salmo, com o pequeno responsório «V. *Requiem aeternam dona ei Domine*; R. *Et lux perpetua luceat ei offerentes eam in conspectu Altissimi*»¹⁴³. Além dessas antífonas, podem referir-se, já no momento *in ecclesiae*, elementos como o officio de leitura e as laudes, uma oração e respetivo responsório, alternando com o tríptico *Kyrie eleison* (*Christe eleison, Kyrie eleison.*), *Ave Maria* e o *Pater noster*, a utilização do incenso e água benta e, por último, a oração final, que encerra as múltiplas intercessões pelo defunto. Contudo, esta oração final não conclui o rito fúnebre, dado que falta o momento *ad sepulturam*¹⁴⁴. Este último tem início com a procissão até à sepultura ao som da antífona *In paradisum*¹⁴⁵, prosseguindo com a bênção¹⁴⁶ e aspensão do túmulo e corpo do defunto. Este rito termina com o responsório: «V. *Requiem aeternam dona ei Domine*. R. *Et lux perpetua luceat ei. Requiescat in pace*. R. *Amen*. V. *Anima eius, & animae omnium fidelium defunctorum per misericordiam Dei requiescant in pace*»¹⁴⁷. A tabela seguinte apresenta a oração, o responsório e o tríptico *Kyrie eleison* (*Christe eleison, Kyrie eleison.*), *Ave Maria* e o *Pater noster*, relativos a uma parte do momento *in ecclesiae*, com as respetivas traduções.

¹⁴² «A respeito das exéquias».

¹⁴³ *Ibidem*, 112: «V. Concede-lhe, Senhor, o descanso eterno; R. Resplandeça-lhe a luz perpétua e ofereçam-na na presença do Altíssimo».

¹⁴⁴ «Para a sepultura».

¹⁴⁵ «Ao paraíso». Pode-se substituir o termo paraíso por jardim. Este tema é aprofundado teologicamente em nota de rodapé no ponto seguinte a respeito do *Ordo Exsequiarum* de 1969.

¹⁴⁶ Caso a sepultura/o túmulo ainda não tenha sido abençoada(o).

¹⁴⁷ *Ibidem*, 116: «V. Concede-lhe, Senhor, o descanso eterno. R. E resplandeça-lhe a luz perpétua. Que descanse em paz. R. Amen. V. Que a sua alma & as almas de todos os fiéis defuntos descansem em paz com a misericórdia de Deus».

Tabela 5¹⁴⁸

Oratio	Oração
<p><i>Non intres in iudicium cum seruo tuo Domine, quia nullus apud te iustificavitur homo, nisi per te omnium peccatorum ei tribuatur remissio. Non ergo eum, quaesumus, tua iudicialis sententia premat, quem tibi vera supplicatio fidei Christianae commendat. Sed gratia tua illi succurrente, mereatur euadere iudicium vitiorum, qui dum viveret insignitus est signaculo Sanctae Trinitatis, qui vivis, & regnas Deus in secula seculorum. R. Amen.</i></p>	<p>Não entres em juízo com teu servo, ó Senhor, porque nenhum homem será tornado justo junto de ti, a não ser que àquele por ti seja dada a remissão de todos os pecados. Não, logo, a este, suplicámos, que carregue a tua sentença judicial, a quem a ti confia a verdadeira súplica da fé cristã. Mas a tua graça socorra-lhe, mereça salvar-se o juízo às faltas, que é até que vivesse notável com o selo da Santíssima Trindade, que vives e reinas Deus pelos séculos dos séculos. Amen.</p>
<p style="text-align: center;">Responsorio</p> <p><i>R. Libera me Domine, de morte aeterna in die illa tremenda, quando caeli movendi sunt, & terra. Dum veneris iudicare seculum per ignem.</i></p> <p><i>V. Tremens factus sum ego, & timeo, dum discussio venerit, atque ventura ira, quando caeli movendi sunt, & terra.</i></p> <p><i>V. Dies illa, dies irae, calamitatis, & miseriae, dies magna, & amara valde. Dum veneris iudicare seculum per ignem.</i></p>	<p style="text-align: center;">Responsório</p> <p>R. Salva-me, ó Senhor, da morte eterna naquele dia terrível, quando os céus & terra há-de ser movidos. Enquanto sejas suplicado com respeito, sê julgada a geração através do fogo.</p> <p>V. Sou eu, que há-de fazer tremendo, & receio, até que terá vindo o abalo e a futura ira, quando os céus & terra há-de ser movidos.</p> <p>V. Aquele dia, dia da ira, da calamidade &</p>

¹⁴⁸ Estes elementos podem ser conferidos em *ibidem*, 113-114.

<p>V. <i>Requiem aeternam dona ei Domine. Et lux perpetua luceat ei.</i></p>	<p>desgraça, dia violento, & fortemente triste. Enquanto sejas suplicado com respeito, sê</p>
<p>V. <i>Libera me Domine, de morte aeterna in die illa tremenda, quando caeli mouendi sunt, & terra. Dum veneris iudicare seculum per ignem.</i></p>	<p> julgada a geração através do fogo. V. Concede-lhe, Senhor, o descanso eterno. E resplandeça-lhe a luz perpétua.</p>
<p>Tríptico</p>	<p>Tríptico</p>
<p><i>Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison. Ave Maria. Pater noster.</i></p>	<p>Senhor, misericórdia. Cristo, misericórdia. Senhor, misericórdia. Ave, Maria. Pai nosso.</p>

3.3. *Officium defunctorum*

O *officium defunctorum*¹⁴⁹ apresenta três momentos de oração pelos defuntos, a saber: a hora de vésperas, a hora de matinas, a qual se desdobra em três tempos (primeiro, segundo e/ou terceiro noturno), e a hora de laudes. Por seu lado, no final de cada salmo é proposto que se reze: «*Requiem aeternam dona eis Domine, & lux perpetua luceat eis*»¹⁵⁰. A propósito do ofício de defuntos não é pretendida uma apresentação detalhada da sua estrutura, mas a menção dos salmos que fazem parte dos vários momentos de oração, a fim de que se possa analisar a índole na qual as orações deste ritual romano se situam.

Mais do que um conjunto de orações, esta parte do ritual pretende revelar a essencialidade da sequência orante pelos defuntos e, nessa medida, a realização da *communio*

¹⁴⁹ «Ofício de defuntos».

¹⁵⁰ *Ibidem*, 117.

*sanctorum*¹⁵¹. Deste modo, num primeiro ponto, a hora de vésperas é estruturada com os salmos 114, 119, 120, 129, 137, 145 e o cântico do *Magnificat* (cf. Lc 1,46-55). Estes salmos transmitem, sobretudo, súplica, mas também confiança em Deus. Expressa-se como ação de graças pela bondade d'Aquele que vai para além das suas promessas (cf. Sl 137,2). Além dos salmos, nesta hora de vésperas, conta-se com o cântico do *Magnificat*, que pretende glorificar o próprio Deus que toca na história, tornando-a *kairós*, isto é, espaço e tempo de salvação¹⁵². Num segundo ponto, as matinas desenvolvem-se com os salmos 94, 5, 6, 7, 22, 24, 26, 39, 40 e 41. Estes salmos distribuídos em três momentos (os noturnos) encontram-se imbuídos não só de um caráter de reconhecimento dos pecados e da fragilidade humana, de súplica, mas também de confiança em Deus, que é o bom Pastor, e de ação de graças pela Sua bondade. Por seu lado, nesta hora é proposta uma série de leituras do livro de Job, o qual é extraído da parte exequial do ritual romano do século VII. Num terceiro ponto, a hora de laudes estrutura-se com os salmos 50, 64, 62, 66, 148, 149, 150, 110 e o cântico do *Benedictus* (cf. Lc 1,68-79). Por um lado, o cântico coloca confiança em Deus e na Sua promessa; por outro lado, os salmos transmitem orações de súplica e perdão pelas fragilidades cometidas, orações de confiança e certeza de que Deus revivifica o ser humano, cânticos de louvor e de ação de graças. Num quarto ponto, o *officium defunctorum* do *Rituale Romanum* propõe não só uma estrutura exequial para a celebração sem a presença do corpo do defunto, para o dia terceiro, sétimo e trigésimo, como também uma estrutura ritual própria para as exéquias das crianças batizadas, contando com os salmos 112, 23 e o cântico de Daniel (cf. Dn 3).

¹⁵¹ «Comunhão dos santos». Sobre este tema, pode ler-se em Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo...*, op. cit., 243-244: «A expressão “comunhão dos santos” remete, antes do mais, para a comunidade eucarística que une, sob a concepção do Corpo do Senhor, as igrejas dispersas pelo mundo numa única igreja. A palavra *sanctorum* (dos santos) não se referia inicialmente, portanto, a pessoas, mas sim aos dons sagrados, ao santo que é dado por Deus à Igreja na sua celebração eucarística, para que seja o verdadeiro vínculo da sua unidade. (...) ela é a comunidade reunida à mesa em torno do Ressuscitado, que a agrupa e une em toda a parte. Mas, em pouco tempo, começou-se a incluir nessa designação também as pessoas que são unidas e santificadas pelo dom único e santo de Deus. Começou-se a ver a Igreja não apenas como a unidade em torno da mesa eucarística, mas também como comunidade daqueles que, a partir da mesa, são unidos entre si. (...) a comunhão dos santos começou a transpor a fronteira da morte, unindo todos aqueles que receberam o Espírito único e o seu poder unificador vivificante».

¹⁵² A partir de Cristo, o tempo já não devora a Humanidade como *krónos*, mas, reconhecendo a graça divina na história, o tempo torna-se favorável (cf. 2Cor 6,1-2).

Em suma, a presença não só de um ofício de defuntos, como também de uma possível estrutura do mesmo revela a evolução teológica face à secção relativa ao rito exequial dos rituais romano-galicanos do século VIII e IX. Revela-se assim a importância de orar pelos defuntos, por consequência ao pensamento próprio da época pós-tridentina, na qual era manifesta a consciência de pecado e, por isso, era necessário as múltiplas e incessantes intercessões a favor dos defuntos. Por sua vez, note-se esta evolução teológica-litúrgica no campo das exéquias de crianças batizadas.

3.4. Sinopse

O *Rituale Romanum* de 1614, em comparação com a parte exequial não só do ritual romano do século VII, como também dos rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX, evolui na medida da estrutura ritual fúnebre, acompanhada por um desenvolvimento litúrgico. Do ponto de vista pastoral, verifica-se que «a liturgia é celebrada pelos sacerdotes e pelos clérigos; os fiéis que a ela estão presentes não desempenham papel ativo algum»¹⁵³. Nesta base, não existe qualquer oração pela família do defunto. Do ponto de vista da teologia, este ritual romano apresenta algumas ambiguidades a respeito da índole das suas orações. Por um lado, apresenta orações de carácter pascal, de confiança em Deus e, conseqüentemente, na ressurreição, provenientes da estrutura exequial do ritual romano do século VII. Por outro lado, este ritual dispõe de outras orações que aludem à incerteza quanto à morte e, por sua vez, ao terror implícito do juízo de Deus, o *dies irae* (o Dia da Ira)¹⁵⁴, extraído da secção exequial dos rituais romano-galicanos do século VIII e IX. Embora o *Rituale Romanum* apresente uma evolução em relação aos rituais anteriores, ainda sofre de lacunas que, certamente, o *Ordo Exsequiarum* de 1969 procurará resolver.

¹⁵³ Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, op. cit., 243.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

4. *Ordo Exsequiarum* de 1969¹⁵⁵

O *Ordo Exsequiarum* de 1969 (OE) desenvolve-se no contexto do Concílio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), atendendo às considerações tomadas a respeito da reforma teológica-litúrgica.

Num primeiro ponto, esta última não aborda explicitamente o ritual romano das exéquias, mas alude a alguns aspectos a ter em conta na sua construção e estruturação. Estes podem ser consultados nos números 81 e 82 da Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia: ora, é declarado que «as exéquias devem exprimir melhor o sentido pascal da morte cristã. Adapte-se mais o rito às condições e tradições das várias regiões, mesmo na cor litúrgica» (SC, §81); ora, é proposto que «faça-se a revisão do rito de sepultura das crianças e dê-se-lhe missa própria» (SC, §82).

Num segundo ponto, o *Ordo Exsequiarum* serve «de base para todos os rituais publicados em língua viva»¹⁵⁶, uma vez que foi proposto a cada Conferência Episcopal que traduzisse e adaptasse esse ritual, tendo em conta os costumes e usos locais de cada país e de cada região (cf. *Praenotanda in OE*, §21-22). Desta forma, a sua estrutura é a seguinte: uma possível vigília seguida de um momento de oração para a deposição do corpo no féretro (capítulo I); três propostas de celebração exequial (capítulos II, III, IV); sobre as exéquias das crianças (capítulo V); uma vasta lista de textos para as exéquias de adultos (capítulo VI); uma vasta lista de textos para as exéquias de crianças batizadas (capítulo VII); e, por fim, alguns textos para as exéquias de crianças não batizadas (capítulo VIII).

Assim, tendo em conta as deliberações tomadas, é possível seguir para a análise de alguns elementos pertencentes a este ritual romano das exéquias, observando não só a continuidade, como também a novidade do mesmo (OE) em relação aos rituais romanos anteriormente apresentados. Além disso, note-se que este ritual romano já não abarca em si todos os livros

¹⁵⁵ É utilizada a seguinte edição: *Rituale Romanum. Ordo Exsequiarum*. Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano, 1969. Todas as traduções do *Ordo Exsequiarum* de 1969 para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação. Além disso, a apresentação dos termos latinos com acentuação é pura citação do *Ordo Exsequiarum* de 1969.

¹⁵⁶ Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, op. cit., 246.

litúrgicos, mas unicamente o rito exequial cristão. Na verdade, um dos desenvolvimentos da reforma teológica-litúrgica do Concílio Ecuménico Vaticano II é a separação dos livros utilizados para a liturgia. Cada qual assume o seu próprio espaço celebrativo.

4.1. Vigília

A vigília proposta no primeiro capítulo do *Ordo Exsequiarum* compagina a celebração exequial com o mistério pascal de Cristo. Este mistério não é apenas a ressurreição, mas o trajeto salvífico que compreende a paixão, morte e ressurreição do Senhor. Por outras palavras, «a Igreja contempla a morte como participação no mistério pascal de Jesus Cristo, contudo, este mistério tem três faces: os sofrimentos da cruz, a paz da sepultura e a vitória da ressurreição»¹⁵⁷.

A dinâmica da vigília sugere pontos de contato com a própria vigília pascal, celebrada na noite do Sábado Santo, na qual o silêncio¹⁵⁸ que pairava no sepulcro do Senhor se transforma no sopro de vida nova¹⁵⁹, que abre a história, tornando-a fértil à esperança da ressurreição, a qual «é a força maior do amor diante da morte»¹⁶⁰. Por seu lado, os salmos propostos já para o momento do *corpus in feretro deponitur*¹⁶¹ evidenciam não só a confiança em Deus, como também a alegria da esperança que se transforma em hino pascal, podendo aludir à saída de Israel do Egito¹⁶². Estes são os salmos 22, 113 e 129. Enlaçadas a estas considerações estão também as leituras breves propostas (cf. Cl 3,3-4; Rm 6,8-9; 2Cor 4,14) e a oração conclusiva deste momento *in domus*. Ora, as leituras evidenciam tanto a participação no mistério pascal,

¹⁵⁷ Pere FARNÉS, *La escatología...*, *op. cit.*, 442.

¹⁵⁸ Nesta linha, pode ler-se em Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo...*, *op. cit.*, 214: «Deus ficou mudo, desceu à escuridão do silêncio, do ausente».

¹⁵⁹ A vida nova alude a elementos como o batismo, a vida em Cristo, a vida no Espírito, a ressurreição, entre outros. A este propósito, pode ler-se em BENTO XVI, *Litterae Encyclicae Spe Salvi* (7 de Dezembro de 2007), §2: AAS 99 (2007), 12: «Quem tem esperança, vive diversamente; foi-lhe dada uma vida nova» (Consultada a tradução portuguesa: BENTO XVI, *Carta Encíclica Spe Salvi*, Editorial A.O., Braga, 2007, §2).

¹⁶⁰ Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo...*, *op. cit.*, 219.

¹⁶¹ «O corpo é colocado no féretro».

¹⁶² A saída de Israel do Egito, na celebração exequial, pode assumir a significação de saída ao encontro da terra prometida, que não é mais do que a morada de Deus, o próprio Deus. Na verdade, tal como o êxodo, a existência humana é a longa caminhada até à realização da promessa divina. Acerca disto, fala Paulo: «Sabemos, com efeito, que, quando a nossa morada terrestre, a nossa tenda, for destruída, temos uma habitação no Céu, obra de Deus, uma casa eterna, não construída por mãos humanas» (2Cor 5,1).

como a certeza de que «se morremos com Cristo, acreditamos que também com Ele viveremos» (Rm 6,8), porque «a morte não tem mais domínio sobre Ele» (Rm 6,9; cf. Heb 2,14-16). Por seu lado, a oração conclusiva ilustra alguns elementos a ter em conta como, por exemplo, o termo «*súscipe*» (OE, §30), que deriva do verbo *suscipio*(*is, ere, cepi, ceptum*), pede a Deus que receba o que cai¹⁶³, a palavra «*ánimam*» (OE, §30), que pode remeter para vários significados como a alma, entendida como princípio vital¹⁶⁴, ou sopro vital, ou ainda vida, e a prece para que Deus absolva, ou elimine, todo o vínculo com o pecado, a fim de que aquele que partiu possa gozar da felicidade eterna em comunhão «*inter sanctos et electos*»¹⁶⁵ (OE, §30) de Deus.

A esta luz, a vigília representa uma novidade em relação aos rituais romanos anteriores, devido à sua estrutura e à sua ligação ao mistério pascal, transformando os momentos de oração em favor dos defuntos num autêntico hino pascal, num hino de verdadeira Vida (cf. Jo 5,24-29; 1Jo 1,1-2.5,12.20).

4.2. *As três propostas de celebração exequial*

Desde as suas primárias formas, a liturgia romana manifesta-se como uma liturgia estacional, isto é, não se cinge num só lugar litúrgico, mas abarca diversos espaços com a finalidade de revelar à comunidade a imagem de uma Igreja peregrina, que caminha ao encontro do seu Senhor. De modo excelente, manifesta-se na celebração exequial. Só, por esse motivo, se entende as deslocações/procissões entre diferentes espaços.

Em primeiro lugar, a casa do defunto, a igreja e o cemitério são as três “estações” da primeira proposta de celebração exequial. Esta é a proposta de celebração que se apresenta

¹⁶³ O verbo *suscipio* também significa sustentar ou amparar. De facto, a comunidade apresenta o defunto como aquele que caiu, que deixou de *ser*, não no sentido ontológico, mas biológico. O defunto deixa de respirar, deixa de receber aquele sopro que o sustenta, deixa de ser *bios*. Por sua vez, Deus revela-Se como Aquele que é (cf. Ex 3,14) e que, por isso, é o único que pode insuflar o sopro vital, a vida nova, naquele que ficou desamparado na sua debilidade biológica (cf. Ez 36,24-27.37,3-6), para que ele transponha o *bios* e se insira naquilo que chamamos de *zöe*, isto é, «vida definitiva liberta do regime da morte» (in Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo...*, *op. cit.*, 221).

¹⁶⁴ Sobre isto, pode ler-se em ARISTÓTELES, *Da Alma. (De Anima)*, Edições 70, Lisboa, 2015, 21: «a alma é, com efeito, o princípio de todos os seres vivos».

¹⁶⁵ «Entre os santos e eleitos».

como ideal, uma vez que é a mais tradicional e expressiva¹⁶⁶. De resto, estas três áreas são apresentadas em rituais romanos anteriores, tal como se pode notar nos pontos anteriores do presente capítulo. Portanto, a *primo statio*, ou seja, na casa do defunto, estrutura-se da seguinte forma: uma saudação dirigida aos familiares do defunto por parte do sacerdote; uma pequena oração inspirada numa das antífonas bíblicas propostas (cf. Mt 11,28; Sir 2,6; 2Cor 1,3-4), concluindo com aspensão ao corpo do defunto; quando for oportuno, o sacerdote reza os salmos 129, 22 e 113,1-20 com as respetivas antífonas, contando com uma oração conclusiva, uma oração dirigida a Deus por todos aqueles que choram a morte daquele que partiu e, por fim, terminando com a *processio ad ecclesiam*, onde se cantam os salmos 114, 115, 50, 120, 121, 122, 125, 131 e 133. Caso não seja possível, então sejam rezadas algumas preces pelo defunto.

Nesta primeira estação, é de realçar alguns elementos como: o próprio ministro, que poderá ser sacerdote, diácono ou até leigo¹⁶⁷, que aparece como «*consolationis minister*» (*Praenotanda in OE*, §16), isto é, ministro da consolação¹⁶⁸; a aspensão sobre o corpo do defunto, que recorda o batismo do mesmo e alude não só à participação no mistério de Cristo, mas também à integração no Corpo Místico de Cristo, que é a Igreja; a oração conclusiva precedida pelos salmos 129, 22 e 113,1-20, que manifesta a intensidade da súplica por parte da comunidade a Deus pelo defunto com a introdução «*Inclina, Dómine, aurem tuam ad preces nostras*»¹⁶⁹ (*OE*, §33); a presença de uma oração da comunidade por todos aqueles que choram a partida do defunto, o que manifesta uma novidade em relação aos rituais romanos anteriores, contando com referências não só ao «*Misericordiarum Pater et Deus totius consolationis*»¹⁷⁰ (*OE*, §34) (cf. 2Cor 1,3), mas também ao «*Filius tuus Dóminus noster*»¹⁷¹

¹⁶⁶ Cf. Joan LLOPIS, *Exequias...*, *op. cit.*, 752.

¹⁶⁷ No caso da indisponibilidade de sacerdote ou diácono, a conferência episcopal pode admitir um leigo como presidente de uma celebração exequial, excetuando a celebração eucarística (cf. *OE*, §19).

¹⁶⁸ Sobre este tema, pode ler-se em Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, *op. cit.*, 247: «O ministro intervém tanto como homem que participa do luto quanto como homem de Deus que testemunha a fé e a esperança cristã».

¹⁶⁹ «*Inclina, Senhor, os teus ouvidos às nossas preces*».

¹⁷⁰ «*Pai misericordioso e Deus de toda a consolação*».

(OE, §34). Com efeito, não existe referência ao Espírito Santo, revelando uma certa debilidade teológica no *Ordo Exsequiarum*; por fim, a presença de termos como *regióne*¹⁷² (OE, §33) ou *ibi*¹⁷³ (OE, §34) que conduzem à perspectiva de lugar, orientando, assim, para uma de muitas imagens¹⁷⁴ presentes neste ritual romano.

A *statio secunda* situa-se na igreja. Estrutura-se numa sequência litúrgica normal, ou seja, uma celebração eucarística ou, se tal não é possível, uma liturgia da palavra. Estas, como anteriormente mencionado, decorrem na sua estrutura normal, contudo, depois da oração pós-comunhão introduz-se o rito da *ultima commendatio et valedictio*¹⁷⁵. Este último abrange um convite introdutório, a aspersão e incensação do corpo do defunto¹⁷⁶, o responsório «*Subveníte, Sancti Dei*»¹⁷⁷ (OE, §47), uma oração de recomendação, introduzida pelas palavras «*in manus tuas, clementissime Pater*»¹⁷⁸ (OE, §48), e algumas antífonas rezadas posteriormente. Esta segunda estação termina com a *processio ad coemeterium*, que conta com o canto dos salmos 117, 41, 92 e 24 e as respetivas antífonas. Caso não seja possível, então sejam rezadas algumas preces a favor do defunto.

Este momento *in ecclesiae* aborda alguns elementos que importa referir como, por exemplo: a presença do evangeliário, da cruz e do círio pascal que remetem para o mistério

¹⁷¹ «Teu Filho, Senhor nosso».

¹⁷² O termo *regióne* deriva do substantivo *regio(onis)* que pode significar, entre muitos outros termos, lugar, local ou região.

¹⁷³ O advérbio *ibi* significa aí ou nesse lugar.

¹⁷⁴ Este tema é aprofundado no segundo ponto do terceiro capítulo desta investigação.

¹⁷⁵ «Última recomendação e despedida». Em comparação com este rito, pode ler-se sobre a liturgia bizantina em *ibidem*, 248: «A liturgia bizantina figura neste ponto o rito do *aspamos*, beijo de adeus ao defunto, que existe aliás em diversas culturas antigas ou contemporâneas. Este beijo significa que a separação não é definitiva, que os vivos têm a esperança de reencontrar o defunto». Aliás, verifica-se que, embora ainda raro, hoje realiza-se esse beijo ao defunto por parte dos familiares mais próximos, mesmo não estando prescrito no ritual romano das exéquias. Não deixa de ser um símbolo unido ao rito bizantino e, por conseguinte, ao significado que lhe-é dado: os familiares esperam reencontrar-se com o seu ente mais querido. O beijo é significante da expressão “até já”, que é o seu significado.

¹⁷⁶ Sobre o tema da aspersão e incensação, pode ler-se em *ibidem*, 250-251: «a aspersão com a água benta pode ser considerada rito de purificação, mas sobretudo uma espécie de referência à ablução ou banho batismal; quanto à incensação, nela se tem, como primeiro escopo, o de combater o odor desagradável; manifesta, outrossim, a honra prestada aos despojos mortais e evoca o sacrificio que sobe a Deus». Também pode observar-se em Joan LLOPIS, *Exequias...*, *op. cit.*, 748: «A Igreja honra nas exéquias o corpo do defunto por razões ligadas com a fé: o corpo do cristão foi instrumento do Espírito Santo e está chamado à ressurreição gloriosa».

¹⁷⁷ «Aparecei, santos de Deus».

¹⁷⁸ «Nas tuas mãos, clementíssimo Pai». Esta oração relaciona-se com a oração «*in manus tuas Domine comendo spiritum meum*». Esta última pertence ao *ordo commendationis animae* do *Rituale Romanum* de 1614, o qual é tratado no ponto anterior.

pascal; o convite introdutório ao rito da *ultima commendatio et valedictio*, que não só reconhece o dever de sepultar o corpo do defunto, mas também intercede pela misericórdia de Deus; a proposta de um momento de silêncio que «é o sinal de que o mistério da morte ultrapassa de muito as palavras, de que a morte é inexprimível»¹⁷⁹; a oração de recomendação que não só confia a *anima* do defunto a Deus, para que o primeiro, como todos os defuntos que morreram em Cristo, ressuscite no «*novíssimo die*» (OE, §48), ou seja, no último dia, mas também dirige a Deus um pedido de consolação «*in verbis fidei*»¹⁸⁰ (OE, §48) a todos aqueles que ficam; e, por fim, o responsório *Subvenite* e os salmos 117, 41 e 24, que são extraídos da parte exequial do ritual romano do século VII. A tabela seguinte ilustra o responsório *Subvenite* e as antífonas rezadas quando o corpo do defunto sai da igreja, com a respetiva tradução.

Tabela 6

<i>Ordo Exsequiarum 1969</i>	A ordem das exéquias
« <i>Subvenite, Sancti Dei, occurrite, Angeli Dómini: Suscipientes animam eius: * Offerentes eam in conspéctu Altissimi.</i>	«Aparecei, santos de Deus, apresentai-vos, anjos do Senhor: Recebam a sua alma: * Ofereçam-na na presença do Altíssimo.
V. <i>Suscipiat te Christus, qui vocávit te: et in sinum Abrahae Angeli dedúcant te. – Suscipientes animam eius: * Offerentes eam in conspéctu Altissimi.</i>	V. Receba-te Cristo, o qual te chamou: e no seio de Abraão conduzam-te os anjos. – Recebam a sua alma: * Ofereçam-na na presença do Altíssimo.
R. <i>Réquiem aetérnam dona ei, Dómine: et lux perpétua líceat ei. * Offerentes eam in conspéctu Altissimi</i> » (OE, §47).	R. Concede-lhe, Senhor, o descanso eterno: e resplandeça-lhe a luz perpétua. * Ofereçam-na na presença do Altíssimo».

¹⁷⁹ Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, op. cit., 250. Por outro lado, também pode ler-se na mesma página: «O silêncio tem pouco espaço no ritual latino (n. 46), que parece querer ocupá-lo todo com as palavras».

¹⁸⁰ «Em palavras da fé». Ora, o substantivo “palavras” pode ser substituído por “linguagem”; ora, o substantivo “fé” pode ser substituído por promessa solene, confiança ou crédito.

<p>«<i>In paradísium dedúcant te Angeli: in tuo advéntu suscípíant te Mártyres, et perdúcant te in civitátem sanctam Ierúsalem</i>» (OE, §50).</p>	<p>«Para o paraíso¹⁸¹ acompanhem-te os anjos: na tua chegada recebam-te os mártires, e levem-te para a cidade santa de Jerusalém».</p>
<p>«<i>Chorus Angelórum te suscípiat, et cum Lázaro quondam páupere aetérnam hábeas réquiem</i>» (OE, §50).</p>	<p>«Os coros dos anjos te recebam, e com Lázaro, outrora pobre, tenhas o repouso eterno».</p>
<p>«<i>Ego sum resurréctio et vita: qui credit in me, étiam si mórtuus fúerit, vivet: et omnis, qui vivit et credit in me, non moriétur in aetérnum</i>» (OE, §166).</p>	<p>«Eu sou a ressurreição e a vida: aquele que acredita em mim, mesmo que tenha morrido, viverá: e todo aquele, que vive e acredita em mim, não morrerá eternamente».</p>

A *statio tertio*, no cemitério, estrutura-se da seguinte maneira: o sacerdote dirige-se para o sepulcro, a fim de o benzer, caso ainda não o esteja. Concluída a oração de bênção, o sacerdote asperge e incensa, primeiramente, o túmulo e, em seguida, o corpo do defunto. Após este momento e inumado o cadáver, o sacerdote reza uma oração de pós-inumação, que é seguida de uma sequencial oração dos fiéis e sua conclusão. Terminado este momento *ad sepulcrum*, reza-se o responsório «V. *Réquiem aetérnam dona ei, Dómine. R. Et lux perpétua líceat ei*» (OE, §56). A tabela seguinte apresenta não só a oração de bênção do túmulo, mas também a oração de pós-inumação com respetivas traduções.

¹⁸¹ De notar que outro vocábulo possível para *paradísium* é jardim, apontando para Gn 2,8-9. Deste modo, o jardim traduz-se como o espaço de encontro com Deus ou, por outras palavras, ele é a meta da história humana, onde se encontra Deus e se vê tal como ele é (cf. 1Jo 3,2). De facto, a vida eterna é a comunhão com Deus e com todos os seres vivos, onde tudo é belo, verdadeiro e bom (cf. Gn 1,31).

Tabela 7

Oração de bênção do túmulo	Oração de bênção do túmulo
<p><i>Dómine Iesu Christe, qui, per triduum in sepulcro quiéscens, ómnium in te credéntium túmulos ita sanctificásti, ut, dum humáandis corpóribus deservírent, spem étiam resurrecciónis augérent, concéde propítius, ut in hoc sepulcro fámulus tuus cum pace dórmíens requiéscat, donec eum tu resúscítans illumináveris, qui es resurréctio atque vita, ut in lúmine vultus tui vídeat in caelo lumen aetérnum. Qui vivis et regnas in saécula saeculórum. R. Amen. (OE, §53)</i></p>	<p>Senhor Jesus Cristo, que, descansando dentro do sepulcro durante um período de três dias, desta maneira, santificai em ti os túmulos de todos os crentes, que, enquanto servissem com zelo pelos corpos humanos, aumentassem ainda a esperança da ressurreição, atribui favorável, que, neste sepulcro, o teu servo descansa dormindo com paz, enquanto tu ressuscitando o terás iluminado, que és a ressurreição e a vida, até que em luz veja o teu rosto no céu a luz eterna. Que vives e reinas pelos séculos dos séculos. R. Amen.</p>
Oração pós-inumação	Oração pós-inumação
<p><i>Quia plácuít omnipoténti Deo fratrem nostrum ex hac vita ad se revocáre, corpus eius terrae commítimus, ut illuc revertátur unde extráctum est. Quóniam autem Christus resurréxit primogénitus mortuórum, qui reformábit corpus humilitátis nostrae configurátum córpori claritátis suae, fratrem nostrum Dómino commendémus, ut eum assúmat in pacem suam et corpus eius resúscitet in novíssimo die. (OE, §55)</i></p>	<p>Porque agradou à onnipotência de Deus o nosso irmão segundo por esta vida até se tornar a chamar, confiámos o corpo desta terra, que para lá volte, do qual foi tirado. Visto que também Cristo primogénito ressuscitou dos mortos, que restaurará o corpo da nossa fraqueza e há-de configurar ao corpo da sua claridade, confiemos o nosso irmão ao Senhor, que tome-o para a sua paz e, ao seu corpo, desperte no último dia.</p>

Em segundo lugar, a capela do cemitério e o sepulcro são as duas estações da segunda proposta do rito exequial, entre as quais se conta com uma procissão. Nesta celebração não se prevê missa¹⁸², mas uma liturgia da palavra prosseguida com o rito da *ultima commendatio et valedictio* na capela do cemitério. Este último estrutura-se de forma similar ao apresentado na primeira proposta de celebração exequial, concluindo com o responsório «V. *Réquiem aetérnam dona ei, Dómine. R. Et lux perpétua lúceat ei*» (OE, §75). Em terceiro lugar, a casa do defunto é onde se dá «a colocação do corpo na urna mortuária, liturgia da palavra e eventualmente a celebração de missa e, finalmente, o rito da *commendatio et valedictio*»¹⁸³. Esta estação – a casa do defunto – é o lugar pensado para a terceira proposta da celebração exequial. Por sua vez, não deixa de ser verificável não só uma possibilidade de adaptação às circunstâncias concretas, mas também é recomendável realizar uma vigília junto ao corpo do defunto¹⁸⁴.

Em síntese, as três propostas de celebração exequial proporcionam um leque de opções que podem ser geridas pelo presidente da celebração, tendo em atenção a pluralidade de usos e costumes locais. Por outras palavras, o ministro é convocado a contemplar o espaço e momento adequados para uma digna celebração exequial, sem descuidar a diversidade de propostas colocadas à disposição. A respeito desta última consideração, o *Ordo Exsequiarum* de 1969 evidencia a dinâmica litúrgica inerente ao rito romano. Isto é, como é dito anteriormente, a liturgia romana é, desde as suas origens, uma liturgia estacional. Não existe um campo litúrgico único, mas espaços interligados entre si que exigem caminho à comunidade, a fim de simbolizar a Igreja como peregrina, em êxodo até ao Senhor.

¹⁸² A respeito da celebração eucarística, ler em Joan LLOPIS, *Exequias...*, *op. cit.*, 753: «Se o rito é celebrado sem missa, então esta deverá ter lugar num momento oportuno, antes ou depois das exéquias».

¹⁸³ Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, *op. cit.*, 247.

¹⁸⁴ Cf. Joan LLOPIS, *Exequias...*, *op. cit.*, 753.

4.3. A linguagem no ritual romano das exéquias: alguns elementos

O *Ordo Exsequiarum* pauta-se por uma linguagem nova, na medida em que apresenta alguns elementos inexistentes, ou ainda não trabalhados, nos rituais romanos precedentes. Neste ponto, evidencia-se não só o capítulo a respeito das exéquias de crianças, mas também os outros capítulos com uma vasta seleção de textos para as exéquias de crianças batizadas e não batizadas.

Num primeiro ponto, note-se que a exortação «*color liturgicus sit festivus et paschalis*»¹⁸⁵ (OE, §81) aponta para a perfeita associação ao mistério pascal e, por isso, para a alegria da esperança na ressurreição, não obstante a tristeza da partida¹⁸⁶. Aliás, neste sentido, importa verificar que, em comparação com os rituais romanos anteriores, a mentalidade muda, devido à diminuição, ou rara frequência, da taxa de mortalidade infantil, em particular quando comparada com as épocas precedentes¹⁸⁷.

Num segundo ponto, a existência de uma lista de leituras bíblicas e algumas orações para as exéquias de crianças batizadas e não batizadas constitui não só uma novidade face aos rituais romanos precedentes, como também revela a consciência da necessária adaptação às várias circunstâncias exequiais. Embora ainda não haja um aprofundamento no capítulo VIII, a respeito das exéquias de crianças não batizadas, a sua existência não deixa de manifestar uma evolução de pensamento. De facto, as orações não só são súplicas pela criança que parte, como também preces pelos pais por parte da comunidade. «A liturgia confia a criança à misericórdia de Deus, mas sem afirmar que ela está no céu»¹⁸⁸. De modo contrário dá-se no rito exequial de crianças batizadas. Neste afirma-se a participação da criança defunta no céu, na vida eterna, na comunhão com Deus, por Cristo.

Em suma, a linguagem neste ritual romano das exéquias torna-se nova em relação aos rituais romanos anteriormente trabalhados. Por um lado, desenvolve, embora ainda com

¹⁸⁵ «A cor litúrgica seja festiva e pascal».

¹⁸⁶ A este propósito, ler em Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, *op. cit.*, 249: «a morte da criança é sentida de maneira muito mais dolorosa do que em outros tempos».

¹⁸⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

alguma timidez, a celebração exequial de crianças, já que se entende a necessidade de diferenciação entre um rito exequial preparado para um adulto e para uma criança. Na verdade, em muitos aspetos, cada qual toca um mundo de relações específico, que exige uma adaptação particular. Por outro lado, insere um capítulo próprio para uma celebração exequial de crianças não batizadas. Neste momento, importa clarificar que este campo abrange unicamente aquelas crianças, cujos pais tenham desejado o seu batismo¹⁸⁹. Na verdade, o batismo é a *signatio* da fé, que torna a ressurreição uma certeza e a participação no mistério pascal essencial.

4.4. Sinopse

O *Ordo Exsequiarum* transmite novidade e continuidade em relação aos rituais romanos precedentes. Por sua vez, a sua linguagem é reformadora, na medida em que expõe alguns elementos que não são trabalhados em outros rituais romanos já enunciados.

Por um lado, a novidade pauta-se pelos temas da possibilidade de cremação¹⁹⁰, a consideração do leigo como ministro das exéquias, as exéquias das crianças nas diversas circunstâncias (batizadas ou não batizadas, sobretudo nesta última), a recuperação do sentido pascal à celebração exequial, a oração pelos vivos, isto é, por todos aqueles que choram e sentem a ausência daquele que parte, a abertura à pluralidade de costumes de cada região ou país, a diversidade de textos bíblicos, os quais podem ser adaptados a várias situações, e as três propostas de celebração exequial. Estas são facultativas e, desse modo, compete ao ministro da celebração decidir qual delas a implementar, em conformidade com a circunstância.

Por outro lado, a continuidade manifesta-se pelas orações extraídas dos rituais romanos previamente desenvolvidos. Por este motivo, apresentam algumas ambiguidades a nível

¹⁸⁹ Que esta possibilidade não minimize a importância deste sacramento (cf. *Ibidem*).

¹⁹⁰ A este propósito, pode ler-se em *ibidem*, 248: «A incineração ou cremação é admitida, com a condição de que não constitua gesto anticristão (OE, §15). Lembra-se, por outro lado, a preferência da Igreja pela inumação, isto é, pelo fato de confiar o corpo à terra (*humus*) de onde foi tirado (cf. Gn 2,7.3,19)».

teológico. A título de exemplo, fala-se da ressurreição no último dia, mas sem ligação à ressurreição de Cristo¹⁹¹. Não obstante, existe referência implícita ao mistério pascal. Por seu lado, o *Ordo Exsequiarum* apresenta escassíssimas alusões ao papel do Espírito Santo. E ainda menciona, por várias vezes, a alma nas orações; algo que não acontece com o corpo, pois são raras as referências a si. Este último dado causa indefinição no pensamento teológico¹⁹² a respeito ora da ressurreição, ora da dualidade corpo-alma. Além disso, a eucologia oscila entre uma linguagem de confiança, de súplica, ou de intercessão pela misericórdia divina.

Assim, o *Ordo Exsequiarum* não é independente dos outros rituais romanos anteriores, mas está em relação com eles. Não é apenas contínuo, mas é, sobretudo, renovador por meio de uma linguagem que aprofunda elementos novos. Embora este ritual romano das exéquias tenha preenchido algumas lacunas dos rituais romanos precedentes, não deixa de levantar algumas questões a discutir como, por exemplo, a alma separada do corpo na morte, ou também a possibilidade da ressurreição tanto na morte, como no último dia¹⁹³. Com efeito, esta investigação aborda estas questões no capítulo seguinte por meio de duas etapas: a problemática e a proposta. Em conclusão, o *Ordo Exsequiarum* é a fonte dos rituais existentes nas várias regiões e países. Logo, espera-se que as traduções e adaptações não só tenham tido em conta todo o trabalho desenrolado neste ritual romano das exéquias, como também tenham contribuído para uma melhor vivência e participação dos fiéis na celebração da sua esperança em Cristo.

5. Reflexão conclusiva

«Em todos os tempos e culturas, os costumes e as religiões elaboraram “instruções para o trânsito”, ou um ritual da morte, que não só olha o viajante, mas também o círculo que o

¹⁹¹ Cf. *Ibidem*, 252.

¹⁹² Cf. *Ibidem*, 257.

¹⁹³ Estes dois temas são aprofundados no primeiro capítulo desta investigação.

rodeia»¹⁹⁴. Neste segundo capítulo foi exposto o trajeto histórico da manifestação ritual cristã perante a morte, apresentando quatro pontos essenciais, a saber: o diálogo com os ritos fúnebres pagãos e a “cristianização” de alguns dos seus elementos; do ritual romano do século VII aos rituais romano-galicanos do século VIII e IX; a análise à secção do rito exequial no *Rituale Romanum* de 1614; e o *Ordo Exsequiarum* de 1969. Por outras palavras, este capítulo teve como finalidade compreender a importância do diálogo entre o cristianismo com as culturas envolventes, o qual conduziu à estruturação do rito exequial cristão no século VII e, a partir daí, a uma evolução tanto litúrgica como teológica do ritual romano das exéquias, embora que, na linha de pensamento teológico, distinguiu-se algumas ambiguidades a respeito da escatologia. Neste instante, convém mencionar que esta investigação visa apenas o ritual romano a partir da sua estruturação, ou seja, desde o século VII. Em forma de síntese, são apresentados, de seguida, alguns elementos a recordar.

Em primeiro lugar, ao longo do trajeto histórico a manifestação ritual cristã oscila entre a certeza da comunhão eterna e a dúvida do juízo. Na verdade, desde os primórdios do cristianismo até ao surgimento dos rituais romano-galicanos do século VIII, a comunidade cristã revela-se não só confiante em Deus, como também na Sua misericórdia e, por sua vez, acredita que o defunto entrará no Céu. Porém, a partir dos séculos VIII e IX, a comunidade cristã manifesta-se mais incerta quanto à sorte do defunto, pois mergulha na eventualidade do *dies irae* (o Dia da Ira). Por seu lado, a secção do rito exequial no *Rituale Romanum* estrutura a sua eucologia com orações retiradas de rituais romanos antecedentes, ou seja, do ritual romano do século VII e dos rituais romano-galicanos dos séculos VIII e IX. Dessa forma, pauta-se por uma certa ambiguidade, porque se, por um lado, a comunidade está certa da bondade de Deus para com o defunto, por outro, ela já não tem tanta segurança quanto ao futuro do mesmo, uma vez que se encontra consciente da fragilidade humana e, desse modo, acresce a responsabilidade pelos pecados. Por fim, o *Ordo Exsequiarum*, ainda que tenha

¹⁹⁴ Philippe ROUILLARD, “La liturgia de la muerte como rito de transito”, *Concilium*, 132 (1978), 237. Todas as traduções deste artigo para português são de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

recuperado a ligação da celebração exequial com o mistério pascal, expõe ainda uma linguagem algo confusa, evidenciando uma certa indefinição teológica como, por exemplo, a problemática da separação entre corpo e alma. Esta última é presença ininterrupta no ritual romano. Ora, um outro exemplo de indefinição teológica é a falta de referência aos sacramentos da iniciação cristã, que são essenciais para compreender a importância da dinâmica sacramental para o crente e que, por sua vez, antecipa aquilo que será cumprido no *dies natalis* do cristão¹⁹⁵.

Em segundo lugar, «a esperança da ressurreição é um dos *leitmotiv* mais manifestos das exéquias cristãs»¹⁹⁶. Deste modo, note-se a importância da associação da celebração exequial com o mistério pascal, embora não esquecendo também a ligação com a celebração do êxodo e, por isso, a celebração com a refeição pascal hebraica. Nesse sentido, a presença dos salmos 113 e 117, ao longo dos tempos nos rituais romanos, revela a intensidade do desejo de configurar o rito das exéquias à luz do mistério pascal (cf. SC, §81; *Praenotanda in OE*, §1), relacionando-se com a própria refeição hebraica, dado que, como é dito em nota de rodapé no segundo ponto deste capítulo, estes salmos são os mesmos da refeição pascal hebraica. Ora, por um lado, o salmo 113 revela a transição da morte para a vida¹⁹⁷, da ausência de *ser*, que é associado ao pecado, à doação de *ser*, à imagem d'Aquele que Se deu por todos (cf. Jo 15,12-13; 1Jo 3,16). Por outro, o salmo 117 desenvolve-se à volta do tema da vitória e, relacionando-o com a celebração exequial, ele manifesta-se como o canto de esperança e de vitória face à morte, porque ela foi vencida (cf. Rm 6,9). Por isso, é dito: «*A morte foi tragada pela vitória. Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?*» (1Cor 15,55; cf. Is 25,8; Os 13,14).

¹⁹⁵ Cf. *Idem*, *Os ritos dos funerais...*, *op. cit.*, 258. Ainda pode ler-se na mesma página: «Os ritos que acompanham a morte e o sepultamento do crente evocam logicamente os sacramentos da sua iniciação à vida cristã: no começo, como no fim da existência, trata-se de receber a vida divina, a vida eterna, e de recebê-la mediante o mistério pascal de Cristo. O batismo, a confirmação, depois a eucaristia recebida com frequência, alimentaram esta vida cristã que encontra o seu cumprimento quando o fiel chega ao seu *dies natalis*, e passa de situação provisória para situação de eternidade».

¹⁹⁶ Joan LLOPIS, *Exéquias...*, *op. cit.*, 751.

¹⁹⁷ Cf. Pere FARNÉS, *La escatología...*, *op. cit.*, 445.

Em suma, o percurso desenvolvido ao longo deste capítulo apresenta a evolução histórica da manifestação ritual cristã perante a morte, com a qual acompanha a teologia. Portanto, de uma “cristianização” de elementos pagãos, no cristianismo primitivo, passou-se para uma estruturação ritual romana pura no século VII e, a partir dos séculos VIII e IX, a uma estruturação ritual romana híbrida, contando, ao longo da história, com contributos importantes que dignificaram a celebração exequial. Contudo, reconhece-se que cada ritual romano contém as suas lacunas e, por isso, a evolução requerida pretende preencher esses “vazios”. Na seguinte tabela, são apresentados, num modo comparativo, alguns elementos constituintes dos dois “principais” rituais romanos das exéquias, sem intuito de desprezar os rituais romanos precedentes, a saber: a parte do rito exequial no *Rituale Romanum* de 1614 e o *Ordo Exsequiarum* de 1969, dada a sua continuidade e novidade.

Tabela 8

<i>Rituale Romanum</i> de 1614	<i>Ordo Exsequiarum</i> de 1969
<i>Ordo commendationis animae</i>	Vigília
1. Bênção e aspensão da água benta	1. Liturgia da Palavra
2. Recitação de litanias	2. Momento <i>corpus in feretro deponitur</i>
3. Leitura de Jo 17 e 18	2.1. Salmo 129
4. Recitação dos salmos 117 e 118	2.2. Salmo 22
5. Conjunto de orações dialogadas com o tríptico <i>Kyrie eleison</i> (<i>Christe eleison, Kyrie eleison.</i>), <i>Ave Maria</i> e o <i>Pater noster</i> .	2.3. Salmo 113,1-20
6. Oração <i>In manus tuas</i>	3. Leituras breves
7. Responsório <i>Subvenite</i> com breve oração de recomendação	3.1. Cl 3,3-4
	3.2. Rm 6,8-9
	3.3. 2Cor 4,14
	4. Oração conclusiva

<p style="text-align: center;"><i>De Exequiis</i> (A respeito das exéquias)</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Ad ecclesiam</i> <ol style="list-style-type: none"> 1.1. Várias antífonas com salmos 1.2. No final de cada salmo, reza-se o responsório «<i>Requiem aeternam dona ei</i>» 1.3. Responsório <i>Subvenite</i> 2. <i>In ecclesiae</i> <ol style="list-style-type: none"> 2.1. Ofício de defuntos (Ofício de leitura e/ou laudes) 2.2. Oração com respetivo responsório, dialogando com o tríptico <i>Kyrie eleison</i> (<i>Christe eleison, Kyrie eleison.</i>), <i>Ave Maria</i> e o <i>Pater noster</i> 2.3. Utilização de incenso e água benta 2.4. Oração conclusiva 3. <i>Ad sepulcrum</i> <ol style="list-style-type: none"> 3.1. Antífonas <ol style="list-style-type: none"> 3.1.1. <i>In paradisum</i> 3.1.2. <i>Chorus Angelorum</i> 3.2. Bênção do sepulcro, se ainda não fora benzido 3.3. Aspersão e incensação do túmulo e, em seguida, do corpo do defunto 	<p style="text-align: center;">Três propostas de celebração exequial</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Na casa do defunto, na igreja e no cemitério <ol style="list-style-type: none"> 1.1. <i>In domus</i> <ol style="list-style-type: none"> 1.1.1. Saudação com oração 1.1.2. Aspersão ao corpo do defunto 1.1.3. Recitação de salmos <ol style="list-style-type: none"> 1.1.3.1. Salmo 129 1.1.3.2. Salmo 22 1.1.3.3. Salmo 113,1-20 1.1.4. <i>Oratio ad libitum</i> 1.1.5. <i>Oratio pro lugentibus</i> 1.2. <i>Processio ad ecclesiam</i> <ol style="list-style-type: none"> 1.2.1. Recitação de salmos <ol style="list-style-type: none"> 1.2.1.1. Salmo 114 1.2.1.2. Salmo 115 1.2.1.3. Salmo 50 1.2.1.4. Salmo 120 1.2.1.5. Salmo 121 1.2.1.6. Salmo 122 1.2.1.7. Salmo 125 1.2.1.8. Salmo 131 1.2.1.9. Salmo 133 1.2.2. Caso não seja possível, podem-se rezar algumas preces.
--	---

<p>3.4. V. <i>Réquiem aetérnam dona ei, Dómine. R. Et lux perpétua lúceat ei. Requiescat in pace. R. Amen. V. Anima eius, & animae omnium fidelium defunctorum per misericordiam Dei requiescant in pace.</i></p> <p>Não existem mais elementos a referir</p>	<p>1.3. <i>In ecclesia</i></p> <p>1.3.1. Estrutura comum</p> <p>1.3.2. Rito da <i>ultima commendatio et valedictio</i></p> <p>1.3.2.1. <i>Oratio ad libitum</i></p> <p>1.3.2.2. Aspersão e incensação do corpo do defunto</p> <p>1.3.2.3. Responsório <i>Subvenite</i></p> <p>1.3.2.4. Oração <i>In manus tuas, clementíssime Pater</i></p> <p>1.3.2.5. Antífonas</p> <p>1.3.2.5.1. <i>In paradísium</i></p> <p>1.3.2.5.2. <i>Chorus Angelórum</i></p> <p>1.3.2.5.3. <i>Ego sum resurréctio</i></p> <p>1.4. <i>Processio ad coemeterium</i></p> <p>1.4.1. Recitação de salmos</p> <p>1.4.1.1. Salmo 117</p> <p>1.4.1.2. Salmo 41</p> <p>1.4.1.3. Salmo 92</p> <p>1.4.1.4. Salmo 24</p> <p>1.4.2. Caso não seja possível, podem-se rezar algumas preces</p> <p>1.5. <i>Ad sepulcrum</i></p> <p>1.5.1. Bênção do sepulcro, se ainda não fora benzido</p> <p>1.5.2. Aspersão e incensação do</p>
---	---

Não existem mais elementos a referir

túmulo e, em seguida, do corpo do defunto

1.5.3. Oração pós-inumação

1.5.4. Oração dos fiéis com oração conclusiva

1.5.5. Responsório V. *Réquiem aetérnam dona ei, Dómine. R. Et lux perpétua luceat ei.*

2. Na capela do cemitério e na sepultura

2.1. No cemitério

2.1.1. Liturgia da Palavra

2.1.2. Rito da *ultima commendatio et valedictio* (Esta estrutura-se de igual forma com a qual apresentamos no primeiro tipo de celebração exequial, concluindo com o responsório V. *Réquiem aetérnam dona ei, Dómine. R. Et lux perpétua luceat ei*).

3. Na casa do defunto

3.1. Colocação do corpo na urna mortuária

3.2. Liturgia da palavra (Eventualmente a celebração da missa)

3.3. Rito da *ultima commendatio et valedictio*

Não existem mais elementos a referir

<p><i>Officium defunctorum</i> (Ofício de defuntos)</p> <p>(No final de cada salmo é proposto que se reze: «<i>Requiem aeternam dona eis Domine, & lux perpetua luceat eis</i>»)</p> <p>1. Vésperas</p> <p>1.1. Salmo 114</p> <p>1.2. Salmo 119</p> <p>1.3. Salmo 120</p> <p>1.4. Salmo 129</p> <p>1.5. Salmo 137</p> <p>1.6. Salmo 145</p> <p>1.7. <i>Magnificat</i> (cf. Lc 1,46-55)</p> <p>2. Matinas (os salmos apresentados distribuem-se em três noturnos)</p> <p>2.1. Salmo 94</p> <p>2.2. Salmo 5</p> <p>2.3. Salmo 6</p> <p>2.4. Salmo 7</p> <p>2.5. Salmo 22</p> <p>2.6. Salmo 24</p> <p>2.7. Salmo 26</p> <p>2.8. Salmo 39</p> <p>2.9. Salmo 40</p> <p>2.10. Salmo 41</p> <p>2.11. Leituras do livro de Job</p>	<p>O ofício de defuntos não faz parte do <i>Ordo Exsequiarum</i>, mas encontra-se integrado na Liturgia das Horas.</p> <p>Não existem mais elementos a referir</p>
--	--

<p>3. Laudes</p> <p>3.1. Salmo 50</p> <p>3.2. Salmo 64</p> <p>3.3. Salmo 62</p> <p>3.4. Salmo 66</p> <p>3.5. Salmo 148</p> <p>3.6. Salmo 149</p> <p>3.7. Salmo 150</p> <p>3.8. Salmo 110</p> <p>3.9. <i>Benedictus</i> (cf. Lc 1,68-79)</p> <p>4. Existência de celebração exequial sem a presença do corpo do defunto e também para o dia terceiro, sétimo e trigésimo dia.</p> <p><i>De Exequiis Parvulorum</i> (A respeito das exéquias das crianças)</p> <p>1. Salmo 112</p> <p>2. Salmo 23</p> <p>3. Cântico de Daniel (Dn 3)</p>	<p>Não existem mais elementos a referir</p> <p>Exéquias de crianças batizadas e/ou não batizadas (é imprescindível o batismo querido pelos pais)</p>
--	--

Uma vez introduzida a evolução histórica dos rituais romanos e da escatologia a eles inerente de modo aprofundados, avançar-se-á para o terceiro capítulo desta investigação a respeito da expressão cristã face à realidade da morte, tendo em conta as considerações até agora tecidas. Por outras palavras, estudar-se-á o ritual romano das exéquias, traduzido e adaptado pela Conferência Episcopal Portuguesa. Por sua vez, espera-se que a tabela

comparativa, exposta acima, permita compreender a dinâmica de continuidade e novidade não só entre o *Rituale Romanum* de 1614 e o *Ordo Exsequiarum* de 1969, como também entre as manifestações rituais cristãs precedentes com os rituais romanos anteriormente trabalhados. Assim, utilizando as palavras de Philippe Rouillard, é possível concluir que: «o trânsito humano e cristão da morte não pode ser afastado das etapas anteriores que, ao longo da sua existência, iniciaram o homem no mistério e na posse da vida»¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Philippe ROUILLARD, “La liturgia de la muerte...”, *art. cit.*, 237.

CAPÍTULO III – O RITUAL ROMANO DAS EXÉQUIAS DO PÓS-VATICANO II.

CONTRIBUTO DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA

Este capítulo estrutura-se à volta de quatro pontos, a saber: no primeiro, apresenta-se uma leitura crítica a propósito da escatologia presente neste ritual romano das exéquias com consequentes propostas complementares; no segundo, ilustra-se algumas imagens próprias da linguagem presente no respetivo ritual romano; no terceiro, menciona-se alguns elementos introduzidos, ou reintroduzidos, na linguagem adotada pelo ritual romano; no último ponto, realiza-se uma síntese a respeito de tudo o que é trabalhado no decorrer do presente capítulo.

1. Leitura crítica quanto aos temas da escatologia e propostas complementares

A abordagem ao ritual romano das exéquias, na sua versão portuguesa (CE)¹⁹⁹, é feita em duas etapas. Por um lado, uma leitura crítica face a termos usados que dificultam a compreensão teológica no âmbito da escatologia cristã, causando ambiguidades no pensamento; por outro lado, a apresentação de propostas complementares com o objetivo de reformular teologicamente algumas palavras presentes no referido ritual. Porém, sabe-se que a linguagem humana é limitada e, por isso, o uso de certos termos causa inadequação face à profundidade dos temas teológicos. Não obstante, tem-se em conta o facto de que toda a estrutura eucológica deste ritual procede do *Ordo Exsequiarum* de 1969²⁰⁰, que foi trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa. Em suma, o objetivo é reformular a linguagem, a fim de não revelar uma indefinição teológica, mas de dar razões da esperança cristã (cf. 1Pe 3,15) na celebração das exéquias.

¹⁹⁹ É consultada a edição: CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Ritual Romano. Celebração das Exéquias*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2005, 9-331.

²⁰⁰ Remete-se para a leitura do capítulo anterior no ponto a respeito do *Ordo Exsequiarum* de 1969.

1.1. Leitura crítica

A leitura crítica ao ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II analisa toda a estruturação eucológica-litúrgica presente no mesmo. Por seu lado, não pretende ser um levantamento e estudo exaustivo de orações, de gestos, de dinâmicas, mas de clarificar a linguagem, tornando-a, se possível, mais adequada ao conteúdo da esperança cristã. Neste momento, convém definir as duas problemáticas presentes na linguagem deste ritual romano das exéquias: a possibilidade de separação entre alma e corpo na morte; e a indefinição do momento da ressurreição, ou seja, se na morte e/ou no último dia. Por sua vez, remete-se à leitura destes dois temas no primeiro capítulo desta investigação.

1.1.1. Dualidade corpo-alma

A contraposição do termo alma em relação ao corpo, presente no ritual romano das exéquias, pode conduzir os fiéis a um dualismo que não é próprio da escatologia cristã. Aliás, a constante separação destes termos aplicados a diferentes dinâmicas leva a uma visão dicotómica do ser humano. Porém, como é exposto no primeiro capítulo, na escatologia cristã, a separação corpo-alma não é propriamente um dualismo, próprio do pensamento gnóstico, mas uma dualidade, isto é, um modo de facilidade linguística com a finalidade de abordar a pessoa nos seus elementos constituintes. Por seu lado, a problemática acresce na medida em que a linguagem, presente neste ritual romano das exéquias, não apresenta uma resposta concreta às questões, a saber: o que acontece, de facto, na morte? A alma separa-se do corpo? Ou, porventura, ambos elementos falecem?

Em algumas partes pede-se que, enquanto o corpo desce à terra, a alma seja recebida no Céu (cf. CE, §108.130); em outras partes, suplica-se que a alma seja conduzida pela mão dos Anjos à morada de Abraão, para que ressuscite no dia do juízo universal (cf. CE, §45.117.139), sem qualquer tipo de referência ao corpo. Portanto, é perceptível, num primeiro ponto, uma separação entre corpo e alma, que, por sua vez, causa indefinição teológica no

âmbito da escatologia cristã; num segundo ponto, nesta dualidade corpo-alma não existe uma coerência textual, dado que ora é o corpo que espera a ressurreição no último dia, ora é a alma que espera a ressurreição no dia do juízo universal.

Assim, a tabela seguinte ilustra, em forma comparativa, algumas orações incoerentes entre si e, por isso, contraditórias para a compreensão dos fiéis na celebração das exéquias.

Tabela 9

1. EXÉQUIAS DE ADULTOS	
<p>1.1. «Senhor, que sois a vida de todos os que morrem e dais aos nossos corpos mortais, depois deste mundo, uma vida melhor, ouvi a oração da vossa família e fazei que a alma do vosso servo N. seja conduzida pela mão dos Anjos à morada do nosso pai Abraão, vosso amigo, para que ressuscite gloriosamente no dia do juízo universal; e, se, durante a vida terrena, cometeu alguma falta contra a vossa santíssima vontade, perdoai-lhe misericordiosamente as suas culpas. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §45.117.139).</p>	<p>1.2. «Pela vossa infinita misericórdia, recebei, Senhor, a alma do vosso servo N. e purificai-a de todas as culpas cometidas durante a vida terrena, para que, livre dos vínculos da morte, mereça entrar na vida eterna. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §45.89.117.139).</p>
<p>1.3. «Ao cumprirmos, segundo o rito cristão, o piedoso dever de sepultar o corpo humano, oremos confiadamente a Deus nosso Pai, para quem todos os seres vivem. Entregamos à terra o corpo deste nosso</p>	<p>1.4. «Nas vossas mãos, Pai clementíssimo, encomendamos a alma do vosso servo, com a firme esperança de que ele há-de ressuscitar no último dia, juntamente com todos os que morrem em Cristo. (Nós Vos agradecemos</p>

<p>irmão, na esperança da sua ressurreição entre os eleitos de Deus e pedimos que a sua alma seja recebida na comunhão gloriosa dos Santos. O Senhor lhe abra os braços da sua misericórdia infinita, para que este nosso irmão, livre dos vínculos da morte, absolvido de toda a culpa, reconciliado com o Pai, conduzido aos ombros do Bom Pastor, mereça entrar na alegria que não tem fim, na companhia dos Santos, na presença do Rei eterno» (CE, §96.120.143).</p>	<p>todos os benefícios que Vos dignastes conceder-lhe durante a sua vida terrena, como sinal da vossa bondade e da comunhão dos Santos em Cristo). Na vossa infinita misericórdia, Senhor, abri a este vosso servo as portas do Paraíso; e a nós, que ainda vivemos na terra, dai-nos a consolação das palavras da fé, (até ao dia em que nos encontremos todos reunidos em Cristo e possamos viver para sempre convosco na alegria eterna). Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §100.123.147.159).</p>
<p>1.5. «Deus, misericórdia dos pecadores e alegria eterna dos Santos, concedei ao vosso servo N., cujo corpo (hoje) piedosamente sepultamos, a graça de entrar no convívio dos vossos eleitos e fazei que, no dia da ressurreição, liberto de todos os laços da morte, seja recebido na luz da vossa presença. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §76).</p>	<p>1.6. «Deus, nosso Pai, que justamente condenastes o homem pecador e lhe prometestes a vida pela penitência e pela ressurreição final; que destes sepultura ao nosso pai Abraão na Terra Prometida e inspirastes José de Arimateia a oferecer o seu túmulo para a sepultura do Senhor: humildemente Vos suplicamos que Vos digneis abençoar esta sepultura e, enquanto desce à terra o corpo do vosso servo N., recebei a sua alma no Céu. Por Cristo, Nosso Senhor» (CE, §108.130).</p>

2. EXÉQUIAS DE CRIANÇAS BATIZADAS

2.1. «Escutai benignamente, Senhor, as nossas orações, com que imploramos a vossa misericórdia, e fazei que um dia, juntamente com o menino N., que já vive no vosso reino, possamos nós também ser recebidos na gloriosa comunhão dos Santos. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §171).

2.2. «Humildemente Vos encomendamos, Senhor, este menino, nosso irmão, e Vos pedimos, pela vossa infinita bondade, que o recebais no Paraíso, onde não há dor nem lamentos, mas paz e felicidade sem fim. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §171).

2.3. «O Senhor, na sua divina providência, quis chamar para Si esta criança, que no Baptismo se tornou filha de Deus. O seu corpo, que vai agora ser sepultado, ressurgirá um dia como flor que desabrocha na Primavera eterna. Com a firme esperança que nos vem de Cristo, acreditamos que esta criança batizada vive já na glória do Paraíso. O Senhor console os seus pais e parentes e eleve os nossos corações aos desejos celestes» (CE, §198).

3. EXÉQUIAS DE CRIANÇAS NÃO BATIZADAS

3.1. «Senhor nosso Deus, fonte de toda a consolação, que vedes o segredo dos corações e conheceis a fé dos pais deste menino, dai-lhes a firme convicção de que seu filho, levado desta vida terrena, foi confiado à vossa infinita misericórdia. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que

3.2. «Senhor, que conheceis a nossa profunda tristeza pela morte desta criança, concedei que, animados pela fé na vossa providência paterna, nos consolemos com a esperança de que ela vive já na glória eterna do Céu. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §183.185.193.196.238.240).

é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §171).	
---	--

Em primeiro lugar, na oração 1.1. suplica-se que a alma seja conduzida à morada de Abraão, o amigo de Deus, embora, com a intenção de esperar a ressurreição gloriosa no dia do juízo universal. Por sua vez, existe uma breve referência ao corpo como aquele elemento que recebe uma vida melhor após este mundo terreno. Posto isto, colocam-se duas questões: como se compreende a ressurreição sem referência ao corpo? E, se a alma aguarda a ressurreição na morada de Abraão, então qual é a sua condição e o que fará até que ressuscite? Por seu lado, a oração 1.2. não refere a ressurreição em lado algum, apenas apresenta uma prece com dimensão penitencial, a fim de que a alma mereça entrar na vida eterna. Além disso, é de notar que nesta oração não existe qualquer tipo de menção ao corpo.

Em segundo lugar, na oração 1.3. pede-se que, enquanto o corpo é entregue à terra, na qual aguarda a ressurreição, a alma seja confiada a Deus, para que seja recebida na comunhão dos Santos. Deste modo, como é possível tal separação, se a ressurreição é entendida como um acontecimento que abarca a totalidade da pessoa? Se consideramos o corpo como elemento que aguarda a esperança da ressurreição entre os eleitos, estar-se-á a pressupor que os eleitos ainda não ressuscitaram? Por outro lado, na oração 1.4. a alma é apresentada como aquela que espera a ressurreição no último dia, sem qualquer tipo de nota ao corpo. Não obstante, a dado momento, pede-se que se abra as portas do Paraíso àquele que será sepultado. Nesta medida, coloca-se a questão: se a alma espera a ressurreição no último dia, qual o objetivo da súplica para que se abra as portas do Paraíso?

Em terceiro lugar, na oração 1.5. não existe alusão à alma, mas apenas ao corpo, onde se pede que o qual não só seja associado no convívio dos eleitos de Deus, como também seja recebido, no dia da ressurreição, na presença divina. Por outras palavras, numa primeira dinâmica, que o corpo seja recebido no convívio dos eleitos de Deus; numa segunda

dinâmica, o mesmo corpo seja acolhido na presença de Deus. Desta forma, colocam-se três questões: qual a condição e o que fará até que ressuscite? Porquê esta dupla dinâmica? E, se é admitida a receção no convívio dos eleitos antes da ressurreição, estar-se-á a pressupor que estes ainda não ressuscitaram? Por fim, na oração 1.6. pede-se que, enquanto o corpo desce à terra, a alma seja recebida no Céu. Qual o intento desta partição de elementos? Como é possível confessar a fé na ressurreição dos mortos, se existe separação no ser?

Em quarto lugar, as orações 2.1., 2.2. e 2.3. foram desenvolvidas para celebrações exequiais de crianças batizadas. A oração 2.1. confessa a certeza de que a criança batizada defunta já vive no reino de Deus. Porém, na oração 2.2. já não existe tal confissão, mas uma prece para que seja recebida no Paraíso. Por seu lado, a oração 2.3. coloca em dúvida as orações 2.1. e 2.2., uma vez que separa dois elementos essenciais para a compreensão teológica da ressurreição enquanto um todo. Ou seja, fala-se do corpo que, sepultado no momento, «ressurgirá um dia como flor que desabrocha na Primavera eterna» (CE, §198). No entanto, na mesma oração chega-se a admitir que a «criança baptizada vive já na glória do Paraíso» (CE, §198). Posto isto, coloca-se a questão: como é possível confessar a ressurreição do corpo da criança, se já se admite que ela está presente na glória do Paraíso?

Em quinto lugar, as orações 3.1. e 3.2. foram construídas a pensar em celebrações exequiais de crianças não batizadas²⁰¹. Note-se que, na sua construção eucológica, estas orações diferem das orações dirigidas a crianças batizadas, já que as primeiras desenvolvem-se numa linha de súplica à misericórdia divina. Todavia, a problemática surge na comparação entre a oração 3.1. e a oração 3.2. De facto, a estrutura eucológica da oração 3.1. desenvolve-se na linha da confiança na misericórdia divina, à qual é entregue a criança a sepultar; por seu lado, a oração 3.2. admite que a criança vive já na glória eterna do Céu. Logo surge a questão: a criança não batizada é, ou não é, acolhida por Deus?

²⁰¹ A proposta do rito exequial para crianças não batizadas tem por base o batismo querido pelos pais. Portanto, visa apenas a crianças cujos pais desejarium batizá-las.

Em suma, ao longo da análise de algumas orações com certas questões verifica-se uma contínua ambiguidade textual que, por sua vez, provoca indefinição teológica a respeito da escatologia cristã. Recorde-se algumas interrogações: se a ressurreição do ser é-o enquanto um todo, como é possível verificar, na linguagem textual, predominância ora da alma, ora do corpo em dinâmicas opostas? Se a criança batizada está já no Paraíso, como é viável falar numa ressurreição após essa confissão? Se, numa oração, a criança não batizada é confiada à misericórdia divina, como se pode confessar, numa outra oração, que ela já vive no Paraíso? Estas interrogações sintetizam a leitura crítica a respeito da dualidade corpo-alma, presente no ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II.

1.1.2. Ressurreição na morte e/ou no último dia

A problemática a propósito do momento da ressurreição levanta algumas questões ao pensamento teológico, o qual possibilita três abordagens, as quais são desenvolvidas no primeiro capítulo desta investigação a respeito do momento da ressurreição. Portanto, será que a ressurreição dá-se na morte? Ou no chamado último dia? Ou pode falar-se numa ressurreição abrangente a dois momentos? Neste ponto, importa traçar esta problematização a partir da ressurreição como algo tocável à totalidade da pessoa. Por isso, é ilógico a separação ou rutura de elementos definíveis do sujeito antropológico. Deste modo, a tabela seguinte expõe algumas orações que evidenciam as três teses teológicas possíveis acerca do momento da ressurreição: na morte e no último dia, na morte ou no último dia.

Tabela 90

1. RESSURREIÇÃO NA MORTE E NO ÚLTIMO DIA	
1.1. «Nós Vos pedimos, Senhor, que a nossa oração seja proveitosa às almas dos vossos servos e servas; purificai-as de	1.2. «Deus omnipotente quis chamar desta vida para Si o nosso irmão, cujo corpo vai ser reduzido a cinzas, para nos lembrar que o

<p>todos os seus pecados e fazei-as participar na plenitude da redenção. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §80.92.142.155).</p>	<p>homem é pó da terra (cf. <i>Gen</i> 3,19). Supliquemos a Cristo nosso Senhor, que ressuscitou como Primogénito dos mortos e há-de transformar o nosso corpo mortal para o tornar semelhante ao seu Corpo glorioso, que receba na sua paz este nosso irmão e o ressuscite no último dia para a glória eterna» (CE, §161).</p>
--	---

2. RESSURREIÇÃO NA MORTE

<p>2.1. «Pai de misericórdia e Deus de toda a consolação, que nos amais com amor eterno e transformais a sombra da morte em aurora da vida, olhai para os vossos servos que sofrem esta tribulação. (Sede Vós, Senhor, o nosso refúgio e conforto, para que, das trevas e luto desta dor, sejamos elevados à luz e à paz da vossa presença). Escutai a oração que Vos dirigimos, em nome do vosso Filho, nosso Senhor, que, morrendo destruiu a morte e ressuscitando restaurou a vida; e fazei que, depois desta vida mortal, possamos ir confiadamente ao seu encontro, para nos reunirmos com os nossos irmãos na vossa morada santa, onde se enxugam todas as</p>	<p>2.2. «Humildemente Vos encomendamos, Senhor, este nosso irmão N., que tanto amastes durante a sua vida mortal: livrai-o agora de todos os males, para que entre no descanso eterno do vosso reino. Tendo passado para ele as coisas deste mundo, levai-o agora ao Paraíso, onde não há luto nem pranto nem dor, mas paz e felicidade para sempre, com o vosso Filho, Jesus Cristo, nosso Senhor. Ele que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §50.58).</p>
---	--

<p>lágrimas e os nossos olhos verão a luz do vosso rosto. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §46.59.66).</p>	
<p>3. RESSURREIÇÃO NO ÚLTIMO DIA</p>	
<p>3.1. «Senhor Deus, criador do céu e da terra, que, pelo Baptismo, salvastes o homem do cativo da morte e o unistes ao triunfo pascal de Cristo vosso Filho, para que também nós, membros do seu Corpo, nos tornássemos participantes da sua ressurreição, abençoai a sepultura do vosso servo N., e fazei que nela tenha um sono tranquilo e ressuscite no último dia com os vossos Santos. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §108.130).</p>	<p>3.2. «Deus omnipotente, que, pela morte do vosso Filho vencestes a nossa morte e pela sua sepultura e ressurreição gloriosa santificastes os túmulos dos fiéis e restaurastes de modo admirável a vida imortal: ouvi as súplicas da vossa Igreja por aqueles que morreram e foram sepultados com Cristo, e esperam a bem-aventurada ressurreição prometida. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §112).</p>

Em primeiro lugar, na oração 1.1. pede-se que esta seja proveitosa às almas dos servos e servas. Todavia, não especifica quem são, dado que não só podem ser todos os fiéis que dirigem esta oração, mas também todos aqueles que já morreram. Nesta medida, partindo do pressuposto que a oração tem por conteúdo a segunda opção, não estar-se-á a admitir que esses servos e servas ainda não ressuscitaram? E tendo em conta que, na celebração exequial a respeito de cada um destes, admitiu-se que já haveriam de ser recebidos por Deus, então como é que se pede que esta oração seja proveitosa por todos os que já faleceram, a fim de que possam participar na plenitude da redenção? Por seu lado, na oração 1.2. pede-se que «o irmão» seja recebido na paz divina, esperando que ressuscite no último dia para a glória

eterna. Neste sentido, colocam-se duas questões: como é possível ser recebido na presença divina sem ter ressuscitado? E após esse ‘estar’ na presença divina, como é possível ressuscitar novamente?

Em segundo lugar, na oração 2.1. pede-se que, «depois desta vida mortal», possa-se ir ao encontro de Deus, a fim de reunir todos os irmãos na morada santa de Deus. Por outras palavras, poder-se-ia dizer ‘depois da morte’. Por outro lado, na oração 2.2. determina-se a certeza da ressurreição na morte, de modo que se usa duas vezes a conjunção temporal ‘agora’, a saber: «livrai-o agora de todos os males, para que entre no descanso eterno do vosso reino (...), levai-o agora ao Paraíso» (CE, §50.58). Assim, na medida em que se coloca a certeza da ressurreição na morte, qual a razão de apresentar diferentes possibilidades em outras orações?

Em terceiro lugar, na oração 3.1. é clara a confissão de que se espera a ressurreição no último dia, já que se suplica o descanso tranquilo daquele que é sepultado, esperando que ressuscite no último dia. Por fim, a oração 3.2. relaciona a ressurreição prometida à humanidade com a ressurreição gloriosa de Cristo, na medida em que a humanidade, participante no mistério pascal, celebra em si a ressurreição gloriosa de Cristo, na qual Ele ressuscitou como um todo, tornando-se o cumprimento da promessa divina. Com efeito, o problema surge na altura em que a Igreja entrega esta oração a Deus por todos aqueles que morreram e foram já sepultados, embora na esperança de que se cumpra a ressurreição prometida. Posto isto, surgem algumas questões: se já morreram e foram sepultados, como é que ainda não ressuscitaram, se no conjunto de orações proferidas no ritual romano das exéquias transmite-se a ideia de que eles serão recebidos por Deus? Além disso, qual a condição e o que, entretanto, fazem eles? Se são participantes com Cristo na morte (cf. Rm 6,5-8.8,17; Fl 3,10-11), qual a razão de ainda não participarem na gloriosa ressurreição de Cristo?

Em suma, o ritual romano das exéquias apresenta incertezas quanto ao momento da ressurreição. Não existe uma afirmação concreta. Apenas abordagens diferentes que levantam questões e questões que sugerem possibilidades. Neste ponto, importa avançar para a exposição das propostas complementares em resposta às questões até agora apresentadas. Por sua vez, remete-se novamente para o estudo realizado no primeiro capítulo desta investigação.

1.2. Propostas complementares

A apresentação de propostas complementares intenta a reformulação da linguagem utilizada no ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II, a fim de clarificar alguns temas teológicos. Não se pretende alterar o conteúdo eucológico, mas objetiva-se a purificação da linguagem na tentativa de diminuir o risco de ambiguidade. Neste sentido, o uso do termo alma em contraposição ao corpo e a indefinição face ao momento da ressurreição ocupam o conteúdo a ser tratado neste momento.

Em primeiro lugar, com a finalidade de evitar que os fiéis caiam numa compreensão gnóstica, na qual a separação corpo-alma é favorável para esta última, a proposta é retirar a explicitação de qualquer um dos elementos que compõe o ser. Isto é, os termos corpo e alma são substituídos por expressões que apontam para a totalidade do defunto. A título de exemplo, a tabela seguinte apresenta duas orações com respetivas propostas.

Tabela 11

1. ORAÇÕES	2. PROPOSTAS
1.1. «Deus todo poderoso e eterno, que, terminado o curso da vida presente, dais início à vida futura, conduzi a alma do vosso servo N. à plenitude da redenção eterna. Por Nosso Senhor Jesus Cristo,	2.1. Deus todo poderoso e eterno, que, terminado o curso da vida presente, dais início à vida futura, conduzi o vosso servo N. à plenitude da redenção eterna. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus

vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §76).	convosco na unidade do Espírito Santo.
1.2. «Deus, nosso Pai, que justamente condenastes o homem pecador e lhe prometestes a vida pela penitência e pela ressurreição final; que destes sepultura ao nosso pai Abraão na Terra Prometida e inspirastes José de Arimateia a oferecer o seu túmulo para a sepultura do Senhor: humildemente Vos suplicamos que Vos digneis abençoar esta sepultura e, enquanto desce à terra o corpo do vosso servo N., recebei a sua alma no Céu. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §108.130).	2.2 Deus, nosso Pai, que justamente condenastes o homem pecador e lhe prometestes a vida pela penitência e pela ressurreição final; que destes sepultura ao nosso pai Abraão na Terra Prometida e inspirastes José de Arimateia a oferecer o seu túmulo para a sepultura do Senhor: humildemente Vos suplicamos que Vos digneis abençoar esta sepultura e, enquanto desce à terra o corpo mortal do vosso servo N., recebei-o no Céu com seu ser glorioso. Por Cristo, nosso Senhor.

Em segundo lugar, para que se clarifique a problemática do momento da ressurreição, a proposta é reformular as orações, que apresentam as diferentes teses teológicas possíveis acerca deste tema, apontando uma abordagem possível. Neste seguimento, optou-se pela tese da ressurreição na morte e no último dia, a qual é aprofundada no primeiro capítulo desta investigação. Portanto, na morte, o indivíduo ressuscita no seu todo, contudo, esta ainda não se encontra consumada, mas aguarda o encontro com todos no último dia, onde se congregarão num só Corpo, revelando-se as pedras vivas do templo do Senhor (cf. 1Cor 3,16-17; 1Pe 2,4-5). Assim, a tabela seguinte ilustra, como exemplos, duas orações com as respetivas propostas.

Tabela 12

1. ORAÇÕES	2. PROPOSTAS
<p>1.1. «Senhor, que sois a vida de todos os que morrem e dais aos nossos corpos mortais, depois deste mundo, uma vida melhor, ouvi a oração da vossa família e fazei que a alma do vosso servo N. seja conduzida pela mão dos Anjos à morada do nosso pai Abraão, vosso amigo, para que ressuscite gloriosamente no dia do juízo universal; e, se, durante a vida terrena, cometeu alguma falta contra a vossa santíssima vontade, perdoai-lhe misericordiosamente as suas culpas. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §45.117.139).</p>	<p>2.1. Senhor, que sois a vida de todos os que morrem e concedes, depois deste mundo, uma vida melhor, ouvi a oração da vossa família e fazei que o vosso servo N. seja conduzido pela mão dos Anjos à morada do nosso pai Abraão, vosso amigo, para que espere gloriosamente o dia do juízo universal, onde todos serão e estarão reunidos; e, se, durante a vida terrena, cometeu alguma falta contra a vossa santíssima vontade, perdoai-lhe misericordiosamente as suas culpas. Por Cristo, nosso Senhor.</p>
<p>1.2. «Deus, misericórdia dos pecadores e alegria eterna dos Santos, concedei ao vosso servo N., cujo corpo (hoje) piedosamente sepultamos, a graça de entrar no convívio dos vossos eleitos e fazei que, no dia da ressurreição, liberto de todos os laços da morte, seja recebido na luz da vossa presença. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §76).</p>	<p>2.2. Deus, misericórdia dos pecadores e alegria eterna dos Santos, concedei ao vosso servo N., cujo corpo mortal (hoje) piedosamente sepultamos, a graça de entrar no convívio dos vossos eleitos, para que, na sua ressurreição, liberto de todos os laços da morte, seja recebido na luz da vossa presença. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo.</p>

Em suma, as propostas complementares podem ser o ponto de partida para uma reformulação eucológica do ritual romano das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa, ou, pelo menos, como campo de reflexão sobre a celebração exequial. Deste modo, as propostas encaminham-se em duas direções, a saber: a desnecessária explicitação ora do corpo, ora da alma e a apresentação de uma única abordagem teológica sobre o momento da ressurreição, cuja escolha é a tese da ressurreição na morte e no último dia, já trabalhada no primeiro capítulo da presente investigação. Por fim, importa objetivar que, neste estudo, não é pretendido o detalhe, mas a problematização rumo à resolução.

1.3. Sinopse

O levantamento das duas grandes problemáticas presentes neste ritual romano das exéquias – o uso constante do termo alma em contraposição ao corpo e a questão sobre o momento da ressurreição – intenta a clarificação das mesmas, para que se minimize a linguagem ambígua. Embora a formulação eucológica proceda do *Ordo Exsequiarum* de 1969, a leitura crítica, acima trabalhada, problematiza a linguagem utilizada no ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II, sabendo que a linguagem humana não é capaz de transmitir a profundidade dos grandes mistérios da vida.

Por um lado, o termo alma, usado no ritual romano das exéquias, significa a vida, a essência da existência humana, fundamentando-se na compreensão bíblica do mesmo termo. Todavia, na versão portuguesa, sem explicação prévia aos fiéis, pode cair-se num pensamento gnóstico, que não é próprio da escatologia cristã. Por outro, a problemática a respeito do momento da ressurreição não representa um tempo com medidas humanas, mas a sucessão de acontecimentos após a morte regidos pela eternidade, o tempo de Deus. Dessa forma, compreende-se que cada momento é todo o momento no mesmo tempo, porque cada momento é graça, é dom divino.

Assim, a ressurreição no último dia entra em contato com a ressurreição na morte biológica, já que, para aquele que morre, não existe tempo determinado, mas a eterna contemplação de Deus que acontece num presente imperecível. Na perspectiva de quem ainda peregrina, na morte já existe ressurreição, mas ainda não consumada, uma vez que se espera a congregação de tudo e todos em Deus (cf. 1Cor 15,28) no Juízo Final ou, por outras palavras, no último dia sem sucessão, sem fim. Na perspectiva daqueles que chegaram à Jerusalém celeste, não se sabe o momento dessa universalidade, dado que o dia são todos os dias e os dias apenas o Dia. Esse momento é o presente eterno; dar-se-á nesse instante. Será, portanto, nesse dia que o perpétuo canto das pedras vivas do Senhor (cf. 1Cor 3,16-17; 1Pe 2,4-5) construirão o autêntico templo de Deus: a *shékina*²⁰².

2. A linguagem no ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II: algumas imagens

A contingência da linguagem humana não impede a mesma de criar imagens e símbolos²⁰³ a respeito daquilo que lhe-é transcendente, ou que não pertence ao mundo sensível. Dessa forma, é natural que a linguagem bíblica tenha-se afirmado nessa capacidade. Como escreve Paulo: «Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, para podermos conhecer os dons da graça de Deus. E deles não falamos com palavras que a sabedoria humana ensina, mas com as que o Espírito inspira, falando de realidades espirituais em termos espirituais» (1Cor 3,12-13). Do mesmo modo, o ritual romano da celebração das exéquias apresenta algumas imagens a evidenciar, sendo que não se pode negar a necessidade da linguagem em recorrer a certos símbolos, a fim de representar uma realidade inalcançável.

²⁰² Cf. Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 335-342.

²⁰³ Sobre a questão do símbolo, pode ler-se em Joseph RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo...*, *op. cit.*, 67: «O símbolo é a parte que remete para a complementação no outro, criando mútuo reconhecimento e união».

2.1. Lugar, morada, casa de Deus

O lugar, a morada ou a casa de Deus são terminologias usadas para falar sobre o espaço onde Deus se encontra. Na sua maioria, referem-se ao Céu, já que se entende como a habitação divina. Todavia, convém compreendê-lo numa categoria existencial, e não espacial. Por isso, tais expressões têm por intento a imagem²⁰⁴, o símbolo.

Num primeiro ponto, o «lugar da paz» (CE, §28) pretende afirmar a meta de cada cristão, isto é, o lugar do repouso ou, por outras palavras, o estado de descanso após a longa peregrinação terrena. Embora não se possa atribuir a este lugar uma dimensão espacial, pois não o-é, o termo utilizado, a fim de representar tal estado, facilita a compreensão humana face a tão grande mistério²⁰⁵. Por seu lado, esta imagem encontra-se associada à habitação de Deus, ou seja, o Céu. Este é compreendido como o lugar de Deus e de todos aqueles que acedem à plena comunhão trinitária. É, portanto, o viver-em-e-com-Deus²⁰⁶. Além disso, pensar o Céu pretende apontar para a separação ontológica existente entre o mundo e Deus²⁰⁷. Ele não é imanente, mas também não é o Totalmente-Outro. Deus revela-se na história do mundo, tornando-a salvífica. Não obstante, o mundo não deixa de ser espaço da peregrinação humana, a qual está orientada para o Céu: aquele que é «o modo de existir de Deus»²⁰⁸.

Num segundo ponto, a morada e casa do Senhor, também elas relacionadas com o Céu, reservam um espaço a Deus, embora sem qualquer classe de medição²⁰⁹. Ao acolhimento na morada de Deus está implícito o acesso à casa do Senhor, o qual é a concretização do desejo indelével do ser humano, tal como se canta no salmo 27: «Uma só coisa peço ao Senhor e ardentemente a desejo: é habitar na casa do Senhor todos os dias da minha vida, para saborear o seu encanto e ficar em vigília no seu templo» (Sl 27,4). Este desejo de Deus não se perde, mas transfigura-se em alegria, na medida da sua saciedade pela participação no banquete

²⁰⁴ Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, op. cit., 515.

²⁰⁵ Sobre isto, pode ler-se em *ibidem*: «A questão do que é o céu só se pode responder, segundo isso, respondendo à questão do quem é Deus. Nele se vê que o céu é, em definitivo, um mistério impenetrável».

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*, 513.

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 509.

nupcial, dado que, quem entra na casa, participa na refeição do Senhor. E quem participa nesta refeição tem a vida eterna, é-com-Deus num puro e verdadeiro diálogo²¹⁰.

Em suma, o lugar de Deus não é definível, dado que possui uma base categorial diferente do humano. É um modo de vivência, que é suportado pela vida daquele que é (cf. Ex 3,14). E se é, então, a existência não conhece fim. A morada, a casa, o lugar, o templo, o “onde” de Deus é o repouso de todos aqueles que peregrinam no mundo, que estão cansados e oprimidos (cf. Mt 11,28-30). De facto, Aquele que é revela que existem muitas moradas preparadas, para que sirvam de lugar de repouso, de comunhão (cf. Jo 14,1-3). Portanto, habitar na casa do Senhor é saborear o Seu amor. É simplesmente a alegria de viver e de ser-em-comunhão.

2.2. Reino de Deus

A utilização do termo reino indica o poderio de Deus como o *Kyrios*: o Senhor²¹¹. É-lhe reconhecida essa categoria, porque é o Criador. No entanto, o Reino de Deus não tem qualquer tipo de comparação quantitativa, já que não se identifica com os reinos espalhados pelo mundo, mas é qualitativa, dado que tende ao estado do mundo e história, na qual Ele se insere pela Sua revelação²¹². Neste sentido, o Reino não se entende numa perspectiva sensível, ou contável, ou seja, na medida em que se pode enumerar, mas num horizonte simbólico, no qual o reino é identificado como dom divino, uma vez que participam nele todos os povos que a Deus se submetem²¹³. Porém, esta submissão não é uma obrigação que oprime, mas uma obediência que liberta. Ela parte do ser humano em resposta ao dom divino. E a suprema imagem dessa obediência é Jesus Cristo. De facto, toda a sua vida foi obediência à vontade do Pai, atingindo o seu cume de entrega/serviço no monte das oliveiras: «Pai, se quiseres, afasta

²¹⁰ Cf. *Ibidem*, 534-535.

²¹¹ A propósito deste tema, pode ler-se em Joseph RATZINGER, *Escatología...*, *op. cit.*, 47: «Não se trata do mais além, mas de Deus, que é quem atua. Confirma-se esta observação se aceitamos que o termo normalmente traduzido por “reino” (βασιλεια) não representa para a mentalidade judaica um lugar, mas que se refere a uma realidade ativa, podendo traduzir-se por “senhorio, mando”, etc. Ou seja, que a expressão “reino de Deus” remete ao domínio de Deus, ao poder vivente de Deus sobre o mundo».

²¹² Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 87. Também pode ler-se em Joseph RATZINGER, *Escatología...*, *op. cit.*, 56: «Recordemos que reino de Deus é acontecimento, não espaço».

²¹³ Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 87-88

de mim este cálice; contudo, não se faça a minha vontade, mas a tua» (Lc 22,42). Desta forma, com a finalidade de compreender o tema do reino, apresenta-se de seguida, em linhas gerais, o caminho percorrido desde a compreensão do Reino de Deus no Antigo Testamento até ao Novo Testamento, passando pelo tema da aliança que une estas duas bases bíblico-teológicas.

Em primeiro lugar, o entendimento de Deus como Criador levou o povo de Israel a aceitá-lo como o Senhor de tudo. Tudo Lhe pertence, porque Ele criou. E este reconhecimento de Deus como o Senhor está estritamente ligado à adesão da aliança²¹⁴ estabelecida entre Deus e Israel. Na verdade, Deus, o Criador e Senhor de tudo, escolheu Israel como o povo eleito para manifestar a salvação a todos os povos. Por um lado, a sua exclusividade não visava a particularidade, mas a universalidade do conteúdo salvífico divino. Por outro lado, a sua responsabilidade, enquanto povo eleito, era muito maior que qualquer outro povo, dado que foi o escolhido para ser a porta transmissora das bênçãos divinas no mundo. Desta forma, a história do Antigo Testamento retrata a história do reino de Deus no meio do povo de Israel. Toda a mediação realizada na época dos juízes, na existência dos profetas e reis são sinais da sustentabilidade do reino de Deus no mundo. Por outras palavras, Deus conduziu o seu reino por intermédio dos juízes, profetas e reis.

Porém, toda esta mediação do reino no povo de Israel serviu apenas como prenúncio do autêntico reino divino, que viria a manifestar-se na pessoa de Jesus Cristo, embora não revelado perfeitamente²¹⁵. Por seu lado, não se pode deixar de referir que, no judaísmo tardio (presente no tempo de Jesus), a espera futura desse reino tornara-se numa espera messiânica sustentada em categorias político-sociais. Já não se esperava um reino numa dimensão soteriológica, mas numa perspetiva de que Deus enviaria um rei que tornaria Israel o maior de todos os povos, recuperando a sua liberdade, já que se via atormentado pelas forças romanas.

²¹⁴ Esta aliança pressupõe não só a promessa divina, mas também a responsabilidade do povo de Israel em responder afirmativamente a Deus. Toca-se, neste momento, na questão da fidelidade. Assim, remete-se para a consulta do estudo realizado no primeiro capítulo desta investigação sobre a categoria de promessa.

²¹⁵ Cf. *Ibidem*, 117.

O Criador e Senhor de tudo voltaria a libertar Israel da escravidão à semelhança do que acontecera no Egito (cf. Ex 1,1-15,21), naquele que é o acontecimento primordial do Judaísmo: o êxodo, a *Pascha* do Senhor.

Em segundo lugar, a questão do reino de Deus no Novo Testamento encontra-se vinculado à pessoa de Jesus. «Toda a sua vida revela Deus como Senhor»²¹⁶. As palavras, os gestos e milagres manifestam a presença do reino de Deus no mundo, dentro da história humana: «Os cegos *vêm*, os coxos andam, os leprosos ficam limpos, *os surdos ouvem, os mortos ressuscitam*, a Boa-Nova é anunciada aos pobres» (Lc 7,22). A realização das predições do profeta Isaías (cf. Is 26,19.29,18.35,5-6.61,1) começam não só por anular as esperanças humanas baseadas em categorias político-sociais, presentes no judaísmo tardio, como também atesta o cumprimento da promessa divina na pessoa de Jesus de Nazaré²¹⁷. Ele é a manifestação do reino pela sua obediência à vontade do Pai. De facto, o Senhor torna-se o servo de Deus (cf. Is 52,13-53,12). Por isso, Ele é digno de receber a glória, a honra e a força (cf. Ap 4,11).

A paixão, morte e ressurreição de Jesus é o grande dinamismo que coroa a revelação do reino de Deus no mundo: a paixão apresenta a docilidade do amor divino pela humanidade, levando ao excesso a fidelidade nunca acabada de Deus; a morte é a porta para a glória esperada, a manifestação plena do reino; a ressurreição é a concretização perfeita da promessa divina, a qual sustenta a aliança. Por seu lado, a Cruz torna-se o trono visível da glória de Deus no rosto do Messias crucificado, «escândalo para os judeus e loucura para os gentios» (1Cor 1,23). Nesta morte cruenta, Deus sela uma nova e eterna aliança com a humanidade pelo sangue de Seu Filho. Por outras palavras, a antiga aliança termina com a realização da promessa divina, isto é, o envio de Cristo ao mundo, dando lugar à nova e eterna aliança instaurada e selada pelo sacrifício do único Cordeiro sem mancha: o próprio Jesus Cristo. O

²¹⁶ *Ibidem*, 101.

²¹⁷ Cf. *Ibidem*, 100.

Seu sangue é o sinal dessa incorruptível e indelével aliança: a obediência à vontade do Pai até à morte revela a forma suprema do serviço, que é a forma própria do reino de Deus²¹⁸.

Em suma, o reino de Deus não é uma medida quantitativa, mas uma forma qualitativa que representa a adesão a Deus em Jesus Cristo. É o reconhecimento da concretização da promessa divina em Cristo, que não se encontra consumada, mas oculta. No entanto, não significa que o reino de Deus não esteja presente no já, no agora. Ele existe *já*, mas *ainda não plenamente*²¹⁹. E é nesse ‘já’ que os cristãos são convocados a agirem em conformidade com a sua esperança. Neste sentido, os sacramentos tornam-se num dos modos vivenciais dessa adesão total a Cristo: «Ao entrar no sacrifício de Cristo mediante a fé e os sacramentos, faz-se membro da aliança que Deus estabeleceu com a humanidade mediante o sacrifício cruento de Cristo»²²⁰. E uma vez que é membro da aliança estabelecida, também é integrante no reino de Deus, que transforma todas as coisas numa nova criação²²¹.

2.3. *Jerusalém celeste, a pátria verdadeira*

A referência à cidade de Jerusalém como a «pátria verdadeira» (CE, §76.154) alude para o facto de que não existe neste mundo sensível uma morada permanente²²² (cf. Heb 13,14). Como Paulo atesta: «Sabemos, com efeito, que, quando a nossa morada terrestre, a nossa tenda, for destruída, temos uma habitação no Céu, obra de Deus, uma casa eterna, não construída por mãos humanas» (2Cor 5,1). Esta habitação é a cidade de Jerusalém plenamente unida, em contraposição com Babilónia no episódio da torre de Babel (cf. Gn 11,1-9). A nova Jerusalém não será como a Jerusalém terrena, a qual foi destruída pela sua infidelidade. A primeira será a suma de todas as promessas divinas²²³. A comunidade crente habitará com

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, 112.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*, 117.

²²⁰ *Ibidem*, 112.

²²¹ Cf. *Ibidem*, 118.

²²² A este respeito, pode ler-se em Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 393: «Os cristãos são cidadãos do futuro reino de Deus, que se faz simbolizado na “Jerusalém celeste” e na “futura cidade”. Por isso, os cristãos vivem como exilados em todos os reinos do mundo».

²²³ Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 269.

Deus numa relação verdadeiramente esposal: «E vi descer do céu, de junto de Deus, a cidade santa, a nova Jerusalém, já preparada, qual noiva adornada para o seu esposo» (Ap 21,2). Esta cidade será edificada pela própria comunidade crente pela força do Espírito Santo²²⁴. Neste sentido, a Igreja é a noiva de Deus por Cristo, na medida da Sua entrega por ela. Esta doação não se realizou apenas uma vez, mas está continuamente a doar-Se a ela, porque o Seu amor não termina²²⁵.

Em primeiro lugar, o episódio da torre de Babel evidencia o desejo humano de querer ser como Deus. O objetivo de construir uma torre, cujo cimo atinge-se os céus (cf. Gn 11,4), revela a necessidade de chegar ao lugar, no qual se acreditava que estaria Deus. Desta forma, «Babilónia, por sua vez, é a recordação da cidade que quiseram edificar os homens ao princípio da sua história, para libertar a sua vida de Deus e como sinal da sua autonomia (Gn 11,1-9)»²²⁶. Este episódio tornou-se o sinal da dispersão e desunião entre os povos do mundo, representado pela incoerência linguística ou, por outras palavras, pelas línguas incompreensíveis. Por seu lado, a descida da nova Jerusalém relatada em Ap 21,4, acima transcrita, apresenta a acessibilidade total disponibilizada por Deus²²⁷ ao seu povo: «Quando a Jerusalém celeste descer sobre a terra, toda a terra se converterá na cidade prometida por Deus, cuja chegada satisfará todos os desejos do homem; então se acabará as dores humanas, porque terminara a vida de peregrinação»²²⁸. Além disso, na cidade de Deus, a Jerusalém do alto, habitará a unidade, embora não anulando a diversidade de culturas²²⁹. Ou seja, haverá um só povo, mas esse povo será constituído por membros agraciados pelos mais variados carismas (cf. 1Cor 12,8-31). De modo similar acontece na Igreja: «Os povos não entram na Igreja enquanto povos, mas como membros convertidos. A Igreja não é a comunidade de

²²⁴ Sobre este tema, pode ler-se em *ibidem*, 285: «Os povos reunir-se-ão por meio dos seus membros salvos num só povo de Deus».

²²⁵ Cf. *Ibidem*, 275-276.

²²⁶ *Ibidem*, 271.

²²⁷ A este propósito, pode ler-se em Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 396: «a cidade de Deus desce desde o céu à terra e satisfaz – por graça – o desejo dos homens de sentir a presença de Deus».

²²⁸ Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 275.

²²⁹ Cf. Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 400-401.

povos, idiomas, famílias e nações, mas de crentes de todos os povos, idiomas, famílias e nações»²³⁰. E a estes foi entregue a configuração do mundo pelo seu exemplo²³¹.

Em segundo lugar, a Igreja é uma das imagens atribuídas à Esposa que desce do céu com seu Esposo (cf. Ap 21,4). Ela torna-se esposa na medida da entrega contínua de Cristo na vida eclesial: «Quando Cristo dá à Igreja a Sua carne e sangue, no modo de existência eucarística, faz-se realmente com ela um só Corpo. A unidade entre Cristo e a Igreja transcende inclusive a comunidade matrimonial entre homem e mulher pela sua intimidade, força e duração»²³². Desta forma, a relação entre Cristo e a Igreja é autenticamente esponsal e, por isso, «felizes os convidados para o banquete das núpcias do Cordeiro!» (Ap 19,9). Por outro lado, a cidade de Deus não goza de templo, dado que «o Senhor Deus, o Todo-Poderoso, e o Cordeiro são o seu templo» (Ap 21,22)²³³. Não existe a necessidade de um edifício consagrado para o culto, porque «o mesmo Deus estará presente na nova Jerusalém e os habitantes dela poderão encontrá-Lo e adorá-Lo em todas as partes»²³⁴. Transformar-se-á em relação plena entre a comunidade em si e a comunidade com Deus. «A cidade celestial vive assim num contínuo movimento até Cristo no Espírito Santo e através de Cristo até ao Pai. Este movimento até ao Pai é essencial à cidade celestial e dele recebe o seu nome. Assim se entende que Ezequiel profetize que o nome da cidade futura será: Deus está aqui (Ez 48,35)»²³⁵.

Em suma, a menção da cidade de Deus como a nova Jerusalém indica a morada definitiva da comunidade crente. É a consumação da vida eclesial. Esta participará verdadeiramente da sua relação esponsal com Deus por Cristo. Já não haverá necessidade do «testemunho da palavra, porque todos a verão; já não serão necessárias as comemorações da Paixão e Ressurreição do Senhor, porque o mesmo Senhor estará presente; não será necessário separar

²³⁰ Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, op. cit., 284.

²³¹ Cf. *Ibidem*.

²³² *Ibidem*, 276.

²³³ A respeito deste tema, pode ler-se em Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, op. cit., 399: «A nova Jerusalém não necessita possuir um templo como especial casa de Deus, porque a cidade inteira está preenchida da presença de Deus e de Cristo. (...) A *shekiná* de Deus far-se-á omnipresente e ultrapassará todos os limites espaciais».

²³⁴ Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, op. cit., 280.

²³⁵ *Ibidem*.

uns lugares dos outros para consagrá-los a Deus, porque toda a terra será espaço do reino de Deus para sempre (1Cor 15,24-28)²³⁶. E, assim, poder-se-á cantar: «Que alegria, quando me disseram: “Vamos para a casa do Senhor!” Os nossos pés detêm-se às tuas portas, ó Jerusalém! Jerusalém, cidade bem construída, harmoniosamente edificada» (Sl 122,1-3).

2.4. Novo céu e nova terra. Alusão à nova criação²³⁷

«Vi, então, um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra tinham desaparecido e o mar já não existia» (Ap 21,1). Associadas a esta visão nascem duas questões: estar-se-á a falar de uma aniquilação do mundo ou de uma transformação? Poder-se-á considerar a argumentação da teologia ortodoxa acerca da deificação? Além disso, a temática do novo céu e da nova terra unem-se à antropologia. Por outras palavras, ao desenvolvimento teológico sobre o novo céu e a nova terra está implícita a compreensão da transformação humana. Qual a relação entre a natureza e o ser humano? Poder-se-á afirmar que estão em estreita relação?

Em primeiro lugar, a consideração de um novo céu e de uma nova terra terá de explanar três pressupostos a respeito do mundo: a sua aniquilação, proveniente da teologia luterana ortodoxa; a sua transformação, resultante da teologia católica; a sua deificação, derivada da teologia ortodoxa. Por um lado, a doutrina da aniquilação do mundo consiste no movimento contrário da criação. Isto é, na criação, o não-ser passa a ser, mas, na aniquilação, o ser passa a não ser²³⁸. Com efeito, como é que o ser, já sendo, passa a não-ser? Na verdade, não pode existir qualquer tipo de possibilidade do ser, já sendo, voltar a tornar-se não-ser, dado que já o-é e, portanto, não pode deixar de o ser. Considerar a aniquilação do mundo e, por sua vez, o vínculo desenvolvido com o humano seria destruir o papel do Homem como cocriador²³⁹.

²³⁶ *Ibidem*, 279.

²³⁷ Remete-se para a consulta do estudo realizado no primeiro capítulo desta investigação acerca da nova criação.

²³⁸ Cf. Jürgen MOLTMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 345.

²³⁹ Neste sentido, pode ler-se em Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 293: «O mundo é confiado ao homem para que o administre (Lc 16,1-13). Entre o homem e o cosmos há, portanto, uma estreita relação».

Com o decorrer das épocas, os teólogos luteranos dos tempos modernos retornaram à esperança da transformação do mundo, desligando-se, por sua vez, de uma espiritualização da esperança, que visava apenas a visão beatífica de Deus, alheada da relação com o mundo²⁴⁰. Além disso, Deus prometera que não mais haveria de destruir a terra (cf. Gn 9,11).

Por outro lado, a doutrina da transformação do cosmos vincula-se à dinâmica de tornar tudo novo: «Eu renovo todas as coisas» (Ap 21,5). Utiliza-se aqui o verbo “renovar”, que pressupõe a existência de algo suscetível à transformação, e não o verbo “criar”, que subentenderia a aniquilação de algo que existe²⁴¹. Deste modo, esta *transformatio* é a meta de tudo aquilo que fora criado e, por isso, é intrinsecamente universal²⁴². Por seu lado, a doutrina da deificação do mundo une-se à deificação do ser humano. Não consiste em transformar a Humanidade em deuses, mas em fazê-la participar nas qualidades e direitos de natureza divina pela sua relação com Cristo, o verdadeiro Deus e verdadeiro Homem²⁴³. Desta forma, a encarnação do Verbo torna-se a base desta doutrina, uma vez que, por Cristo, os cristãos são tornados filhos adotivos de Deus (Gl 3,26-4,6). E quem é filho, mesmo que adotivo, não deixa de ser herdeiro (cf. Rm 8,17; Gl 4,6). Não deixa de ser imagem e semelhança (cf. Gn 1,26). Do mesmo modo, a natureza encontra-se em relação íntima com o ser humano, já que ele é sua cabeça e senhor²⁴⁴. E ela, pelo ser humano, participa na redenção. Concretizando, «a natureza é redimida, transfigurada e deificada, quando a pessoa é redimida, transfigurada e deificada»²⁴⁵. Nesta relação entre natureza e o humano nasce a consideração da primeira como imagem de Deus e, por isso, é também ela participante da glória divina. No entanto, ela desfigura-se pelo pecado, mas configura-se pela redenção e, nessa medida, é deificada. Por sua vez, coloca-se a questão: «mediante a união dos homens com Deus, “o mundo

²⁴⁰ Cf. Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 346.

²⁴¹ Cf. *Ibidem*, 347.

²⁴² A este propósito, pode ler-se em *ibidem*, 348: «Há-de expressar-se que essa transformação escatológica do mundo significa uma transformação fundamental, isto é, uma transformação das condições transcendentais do mesmo mundo e, por conseguinte, do fundamento do mundo: o mesmo Deus modifica a sua relação com o mundo».

²⁴³ Cf. *Ibidem*.

²⁴⁴ Cf. Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 292.

²⁴⁵ Jürgen MOLTSMANN, *La venida de Dios...*, *op. cit.*, 349.

inteiramente espiritualizado” será já a “nova terra” e a nova corporeidade da *shékina* de Deus?»²⁴⁶

Em segundo lugar, a natureza é partícipe da história da salvação, já que está em estreita relação com a Humanidade. Ela é o espaço utilizado por Deus para a Sua revelação. Ela está ao serviço do ser humano. Por isso, a relação entre natureza e Humanidade é determinada pela relação entre a Humanidade e Deus²⁴⁷. No entanto, se é espaço que manifesta a salvação divina, também é lugar que sofre com o pecado humano. A criação geme com as dores do pecado humano (cf. Rm 8,22), «aguardando a revelação dos filhos de Deus» (cf. Rm 8,19). Deste modo, a cosmologia e a antropologia centralizam-se numa cristologia, dado que Cristo é o centro de toda a criação²⁴⁸ (cf. 1Cor 8,6; Cl 1,15-20). Na verdade, por Cristo surge um novo começo para a Humanidade e, por sua vez, para todo o cosmos. A prova disso é a sua morte e ressurreição²⁴⁹. Desta forma, a Cruz transforma-se no eixo perpendicular, que sustenta a relação horizontal entre Humanidade e a natureza e a relação vertical entre Humanidade-natureza e Deus.

Tudo se entrecruza em Cristo e, por isso, tudo participa na morte e ressurreição do Senhor pela Sua encarnação, que O revela como o verdadeiro Deus e o verdadeiro Homem. Porém, tudo isto ainda não está consumado, apenas iniciado. Dar-se-á plenamente na eternidade, surgindo o novo céu e a nova terra, fruto da transformação divina na história. Este brotou na ressurreição de Cristo, porque «se o grão de trigo, lançado à terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, dá muito fruto» (Jo 12,24). De facto, «por Cristo fez-se uma nova criação (cf. 2Cor 5,17; Gl 6,15). Ele é o primogénito da criação (cf. Cl 1,15)»²⁵⁰. Logo, entenda-se a temática do novo céu e da nova terra como a temática de toda a criação. De resto, João, ao escrever tal visão, não pretende afirmar a particularidade distribuída num espaço específico e

²⁴⁶ *Ibidem*, 350.

²⁴⁷ Sobre este tema, pode ler-se em Michael SCHMAUS, *Teologia Dogmatica...*, *op. cit.*, 298: «O amor à criação está condicionado pelo amor ao Deus criador. Onde morre o último morre também o primeiro».

²⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 301.

²⁴⁹ Cf. *Ibidem*, 303.

²⁵⁰ *Ibidem*, 304.

necessário para todos aqueles que ressuscitam, uma vez que se encontram transformados/transfigurados, mas explora a universalidade salvífica que abrange toda a criação²⁵¹, concretizando, embora ainda não plenamente, a promessa proclamada pelo profeta Isaías: «Olhai, Eu vou criar um novo céu e uma nova terra; o passado não será mais lembrado e não voltará mais à memória» (Is 65,17).

Em suma, o tema do novo céu e da nova terra une-se ao tema da ressurreição, na medida em que, nos ambos atos, Deus transforma. E se transforma o ser em algo glorioso, então o espaço onde habitará, não obstante não se ligue a uma categoria espacial, mas existencial, terá de ser transfigurado a uma ordem semelhante ao ser. Não existe uma rutura entre a criação e sua transformação, mas uma continuidade e novidade. Deste modo, não é possível confessar não só a aniquilação do mundo, mas também a deificação. Por um lado, seria a rejeição da matéria; por outro, seria a espiritualização da matéria. Em ambos os casos, seria desprezar a matéria no seu sentido corpóreo e, por sua vez, negar o seu fim último, que é a participação na salvação divina. Cair-se-ia numa teologia docética, onde a matéria não tem lugar e, dessa forma, a encarnação transformar-se-ia numa simples aparência. Portanto, a utilização da imagem do novo céu e da nova terra indica a transformação de tudo o que fora criado à semelhança do corpo glorioso de Cristo²⁵².

2.5. *Sinopse*

O uso de imagens, acima trabalhadas, pretende apoiar a compreensão teológica por parte dos fiéis. Contudo, é essencial a hermenêutica das próprias imagens, para uma celebração exequial construtiva à luz do mistério pascal. Não obstante a limitação linguística ao representar certas realidades, a linguagem usada clarifica alguns assuntos teológicos no âmbito da escatologia. O recurso a palavras como ‘lugar’, ‘morada’, ‘reino’, ‘nova

²⁵¹ Cf. *Ibidem*, 306.

²⁵² Cf. *Ibidem*, 307-310.

Jerusalém’, ‘pátria verdadeira’, ‘novo céu e nova terra’, ‘banquete nupcial’ alude a categorias humanas que são perceptíveis por todos os fiéis.

Num primeiro ponto, o lugar ou morada de Deus aponta para a habitação divina. Esta pertence a uma categorial existencial, e não espacial. É a morada permanente de todos aqueles que peregrinam no mundo e que, chegados ao fim, entram em repouso na morada divina. Não existe qualquer tipo de cansaço. Apenas é presenciável o descanso merecido de quem caminhou como estrangeiro. E quem chega não está só, pois tem a comunidade celestial à sua espera, para o receber em festa, uma vez que volta à verdadeira casa. Por sua vez, falar do Céu significa tratar de algo que difere do mundo. É um lugar sem medidas humanas. É um estado existencial, no qual se vive em comunhão. E, por isso, a única medida exigida é o amor.

Num segundo ponto, o reino indica o poderio de Deus como o Senhor. É-o, porque é o Criador. O reino de Deus não se compara aos reinos terrenos, dado que não pertence a um nível sensível, mas a um horizonte qualitativo. O reino de Deus é dom do Mesmo. É o próprio Deus que Se revela no mundo. E manifestou-Se, sobretudo, em Jesus Cristo, cumprimento da antiga aliança e fundamento da nova aliança. À aliança une-se a fidelidade, na qual se requer a entrega, o serviço, a obediência. Esta última constitui o estilo de Jesus²⁵³, revelando o reino em Si pela Sua obediência ao Pai até à morte e morte de cruz (cf. Fl 2,6-11). O trono de Deus, por Cristo, torna-se visível na Cruz, na medida em que a sua visibilidade ilumina a vida de todos aqueles que são atraídos a Ele (cf. Jo 12,32). Na verdade, a Cruz é símbolo do amor divino pela Humanidade, o mesmo amor a ser realizado entre todos (cf. 1Pe 1,22-25). Porém, o reino de Deus ainda não se encontra consumado, embora já habite na história, no mundo. E é nesse ‘já’ que os cristãos, membros da aliança estabelecida, são provocados a agir, a fim de que, por eles, Deus revele o Seu reino na história do mundo.

²⁵³ Esta categoria é usada por Christoph Theobald, a fim de representar a vida de Jesus nos seus gestos, palavras e ações.

Num terceiro ponto, a nova Jerusalém é a cidade de Deus, a meta de todo aquele que se encontra exilado, longe do Senhor. A sua construção não é atribuída ao ser humano, mas é fruto da sabedoria divina (cf. 2Cor 5,1). Nela reinará a unidade dos povos diversos, ao contrário da cidade da Babilónia, onde todos foram dispersos. A Jerusalém celeste será a imagem da Esposa que se relaciona intimamente com Deus (cf. Ap 21,2). É a imagem triunfal da Igreja. É a consumação da vida eclesial. Cristo dá-Se continuamente em oblação, uma vez que o Seu amor não se esgota. Esta pátria verdadeira não terá templo (cf. Ap 21,22), porque já não necessitará de um edifício distinto do espaço ao seu redor. O templo será o próprio Deus (cf. Ap 21,22). Ele estará por toda a parte. Nada mais será preciso. É, desta forma, que toda a cidade unida cantará com alegria a harmonia existente na Jerusalém do alto. Não é um espaço, mas uma voz viva que nasce da própria existência com Deus e com a comunidade.

Num último ponto, a imagem do novo céu e da nova terra aludem à transformação de toda a criação. Não se trata de uma redução do ser ao não-ser, como pretendeu a teologia luterana ortodoxa, nem de uma “espiritualização” da matéria, como argumentou a teologia ortodoxa. É o cumprimento da salvação operada por Cristo que une a natureza, isto é, toda a criação, com o ser humano. Como já referido, a cosmologia e a antropologia encontram-se em Cristo, na medida em que Ele é o centro de toda a criação. Por Ele e para Ele tudo foi criado (cf. Rm 11,36; Cl 1,15-20). Por isso, tudo participa no mistério pascal de Cristo. No entanto, esta transformação ainda não se encontra consumada, mas revela-se na medida do agir humano na história do mundo²⁵⁴.

Em suma, a utilização destas imagens não prejudica a confissão cristã nos temas teológicos dedicados à escatologia, particularmente no ritual romano das exéquias trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa. Aliás, as terminologias aqui tratadas – ‘lugar’, ‘morada’, ‘casa’, ‘reino’, ‘Jerusalém celeste’, ‘novo céu e nova terra’ – não só facilitam a

²⁵⁴ Sobre este tema, pode ler-se em *ibidem*, 306-307: «Dentro da história, Cristo cumpre a sua função transformadora do mundo por intermédio dos homens, sobretudo por meio daqueles homens unidos a Ele na fé, esperança e caridade. Tudo o que os homens fazem pela configuração do mundo com esforço e amor, seja no político, no económico, no social, no científico ou cultural, é, segundo seu sentido último, acção de Cristo por intermédio dos homens».

compreensão dos fiéis, como também enriquecem a celebração exequial. Com efeito, é essencial a devida explicação, não exaustiva, mas concreta destes conteúdos, a fim de conceder aos fiéis uma esperança viva pela ressurreição de Cristo (1Pe 1,3).

3. Alguns elementos relevantes no ritual romano da celebração das exéquias

A análise ao ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II exige a referência a alguns elementos não só retirados de outros rituais romanos, os quais são desenvolvidos no segundo capítulo desta investigação, como também acrescidos em relação a estes. Desta forma, o estudo deste terceiro capítulo não abrange apenas ora a leitura crítica, ora as propostas complementares, ora algumas imagens, mas também toca outro campo de investigação, a saber: a análise de alguns elementos relevantes no ritual romano da celebração das exéquias. Estes elementos condensam-se em temas específicos, tais como: a relação da celebração exequial com o êxodo e o mistério pascal, a falta de referência ao Espírito Santo, a dinâmica sacramental na vida cristã e a importância do silêncio na dinâmica litúrgica exequial.

3.1. Êxodo, mistério pascal e celebração exequial

A celebração das exéquias é, antes do mais, a celebração de uma esperança viva, que se fundamenta na ressurreição de Cristo. É nela que se sustenta a pregação cristã, uma vez que, caso Cristo não tivesse ressuscitado, seria vã a fé proclamada (cf. 1Cor 15,14). É, neste sentido, que a celebração exequial se une ao mistério pascal. À configuração na morte do Senhor está implícita a participação na glória com Ele, ou seja, na ressurreição, na vitória sobre a morte. Porém, esta vitória já se encontra prenunciada, no Antigo Testamento, pelo Êxodo. Este episódio representa o poder divino na história, onde se deu a libertação do povo de Israel no Egito. É o símbolo da peregrinação constante a caminho da terra prometida. Assim, a celebração exequial não só é a celebração máxima dessa caminhada que cessa, como também é a participação no mistério do Senhor.

Em primeiro lugar, o Êxodo representa a saída, ou libertação, da terra do Egito rumo à terra prometida. Até esta última sucede uma longa trama que coloca à prova a esperança do povo israelita. O espaço escolhido é o deserto, que é lugar de solidão, de aridez, de purificação. O enviado de Deus é Moisés, o qual caminha e faz caminho com o povo escolhido. Ele fala face-a-face com Deus como fazem os amigos. É a imagem daquele que é eleito entre muitos para levar a salvação a todos. Foi com Moisés que Deus revelou o Seu nome: «Eu sou Aquele que sou» (Ex 3,14). E também foi com ele que estabeleceu uma aliança, em nome do povo de Israel.

Do mesmo modo, a celebração exequial simboliza essa saída, ou libertação, do exílio deste mundo. A este respeito, escreve Paulo: «Portanto, estamos sempre confiantes e conscientes de que, permanecendo neste corpo, vivemos exilados, longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão...Cheios dessa confiança, preferimos exilar-nos do corpo, para irmos morar junto do Senhor» (2Cor 5,6-8). A morte possibilita esse encontro com Deus, dando por terminada a peregrinação na terra. Por sua vez, à semelhança das dificuldades representadas pelo mar²⁵⁵, pela fome e pela sede no episódio do Êxodo, a existência humana é essa dinâmica repleta de sucessos e dificuldades que tornam a própria caminhada purificadora. Portanto, a celebração exequial é a solenização da caminhada do crente, que «parte deste mundo» (CE, §28). Essa caminhada é a própria história, é o percurso de vida, onde não se caminha sozinho, mas acompanhado pela comunidade cristã, na imagem da Igreja, e por Cristo que vivenciou o mesmo percurso.

Em segundo lugar, a celebração das exéquias é a celebração do mistério pascal de Cristo. Por outras palavras, dado que a fé e esperança cristãs baseiam-se na ressurreição de Cristo, a celebração litúrgica a respeito dos defuntos terá de estar em relação com a fé professada e vivida. Deste modo, este ritual romano encontra-se desenvolvido à luz desse acontecimento. Cristo revela-Se como Aquele que caminha e faz caminho com o povo. É o novo Moisés, que

²⁵⁵ No pensamento bíblico, o mar simboliza o espaço das forças desconhecidas, do mistério, da escuridão, do medo.

libertou a Humanidade das amarras do pecado, o qual escravizava o ser humano. Ele trata Deus por Pai. É a imagem da oração. Não é um fruto de uma eleição específica, mas é o próprio Filho de Deus que Se faz homem, a fim de salvar a todos. Esse acontecimento salvífico culmina no mistério pascal: a paixão, morte e ressurreição. No mesmo sentido, a celebração exequial acompanha o defunto, na imagem da Igreja peregrina, até Deus. Revela a esperança viva que está colocada solidamente na ressurreição do Senhor. Ela é o suporte da fé. A ressurreição transforma a morte numa porta essencial para se entrar na terra prometida. Já não é o abismo da incerteza. É a porta da esperança. Desta forma, a tabela seguinte ilustra três orações, entre muitas, que evidenciam essa relação: a celebração exequial como participação no mistério do Senhor.

Tabela 13

RELAÇÃO ENTRE CELEBRAÇÃO EXEQUIAL E MISTÉRIO PASCAL	
1. «Deus, Pai de misericórdia, escutai benignamente as nossas orações, para que, ao confessarmos a nossa fé na ressurreição do vosso Filho Unigénito, se confirme em nós a esperança da ressurreição do vosso servo N.. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §45.76.89.117.139.154).	2. «Senhor, glória dos fiéis e vida dos justos, que nos salvastes pela morte e ressurreição do vosso Filho, acolhei com bondade o vosso servo N., de modo que, tendo ele acreditado no mistério da nossa ressurreição, mereça alcançar as alegrias da bem-aventurança eterna. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §45.89.117.139).
3. «Senhor Jesus Cristo, nosso Redentor, que voluntariamente Vos oferecestes à morte, para que todos os homens sejam salvos e passem da morte à vida, olhai com bondade para estes vossos servos que choram na sua dor e invocam a vossa clemência pelo seu querido defunto. Senhor, infinitamente santo e misericordioso, perdoai os seus pecados, Vós que, morrendo na cruz, abristes aos fiéis as portas da vida, e não permitais que este nosso irmão	

se separe de Vós, mas, para glória do vosso nome, acolhei-o na vossa morada de luz, de felicidade e de paz. Vós que sois Deus com o Pai na unidade do Espírito Santo» (CE, §45.58).

Em suma, o mistério pascal do Senhor é o fundamento de onde se desenvolve a celebração exequial. É a profunda participação no mistério do Senhor. É o *dies natalis*. É a Páscoa do crente, edificada na Páscoa de Cristo. É a consumação da esperança que aguardava o dia do encontro com Deus. É essa saída do mundo para a entrada no reino (cf. CE, §32), recordando o êxodo: a libertação do povo pela mão de Deus. Na verdade, ora no êxodo, ora no mistério pascal de Cristo, Deus toca a história humana, tornando-a história da salvação. É na dinâmica da peregrinação, da caminhada sobre a terra, que Deus acompanha e faz caminho. Portanto, a celebração exequial não é apenas a celebração do mistério pascal. É a solenização do acompanhamento de Deus em cada história humana. E mesmo na morte, onde o ambiente parece transformar-se em mistério, o Senhor faz-Se presente, dizendo: «Eu sou a Ressurreição e a Vida. Quem crê em mim, mesmo que tenha morrido, viverá. E todo aquele que vive e crê em mim não morrerá para sempre» (Jo 11,25-26).

3.2. *Espírito Santo*

A escassa referência ao papel do Espírito Santo na dinâmica litúrgica representa, de certa forma, um ligeiro empobrecimento da celebração exequial. Na verdade, é o Espírito que simboliza a força vital, a vida, a revitalização, a santificação do cristão. É Ele que dá vida, que sustém, que marca, que habita. Por isso, é estranho que não exista um aprofundamento a respeito do Seu papel tanto no rito exequial, como no defunto. Apenas aparecem indicações explícitas a Ele em relação com as restantes Pessoas da Trindade, que, na sua maioria, são em forma doxológica. Deste modo, propõe-se o desenvolvimento do papel pneumatológico na celebração exequial. Com efeito, apresenta-se, na tabela seguinte, três orações retiradas do

ritual romano das exéquias no pós-Vaticano II, que evidencia três ações unidas ao papel fundamental do Espírito Santo na vida do crente, a saber: Aquele que sela e marca todo aquele que adere a Cristo; Aquele que dá vida; e por Aquele que se dá o dinamismo de comunhão.

Tabela 14

ESPÍRITO SANTO	
<p>1. «Senhor, nosso Deus, que, pelo vosso amor quisestes que o nosso irmão N., através da morte, fosse configurado com Cristo, que por nós morreu na cruz, pela graça renovadora da Páscoa do vosso Filho, afastai do vosso servo todo o vestígio da corrupção terrena, para que, marcado já na sua vida mortal com o selo do Espírito Santo, ressuscite para a vida eterna da vossa glória. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §53).</p>	<p>2. «Senhor Deus do céu e da terra, só Vós podeis dar a vida aos que morrem: perdoai as faltas do nosso irmão N. e, porque acreditou na ressurreição do vosso Filho, fazei que ressuscite com Ele para a glória celeste. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §76).</p>
<p>3. Senhor, dia sem ocaso e fonte de misericórdia infinita, fazei-nos recordar sempre como é breve a nossa vida e incerta a hora da morte. O vosso Espírito Santo dirija os nossos passos, para que vivamos em santidade e justiça, todos os dias da nossa peregrinação na terra, para que, depois de vos servimos em comunhão com a vossa Igreja, iluminados pela fé, confortados pela esperança e unidos pela caridade, entremos todos na alegria do vosso reino. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §111.163.212).</p>	

A oração 1 evidencia o papel do Espírito Santo em relação com a dinâmica sacramental do defunto. Pressupõe-se a recepção do batismo, na medida em que se fala da configuração com Cristo na morte; a participação na eucaristia, pelo facto de se fazer referência à graça renovadora da Páscoa; e a unção expressiva no crisma, onde se subentende a ação do Espírito Santo que sela, que autentica o cristão. Por sua vez, esta oração desenvolve-se trinitariamente, isto é, existe a referência explícita ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Por outro lado, a oração 2 refere, numa forma implícita, o Espírito Santo como Aquele que dá a vida, que dá o sopro capaz de sustentar a vivificação do ser. À semelhança da oração 1, a estrutura eucológica desta oração é desenvolvida numa forma trinitária, na qual se fala do Pai como Criador de tudo, do Filho em ligação com a Sua ressurreição, e o Espírito Santo que é o Espírito de Vida. Por seu lado, a oração 3 demonstra o papel do Espírito Santo que torna possível a comunhão. Esta não só se encontra desenvolvida trinitariamente, como também numa forma eclesiológica. Isto é, suplica-se, nesta oração, ao Espírito Santo que seja fonte de comunhão na Igreja, para que, vivificados na santidade e na justiça, os cristãos possam viver edificados numa só fé, numa só esperança, numa só caridade.

Em suma, a profundidade do papel pneumatológico na celebração exequial enriqueceria a vivência cristã perante a morte. Na verdade, se o Espírito Santo é Aquele que dá vida, sustenta, ampara e autentica o cristão, então por que não se aprofunda o Seu papel naquela que é a solenização da peregrinação do crente? No âmbito da dignidade celebrativa de um funeral, por que não aprofundar o papel d'Aquele que dignifica a comunhão? No decurso da vida cristã, o crente é chamado a participar na vida eclesial, sobretudo na vivência dos sacramentos. Nesta medida, por que não desenvolver o papel d'Aquele que sela e unge com força os crentes? Logo, o desenvolvimento da teologia pneumatológica na celebração exequial dinamizaria a própria esperança, que não é morta, mas viva, pois é fundamentada na ressurreição de Cristo.

3.3. Sacramentos

A vida sacramental conforta toda a peregrinação terrena do cristão. De facto, os sacramentos são os símbolos representativos do acompanhamento do Senhor, pela Igreja, daquela que é a caminhada de cada ser humano. Desta forma, compreende-se que, neste ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II, haja alusão aos sacramentos. Por sua vez, poder-se-ia aprofundar a espiritualidade dos sacramentos, a sua eficácia e força na vida de cada cristão. No entanto, não é o pretendido nesta investigação. O objetivo é referir a teologia sacramental em relação com o rito exequial. Neste sentido, a tabela seguinte expõe algumas orações relativas aos sacramentos do batismo, da confirmação, da eucaristia, do matrimónio e da ordem. Quanto aos sacramentos da penitência e da santa unção não existe qualquer referência explícita. Com efeito, tome-se em conta as orações trabalhadas em forma penitencial, que desenvolvem temas como a misericórdia, santidade e bondade divinas. Estas categorias relacionam-se com a questão do perdão, que se encontra unida ao sacramento da penitência.

Tabela 15

BATISMO
«Pelo baptismo, este nosso irmão tornou-se verdadeiramente filho de Deus, membro de Cristo ressuscitado e templo do Espírito Santo. A água que agora vamos derramar sobre o seu corpo recorda-nos essa admirável graça baptismal, que o preparou para ser concidadão dos Santos no Céu. (O incenso com que vamos perfumar os seus despojos será símbolo da sua dignidade de templo de Deus).O Senhor aumente em nós a esperança de que este nosso irmão, chamado a ser pedra viva do templo eterno de Deus, ressuscitará gloriosamente com Cristo» (CE, §97.144).
CONFIRMAÇÃO
«Vós que purificastes este nosso irmão na água do Baptismo e o confirmastes pelo

santo Crisma, admiti-o na assembleia dos vossos santos e eleitos» (CE, §49.112.119.133.164.240).
EUCARISTIA
«Por este sacramento do Corpo e Sangue de Cristo, que Ele nos deixou como viático para a vida eterna, concedei, Senhor, que o nosso irmão N. mereça tomar parte na mesa do reino dos Céus. Por Cristo, nosso Senhor» (CE, §85).
MATRIMÓNIO
«Acolhei benignamente, Senhor, na vossa paz os nossos irmãos N. e N., que percorreram os caminhos desta vida fielmente unidos pelo vínculo do Matrimónio, e reuni-os para sempre na plenitude do vosso amor. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §234).
ORDEM
«Deus de misericórdia, que ao vosso servo N. confiastes na terra o ministério sagrado, admiti-o na luz da vossa presença, para que exulte eternamente na glória celeste. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo» (CE, §227).

O batismo configura o crente ao mistério pascal de Cristo, tomando parte não só na morte, mas também na ressurreição do Senhor. Pela graça batismal é constituído filho adotivo de Deus. A água purifica-o do pecado, tornando-o templo do Espírito Santo. É, desse modo, que a bênção na celebração exequial recorda toda a ação batismal. Se é batizado por ocasião do seu nascimento, também o-é, ou melhor, é recordada essa ação, naquele que é o seu *dies natalis*. Por seu lado, a confirmação, tal como o nome indica, confirma o crente ora na sua

acção missionária, ora na sua idoneidade como membro da Igreja, na medida em que se encontra em comunhão com Deus e com os irmãos. O óleo, que fora usado na unção, torna-se o óleo que Deus unge sobre aquele que adormeceu na paz do Senhor, autenticando a sua fé, esperança e caridade. Por sua vez, a Eucaristia é a celebração em memória do Senhor, que alimenta cada cristão com o Corpo e o Sangue de Cristo. Este pão transforma-se, no rito exequial, em viático, isto é, na imagem d'Aquele que é o Pão da Vida (cf. Jo 6,35), o qual chama para o banquete celestial. Por outro lado, os sacramentos do Matrimónio e da Ordem espelham o serviço prestado a Deus e à Igreja, os quais fundamentam-se no amor de Deus. É nestes que se manifesta explicitamente a profundidade da aliança estabelecida entre Deus e Igreja por Cristo.

Assim, a dinâmica sacramental une-se à dinâmica vital. Isto é, os sacramentos transformam a vida de cada cristão, antecipando nela a herança prometida por Deus. Na verdade, eles são as acções simbólicas deixadas por Cristo à Igreja com a finalidade de acompanhar a peregrinação terrena de cada crente. E é, desta forma, que o Senhor continua a dizer: «Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos, baptizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos tenho mandado. E sabeis que Eu estarei sempre convosco até ao fim dos tempos» (Mt 28,19-20).

3.4. Silêncio

O silêncio é o espaço privilegiado da revelação de Deus na história. A título de exemplo, veja-se o reconhecimento da presença do Senhor por parte de Elias: «Passou o tremor de terra e ateou-se um fogo; mas nem no fogo se encontrava o Senhor. Depois do fogo, ouviu-se o murmúrio de uma brisa suave» (1Rs 19,12). Esta brisa suave simboliza a docilidade da revelação divina, que não é imposta pela força, mas é disponibilizada pelo dom.

Tomadas estas considerações, o silêncio também é proposta na celebração exequial. Mais que um sinal de luto e respeito pelo defunto e seus familiares, o silêncio é oportunidade de

escuta d'Aquele que é a Ressurreição e a Vida (cf. Jo 11,25). No entanto, o ritual romano da celebração das exéquias apresenta não só uma multiplicidade de orações, como também um desenvolvimento litúrgico extenso e intenso, que não possibilita à assembleia o aprofundamento do sentido teológico do silêncio. À incapacidade de silêncio une-se a incompreensão dos gestos, que são também uma falha. Nesta medida, é essencial reconsiderar o papel do silêncio na liturgia exequial, explorando também o sentido dos gestos transmitidos²⁵⁶. Por exemplo, o exercício do silêncio no momento anterior das orações coletas, das orações sobre as oblatas e nas orações após a comunhão conduziria os fiéis ao aprofundamento dos temas teológicos tratados nessas orações. Porém, não só nessas, mas em todas aquelas que constituem a estrutura eucológica do ritual romano das exéquias. Desta forma, a liturgia exequial deixaria de ser espaço passivo para os crentes que nela se encontram, passando a ser uma celebração ativa, na medida da participação da assembleia na mesma, onde a tristeza não é inextinguível, mas é acolhida em comunhão como Igreja por Cristo, o qual «enxugará todas as lágrimas» (Ap 21,4).

Em suma, «diante da morte a primeira linguagem é o silêncio. O silêncio é o sinal de que o mistério da morte ultrapassa de muito as palavras, de que a morte é inexprimível»²⁵⁷. É o espaço da escuta da palavra de Deus, que vivifica a esperança. Por isso, é necessário explorar o sentido teológico do silêncio, já que ele não é apenas um sinal de respeito, mas o símbolo primordial da disponibilidade, da ausência de tempo cronológico, de serviço. O silêncio é porta de oração. E a oração é diálogo desnudo com Deus. Portanto, a celebração exequial entendida no exercício equilibrado das palavras, dos gestos, do silêncio transformar-se-á numa oração una e perene. Como Paulo aconselha: «Sede sempre alegres. Orai sem cessar.

²⁵⁶ Sobre o silêncio, pode ler-se em Joseph RATZINGER, *Introdução ao Espírito da Liturgia*, op. cit., 154: «...o silêncio faz parte da Liturgia. Quando Deus fala, respondemos cantando e orando, mas o grande mistério, que excede todas as palavras, apela ao silêncio. Com efeito, esse silêncio deve ser um silêncio pleno, mais do que apenas a ausência de palavra e de ação. O que nós esperamos da Liturgia é precisamente que ela nos dê tal silêncio positivo – o silêncio que não é apenas uma pausa, cheia de pensamentos e desejos, mas sim o momento de contemplação, que nos ofereça paz interior, que nos deixe respirar e que descubra o essencial que se encontra oculto».

²⁵⁷ Philippe ROUILLARD, *Os ritos dos funerais...*, op. cit., 250.

Em tudo dai graças. Esta é, de facto, a vontade de Deus a vosso respeito em Jesus Cristo» (1Ts 5,16-18).

3.5. *Sinopse*

O intento da alusão de alguns elementos introduzidos, ou reintroduzidos, neste ritual romano da celebração das exéquias é a relevância dos mesmos no respetivo ritual. Por outras palavras, este tópico incide na profundidade teológica de cada tema, a saber: a relação da celebração exequial com o êxodo e o mistério pascal; o papel do Espírito Santo na liturgia exequial; a importância da dinâmica sacramental na vida cristã; e a profundidade teológica do silêncio.

Em primeiro lugar, a celebração exequial é a celebração do mistério pascal de Cristo (cf. Preliminares *in CE*, 1). A primeira relaciona-se intimamente com a morte e ressurreição do Senhor. Aliás, depende dela, uma vez que a ressurreição é o fundamento da esperança celebrada na liturgia exequial. Por ela, a morte converte-se na porta necessária para a verdadeira Vida. Por outro lado, esta celebração também é a solenização da caminhada terrestre. É a celebração do êxodo consumado pela morte. Nesta última termina o exílio longe do Senhor. Dá-se por concluída a peregrinação que contou com desafios, sucessos, tristezas e alegrias. Tudo isto fez com que a própria história se transformasse numa autêntica purificação, sendo que é exigida para o encontro pleno com o Senhor.

Em segundo lugar, a falta de referências ao papel pneumatológico neste ritual romano torna-o ligeiramente pobre. O simbolismo associado ao Espírito Santo como Aquele que dá vida, que marca, que testemunha, que une, tornaria a liturgia exequial muito mais expressiva. Na maioria das indicações, Ele encontra-se associado às restantes Pessoas da Trindade. A Sua menção enquanto Aquele que congrega os membros do Corpo de Cristo enaltecer-se-ia o Seu dinamismo de comunhão. Neste âmbito, é essencial o estudo aprofundado do papel desta Pessoa da Trindade na vida cristã, para que a celebração exequial ganhe mais vivacidade na

sua sólida esperança, que não é morta, mas viva, pois baseia-se n'Aquele que está vivo (cf. Mt 28,5-6; Mc 16,6; Lc 24,5-6).

Em terceiro lugar, os sacramentos unem-se à caminhada de cada cristão. São os símbolos que apresentam a caminhada conjunta com Deus. Estes assumem-se nos momentos marcantes da história humana. Desde o batismo, que se encontra associado ao nascimento, até ao Matrimónio ou Ordem, que assumem-se como os dois caminhos de serviço a Deus e à Igreja, passando pela Eucaristia, alimento incessante e necessário para a peregrinação humana. A dinâmica sacramental une-se, portanto, ao desenvolvimento vital, onde Cristo Se faz presente.

Em último lugar, o silêncio é o espaço primeiro da escuta. Aqui abre-se a possibilidade de oração. E à oração encontra-se o respeito e o amor. Na celebração exequial, o silêncio não só representa o respeito pelo defunto e seus familiares, como também apresenta a íntima comunhão com Deus, onde é possível a oração por aquele, ou aquela, que serão sepultados. Não obstante este ritual romano apresente uma diversidade de ações, de gestos e de palavras que, na sua maioria das vezes, corrói a capacidade do silêncio, é proposto que se adquira a profundidade teológica a respeito do mesmo – o silêncio – e, por sua vez, da simbologia dos gestos, que são em si palavras exprimíveis numa linguagem visual.

Em síntese, os elementos acima trabalhados têm por objetivo o aprofundamento teológico de alguns temas relativos ao ritual romano das exéquias do pós-Vaticano II, que nem sempre são mencionados ou explicados. Embora se pudesse mencionar outros temas, esta investigação só pretende levantar questões e servir de base para uma possível futura pesquisa. Portanto, compreender a celebração exequial como a celebração do mistério pascal do Senhor, vivificada pela força do Espírito Santo, introduzida na vida sacramental e no silêncio da escuta é contemplar a fé, a esperança e a caridade vivas. É acreditar e confessar: «Meu Senhor e meu Deus» (Jo 20,28).

4. Reflexão conclusiva

Este terceiro capítulo centra-se no ritual romano das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa. A análise à escatologia cristã nele presente com leitura crítica e consequentes propostas complementares constituem o ponto de partida para uma investigação mais profunda. Tal aprofundamento teológico é desejado na medida em que se pretende dar à celebração exequial a beleza essencial à luz do mistério pascal. Com efeito, esta beleza só poderá ser manifesta se houver a disponibilidade corporal e espiritual necessária. Neste sentido, entende-se a razão não só do levantamento de certas imagens presentes no ritual romano mencionado, como também de elementos relevantes no mesmo. Por sua vez, a explicação destas é provocação ao olhar teológico dos fiéis, dando vida à sua esperança, que se baseia na pessoa de Jesus Cristo. Posto isto, torna-se importante a recolha de alguns dados e elementos que foram tratados no desenrolar deste capítulo.

Em primeiro lugar, a leitura crítica levanta questões importantes no âmbito da escatologia cristã. A este respeito, foram abordados dois temas de destaque: a dualidade corpo-alma e a problemática do momento da ressurreição, ou seja, na morte e/ou no último dia. Deste modo, ilustrou-se um conjunto de orações incoerentes entre si e, por isso, confusas ao pensamento. Posteriormente, com a finalidade de sugerir possibilidades, apresentou-se duas propostas complementares a propósito das problemáticas acima descritas. Por um lado, no caso da dualidade corpo-alma com predominância de um elemento (alma) face a outro (corpo), a proposta é retirar qualquer tipo de explicitação a um elemento concreto. Por outras palavras, propõe-se que se elimine os termos alma e corpo, substituindo-os apenas pela referência ao defunto como um todo. Por outro, no caso da problemática do momento da ressurreição, a proposta é a reelaboração da estrutura eucológica do ritual, para que não exista o levantamento de várias abordagens teológicas à problemática. Entre as três teses teológicas expostas, escolheu-se a tese da ressurreição na morte e no último dia.

Em segundo lugar, a capacidade de criar símbolos e imagens pela linguagem humana transporta os fiéis à compreensão de temas colossais na fé cristã. A utilização das imagens soteriológicas – ‘lugar’, ‘morada’, ‘casa’, ‘reino’, ‘Jerusalém celeste’, ‘novo céu e nova terra’ – tem, portanto, a finalidade de representar aos fiéis uma realidade inalcançável. O lugar, ou a morada, ou a casa de Deus é a meta de cada cristão, que peregrina na terra. Normalmente, é associado a estas imagens o Céu, que é a habitação primordial de Deus. É o lugar de comunhão com Deus e com todos aqueles que já cessaram a sua caminhada terrena. Além disso, alude à separação ontológica existente entre Deus e o mundo. Por seu lado, o reino de Deus compagina-se com o Seu domínio enquanto Senhor de tudo. É Senhor, porque é o Criador. E é Senhor e Criador, na medida em que é reconhecido enquanto tal. A aliança estabelecida entre Deus e a Humanidade autentica esse reconhecimento. A revelação suprema do reino de Deus encontra-se na pessoa de Jesus, pelo facto de ser a imagem do serviço, da obediência à vontade do Pai. Esta vontade levou-O até à Cruz, transformando-a no trono de Deus. Na verdade, a Cruz une tudo em si: o Céu e a Terra. Em si manifesta o imensurável domínio de Deus. Não é um domínio exercido pela força bélica, mas é pela força do amor, que é capaz de rasgar os céus. Em Jesus, os cristãos são provocados a agirem no *já* à semelhança do seu Mestre, trazendo ao mundo o reino de Deus, embora conscientes de que este *ainda não* se manifestou plenamente.

A nova Jerusalém é a cidade de Deus, onde a relação com Ele será inteiramente sponsal e, por isso, nela «não haverá mais morte, nem luto, nem pranto, nem dor» (Ap 21,4). É o sinal da total acessibilidade do povo a Deus. Ele habitará nela. Aqui a vida eclesial é consumada. Então, contemplar-se-á a nova *shékina* divina. O novo céu e a nova terra é a imagem utilizada para falar da transformação de tudo. Dado que a natureza se encontra em íntima relação com o ser humano, a primeira também participa na redenção. Também ela é espaço de transformação. Deste modo, as imagens aqui indicadas devem ser compreendidas numa categoria existencial, e não espacial. Deus não é um espaço, mas, por Cristo, torna-se o modo

de existência do ser humano: «Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim» (Gl 2,20).

Em terceiro lugar, a referência a alguns elementos introduzidos, ou reintroduzidos, neste ritual romano da celebração das exéquias pretende explorar a consciência teológica inerente aos mesmos. Em primeiro, a celebração exequial é a celebração do mistério pascal do Senhor. É a celebração da esperança viva, que percorre a morte e a ressurreição de Cristo. Por isso, o defunto e seus familiares não se encontram sozinhos, mas acompanhados por Aquele que já fez o mesmo trajeto. Por outro lado, a celebração das exéquias é a solenização da caminhada terrestre. É o êxodo encaminhado e o exílio terminado. É a resposta ao salmo 42: «Quando poderei contemplar a face de Deus?» (Sl 42,3). É a celebração confiante n'Aquele que é «o Caminho, a Verdade e a Vida» (Jo 14,6). Em segundo, o papel do Espírito Santo é pouco aprofundado na linguagem do referido ritual. Ele que é reconhecido como Aquele que dá vida, que testemunha, que une não é apresentado concretamente o Seu papel na celebração exequial. Desta forma, a proposta é aprofundar a pneumatologia, tendo por base as três acções associadas ao Espírito Santo: Aquele que dá a vida; Aquele que sela e testemunha; Aquele que torna possível a comunhão. Em terceiro, a dinâmica sacramental encontra-se unida à dinâmica vital. Isto é, os sacramentos acompanham o crente nos momentos marcantes da sua existência, transmitindo o conforto e o acompanhamento divino, pela Igreja. Logo, Cristo, pela Igreja, faz-Se presente na história humana. Por fim, o silêncio é o espaço da revelação de Deus. Ele não Se manifesta na força do barulho, na multiplicidade de sons intransmissíveis. O Senhor dá-Se a reconhecer no silêncio. Por isso, é essencial explorar a profundidade teológica do silêncio na celebração exequial, onde ele não é apenas sinal de respeito, mas também é símbolo de oração a Deus pelo defunto.

Em suma, a celebração exequial não é apenas espaço de respeito e oração pelo defunto e seus familiares. Ela também pode ser lugar teológico de aprendizagem humana e espiritual. A esperança cristã não se funda apenas em conceitos, mas exige a resposta diária à fé

professada, celebrada e vivida. Na verdade, o cristão é chamado a revelar pelas suas obras a fé que tanto proclama. De contrário, «a fé: se ela não tiver obras, está completamente morta» (Tg 2,17). Do mesmo modo, a liturgia exequial marcada apenas pela tristeza da perda, embora a sua normalidade, sem qualquer tipo de manifestação sólida da fé na ressurreição, torna-se apenas um momento de lamentações. Sem esperança, não há vida com responsabilidade. Com fé, a adesão a Cristo abre horizontes incomensuráveis. Aí pode ser dito: «Quem poderá separar-nos do amor de Cristo» (Rm 8,35). E ainda: «Estou convencido de que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados nem o presente nem o futuro, nem as potestades, nem a altura, nem o abismo, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus que está em Cristo Jesus, Senhor nosso» (Rm 8,38-39).

CONCLUSÃO

Em modo conclusivo, convém, neste momento, recordar não só o objeto de estudo desta dissertação, como também as três perguntas relativas a cada capítulo, apresentadas na introdução deste estudo e trabalhadas de forma implícita ao longo deste trabalho. Ora, esta investigação teológica incide o seu olhar sobre o ritual romano da celebração das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa. Por seu lado, importa relembrar três perguntas fundamentais, a saber: qual o fundamento da escatologia cristã? Que elemento unirá toda a crescente histórica da manifestação ritual cristã face à morte, desde a “cristianização” de elementos pagãos até à sua estruturação teológica-litúrgica? Que contributos úteis poderão ser manifestos no ritual romano da celebração das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa?

Em primeiro lugar, o fundamento da escatologia cristã encontra-se na pessoa de Jesus Cristo. Aliás, Ele é o *escháton*. Por isso, todo o estudo teológico encontrará o seu ponto de reflexão na expressão paulina: «Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras» (1Cor 15,3-4). Com efeito, a teologia não se cinge apenas ao acontecimento causal da fé cristã – a ressurreição de Cristo – mas extravasa até à vinda do Senhor, na qual toda a Criação se consumará. Desta forma, entende-se a profundidade teológica inerente à expressão “*marana tha*” – «vem, Senhor Jesus» (Ap 22,20; cf. 1Cor 16,22) – proclamada em cada celebração eucarística. É não só a contínua adesão à aliança com Deus, por Cristo, como também a consciencialização do desejo intrinsecamente humano em encontrar-se com Aquele que é o seu Criador: «Como suspira a corça pelas águas correntes, assim a minha alma suspira por ti, ó Deus. A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo! Quando poderei contemplar a face de Deus?» (Sl 42,2-3).

Em segundo lugar, a evolução histórica da manifestação ritual cristã face à morte, laborada no segundo capítulo deste trabalho, demonstra que, apesar da estruturação do rito fúnebre cristão, a celebração das exéquias conservou, ao longo dos tempos, o simbolismo do

acompanhamento por meio da procissão fúnebre. De facto, «tendo em conta que o termo “exéquias” significa “acompanhamento”, que é o itinerário realizado do defunto para a sua morada final, se compreende que não se está perante uma simples “liturgia cristã de funeral”, mas a celebração do mistério pascal, por parte da Igreja, no acompanhamento daquele seu particular filho, chamado continuamente pelo nome»²⁵⁸. Por meio desta leitura, a celebração exequial torna-se a solenização da caminhada do defunto neste mundo, no qual foi chamado a professar a sua fé, a sentir e experimentar os mistérios da vida no seu corpo e na sua alma. Faz-se memória; torna-se presente na história pelo seu mundo de relações. Não obstante, é essencial transmitir que a celebração das exéquias não é um conjunto de ritos, mas a celebração solene em memória daquele que parte, sempre em comunhão com a comunidade que caminha com ele/ela até à sua morada definitiva, onde Deus o/a espera ansiosamente para abraçar como Pai.

Em terceiro lugar, o ritual romano da celebração das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa, contribui em duas vertentes: para uma pastoral que caminha com o defunto e seu ambiente familiar; e para uma espiritualidade que contempla a morte particular à luz de uma participação na vida em Cristo. Por um lado, este ritual romano não apresenta uma estrutura eucológica apenas a favor do defunto, mas abrange também o ambiente familiar e todos aqueles que não só partilham a dor da separação, mas também, e sobretudo, comungam a mesma esperança na ressurreição. Por sua vez, coloca à disposição a escolha da cremação para quem a desejar, embora apenas seja permitida àqueles e àquelas que não apresentem razões contrárias à fé cristã. De notar que continua a ser preferível à Igreja a inumação do cadáver, já que professa vivamente a esperança na ressurreição. Por outro lado, a proposta da vigília, no dia anterior à celebração exequial, é um elemento valioso para uma espiritualidade que contempla a morte particular à luz da participação na vida em Cristo. Na

²⁵⁸ Gianni CAVAGNOLI, “La celebrazione della morte e risurrezione del Signore nelle esequie cristiane”, *Rivista Liturgica*, 6 (2006), 840. A tradução deste artigo para português é de inteira responsabilidade do autor desta dissertação.

verdade, ela recorda a vigília pascal celebrada na noite de Sábado Santo, a noite da alegria da ressurreição. Portanto, a celebração exequial une-se intimamente à alegria do mistério pascal. Todavia, assinale-se que ainda não existe um aprofundamento a este propósito. Falta atribuir à partida do defunto o seu caráter pascal, um novo olhar sobre a esperança na ressurreição.

Em último lugar, este estudo teológico não podia deixar de apresentar algumas considerações acerca da instrução *Ad resurgendum cum Christo*²⁵⁹ da Congregação para a Doutrina da Fé, publicada a 15 de Agosto de 2016. Neste documento é visível algumas normas a propósito não só da sepultura, mas, e sobretudo, acerca da cremação e conservação das cinzas. Na verdade, com a difusão da prática da cremação em alguns países, desenvolveram-se certas práticas inconvenientes à fé cristã. A título de exemplo, a conservação das cinzas ora dentro de casa, ora armazenadas em objetos de joalheria como colares depositários. A doutrina cristã não se revê nessas práticas, uma vez que a primeira anuncia a comunhão entre vivos e mortos, a oração de todos em favor de todos. Não existe a individualidade de alguém em resguardar para si as cinzas daquele que lhe-é querido. Aqueles que partem são sepultados, ou armazenados em caso de cremação, em lugares devidos, para que a comunidade cristã possa rezar por todos. É a revelação do Corpo Místico de Cristo que, sob orientação do Senhor, cuida de si, orando uns pelos outros. Aliás, recorde-se a importância que os túmulos dos defuntos tinham no Cristianismo primitivo: Eram «lugares de oração, de memória e de reflexão»²⁶⁰.

Em conclusão, a investigação teológica desenvolvida ao longo desta dissertação não se encontra acabada, mas objetiva ser o ponto de partida para um estudo ainda mais aprofundado sobre o ritual romano da celebração das exéquias, trabalhado pela Conferência Episcopal Portuguesa. O intento deste estudo visou a linguagem deste último ora na debilidade própria

²⁵⁹ CONGREGATIO PRO DOCTRINAE FIDEI, *Instrução Ad resurgendum cum Christo a propósito da sepultura dos defuntos e da conservação das cinzas da cremação*, Roma, 15 de Agosto de 2016. Consultada a tradução portuguesa a 01 de Fevereiro de 2017 em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_po.html.

²⁶⁰ *Ibidem*, §5.

da mesma, ora na riqueza que a própria linguagem humana contém, já que esta sai ao encontro do imensurável. Por seu lado, não se deixa de apontar para um novo olhar sobre o fundamento da esperança cristã. Assim, exorta-se aos fiéis o dinamismo próprio de quem aguarda ansiosamente a vinda do Senhor, respondendo com vida à exclamação “Mistério da fé!”: «Anunciamos, Senhor, a vossa morte, proclamamos a vossa ressurreição. Vinde, Senhor Jesus!»²⁶¹.

²⁶¹ Esta resposta está presente em todas as orações eucarísticas presentes no Missal Romano. Ela segue-se à exclamação “Mistério da fé!”, precedida pelo momento da consagração.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES, *Da Alma. (De Anima)*, Trad. Carlos Gomes, Edições 70, Lisboa, 2015.
- BENTO XVI, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, 1ª. Edição, Príncípia Editora, Cascais, 2011.
- BENTO XVI, *Litterae Encyclicae Spe Salvi* (7 de Dezembro de 2007): AAS 99 (2007), 12. Consultada a tradução portuguesa em: BENTO XVI, Carta Encíclica «*Spe Salvi*», Editorial A.O., Braga, 2007.
- BOSELLI, Goffredo, “Il rito delle esequie: confessione della fede e umanizzazione della morte”, *Rivista Liturgica*, 1 (2012), 44-70.
- CAVAGNOLI, Gianni, “La celebrazione della morte e risurrezione del Signore nelle esequie cristiane”, *Rivista Liturgica*, 6 (2006), 839-857.
- CAVAGNOLI, Gianni, “Richieste della famiglia e proposte della chiesa. Punti fermi per una pastorale dei funerali”, *Rivista Liturgica*, 1 (2012), 86-105.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993. Consultada a tradução portuguesa em: *Catecismo da Igreja Católica*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1993.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990). Texto aprobado ‘in forma specifica’ por la Comisión Teológica Internacional. Consultada a 01 de Dezembro de 2015 em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_sp.html.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Ritual Romano. Celebração das Exéquias*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2005.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINAE FIDEI, *Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus* (17 de Maio de 1979) 939-943: AAS 71 (1979). Consultada a tradução portuguesa a 01 de Dezembro de 2015 em:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_po.html.

CONGREGATIO PRO DOCTRINAE FIDEI, *Instrução Ad resurgendum cum Christo a propósito da sepultura dos defuntos e da conservação das cinzas da cremação*, Roma, 15 de Agosto de 2016. Consultada a tradução portuguesa a 01 de Fevereiro de 2017 em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_po.html.

DE AQUINO, Tomás, *Credo. Exposição do Símbolo dos Apóstolos*, Trad. Artur Morão, Teofanias 15, Assírio & Alvim, Lisboa, 2010.

DE ZAN, Renato, “Quale lezionario per il rito delle esequie?”, *Rivista Liturgica*, 6 (2006), 858-869.

DESHUSSES, Jean, *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, vol. I, 3^a. Edição, Spicilegium Friburgense 16, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Suisse, 1992.

DI MOLFETTA, Felice, “I rischi della cremazione per l'antropologia cristiana”, *Rivista Liturgica*, 1 (2012), 144-153.

ECCLESIA CHRISTIANA CATHOLICA, *Rituale Romanum: Ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Exsequiarum. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano, 1969.

FARNÉS, Pere, *La escatología en el ritual de exequias de Pablo VI* in IZQUIERDO, César (dir.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Simposios Internacionales de

- Teología 22, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, 437-449.
- GY, Pierre Marie, *A morte do cristão* in *Outros sacramentos e sacramentais* in MARTIMORT, Aimé-Georges, *A Igreja em oração. Introdução à Liturgia*, Edições Ora&Labora, Singeverga, s/d, 713-727.
- IVORRA, Adolfo, *La eficacia de las exequias* in *la eficacia de los sacramentales* in *Los sacramentales. Sacramenta minora*, 1ª. Edição, Compendios de Estudios Teológicos 35, Edicep, Valencia, 2010.
- KASPER, Walter, *Jesús, El Cristo*, 13ª. Edição, Trad. Severiano Tovar, Verdad e Imagen 45, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.
- KEHL, Medard, *Escatologia*, Trad. Manuel Olasagasti, Lux Mundi 70, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992.
- KEHL, Medard, *Y después del fin, Qué?. Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección*, Desclée De Brouwer, s/d.
- LADARIA, Luis F., *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino 8, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1993.
- LLOPIS, Joan, *Exequias* in BOROBIO, Dionisio in *La celebración en la Iglesia. Sacramentos*, vol. II, Lux Mundi 58, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, 747-760.
- MAGGIONI, Corrado, “Defunti e pietà popolare”, *Rivista Liturgica*, 1 (2012), 154-163.
- MOLTMANN, Jürgen, *La venida de Dios. Escatologia cristiana*, Trad. Constantino Ruiz-Garrido, Verdad e Imagen 149, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.
- O'CALLAGHAN, Paul, *La muerte del cristiano como incorporación a la pascua de Cristo* in IZQUIERDO, César (dir.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Simposios

- Internacionales de Teología 22, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, 485-520.
- RATZINGER, Joseph, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 2ª. Edição, Trad. Severiano Talavero, Roberto Bernet, Herder, Barcelona, 2007.
- RATZINGER, Joseph, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»*, 1ª. Edição, Trad. Alfred Keller, Principia, Cascais, 2005.
- RATZINGER, Joseph, *Introdução ao Espírito da Liturgia*, 6ª. Edição, Trad. Jana Olsansky, Dessedentar 2, Paulinas, Prior Velho, 2014.
- ROUILLARD, Philippe, “La liturgia de la muerte como rito de transito”, *Concilium*, 132 (1978), 237-248.
- ROUILLARD, Philippe, *Os ritos dos funerais in AA.VV., Os sacramentais e as bênçãos*, Trad. I. F. L. Ferreira, Anamnesis 6, Paulinas, São Paulo, 1993, 227-265.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*, Sal Terrae, España, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La pascua de la creación. Escatología*, 2ª. Edição, Sapientiae Fidei 16, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2011.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constituição De Sacra Liturgia* (04 de Dezembro de 1963) 97-134: AAS 56 (1964). Consultada a edição portuguesa: CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição A Sagrada Liturgia in Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos Conciliares e Pontifícios*, 11ª. Edição, Editorial A.O., Braga, 1992, 12-41.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constituição Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis* (07 de Dezembro de 1965) 1025-1115: AAS 58 (1966). Consultada a edição portuguesa: CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes in*

- Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos Conciliares e Pontifícios*,
11ª. Edição, Editorial A.O., Braga, 1992, 343-418.
- SCHMAUS, Michael, *Teologia Dogmatica. VII. Los novísimos*, vol. VII, Trad. Lucio Ortega, Raimundo Baldrich, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1961.
- SODI, Maulio, FLORES ARCAS, Juan, *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Maulio Soli – Juan Javier Flores Arcas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004.
- VARANDA, Isabel, “Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além? Ressonâncias paulinas”, *Theologica*, 44, 1 (2009), 29-54.
- VENTURI, Gianfranco, “Le sequenze rituali del rito delle esequie”, *Rivista Liturgica*, 6 (2006), 881-894.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Teologia da História. Um ensaio*, Trad. Maria Manuela de Carvalho, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2010.