



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**JORGE MANUEL COUTO GONÇALVES**

**A morte:**  
**problema, mistério, esperança**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Doutor António Manuel Alves Martins

**Lisboa**  
**2017**

## **Siglário**

**AT:** Antigo Testamento.

**Cf.:** Confrontar.

**Cr.:** O Corão.

**ed.:** edição.

**hapax leg.:** "*hápax legómenon*".

**In:** Em.

**NT:** Novo Testamento.

**T.:** Tomo.

**v:** versículo.

**Vol.:** Volume.

**vv:** versículos.

## INTRODUÇÃO

A morte é uma realidade tão próxima e ao mesmo tempo tão longínqua. Esta está intrinsecamente ligada à nossa vida. Desde o início da nossa existência, estamos constantemente rodeados pela morte, quer pela constatação da fragilidade da vida, quer pela perda efectiva de pessoas conhecidas. Simultaneamente, é uma realidade tão misteriosa e distante, porque é algo de que não podemos ter experiência pessoal, apenas captamos exteriormente e de forma superficial no outro, não podendo controlá-la, nem sequer mentalmente. Por ser uma realidade que constantemente nos "toca e foge", configura-se como algo assustador e incompreensível, pois não pode ser significada. Podemos tentar reduzi-la ao aspecto puramente biológico, vendo-a como o limite físico e a cessação das actividades vitais de um corpo humano. Contudo, não podemos identificar simplesmente a morte humana com a descrição de uma autópsia, porque esta envolve o carácter pessoal do Homem, afecta a singularidade de um ser que se possui a si mesmo, assim como as suas relações com o seu meio envolvente e com os outros seres semelhantes-a-si. Não é apenas um fim físico mas, antes de tudo, biográfico.

"É em face da morte que o enigma da condição humana mais se adensa" (GS 18), afirmaram os padres conciliares do Vaticano II. De facto, este tema proporciona um ponto de vista privilegiado para a reflexão antropológica, porque permite uma abordagem totalizante da vida humana, não a reduzindo a uma simples soma dos seus componentes. Uma reflexão séria sobre o Homem, leva necessariamente à questão do *sentido*. O Homem não deseja morrer. É algo que não está inscrito na sua genética mais básica. Porém, a morte não o atormenta apenas por ser a progressiva dissolução do corpo, mas também porque corresponde a um *desaparecimento*. Por outro lado, o Homem não quer prolongar eternamente esta vida. Está enraizado no seu coração, um desejo de vida que ultrapassa a realidade presente e que não pode ser respondido ou simplesmente esquecido com o avanço técnico do prolongamento da vida. O Homem reside nesta encruzilhada da vida e perante o

paradoxo da morte, constituindo-se como a questão última e definitiva, não só sobre o momento em si, mas sobre toda a sua existência.

"A morte tem que ser levada a sério"<sup>1</sup>, afirmava o teólogo espanhol Juan Luiz Ruiz de la Peña, na sua antropologia teológica. Esta não pode ser ocultada ou trivializada, sob pena de pôr em causa a própria e profunda dignidade humana. É necessário enfrentar este mistério, aprofundar a sua compreensão e integra-lo como uma dimensão própria humana, para assim entender verdadeiramente o *mistério* da nossa existência, ultrapassando as simplificações biológicas e reducionismos intelectuais.

A composição estrutural deste trabalho dividir-se-á em três capítulos complementares. No primeiro, procuramos fazer um levantamento sobre o estado actual da percepção sobre a morte na sociedade e sobre as respostas ao problema preconizada pela filosofia e pelas principais religiões mundiais, excluindo aqui a judaica e cristã que aprofundaremos nos capítulos posteriores. O segundo será dedicado à análise e ao breve comentário bíblico-teológico sobre a perspectiva da morte no Antigo e Novo Testamento, que fundam e fundamentam a percepção judaico-cristã desta realidade. Por fim, no terceiro e último capítulo, abordaremos a questão da esperança cristã na ressurreição, a partir da novidade do acontecimento pascal, analisando os fundamentos que a sustentam.

A escolha deste tema deveu-se à constatação de que, apesar de a nível social esta questão estar remetida ao esquecimento, com consequências graves para a compreensão da profunda dignidade humana, presentemente ele apresenta-se como uma das mais importantes oportunidades da nossa acção a nível pastoral. O nosso objectivo concreto era o de aprofundar o tema do ponto de vista fundamental, como auxílio no nosso exercício futuro, sem contundo nos alhear da realidade concreta existencial, mas também sem entrar no horizonte da escatologia propriamente dita. Este nosso propósito foi exactamente a nossa maior dificuldade, devido à constante inconstância das

---

1. Juan Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 5ªed., Sal Terae, Santander, 1988, 136.

balizas delimitadoras que previamente estabelecemos, pois o tema em questão tem imensas ressonâncias em múltiplos campos (biológico, antropológico, sociológico, psicológico, cultural, religioso, literário, filosófico, teológico, pastoral...), tendo sido difícil centrar o nosso caminho, sem correr o risco de nos perdermos do nosso objectivo fundamental.

Não pretendemos, com este trabalho, trazer algo de absolutamente novo para a compreensão desta realidade, mas apenas alertar para a indelével importância desta questão que se encontra efectivamente remetida ao esquecimento pela nossa sociedade, com graves consequências para e na vida do ser humano. Assim sendo, parece-nos de uma importância capital que haja um esforço por redescobrir esta realidade e por reentrega-la como uma importante faceta da e na compreensão do Homem na sua especificidade própria. Esperamos de algum modo contribuir para esse fim.

## I. A MORTE COMO PROBLEMA

Neste primeiro capítulo, procuraremos elaborar uma breve apresentação do *status quaestionis* da problemática tratada, mostrando, deste modo, a relevância e a necessidade de uma renovada abordagem ao tema em questão. Apresentaremos também as respostas já existentes a esta problemática, quer no campo do pensamento intelectual e reflexivo da filosofia, quer no campo das principais e mais antigas religiões, excluindo obviamente aqui a judaica e cristã, que serão alvo de um aprofundamento contextualizante no segundo capítulo.

### 1.1 A morte recalcada: a morte como tabu na actualidade

Vivemos num mundo globalizado e liberal, onde existe uma grande abertura à reflexão e transmissão de ideias. Porém, existem conceitos e realidade em que essa abertura não se verifica, havendo até uma certa resistência ou mesmo oposição, por vezes mais ou menos velada. É exactamente nesta contraditória encruzilhada que se encontra o tema da morte. Verifica-se uma certa inibição ao falar desta realidade e até a existência de um certo *recalcamento* latente, que tenta remeter para o esquecimento a sua inevitável presença no quotidiano da vida humana, como mecanismo de defesa psicológico<sup>2</sup>. Como Freud defendia, o nosso inconsciente não aceita a ideia de que temos de morrer, estamos inconscientemente convencidos da nossa imortalidade e, perante a morte

"(...) sentimo-nos sempre profundamente chocados e com as nossas esperanças esmagadas. Habitualmente preferimos dar relevo às razões fortuitas da morte: doença, acidente, idade avançada - assim se revelando o nosso empenhamento em minimizar a necessidade da morte até ao ponto de a transformar num acontecimento acidental"<sup>3</sup>.

---

2. Cf. Edward Mansell Pattison, *Il processo del vivere-morire*, in Charles Garfield, *Assistenza psicosociale al malato in fase terminale*, McGraw-Hill, Milão, 1987, 133 a135. Cf. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, in *Brotéria* 150 (2000/2), 174.

3. Sigmund Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte. Caducità*, Riuniti Publishers, Roma, 1982, 73 e 74. É interessante a imagética do filme de 1957 de Ingmar Bergman *Det sjunde inseglet* (O Sétimo Selo) em que um cruzado aparece a jogar xadrez com a morte (que nos remete também para algumas pinturas medievais). A vida é-nos apresentada assim como um jogo com a morte que tentamos em vão ganhar, apenas conseguindo adiar o fim eminente, como faz o cavaleiro Block no filme, tentando também, a todo o custo, encontrar algum sentido para a vida que possa, de certo modo, aliviar aquele seu destino trágico tão próximo. Outro aspecto interessante é que o cavaleiro não reconhece a morte, sendo necessário esta se identificar. E quando se apresenta, a Morte diz a Block que já andava ao seu lado há muito tempo, o que é ilustrativo da nossa "cegueira selectiva" que impede de reconhecê-la de antemão, só conseguindo-a identificar quando "já lhe sentimos o bafo".

Esta *negação* da morte, como realidade concreta da nossa existência, levou-nos também à *ocultação* no contexto social do processo de morrer e de todas as realidades que a ela estão associadas e que podem *simbolicamente* lembrá-la, como sejam a doença, a dor, a fraqueza, o envelhecimento, as deficiências físicas, entre outras. Eliminando estes sinais, o nosso inconsciente "ilude-se a si próprio", criando uma realidade alternativa onde a vida não tem fim e a morte não tem lugar, eliminando tudo o que possa fazer lembrar e trazer à consciência esta realidade assustadora<sup>4</sup>.

Contudo, culturalmente, nem sempre foi assim. Pelo contrário, no passado a morte era encarada com naturalidade, como algo inato à vida do indivíduo sendo enfrentada e planeada, como nos lembra Bernard Sesboüé:

"O Homem da sociedade tradicional sabia efectivamente que iria morrer: era normal, quer fosse ele a aperceber-se do seu estado, quer fossem aqueles que o rodeavam (familiares ou médicos) a adverti-lo. Só a partir do início do século XVIII e princípio do século XIX este aviso se tornou mais difícil"<sup>5</sup>.

O indivíduo tinha no seu ambiente doméstico o local do seu último repouso, desenvolvendo, de certa forma, rituais de despedida, em que participava a família e a própria comunidade envolvente, contribuindo para a permanência da memória e identidade do sujeito moribundo, assim como para a reorganização familiar necessária face à sua partida definitiva. O próprio agonizante era parte actuante em todas as decisões referentes ao seu fim, os seus pedidos e opiniões eram respeitados e considerados como diretrizes de futuro:

"A morte acontecia de maneira muito solene e na presença dos parentes, filhos, amigos, vizinhos, confrades. O moribundo presidia de alguma maneira à sua própria morte. Despedia-se dos seus familiares, dos amigos, dos empregados, dizia umas palavras que tinham valor de testamento, e ditava a sua última vontade. Depois, ficava a sós com o sacerdote para pôr em ordem as coisas com Deus"<sup>6</sup>.

---

4. Cf. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, 177.

5. Bernard Sesboüé, *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milênio*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2001, 229.

6. Bernard Sesboüé, *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milênio*, 229.

"Todo o Homem tinha direito a viver a sua própria morte"<sup>7</sup>. O ser humano tinha de estar preparado para este acontecimento, tanto que até se usava uma expressão bem significativa desta realidade: "Fulano, sentindo próxima a morte, pôs em ordem os seus negócios"<sup>8</sup>. Portanto, percebemos que na sociedade tradicional o Homem, apesar de poder estar com medo do que estava para vir, a morria em paz, porque estava de antemão preparado para aquele acontecimento, não deixava nada pendente neste mundo, quer a nível terreno, quer a nível espiritual.

A sociedade contemporânea construiu a ideia da instituição hospitalar como o ambiente apropriado para morrer, onde esta é tratada de forma asséptica e altamente profissional. Assim, a morte deixou de ser um acto público para se tornar algo puramente privado e individual, tornando-a, porém, num momento impessoal e de extrema solidão. Numa pertinente artigo de opinião publicado no Jornal Público, o psicólogo Celso Costa ao abordar esta mudança de paradigma, dizia:

"Contrariamente a outros tempos em que se morria principalmente em casa, abraçado pela família e pelo conforto do lar, hoje e nas últimas décadas, tem-se assistido a uma morte cada vez mais hospitalizada, muitas vezes longe daqueles que nos são próximos podendo este derradeiro momento tornar-se profundamente doloroso e vazio. Como explicam os psicólogos Constança Paúl e António Fonseca no seu livro *Psicossociologia da Saúde*, a morte passou a ser ocultada e dissimulada transformando-se progressivamente de algo familiar em algo interdito. Gómez Sancho, no seu livro *El Hombre y el Médico ante la muerte* acrescenta, "a morte mudou de cama (...) escolheram-se os hospitais com a sua massificação e desumanização para que a morte passe despercebida e se converta em algo estranho, asséptico, silencioso e solitário"<sup>9</sup>.

Mas mesmo em contexto hospitalar, onde a morte devia ser considerada como algo natural, existe uma extrema dificuldade em lidar com esta realidade<sup>10</sup>. Esta temática tem sido

---

7. Bernard Sesboüé, *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milénio*, 229. Philippe Aries, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Du Seuil, Paris, 1975, 16: "O moribundo não devia ser privado da sua morte. Devia, até, presidir a ela. Tal como se nascia em público, também se morria em público e não apenas os reis, como é bem sabido pela célebre página de Saint-Simon sobre a morte de Luís XIV, mas todo e qualquer um". Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem: a recuperação da morte humana*, in *Brotéria* 150 (2000/2), 205: "No ambiente cultural moderno, pelo contrário, recusa-se a morte mascarando-a com a doença e priva-se o moribundo da sua própria morte". Leon Tolstoi, *A Morte de Ivan Ilich*, Verbo, Lisboa, 1971, 59: "... o pior tormento que podiam infligir a Ivan Ilich era a mentira: a mentira de que ele era apenas um doente, mas não morria, o que era preciso era não se afligir, tomar os medicamentos e tudo iria bem! (...) Sofria porque todos mentiam e forçavam-no a tomar parte nessa mentira (...) Essa mentira degradava o próprio acto da sua morte".

8. Bernard Sesboüé, *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milénio*, 229.

9. Celso Costa, *Entre o viver e o morrer no hospital*, in *Público* (13/07/2015), visitável em <http://p3.publico.pt/actualidade/ciencia/17445/entre-o-viver-e-o-morrer-no-hospital>.

10. Celso Costa, *Entre o viver e o morrer no hospital*: "Como se morre no hospital? Talvez a resposta se espelhe na questão, como se vive no hospital? E talvez a forma como se vive no hospital dependa, em larga medida, da forma como as pessoas são recebidas pelos profissionais de saúde. Gómez Sancho é peremptório ao referir que "o hospital de

recorrentemente abordada por diversos autores<sup>11</sup>, o que é indicador da sua actualidade e pertinência. Estes são unânimes em afirmar que os actuais profissionais de saúde não estão preparados para lidar com a morte. Um desses exemplos é o livro "*Sobre a morte e o morrer*" do professor Walter Osswald, professor catedrático da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto. O enxerto em questão é um pouco longo, mas é paradigmático na consideração do problema:

"A avaliação ética que se faz desta nova realidade... não apresenta grande diversidade entre autores, nacionais ou estrangeiros, que se têm ocupado deste tema. Em resumo, poderá dizer-se que a morte se deslocou para o hospital e encontrou este desprevenido e incapaz de corresponder a esta nova solicitação... o hospital é um delugar, uma distopia, um não lugar no que diz respeito ao morrer. Significa tal afirmação que não há aspectos positivos na morte em ambiente hospitalar? De modo nenhum: o doente terminal tem assegurado o tratamento, a alimentação adequada (eventualmente artificial), boas condições higiénicas, conforto que possivelmente não tinha em casa, etc. Mas mesmo assim, o hospital não corresponde de forma satisfatória às exigências desta sua nova função. Concebido para acolher e para tratar situações agudas, curáveis ou melhoráveis... o doente terminal, que hoje constitui um apreciável quinhão da sua população é, de certa maneira, um intruso nos seus mecanismos. O que acontece é que a estrutura não está preparada para acolher estes doentes, nem os profissionais tiveram a necessária formação para com eles lidar; nem as regras e constrangimentos facilitam o acompanhamento dos

---

hoje é um sítio para diagnosticar e curar e nele trabalham profissionais preparados e treinados para diagnosticar e curar(...) por este motivo, é um mau sítio para levar os doentes terminais que, por sua definição, já estão diagnosticados e são incuráveis". Assiste-se hoje a uma excessiva ênfase no dever de curar e uma assustadora omissão do dever de cuidar. As instituições que formam os profissionais de saúde parecem valorizar sobretudo uma visão tecnicista e mecânica do ser humano focando-se no corpo que sofre, estando por isso impreparados curricularmente para abordarem a pessoa que sofre". Maria Filgueiras, *Novos contextos e desafios para a formação em saúde*, Vozes, Petropolis, 2013, 74: "O hospital é uma instituição despersonalizante, que raramente acolhe as demandas especiais de quem está à morte... Morrer é uma ameaça às funções dos profissionais de saúde, pessoas que efectivamente sabem lidar com doenças, mas que, por vezes, estão despreparadas para lidar com as necessidades e vicissitudes do sujeito à morte. É estranha a relação dos hospital com a morte, pois é lugar onde mais se morre e onde mais se nega a morte... o hospital toma a morte como um dos seus tabus". Fernanda Braga, *Cuidados paliativos*, in *Psicologia USP* 24 (2013/3), 415: "Os profissionais não são preparados durante a graduação para lidarem com a morte, esse tema é tratado como um tabu".

11. Cf. José Silva, *A Morte e o Morrer entre o delugar e o lugar*, Afrontamento, Porto, 2012. Enzo Bianci e Luciano Manicardi, *Ao lado do doente. O sentido da doença e o acompanhamento dos doentes*, Paulinas, Lisboa, 2012. Marie-Françoise Collière, *El arte de cuidar la vida*, *Revista de Enfermaria* 28 (2005) 266-268. Anne Davis, *El cuidar y la ética del cuidar en el siglo XXI*, Collegi Enfermeria de Barcelona, Barcelona, 2006. José-Román Andrés, *Humanización del dolor en el cuidado de la salud: acogida y compasión*, *Salmanticensis* 50 (2003) 201-223. Maria Fontanals, *La virtude en el cuidar: Ética para profesionales de la salud*, SARquavita, Barcelona, 2011. Isabel Renaud, *Da finitude e fragilidade humana*, *Ordem dos Enfermeiros* 20 (2006) 71-77. Michel Renaud, *Solicitude e Vulnerabilidade*, in Ana Carvalho (Coord.), *Bioética e vulnerabilidade*, Almedina, Coimbra, 2008. Cicely Saunders, *Velai comigo*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2013. José Bermejo, *Humanizar el encuentro con el sufrimiento*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2009. José Bermejo, *Empatia Terapeutica: La compasión del sanador herido*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2012. Maria Kóvacs, *Sofrimento da equipa de saúde no contexto hospitalar: cuidando do cuidador profissional*, in *O mundo da saúde* 34 (2010/4), 420-429. Henri Nouwen, *O curador ferido*, Paulinas, Lisboa, 2010. Hans-Georg Gadamer, *O mistério da saúde: o cuidado da saúde e a arte da medicina*, Edições 70, Lisboa, 2009. Katharine Kolcaba, *Comfort theory and practice: a vision for holistic health care and research*, SPC, Nova Iorque, 2003. Ana Gomes e Helcia Almeida, *A morte no contexto dos serviços de saúde*, in *Revista de Saúde* 15 (2004/1-2), 19-32. Luciano Sandrin, *Como enfrentar a dor. Entender, aceitar e interpretar o sofrimento*, Paulinas, Lisboa, 2008.

doentes por familiares. Em suma, a cultura hospitalar não está formatada para este novo fim, não há nos hospitais espaço para morrer"<sup>12</sup>.

Perante a dificuldade verificada, a prática comum dos profissionais de saúde na abordagem aos casos de doentes em estado terminal é exactamente a da *negação* e do *silêncio*<sup>13</sup>, contribuindo, assim, muitas vezes para o prolongamento e adensamento da situação de *indefinição*, psicológica e existencial do paciente<sup>14</sup> e para "tempos aparentemente inúteis de espera, preenchidos com impotência e sofrimento"<sup>15</sup>. Deste modo, constatamos que houve uma rápida *transmutação* de valores a respeito da morte e da forma de lidar com esta, tornando-a num *não-assunto* em nome da *caridade* para com o doente:

"Verifica-se que toda esta ética da morte está hoje virada do avesso, e isto num pequeno espaço de algumas gerações. A norma moderna é contrária, quase ponto por ponto, à norma tradicional. Para começar, um doente que o médico dá por perdido ou em estado grave não pode ter consciência do seu estado. Tudo se faz para lhe ocultar que o seu fim está próximo. É também esse o dever que a família se impõe, pondo em acção toda a ternura para que isso se cumpra"<sup>16</sup>.

A questão da eutanásia, um tema que recentemente tem acalorado o debate público das nossas praças, pode também, em certa medida, inserir-se dentro do mecanismo psicológico da negação que

---

12. Walter Osswald, *Sobre a morte e o morrer*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, 2016, 7.

13. Bernard Sesboüé, *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milênio*, 230 a 231: "Esta regra do silêncio foi, e continua ainda a ser, aos olhos dos médicos franceses uma regra moral (...) Um colóquio de médicos reunidos há muito pouco tempo à volta do filósofo Vladimir Jankélévitch, sobre o problema da mentira em medicina, toma claramente posição a seu favor em nome dos princípios morais que, à primeira vista ninguém parece desprezar, especialmente devido à convicção de que o cara a cara com a morte é de tal maneira traumatizante para o Homem moderno que não se podem prever as suas consequências... a caridade bem entendida que exige que se minta ao doente... O mesmo tabu de silêncio é imposto relativamente aos nomes de doenças que sejam sinónimos de veredicto de morte".

14. Maria Filgueiras, *Novos contextos e desafios para a formação em saúde*, 100: "A linguagem do hospital sugere que a negação... é, frequentemente, a posição da instituição hospital e da equipa de saúde. Por vezes, o hospital e os seus profissionais contribuem para que o paciente mantenha-se numa posição de negação com o que se passa consigo mesmo, pois isso evita que respondam a perguntas que simplesmente confirmam o que o paciente, de algum modo, já sabe; evita que se envolvam e se deparem com os seus próprios sentimentos frente a essas questões... É o jogo do engano institucionalizado. A construção de uma barreira entre o paciente e os profissionais, nessas circunstâncias, estabelece um *pacto de silêncio*, que pode ser extremamente prejudicial ao doente. Entretanto, quando sugerimos à equipa de saúde conversar com o doente recebemos uma *enxurrada* de negativas sob as mais diversas alegações; alguns julgam que é cruel e traumático propiciar um espaço para se falar sobre a morte com os pacientes que estão morrendo. Na realidade, constatamos na clínica o que os trabalhos de Kübler-Ross apontaram desde muito tempo: os pacientes desejam falar a respeito dos seus sentimento e percepção em torno ao fim da vida, mas sentem que lhe são fechadas as portas para que o façam". A autora referida nesta citação é Elisabeth Kübler-Ross, uma psiquiatra que, a partir dos seus encontros e entrevistas com doentes terminais, isolou, no processo da agonia, sete etapas ou estádios característicos: choque, negação, cólera, depressão, negociações, aceitação, tranquilidade. Cf. Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Macmillan, Nova Iorque, 1970.

15. Celso Costa, *Entre o viver e o morrer no hospital*.

16. Bernard Sesboüé, *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milênio*, 229 a 230.

contextualiza a temática da morte no nosso panorama actual. Esta passagem de uma *morte negada* para uma *morte reivindicada* pode ser vista pelo sujeito doente como "uma espécie de *fuga para a frente*, uma tentativa extrema de negar a derrota e de assegurar, de certa forma, o controlo sobre a morte, conseguindo pelo menos fixar-lhe a hora"<sup>17</sup>, como um acto último e derradeiro de afirmação pessoal perante a inevitabilidade da morte.

Este rebuscado fenómeno de *recalcamento* e *ocultamento* no contexto social é motivado pela necessidade de fugir à questão da morte e ao que esta implica *antropologicamente*. Vivemos numa sociedade que privilegia, acima de tudo, a *eficiência*, a *produtividade* e o *dinamismo desenfreado*, logo toda e qualquer realidade que nos possa levar ao reconhecimento da nossa *limitação*, *fraqueza* e *finitude* não é bem aceite, pois põem em causa a lógica que alimenta todo o seu sistema<sup>18</sup>. De facto, como conclui peremptoriamente Luciano Sandrin ao analisar esta questão, "um comportamento que oculta a morte exprime a recusa em aceitá-la"<sup>19</sup>. Isto acontece porque, perante o *acontecimento* "morte-do-outro", acabamos por reflectir sobre o *evento* "morrer-de-mim"<sup>20</sup>:

"O ser humano é o animal que pensa na sua própria morte e, ao mesmo tempo, o ser humano é também o animal que fala. Ser Homem é saber que se é mortal, mas precisamente assim: sem saber exactamente o que isso propriamente significa, pois esse saber é ferido na raiz pela estranheza. A morte é um mistério, pura e simplesmente. Ninguém sabe o que é morrer. Ninguém sabe o que é estar morto nem sequer o que é que quer dizer estar morto para o próprio morto... diante do cadáver do pai, da mãe, da mulher, do marido, do filho, do amigo, não tem sentido dizer: o meu pai está aqui morto, a minha amiga está aqui morta... De facto, eles não estão ali... (...) No saber da morte enquanto minha e na angústia, constitui-se o espaço da revelação de uma interioridade pessoal, de um destino único, da consciência de uma identidade irreduzível e de uma

---

17. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, 182.

18. Anselmo Borges, *Antropologia do processo de morrer*, in *Brotéria* 180 (2015/3), 191: "E não se julgue que a morte se tornou tabu pelo facto de já não ser problema. É exactamente o contrário que se passa: de tal modo é problema, aparentemente o único problema para o qual uma sociedade que se julga onnipotente não tem solução, que a única saída que resta é fazer de conta que ele pura e simplesmente não existe, portanto, ignorá-lo, reprimi-lo. Aquilo que provoca dor infinda e para que não há solução é recalcado. As nossas sociedades são as primeiras na história a colocar o seu fundamento sobre a negação da morte. De facto, como é que uma sociedade que gira à volta da organização socio-económica, determinada pelo individualismo concorrencial feroz, onde os valores são o êxito, a juventude, a beleza, a eficácia, a produção, o lucro, acumulação de bens materiais, exaltação da vida, progresso e riqueza, pode ainda acompanhar afectivamente os doentes, os velhos, os moribundos, e suportar o supremo fracasso da morte? Uma sociedade sem Eternidade, enredada no círculo infernal da produção-consumo, tem de ignorar a morte. Neste tipo de mundo, a morte é o não integrável, e o nosso dever é não pensar nela. Por isso, se a experiência de solidão acompanha sempre a morte, nas nossas sociedades essa solidão pode atingir o paroxismo do intolerável".

19. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, 176.

20. Cf. Nuno Santos, *Morrer no mundo ocident(izado)*, in *Brotéria* 180 (2015/3), 257.

condição trágica. Como é perante o outro amado morto que fazemos a experiência de uma ausência indizível e da morte própria"<sup>21</sup>.

Perante o *mistério* da morte *que nos toca*, raramente conseguimos evitar questões sobre o sentido último da vida, sobre a questão da morte em geral e *da nossa morte* em particular, como nos diz Nuno Santos: "o encarar da morte dos outros provoca a necessidade de elaborar um significado para a (minha) morte e problematiza a ideia do (meu) morrer"<sup>22</sup>. Diferentemente de outros animais, a morte do ser humano não é apenas uma questão biológica, mas torna-se algo *existencial*. Como seres pensantes e conscientes, perante a *ausência definitiva* de alguém que amamos, refletimos sobre o nosso próprio *desaparecimento*:

"O problema antropológico da morte e os problemas éticos a ela ligados não podem ser confundidos com o problema do morrer, mas referem-se ao carácter mortal da existência. Que significa para um ser humano saber que um dia estará morto? Do ponto de vista da antropologia não se pode ver a morte do homem, primária ou exclusivamente como um problema biológico, mas também não poderá prescindir totalmente dos dados biológicos. A morte humana não é a constatação de uma lei objectiva como, por exemplo, a certeza de que um gato, um cão ou uma árvore, depois de um certo número de anos, morrerão.. A morte humana não é, portanto, apenas a decomposição de um organismo vivo, mas a destruição da sua existência humana: a impossibilidade de exprimir, ulteriormente, a vida pessoal, no mundo. É morte "humana" porque o espírito está presente. A morte, sem o espírito, não seria mais do que a corrupção do corpo: os entes que não têm consciência da morte não morrem, perecem. Se eu não fosse espírito, a morte para mim não existiria; seria apenas a corrupção do meu corpo"<sup>23</sup>.

Esta *consciência* da morte, *como acto humano*, leva-nos a recusar o *deixar-de-ser*. Ninguém quer deixar de existir, está inscrito na nossa própria natureza mais primária. Mesmo aqueles que procuram a morte fazem-no pela *ausência de vida* na sua existência. Desejamos a vida e só nos contentamos com vida em plenitude e, perante a morte, percebemos que esta vida não pode satisfazer essa ânsia profundamente inscrita em nós. Assim, o fenómeno da morte tem o condão de nos abrir horizontes, *para além* da nossa existência terrena, colocando questões sobre a possibilidade da existência de vida *para além da morte*<sup>24</sup>:

---

21. Anselmo Borges, *Antropologia do processo de morrer*, 187 a 189.

22. Nuno Santos, *Morrer no mundo ocidenta(izado)*, 260.

23. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 216.

24. Anselmo Borges, *Antropologia do processo de morrer*, 190: "A morte enquanto o absoluto que se impõe coloca o homem em sobressalto radical e revela-o a si mesmo como constitutiva e ineliminavelmente aberto à questão

"A morte do 'outro' (como eu) faz-nos muitas perguntas e dá-nos poucas respostas. Nas palavras de Paul Ricoeur, diante do "morto" uma questão nasce e renasce obstinadamente: Talvez exista ainda? E onde? Em que lugar? Em que forma invisível aos nossos olhos? De outra forma visível? Que tipo de seres são os mortos? Que coisas são, onde estão, como são os mortos?"<sup>25</sup>.

Todavia, corremos o risco de que este *ocultamento* da morte como realidade concreta da nossa existência assim como a *negação* da morte enquanto *fenômeno humano* possa constituir um entrave, impedindo o Homem de efetuar esta abertura a um *horizonte de sentido* que ultrapassa a esfera limitada de uma existência corriqueira e mecânica, servindo de bloqueio à crença na vida após a morte<sup>26</sup>, como nos alerta A. Vergote:

"Ao propor a sua doutrina sobre a vida depois da morte, a religião actualiza a perspectiva da morte. A ideia da vida futura, indissolavelmente ligada à da morte, pode produzir uma resistência afectiva e as consequentes aberrações... Antes de ser objecto de desejo, a fé na vida depois da morte é afectada pela atitude não-querer-saber como é a morte... (...) Com o seu narcisismo normal que opera na tendência para a realização pessoal e o prazer, o Homem vive nos recessos imaginários da sua própria consciência como se fosse imortal, mesmo não querendo viver para sempre na terra(...). Se o narcisismo imaginário da imortalidade não animasse, secretamente, o homem, não poderíamos compreender o tabu que tem envolvido a morte nos tempos modernos ao ponto de, nas palavras de um sociólogo, se ter transformado numa realidade obscena. O poder da medicina que visa, até onde for possível, alcançar vitória sobre a morte não teria esvaziado o Homem da sua morte pessoal nem escondido a morte inevitável à humanidade, se não estivesse, afinal, a corresponder ao secreto desejo de ignorar a morte. A investigação que mostra que a aceitação tranquila da morte pode coincidir com a recusa de uma vida após a morte revela o nível superficial ou consciente do pensamento. Ignoramos o que, no silêncio, está a actuar, mas é provável e normal que o desejo de viver imponha sempre, em certa medida, o silêncio da morte ao problema da vida depois da morte"<sup>27</sup>.

---

do absoluto divino precisamente enquanto questão. Face à morte enquanto alteridade radical, damo-nos conta da nossa passividade originária, isto é, a morte faz-me sentir que "eu não sou nem o fundamento nem a norma última dos valores" e que, por conseguinte, se a minha vida tem sentido, esse sentido "não vem nem unicamente nem em última análise de mim". Pela morte, o homem é atirado para a questão da transcendência do Mistério inominável". Cf. Yves Ledure, *Transcendances, essai sur Dieu et le corps*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.

25. Nuno Santos, *Morrer no mundo ocident(izado)*, 258.

26. Cf. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, 177. O filósofo Pierre Druet faz notar que, nesta última fase, o moribundo se concentra no acto de morrer, "já não comunica e parece entrever uma realidade outra", de tal modo que é levado a afirmar que "o acontecimento decisivo da agonia" está em conexão com uma revelação, com uma iluminação. Este acontecimento "transfigura a consciência" não no sentido de uma súbita compreensão do absurdo da existência, pois, se assim fosse, "essa descoberta geraria a resignação ou a revolta, mas não a aceitação, serena na dor, que numerosos autores descrevem". Esta revelação determina a passagem "para a esperança". Cf. Pierre Druet, *Pour vivre sa mort*, Namur, Paris, 1981, 79 e 185-186.

27. Antoine Vergote, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1985, 69.

O acantonamento, feito pela sociedade moderna, do tema da morte pode ter o pendor de nos distrair "opiaceamente" da *realidade* e de nos afastar desta reflexão profunda a que a morte nos abre<sup>28</sup>, seguindo, de certa forma, a recomendação relativista deixada por Epicuro: só o que se sente é que existe e como a morte não se sente, não existe<sup>29</sup>. Na realidade, contrariamente ao que poderia ser considerado à primeira vista, podemos dizer que o nível de compreensão, dentro de uma determinada sociedade, da *morte* enquanto *fenômeno*, mostra-nos o nível de *humanização* dessa mesma sociedade:

"Mas é igualmente verdade que, quando uma sociedade nada tem a dizer sobre a morte, é porque, em última análise, nada tem a dizer sobre a existência autenticamente humana. É por isso que, para entender uma sociedade, talvez mais importante do que perceber como é que nela se vive seja saber como é que nela se morre e se tratam os velhos, os moribundos e os próprios mortos. Quando uma sociedade precisa de afastar a morte do seu horizonte, temos aí um sinal decisivo de desumanização e alienação. A ocultação da morte anda vinculada ao profundo mal-estar provocado pelo vazio existencial e pela falta de sentido. Sem o horizonte da morte e o apelo à Transcendência, o projecto antropológico fica reduzido a instantes que se devoram, pois o que fica são vivências da pura imediatidade"<sup>30</sup>.

Com este panorama podemos perceber que o tema da morte na sociedade actual exige de nós uma renovada reflexão e um maturado aprofundamento. Apesar de todo o mistério que envolve o tema da morte, deve ser ultrapassada a limitação, a insegurança e a incapacidade com que se fala desta realidade *universal e pessoal*, de forma a ser *psicológica e existencialmente integrada* na dinâmica do nosso horizonte antropológico. :

"Viver e crescer significa integrar (e, portanto, continuamente, conciliar) o Eu com a sua própria sombra (Jung) o que é negativo na própria vida, a lembrança da morte e do processo de morrer. (...) Isto não se consegue, contudo, através desses "símbolos de

---

28. Joaquim Serra, *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008, 17 e 18, visitável em [http://www.lusosofia.net/textos/serra\\_paulo\\_estetica\\_suicidio.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/serra_paulo_estetica_suicidio.pdf): "A questão que se coloca é, no entanto, a de saber como será possível a transcendência numa situação - a nossa - em que, como o diz também A Educação do Estóico e o repete, em termos muito semelhantes, o Livro do Desassossego, à "morte de Deus" se juntou a morte da própria humanidade. Mas talvez estas "mortes", a que muitas outras se têm vindo a juntar, não signifiquem, necessariamente, a morte da transcendência ou do sentido, mas tão-só a morte desses ideais pesados e solenes com que a cultura ocidental se idealizou a si própria. Talvez a transcendência e o sentido residam, simplesmente, nessa "ternura humana", sempre desejada mas apenas algumas vezes alcançada, na qual que pensa a personagem principal de um dos romances de Camus. Ou talvez não - talvez não exista aqui uma resposta, mas apenas a procura. Por muito pouco que ela represente, sem essa procura resta-nos a "saciedade do nada" e a "plenitude de cousa nenhuma" que só podem acabar no entorpecimento ou no suicídio".

29. Epicuro, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, Unesp, São Paulo, 2002, 27 e 29.

30. Anselmo Borges, *Antropologia do processo de morrer*, 192.

imortalidade" que apenas dão a ilusão de serem donos do nosso destino, mas sim através de gestos e atitudes que integram as realidades da própria vida, incluindo as que são negativas, e atribuindo-lhes um significado, um sentido"<sup>31</sup>.

Mesmo no contexto hospitalar, que analisamos anteriormente, a solução passa por uma "aprendizagem" sobre a morte na sua profundidade. antropológica e existencial. Esta negação da morte que existe e verificamos, torna tudo mais difícil para os profissionais de saúde. No relacionamento com uma pessoa que está a morrer, vemos a nossa própria morte como que reflectida e as energias psíquicas que gastamos a nos defender desta contínua "aparição" da morte, "rejeitando-a" sua realidade, são imensas e desgastastes<sup>32</sup>. No fundo: "temos de encarar corajosamente a nossa própria atitude em relação à morte e ao processo de morrer, antes de nos sentarmos, tranquilamente e sem ansiedade, ao lado de um doente terminal"<sup>33</sup>.

Em suma, esta aceitação e integração da morte no seu mistério profundo surge como sinal de um amadurecimento antropológico que nos leva a reconhecer e aceitar os limites que são constitutivos da nossa vida<sup>34</sup>: "uma atitude que, mesmo em termos psicológicos, tem o nome de humildade"<sup>35</sup>. É necessário, por isso, "uma mudança das estruturas culturais" que permita "a recuperação do sentido da morte humana e da dignidade do moribundo", fazendo com que "a morte humana seja vista não como um inimigo que vem do exterior mas como algo compatível com a nossa existência finita não como um fim último e total mas como um trânsito, uma passagem"<sup>36</sup>. As palavras evangélicas - *se o grão de trigo não morrer não dará fruto* - podem funcionar aqui como

---

31. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, 180.

32. Cf. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, 183.

33. Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Macmillan, Nova Iorque, 1970, 49.

34. António Martins, *O corpo, lugar (i)limitado: perspectivas a partir da antropologia teológica*, in *Communio* XXXIII (2016/1), 112 a 113: "Emerge, contemporaneamente, tanto na filosofia como na espiritualidade, uma corrente antropológica que faz o elogio da fragilidade. Tal não significa reconhecer os riscos de um discurso de uma prática que, ao valorizar a fragilidade, esquece a necessária força de vontade, a auto-determinação, o esforço de superação dos próprios limites, isso que marca o heroísmo da condição humana e permite a invenção da ciência e da técnica. Mas cremos, convictamente, que hoje mais do que nunca, perante a cultura dominante do pragmatismo, da eficácia, da globalização informática e tecnológica, com a sua violenta produção de excluídos, de inadaptados à lógica dominante do sistema, impõe-se, como profecia e hospitalidade da autenticidade do humano, o elogio da fragilidade, o reconhecimento da grandeza da vulnerabilidade que nos humaniza e nos torna inter-dependentes, necessitados uns dos outros nos nossos limites e carências... é a fragilidade que abre o homem à aventura da relação e da comunicação, à possibilidade do encontro e do sentido. à invenção de si mesmo".

35. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, 184.

36. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 206.

"chave para compreender que o crescimento que pode dar fruto na vida é o resultado da acção que aceita o morrer como parte integrante do viver e a ressurreição como uma dinâmica intimamente relacionada com o morrer"<sup>37</sup>. Assim, somos desafiados a “enfrentar o drama da morte como um grande mistério por *des-velar*”<sup>38</sup>.

## 1.2 Propostas de solução do problema: a via filosófica e a via religiosa

A questão da morte aparece como um dos temas centrais da reflexão humana, desde os tempos imemoriais. Quer no pensamento intelectual da filosofia, quer nas principais e mais antigas religiões, a morte assume um papel fundamental no seu desenvolvimento e ocupa um espaço privilegiado na estrutura do seu raciocínio e meditação. Cada um destes campos, na sua especificidade própria, procura encontrar uma resposta adequada e válida para esta problemática, mostrando a irredutível importância que este tema tem para o ser humano e que não se pode apagar ou tentar esquecer simplesmente.

### 1.2.1 Via filosófica

Podemos afirmar que a questão da morte e a morte como questão, aparece intrinsecamente ligada ao fenómeno da "hominização" ou seja, do *aparecimento* do Homem. De facto, a antropologia contemporânea tem vindo a assinalar a importância decisiva da tomada de consciência da morte como um dos sinais da constituição do *sapiens*. Citando o antropólogo e sociólogo Edgar Morin:

“Quando aparece o *sapiens* (Homem de Neanderthal), o Homem já é *socius, faber, loquens*. Portanto, a novidade que o *sapiens* traz ao mundo não consiste, como se julgava, na sociedade, na técnica, na lógica, na cultura. Consiste, pelo contrário, naquilo que até agora se considerava como epifenomenal, ou que imbecilmente se saudava como sinal de espiritualidade: a sepultura e a pintura”<sup>39</sup>.

---

37. Luciano Sandrin, *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, 179.

38. Nuno Santos, *Morrer no mundo ocident(izado)*, 251.

39. Edgar Morin, *O Paradigma Perdido. A natureza humana*, Europa-América, Lisboa, 1975, 93. Anselmo Borges, *Antropologia do processo de morrer*, 188 e 189 "Na gigantesca história da evolução, com quinze mil milhões de anos, o sinal inequívoco da presença do homem no mundo são os rituais funerários. O surgimento dos primeiros túmulos e dos rituais funerários é o sinal característico e decisivo da data do aparecimento do homem: pela primeira vez está no tempo alguém que é consciência do tempo e da mortalidade e que, em simultâneo, recusa ser definitivamente aniquilado. Já não estamos na presença de "algo", mas de "alguém".

O *sapiens* emerge não apenas como um ser com capacidade lógico-racional, mas e fundamentalmente, como espécie dotada de uma “*natureza imaginária e imaginante*”<sup>40</sup>, o que lhe possibilita a *transcendência* ou seja, “a *descolagem* do real concreto, imediato e limitado, em que todos os outros animais se encontram aprisionados”<sup>41</sup>. De certo modo, a questão da morte foi *desde sempre* motivo de interrogação para o Homem<sup>42</sup>, uma vez que surge no e do próprio processo de humanização. Na experiência de perda irremediável do seu semelhante e de angústia pela tomada de consciência da própria condição finita, nesta “*identidade na indiferenciação*”<sup>43</sup>, o Homem desenvolve a capacidade *reflexiva e questionante*, torna-se verdadeiramente um “*animal pensante*”<sup>44</sup>, daí não ser estranho encontrar o tema da morte como uma questão fundamental (e fundante!) da filosofia.

Não podendo ser exaustivos na abordagem desta questão, ensaiaremos uma tentativa de tematização geral das perspectivas predominantes que marcaram a compreensão sobre morte no campo filosófico. Deste modo, podemos afirmar que são fundamentalmente três linhas distintas que perpassam toda a história do pensamento humano sobre esta realidade. A primeira, que aparece na

---

40. Edgar Morin, *O Paradigma Perdido. A natureza humana*, 103. Joaquim Serra, *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*, 4: “De facto, a sepultura e a pintura são, cada uma a seu modo, respostas a esse desaparecimento irremediável a que cada um dos humanos está sujeito, tentativas de afirmar o além intemporal no aqui e agora, a identidade na indiferenciação, a presença na ausência”.

41. Joaquim Serra, *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*, 4. Cf. Ernst Cassirer, *Antropologia Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000. Enquanto pessoa, o Homem é dotado de uma especial imanência (consciência de si mesmo) e transcendência (capacidade de se *distanciar* do mundo anónimo dos objectos e do fenómenos naturais), sendo capaz de construir a sua própria existência através da história num horizonte de liberdade e sociabilidade. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 154. Cf. Maurizio Flick e Zoltan Alszeghy, *Antropologia Teológica*, Sígueme, Salamanca, 1970, 111 e 136. O filósofo Max Scheler dizia que somos “seres abertos ao mundo”, sendo algo próprio da nossa *essência espiritual*. Cf. Max Scheler, *A situação do Homem no cosmos*, Texto&Grafia, Lisboa, 2008, 47 a 49. Cf. Maurice Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, Vol. 2, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, 327.

42. Como podemos ver na epopeia de Gilgamesh, um dos mais antigos escritos conhecidos: o Homem tem um conhecimento real da morte quando se encontra envolvido na morte do outro, da pessoa que ama, como vemos nesta epopeia, em que um ser poderoso e aparentemente imortal, toma consciência da sua própria finitude no contacto com a morte do seu semelhante - Enkidu. Cf. *Gilgamesh. O la angustia por la muerte*, Kairós, Barcelona, 2006.

43. Joaquim Serra, *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*, 4. Anselmo Borges, *Antropologia do processo de morrer*, 189: “No saber da morte enquanto minha e na angústia, constitui-se o espaço da revelação de uma interioridade pessoal, de um destino único, da consciência de uma identidade irreductível e de uma condição trágica. Como é perante o outro amado morto que fazemos a experiência de uma ausência indizível e da morte própria. Formávamos uma comunidade que se rompeu”.

44. Anselmo Borges, *Antropologia do processo de morrer*, 190: “A morte transporta consigo este paradoxo: é o impensável que obriga a pensar, é *Alogos* (sem palavra) precisamente enquanto *Urwort* (palavra originária), isto é, o silêncio absoluto que faz do homem um ser que fala, um ser que se interroga, um ser que de radicalmente perguntado se torna perguntador sem limites”.

antiga Grécia e que prevalece durante séculos, influenciando e "informando" todo o pensamento dos séculos posteriores (da idade Média ao período moderno), é marcada por uma visão dualista e racionalista do Homem e pela compreensão da morte como *separação do corpo e da alma*. A segunda, que também emerge na Grécia antiga com o epicurismo e o estoicismo, mas que teve um fulgor renovado na passagem da época moderna para a contemporânea, é marcada por uma *relativização* e mesmo *desvalorização* da morte enquanto *acontecimento* humano. A terceira manifesta-se sobretudo no período contemporâneo, quando se dá uma "redescoberta" da morte enquanto *fenómeno* especificamente *humano*.

A filosofia grega, desde a sua origem, primeiro com Pitágoras e depois com Empédocles e Platão, cultiva e desenvolve o filão do pensamento das comunidade órficas da Grécia do século VI a. C. cujo pensamento é caracterizado pelo binómio antitético corpo (*sôma*) - alma (*psychê*). A alma é tida como um elemento preexistente (divina, incriada e imortal), estando condenada ao desterro/enterro (*ensomatose*) no corpo e a um penoso ciclo de reencarnações, só superados mediante uma forma ascética de vida<sup>45</sup>. Este pensamento produziu uma visão antropológica dualista e marcadamente pessimista em relação ao corpo<sup>46</sup>. O Homem é concebido como um composto accidental destas duas substâncias corpo (*sôma*) e alma (*psychê*). A alma preexistente e imortal tem como seu lugar natural, o mundo supra-sensível das ideias, onde está o verdadeiro real. O corpo é cárcere da alma durante a sua existência terrena e, com as suas paixões, constitui-se como um estorvo para que a alma possa fazer aquilo que lhe é próprio: a contemplação das ideias. Só a morte

---

45. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, UCP, Lisboa, 2005, 78.

46. António Couto, *Como uma Dádiva*, 83 e 84: "Em matéria de ontologia - e contrariamente às tradições hinduísta, órfico-pitagórica e platónica (neoplatónica depois) e, neste domínio também aristotélica -, a tradição bíblica tem a ousadia de afirmar que o universo físico não é divino nem eterno, que não é, portanto, o ser absoluto, mas que foi *criado* pelo ser absoluto. A ideia de *criação*, que os filósofos gregos - e os modernos que deles dependem - ignoram ou rejeitam completamente, implica, pois, a dependência ontológica da totalidade do real experimental em relação ao ser absoluto (...). Na tradição monista (bramânico-hinduísta, grega, espinosista ou germânica) só o Uno conta e perdura. os seres singulares são meras ilusões... no polo oposto, a tradição hebraica e judeo-cristã afirma a importância e a consistência ontológica dos seres singulares. A existência dos seres singulares, segundo a teologia hebraica e cristã não é consequência de uma catástrofe nem duma queda. A existência dos seres singulares não é uma ilusão. a existência dos seres singulares não é a consequência de uma emanção eterna e necessária, inerente a natureza e à essência do Uno. A existência dos seres singulares não é o efeito de uma *modificação* da única Substancia nem de uma *alienação* da Substância divina. A existência dos seres singulares é o efeito de um acto criador, livre, consciente, querido e amante de Deus".

permitia a libertação da alma deste desterro sendo, por isso, que para Platão (pela voz de Sócrates), não há que temer a morte: Filosofar é aprender a morrer (Fédon 64a e 68e)<sup>47</sup>.

Com Aristóteles, temos uma tentativa de mudança de paradigma. Através do novo método experimental (partindo da realidade objectiva) e sistemático (em vez do dialéctico-dialógico)<sup>48</sup>, este filósofo tenta ultrapassar o dualismo pré-platónico e platónico<sup>49</sup> afirmando que o Homem não é um composto de duas substâncias distintas, alma e corpo, *psychê* e *sôma*, mas uma única substância em *acto*, resultante da "informação" da matéria (*hylê*) pelo "princípio de informação" que é a alma (*psychê*)<sup>50</sup>: Homem = alma (*causa formal*) + corpo (*causa material*). A alma é para o corpo o que a função é para o órgão: "se olho fosse um animal, a vista seria a sua alma" (*Da alma*, 412b)<sup>51</sup>. A alma não é subsistente em si mesma, porque não é *corpo*, nem parte do corpo, mas dá a *forma e função* ao corpo. O *corpo* e a *matéria* não são a mesma coisa, pois o corpo (*sôma*) é o resultado da "informação" da *matéria* (*hylê*) pela alma (*psychê*), logo o corpo (*sôma*) é o Homem vivo, inteiro<sup>52</sup>, ou seja, o que é a substância é o Homem, que é um composto de alma e corpo (*Da Alma*, 412a.)<sup>53</sup>.

---

47. Cf. Platão, *Phédon*, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Gallimard, Paris, 1997, 771 e 772; 774; 780. Joaquim Serra, *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*, 9 e 10: "A "morte" em que os filósofos se exercitam é, assim, uma morte metafórica que traduz, da sua parte, a consciência de que, face à alma imortal e ao seu cuidado, o corpo e seu cuidado devem ser colocados em segundo plano e mesmo desprezados".

48. Cf. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. I, Paulus, São Paulo, 2003, 189.

49. António Couto, *Como uma Dádiva*, 79: "Aristóteles, nos seus fragmentos de juventude, antes de se voltar decididamente para o método experimental, terá bebido também nas águas órficas, pois chega a usar para descrever a união *contra natura* da alma (*psychê*) com o corpo (*sôma*) a comparação macabra proveniente dos velhos costumes Etruscos de atar os prisioneiros a cadáveres. (Referimo-nos aqui a um fragmento do *Protréptico*, dialogo perdido de Aristóteles, citado por Cícero no *Horténsio*, e que encontramos em Santo Agostinho, *Contra Julianum Haeresis Pelagianae defensore*, IV, 78, in D. A. B. Caillau (ed.) *Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum complectens exquisitissima opera*, Méquignon-Havard, T. 142, Paris, 1840, 306)".

50. Pierre Masset, *Immortalité de l'âme, réssurrection des corps. Approches philosophiques*, in *Nouvelle Revue Théologique*, (1983/115) 323 e 324. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 79 e 80.

51. Aristóteles, *Sobre a alma*, Vol. III, T. I, Casa da Moeda, Lisboa, 2010, 62.

52. António Couto, *Como uma Dádiva*, 80: "Aristóteles e na sua continuidade Tomás de Aquino não conseguiram no entanto expurgar de todo o velho dualismo, pois não são uniformes na sua linguagem. De facto se umas vezes empregam, de forma correcta *sôma* (corpo) = *psychê* (alma) + *hylê* (matéria), outras há em que empregam *sôma* (corpo) só por *hylê* (matéria). Ora corpo e matéria não podem ser a mesma coisa, uma vez q o corpo resulta da informação da matéria pela alma. Cf. Jean-Marie Blond, *Aristote. Traité sur les parties des animaux*, Aubier-Montaigne, Paris, 1945, 32. Eric Voegelin, *A Consciência do Fundamento*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008, 19: "As deficiências do vocabulário de Aristóteles foi um dos factores que levou os filósofos pós-aristotélicos em direcção à metafísica dogmática. O ponto de partida específico para o desenvolvimento foi o simbolismo da *ousia*. O simbolismo da *ousia* não é o único ponto em que a *paekbasis* [παρέκβασις] da "metafísica" pós-aristotélica pode ter sido engendrada. A linguagem do corpus literário que cai debaixo do título geral de "metafísica" reflecte um número de casos de experiências que, nem sempre claramente reconhecíveis, oferecem várias oportunidades para a dogmatização". Cf. Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1960.

53. Aristóteles, *Sobre a alma*, Vol. III, T. I, 61 e 62.

Este *hilemorfismo* permitiu conceber o ser vivo como um *composto unitário*, dado que a alma está presente em todo o corpo como cada *forma* na sua *substância*, sendo princípio vital e fundamento de toda a sua funcionalidade e operatividade. Deste modo, não se pode pensar a alma como algo separado do corpo ou que possa subsistir separada deste, logo não preexiste à formação do corpo (*sôma*), nem sobrevive à sua morte, não é eterna, nem imortal. Porém Aristóteles não consegue expurgar completamente uma certa visão dualista do Homem, já que para afirmar que algo divino existe no Homem, apresenta o intelecto (*noûs*) como algo incriado, imortal e impessoal (Metafísica XII, 1070a 4; 1072b 18)<sup>54</sup>, isto é: acaba por defender a ideia de "uma alma intelectiva separada"<sup>55</sup>.

Neste contexto, verificamos que a morte é compreendida como a "descomposição dos princípios material e espiritual que constituem a unidade ontológica do ser humano", marcando uma "passagem da dimensão anímico-corpórea da constituição humana para a condição espiritual da alma separada"<sup>56</sup>. Aqui, o Homem é visto não como um ser unitário, mas como o resultado de uma unidade "acidental" de realidades opostas e divergentes. Assim a morte parece afectar apenas a realidade material enquanto a espiritual permanece intocável, como "um naufrágio solitário do corpo"<sup>57</sup>. Deste modo, podemos afirmar que esta concepção *clássica* peca por ser antropológicamente insuficiente devido à sua falta de densidade pessoal. A morte não é tratada na sua profundidade *existencial* e *trágica* como *evento humano*, mas superficialmente, como uma

---

54. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1990, 830. Cf. Jean Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles-Lettres, 1971, 7. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 80. Eric Voegelin, *A Consciência do Fundamento*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008, 5 a 7: "A este factor orientador do conhecimento na tensão da consciência para o fundamento chama Aristóteles *noûs*... Aristóteles acrescenta à exegese do desejo noético para o fundamento e à atracção pelo fundamento o símbolo de participação mútua (*metallyiç*) de duas entidades chamadas *noûs* (1072b 20 ss). Por *noûs* ele compreende tanto a capacidade humana de questionamento cognoscente acerca do fundamento, como o próprio fundamento do ser, que é experienciado como o motor orientador das questões. No pensamento de Aristóteles, ele mesmo em processo de afastamento do simbolismo do mito, a sinonímia de expressão quer dizer igualdade de género em função da origem: "Acentuemos que toda a substância vem a ser a partir de algo com o mesmo nome" (1070a 4 ss)... À sinonímia das duas entidades corresponde a origem do humano a partir do *noûs* divino. No sentido do simbolismo mítico da sinonímia através da origem, Aristóteles pode assim compreender a tensão da consciência como participação mútua (*metallyiç*) de duas entidades noéticas. Pela parte do *noûs* humano, a questão cognoscente e o conhecimento questionante, i.e., o acto noético (*nohsisç*) é a apreensão da participação no fundamento do ser; a participação noética, contudo, é possível em virtude precedente participação originária do (*noûs*) divino no *noûs* humano".

55. Joaquim Teixeira, *Morte*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 3, Verbo, Lisboa, 1997, 986.

56. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 289 (2013/1), 7.

57. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 8.

realidade *aparente* e, de certo modo, *abstrata*. Torna-se, desta forma, uma concepção espiritualista do Homem na qual o corpo é reduzido ao aspecto físico-biológico ignorado, por exemplo, a sua importância irreduzível no aspecto relacional, social e identitário do ser humano na sua totalidade antropológica<sup>58</sup>. "É o Homem na sua inteireza antropológica que morre... como pessoa na unidade mútua e dinâmica de seus princípios ontológicos"<sup>59</sup>.

A segunda linha de pensamento em relação à morte que gostaríamos de por em evidência tem início também no contexto filosófico da Grécia antiga. Com Epicuro, temos a mudança de uma concepção filosófica ontológica para uma mais "física" - materialista/positivista (retoma de Leucipo e Demócrito a teoria atômica<sup>60</sup>) e também "existencial" (promovendo uma certa "concepção estética da moralidade"<sup>61</sup> e da filosofia como uma *arte de viver*<sup>62</sup>). Deste modo, Epicuro defende que o "sumo bem" é a ausência de dor, tanto a do *corpo* (aponia) como a da *alma* (ataraxia), sendo que o ideal de vida do filósofo é atingir o estado de absoluta imperturbabilidade, adquirindo a paz de espírito e a felicidade, tornando-se efectivamente senhor de si<sup>63</sup>. Nesta linha, o medo da morte é considerada um absurdo e esta é *relativizada*, pois, como defende na Carta a Meneceu, só o que se sente é que existe e como a morte não se sente, não existe; além de que, enquanto nós estamos, ela não está, quando ela está, nós já não estamos<sup>64</sup>. Para Epicuro, o Homem, (assim como toda a realidade) é composto de átomos (é um "*composto* alma" num "*composto* corpo"), sendo que a morte é a dissolução desses *compostos*, na qual os átomos se espraíam por toda parte, cessando totalmente a consciência e a sensibilidade, tornamo-nos, assim, nada<sup>65</sup>.

---

58. Cf. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 5 e 8.

59. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 8.

60. Cf. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. I, 2003, 259.

61. Raymond Bayer, *História da Estética*, Estampa, Lisboa, 1995, 71.

62. Cf. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. I, 259.

63. Cf. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. I, 268 a 272.

64. Epicuro, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, Unesp, São Paulo, 2002, 27 e 29: "A morte é nada para nós pois que o bem e o mal existem apenas nas sensações e a morte é a privação das sensações (...) O mais horrível dos males, a morte, não é portanto nada para nós; porque enquanto nós estamos a morte não está e quando a morte está então nós não estamos mais. E assim esse nada não importa nem aos vivos nem aos mortos porque naqueles ela não está e estes não estão mais".

65. Cf. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. I, 270 e 271.

Num mesmo plano, sobretudo com Sêneca, desenvolve-se a filosofia estoíca. Para este filósofo, a ética é um arte exercida por cada Homem e que visa “esculpir-se”, ou seja, dar forma e estrutura à sua alma a partir dos “materiais”, diversos e variáveis, que o *destino* vai colocando à disposição<sup>66</sup>. Sendo a vida uma “obra de arte”, o “toque final” do artista, aquele que dá a obra por completa, é a morte, sendo esta não só final, mas decisiva, pois depende dela, a beleza ou a fealdade do todo, a sua dignidade ou indignidade definitivas<sup>67</sup>: “na vida é como no teatro: não interessa a duração da peça, mas a qualidade da representação. Em que ponto tu vais parar, é questão sem a mínima importância. Para onde quiseres, mas dá à tua vida um fecho condigno”<sup>68</sup>. Nesta linha, Sêneca defende o suicídio como marca da liberdade<sup>69</sup>, o “bem específico do Homem”<sup>70</sup>: “A vida agrada-te? Então, vive! Não te agrada? És livre de regressar ao lugar de onde vieste!...”<sup>71</sup>. Ainda que diga: “um Homem corajoso e sábio não deverá fugir da vida, mas sim sair dela”<sup>72</sup>.

Algumas destas concepções estoícas e epicuristas reemergiram de novo, com mais ou menos força, em algumas épocas da história do pensamento humano<sup>73</sup>. Porém, é na passagem do período moderno para o contemporâneo, que esta óptica de *relativização* e minimização filosófica da morte<sup>74</sup> ganha um impulso renovado, principalmente com a escola de pensamento vinda da chamada

---

66. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Gulbenkian, 1991, 55: “O objecto da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo de vida, em orientar os nossos actos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos”. Segundo a comparação de Sêneca, tal como Fídias, que sabia esculpir bem em qualquer material, também o sábio terá de 'esculpir' a sua vida quaisquer que sejam as condições em que ela decorre, para a “transformar em algo digno de memória”. Cf. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, 394 e 395. Mais exemplos: Cf. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 126; 159; 394; 700.

67. Cf. Joaquim Serra, *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*, 12.

68. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 328.

69. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 267: “Quem assim fala não vê como está tornando impossível a liberdade! Nada de melhor concebeu a lei eterna do que, embora nos dando apenas uma entrada na vida, ter-nos proporcionado múltiplas saídas”.

70. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 700 e 701.

71. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 267. Aos que, para recusarem o suicídio, opõem a morte “artificial” à “morte natural”, contrapõe Sêneca que o suicídio não é menos “natural” que esta última, pois “ninguém morre senão de morte natural!”. Cf. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 262.

72. Lúcio Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 94. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. I, 334: “Temos porém presente em Sêneca o fortíssimo desejo de crer em uma sobrevivência eterna da alma depois da morte. A ontologia estoíca não lhe permite, porém, fundamentar racionalmente tal tese, que ele apresenta, portanto, como um “belo sonho”, ao qual é agradável abandonar-se”.

73. Por exemplo, com Cícero; Michel de Montaigne; Baruch Espinoza; David Hume; Thomas Hobbes; Arthur Schopenhauer; Friedrich Nietzsche; entre outros.

74. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 989.

"Esquerda de Hegel"<sup>75</sup>, com autores como L. Feuerbach<sup>76</sup> e os do marxismo clássico<sup>77</sup> (K. Marx e F. Engels)<sup>78</sup>. No seu livro *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, L. Feuerbach considera que a crença na imortalidade individual deturpa a verdadeira percepção sobre a realidade e nega a *existência mesma*. Segundo este autor, a tese da imortalidade funda-se sobre um dualismo ontológico corpo-alma que conduz a um dualismo ético terra-céu, conduzindo a uma valorização desta em relação à terra, o que leva o Homem a se desinteressar pela realidade à espera de um mundo futuro melhor. Assim, a transcendência apresenta-se como um mecanismo de evasão ou alienação. Apenas renunciando ao céu, o Homem será capaz de se interessar por construir as realidades terrenas, sendo este o fundamento para um humanismo verdadeiro<sup>79</sup>. Para Feuerbach, é preciso pensar com rigor a mortalidade do humano concreto natural, sendo que a consciência *real* dela como fim delimitador da vida natural do Homem, torna-se efectivamente "a morte da morte"<sup>80</sup>, pois "o fim do indivíduo, posto que não é para ele mesmo, tampouco tem alguma *realidade* para ele, pois para o indivíduo somente tem realidade o que é objeto da sua sensação"<sup>81</sup>. Para este autor "somente a natureza é capaz de fazer ver a *verdade*, a qual consiste em compreender que a morte nada mais é do que um fantasma, uma quimera, um nada"<sup>82</sup>.

---

75. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. III, Paulus, São Paulo, 1991, 165. O racionalismo do idealismo alemão sacrificará a singularidade e concretude existenciais em vista da objetividade do *Espírito Absoluto*. Assim, a subjetividade da pessoa concreta dissolve-se na abstração racional.

76. Cf. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. III, 171.

77. Cf. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. III, 191.

78. Para uma apresentação das principais ideias de Hegel, Feuerbach, Marx e Engels sobre o tema da morte e uma leitura crítica das mesmas: Cf. Juan Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca, 1978, 15 a 35. É o marxismo humanista, principalmente em Ernest Bloch e Roger Garaudy, que vai se interessar pelo tema da morte: Cf. Juan Ruiz de la Peña, *muerte y marxismo humanista*, 37 a 209.

79. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *La muerte, fracaso y plenitud*, in *Sal Terrae* (1997/02), 90. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *Muerte e increencia. Inventario de actitudes y ensayo de comprensión teológica*, in *Sal Terrae* (1977/65), 685.

80. Ludwig Feuerbach, *La morte e l'immortalità*, Carabba, Lanciano, 1919, 77. Ludwig Feuerbach, *La morte e l'immortalità*, 84 e 85: "O que nega a existência mesma, não tem ele mesmo existência nenhuma, pois, ao negar-se a existência mesma, nega aquilo no qual, do qual e pelo qual, poderia existir; a morte, portanto, ao negar-se a si mesma como negação da existência, ao não ser nada na aniquilação do positivo, da vida mesma, é por isso a afirmação mesma da existência (...) A negação da vida, que é a única coisa que a morte é, não é nenhuma negação vital nem real da vida".

81. Ludwig Feuerbach, *La morte e l'immortalità*, 85. António Alves, *A morte como categoria filosófica: finitude e determinação em Feuerbach*, in *Revista Dialectus* (2015/6), 118: "Ecoando igualmente o epicurismo, Feuerbach declara na sequência que o sujeito deixa de ser para outro, não para ele mesmo; a morte é somente morte para os que vivem, não para os que morrem; para estes só existe a morte, e só é esta terrível, precisamente quando todavia não é morte. Na morte a dor é pois para os outros e somente para eles, na medida em que vivem podem experimentar na negação de meu ser a morte como virtualidade. A morte só é uma experiência como mortalidade, como visão experimentável por via analógica para os quais a morte não é ainda de modo algum no momento".

82. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã. Uma leitura interdisciplinar*, in *Teocomunicação* (2013/1), 58.

Quanto a Marx<sup>83</sup>, apesar de nunca ter abordado a questão da morte de forma sistemática, encontramos-a presente sobretudo na sua análise ao capitalismo como sistema de exploração e dentro do seu projecto revolucionário<sup>84</sup>. Na linha de Feuerbach do qual recebeu forte influência, mas desenvolvido dentro do seu projecto dialéctico materialista historico-revolucionário<sup>85</sup>, Marx afirma que "a morte aparece como uma dura vitória da espécie/do gênero sobre o indivíduo e vem contradizer a unidade de ambos; pois o indivíduo particular é apenas um ser genérico determinado e, como tal, mortal"<sup>86</sup>. A concepção marxista do Homem como conjunto de relações leva a que os problemas individuais, como o da morte e do sentido da vida, acabem assumidos e ultrapassados dentro da perspectiva colectivista<sup>87</sup>. O problema da morte declina-se diante da luz do seu projecto histórico-materialista e revolucionário. Portanto, para Marx "a morte do indivíduo não compromete a marcha da humanidade", sendo vista apenas como "um tributo que o indivíduo tem de pagar à espécie"<sup>88</sup>. Não se trata simplesmente de resignar-de perante a realidade da morte, mas *assumi-la*. Assumir a sua própria morte é abandonar "o mundo das ilusões" de uma "outra vida" e aplicar-se

---

83. José Saranyana, *El marxismo ante el limite de la muerte*, in *Anuario Filosófico* (1981/14), 102 e 103: "O morrer em si mesmo considerado não representava como um problema intelectual mas existencial. No entanto, Epicuro não pretendia oferecer soluções existenciais, mas apenas acalmar a curiosidade intelectual dos seus discípulos com explicações fundamentadas. O gosto amargo da morte poderia suavizar-se - pensou Epicuro - quando se pode argumentar que a morte realmente não nos afecta propriamente, porque nada tem haver com os vivos... A prova de que atingiu o seu propósito é de que todavia hoje, muitos séculos depois da sua a sua própria morte, as filosofias que negam a sobrevivência de algum elemento do ser humano para além da morte, como é o caso do marxismo, continuam apelando abertamente à aporia epicurista. A tese de doutoramento de Marx foi intitulada precisamente: A diferença da filosofia da natureza em Demócrito e em Epicuro (1841). Marx recorreu a Epicuro - como escreveu Gianfranco Morra - porque nele encontrou o espírito antiteísta e desmitificador que, em sua opinião, deveria presidir ao agir filosófico".

84. Giulio Girardi, *El marxismo frente al problema de la muerte*, in *Concilium* (1974/94), 538: "No *Capital* encontra-se, ao longo de toda a obra, a abordagem ao tema da morte a partir desta perspectiva. Vamos apontar algumas passagens como exemplos: Livro I, cap. X, VII (a luta para o dia normal de trabalho); cap. XV, IV (de fábrica); cap. XV, V (luta entre o trabalhador e a máquina); cap. XXV, IV (formas existenciais da superpopulação relativa); Livro III, cap. III, II (economias à custa dos trabalhadores). Giulio Girardi, *El marxismo frente al problema de la muerte*, 538: "Alguns autores, marxistas ou não, levam a investigação mais longe e se defrontam com a hipótese de uma vitória sobre a morte natural, ou seja, a hipótese de um domínio total do homem sobre os mecanismos biológicos, obtido através dos progressos da medicina. Nós não desenvolvemos aqui esta perspectiva, que, por muito sugestiva que seja, não está vinculada a uma óptica revolucionária e não é especificamente marxista (Cf. Edgar Morin, *La mort et l'homme dans l'histoire*, Corrêa, Paris, 1951; Sergej Metalnikov, *Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne*, Ernest Flammarion, Paris, 1924; Sergej Metalnikov, *La lutte contre la mort*, Gallimard, Paris, 1937; Robert Ettinger, *L'homme est-il immortel*, Denoël, Paris, 1964; Jean Rostand, *Biologie et humanisme*, Gallimard, Paris, 1964)".

85. Cf. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Vol. III, 191. Criticando a visão feuerbachiana da essência humana abstrata que se faz presente em cada individuo isoladamente, Marx define o sujeito como "conjunto das relações sociais". Cf. Karl Marx e Friedrich Engels, *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*. Alhambra, Madrid, 1986, 108. A antropologia de Marx funda-se na *praxis* social. Esta determina o sujeito a fim de que possa interagir e *transformar a realidade*.

86. Karl Marx, *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2006, 145.

87. Cf. Giulio Girardi, *El marxismo frente al problema de la muerte*, 538.

88. Joaquim Teixeira, *Morte*, 989.

na solução dos problemas da vida presente<sup>89</sup>. Esta atitude confere uma nova densidade à morte assim como à vida. O revolucionário concebe a sua vida como um combate pela realização do projecto colectivo, estando a sua morte pessoal incorporada neste processo de libertação das classes. Assim, a consciência de classes que mudou o sentido da sua vida, muda também o sentido da sua morte como compromisso e solidariedade revolucionária<sup>90</sup>. Por conseguinte, o materialista assumido, como revolucionário realizado e não *alienado*, saberá morrer em paz<sup>91</sup>.

Nesta segunda linha geral de pensamento que identificamos, vemos que a morte é silenciada enquanto problema<sup>92</sup>, não sendo isto mais do que tentativas de a eludir, remover e negar. A lógica do sistema de pensamento de cada um destes filósofos faz com que, não podendo solucionar definitivamente a questão da morte, se procure descartá-la como tema insignificante, portanto, se não pode "ser efectivamente eliminada, que se erradique pelo menos o seu pensamento"<sup>93</sup>. Ao

---

89. Segunda a lógica de Marx, há uma relação profunda entre a tomada de consciência do carácter social de divisão classes e o carácter ilusório da interpretação religiosa da vida e a necessidade adjacente do Homem afirmar-se como mortal, pois ambas funcionam como forma de controlo e opressão do indivíduo.

90. Cf. Giulio Girardi, *El marxismo frente al problema de la muerte*, 538.

91. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 989.

92. Joaquim Teixeira, *Morte*, 987: "Uma das formas de iludir, é considerar que não é possível a *experienciar*: com efeito, nunca a conseguimos representar positivamente, porque não podemos saltar por cima de nós mesmos. Porventura pensável, a Morte é contudo inimaginável; irmã gêmea do não-ser, ela é o inominável". Cf. José Saranyana, *El marxismo ante el límite de la muerte*, 103 e 104.

93. Joaquim Teixeira, *Morte*, 987. Giulio Girardi, *El marxismo frente al problema de la muerte*, 538: "A morte do Homem proclamada pelas ciências sociais faria desaparecer o problema da morte". A crítica pós-moderna a uma unidade da realidade, eliminando primeiro a referência unitária transcendente da metafísica e depois a do fundamento antropológico unitário imanente, levaram à dissolução do sujeito humano, reduzindo-o a uma *objectividade sem entidade*. Eliminando o Homem como questão e realidade própria, a morte acaba por desaparecer enquanto problema, visto que é um fenómeno intrinsecamente humano. Associado ao desenvolvimento das concepções filosóficas sobre o Homem, o projecto do marxismo de eliminar a questão da morte conclui-se. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*. 169; 175 e 176. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1988, 373: "Nos nossos dias, o que se afirma não é tanto a ausência ou a morte de Deus, mas o fim do Homem descobre-se, então, que Deus e o último Homem partiram juntos". Manuel Cabedo, *A reflexão filosófica sobre a vida humana*, in *Filosofazer* (2008/32), 24: "Essas e outras reflexões animam o inquieto Foucault ao convencimento de que se deve rechaçar o "sonho antropológico" e suspeitar da condição privilegiada do ser humano como referência cognitiva do saber. Por que é necessário um discurso em torno ao ser do homem? Essa é a indagação de Foucault, prognosticando o eminente desaparecimento da antropologia, enquanto núcleo epistémico do saber, para dar lugar a uma nova fundamentação da ciência, completamente alheia a qualquer relação vinculante com a existência humana... Nesse contexto e sem pretender questionar a tese de Foucault em torno da necessidade de uma nova fundamentação do saber, formulamos a seguinte questão: a pergunta pelo ser humano perde legitimidade e obrigatoriedade pelo simples facto de negar a condição privilegiada do ser humano como entrelaçamento epistémico do saber moderno? (...) O ser humano se perde, com frequência, em muitas áreas: política, científica, filosófica e religiosa, mas, felizmente, não perde a capacidade de se reencontrar. De fato, é ele mesmo quem mantém a possibilidade de criar, inventar novas situações e transformar as circunstâncias perversas que o envolvem. Precisamente nisso consiste a enigmática condição do ser humano. Ao converter-se, para si mesmo, em uma questão aberta, evidencia, então, uma divisão. O mesmo sujeito se converte em interrogador e, da mesma forma, em interrogado. Quanto maior for o número de respostas possíveis, tanto mais parece encontrar-se como em um salão de mil espelhos e máscaras, invadindo-lhe uma confusão a respeito de si mesmo, pois se descobre necessitado de orientação e de consistência para explicar o sentido de sua existência... Sempre que pretendamos ter experiência do ser humano, o experimentamos como problema, como liberdade e abertura. Como

reflectirem sobre a existência de uma forma abstrata e racionalista, acabam por fazer uma leitura reducionista da morte, realçando somente enquanto facto biológico e físico, e *desvalorizando-a*, não apenas enquanto problema filosófico, mas também enquanto *acontecimento* pessoal, sendo que os aspectos dolorosos e trágicos que a acompanham, explicam-se somente como causas psicológicas, fisiológicas e sociais<sup>94</sup>. De facto, a morte é na vida "uma presença ausente", o "elemento residual de todo e qualquer problema"; mas "recusar todo o direito de especular sobre o nada da morte, sob o pretexto da sua impensabilidade" seria contestar 'a legitimidade' própria da filosofia enquanto *douta ignorância*<sup>95</sup>. Apesar de tudo, esta perspectiva filosófica teve o aspecto positivo de funcionar como ruptura do "binómio morte-imortalidade" que dominava o pensamento antropológico, permitindo que o tema da morte se desvinculasse das temáticas pós-morte e alcançasse uma atenção especulativa e reflexiva própria, que muito ajudou para uma compreensão mais aprofundada do Homem<sup>96</sup>.

Do ponto de vista antropológico, uma visão puramente objectiva e bio-fisiológico da morte humana é, em si, limitada e parcial, uma vez que oblitera completamente as fundamentais *dimensões humanas da existência* que estão implicadas e que são *espirituais*. Só o Homem é capaz da morte enquanto morte, ele não *perece* apenas, como os animais, mas *morre* concretamente. Sem esta capacidade *espiritual*, a morte seria apenas corrupção do meu corpo, não existiria *realmente* para mim. É morte *humana* porque o Homem está *presente*, ele é *ser-aberto-ao-mundo*<sup>97</sup> e *espírito-no-mundo*<sup>98</sup>, dotado de uma especial imanência (consciência de si mesmo) e capaz de

---

afirma Helmuth Plessner, "somos, mas não nos dispomos". Essa situação de confusão e desorientação, no entanto, é tão antiga quanto moderna, como o próprio ser humano. Sabiamente recorda Ortega y Gasset: "Trata-se de que o homem perdeu-se outra vez mais no mundo. Mas não é uma casualidade: o homem se perdeu já muitas vezes. Mais ainda: é essencial ao homem perder-se, desorientar-se na selva do existir. É seu trágico destino e seu ilustre privilégio!"

94. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 989. Cf. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 11. José Saranyana, *El marxismo ante el limite de la muerte*, 103 e 104: "Na formulação da teoria sobre a morte; ou, mais precisamente, na não consideração da morte tanto como um problema pessoal e filosófico, encontra-se um dos paradoxos mais curiosos do sistema de marxismo que se define precisamente como *praxis desalienante*. O que é que é, se não uma alienação, este escamotear da morte como problema?"

95. Joaquim Teixeira, *Morte*, 989.

96. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 10 e 11.

97. Max Scheler dizia que somos "seres abertos ao mundo", sendo algo próprio da nossa *essência espiritual*. Cf. M. Scheler, *A situação do Homem no cosmos*, 47 a 49. Cf. Maurice Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler*, 327.

98. Gabriel Marcel, *Journal méthaphysique*, Gallimard, Paris, 1935, 273.

*transcendência* (de se *distanciar* do mundo anónimo dos objectos e dos fenómenos naturais)<sup>99</sup>. Os elementos objectivos e biológicos são aspectos integrantes fundamentais da totalidade do *Homem concreto* que é, assim, verdadeiramente *corpo humano*, por isso não podemos limitar-nos a uma perspectiva de *corpo-objecto*, mas sim abri-nos a uma mais ampla e correcta que é a de *corpo-sujeito*<sup>100</sup>. Deste modo, a morte *humana* não pode ser vista, primária e unicamente, como uma realidade biológica, objectiva e neutra, enquanto verificação da perda das actividades vitais e decomposição material de um corpo, mas é, antes de tudo, a destruição de uma *existência humana*<sup>101</sup>, cessando toda a possibilidade de vivência pessoal e inter-pessoal, de cujo corpo é mediador<sup>102</sup>. Portanto, esta configura-se como *acontecimento*: não é só o corpo que morre, é o *Homem* que morre - "o Homem total, corpo e espírito, inteligência e liberdade, empenhamento e amor, está envolvido na morte"<sup>103</sup>. Assim, à luz dessa percepção unitária do Homem, é preciso abordar a morte não apenas na sua componente biológico primária, mas na sua essência de *acontecimento*, como realidade intrinsecamente *humana*.

Foi nesta perspectiva, como reacção a uma visão trivializada da pessoa e da morte, que se desenvolveu uma reflexão filosófica, a terceira linha da nossa análise, que procurou fazer uma abordagem mais profunda sobre a existência humana<sup>104</sup> que ultrapassa-se, quer as insuficiências das antropologias monistas biológicas, quer igualmente das antropologias dualistas e racionais<sup>105</sup>, protagonizada em parte, por alguns autores da segunda metade do século XIX (S. Kierkegaard) mas sobretudo do século XX (como, por exemplo, M. Scheler, G. Marcel, P. Landesberg, K. Jaspers, M. Heidegger, J.P. Sartre, etc<sup>106</sup>).

---

99. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 154. Cf. Maurizio Flick e Zoltan Alszeghy, *Antropologia Teologica*, 111 e 136.

100. Cf. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 217.

101. Cf. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 216. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 989.

102. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 990.

103. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 218.

104. Cf. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 11.

105. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 990.

106. Dos autores citados, faremos referência a Scheler, Heidegger, Sartre. Os filósofos Marcel e Landesberg tratam do tema da morte no seu vínculo com as relações interpessoais, principalmente com a morte da pessoa querida/amada, enquanto Jaspers, trata em relação com a situação-limite, a aparência e o acesso à transcendência. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 12.

Deste modo, a filosofia contemporânea aceita o convite de Kierkegaard à seriedade no confronto da morte (considerada como a preceptora da seriedade) no seu discurso "*Sobre um túmulo*"<sup>107</sup> analisando a morte na sua profundidade própria, não como algo *acidental, exterior e contingente*, mas como realidade *essencial* da própria existência<sup>108</sup>. Assim, M. Scheler, na sua análise filosófica, verifica que o Homem moderno, inserido dentro contexto cultural massivo, anônimo e despersonalizante, perdeu a consciência da própria morte, o que teve, como consequência directa, a perda da consciência de si mesmo<sup>109</sup>. O Homem moderno tem uma visão impessoal e genérica da morte, não sabe que tem de "*morrer*" a sua própria morte, sendo esta reduzida a um dado empírico, constatado a partir da morte dos outros. Neste contexto, a morte não é percebida de um modo intuitivo e imediato, mas genérico e impessoal. Scheler defende, então, que esta tem de ser vista enquanto um dos elementos constitutivos que pertencem à nossa consciência vital<sup>110</sup>: "A morte não é, portanto, um mero elemento empírico estável da nossa experiência, mas pertence à *essência* da experiência de cada vida pelo facto de estar dirigida para a morte"<sup>111</sup>. Como consequência da perda de consciência de si e da própria morte (e da rejeição da ideia da morte), existe "censura" quanto a uma reflexão sobre a possibilidade de uma existência após-a-vida<sup>112</sup> e assim esta concepção acaba por sair enfraquecida e esbatida<sup>113</sup>.

Este processo de interiorização da morte protagonizado por Scheler é desenvolvido superiormente por Heidegger. Na sua obra o *Ser e o Tempo*, a existência humana aparece definida essencialmente como *ser-para-a-morte*, sendo a morte a chave hermenêutica para a compreensão da existência<sup>114</sup>. Para a análise existencial heideggeriana, a morte "exprime o modo de ser em que o *Dasein* (a *presença*) é para a sua morte"<sup>115</sup>. O Homem é *ser-para-a-morte* pois já nasce *ordenado*

---

107. Soren Kierkegaard, *Discursos Edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, Trotta, Madrid, 2010.

108. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 220.

109. Max Scheler, *Morte e sobrevivência*, Edições 70, Lisboa, 1993, 18.

110. Cf. Max Scheler, *Morte e sobrevivência*, 21.

111. Max Scheler, *Morte e sobrevivência*, 29.

112. Cf. Max Scheler, *Morte e sobrevivência*, 18.

113. Cf. Max Scheler, *Morte e sobrevivência*, 18. Cf. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 12.

114. Cf. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 220.

115. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Vol. II, Vozes, Petrópolis, 1989, 28. Sublinhados do autor.

para a essa possibilidade, morrer significa "viver" antecipadamente a morte no seu horizonte de *possibilidade*. A ordenação para a possibilidade da morte não significa pensá-la ou esperá-la como um evento futuro apenas no final do percurso espaço-temporal, como ponto culminante que determina o seu fim, mas consiste em aceitá-la como “a possibilidade da impossibilidade da existência”<sup>116</sup>, uma possibilidade "sempre possível" de realização que reside no íntimo da existência pessoal, como realidade presente e iminente em cada instante da vida. Por essa razão é que a existência humana é *mortal*, porque a sua vida é perpassada pela consciência da iminência constante do morrer como realidade inerente à existência<sup>117</sup>. Isto significa que a morte é evento constituinte e imanente à condição humana, presente e actuante no existir: “A morte é um modo de ser em que o *Dasein* assume no momento em que é”<sup>118</sup>. “A morte é uma possibilidade privilegiada do *Dasein*<sup>119</sup>, sendo que, deste modo, a morte constitui-se não apenas como *uma possibilidade* entre tantas outras, mas torna-se, assim, *a possibilidade* que está na origem de todas as outras possibilidades. Qualquer possibilidade, para ter eficácia e consistência, deve ser confrontada com a possibilidade da morte. O confronto com o evento da morte é um momento único que revela o caráter único e irrepitível da existência humana, assim sendo, este é um acontecimento que tem ser assumido pela consciência pessoal de cada indivíduo, uma experiência que é intransferível, insubstituível e incomunicável: “Cada *Dasein* deve, ele mesmo e cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que “é”, a morte é essencialmente e cada vez, minha”<sup>120</sup>. Portanto, o Homem toma consciência do seu existir, na medida em que toma consciência do seu morrer e, por isso, a compreensão da morte como

---

116. M. Heidegger, *Ser e tempo*, Vol. II, 46.

117. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Vol. II, 28: “O *Dasein* só pode deixar de viver na medida em que morre”. No plano ontológico, a morte permanece como pura condição de possibilidade porque sua efetivação tornaria o *Dasein* (*a presença*) indisponível. Por isso, a morte não é a totalização e realização do existir, mas a privação do seu *ser-no-mundo*. O *Dasein* é um “ainda-não” (*noch-nicht*), uma “irrealização constitucional”, uma incompletude constante que não pode ser superada e nem preenchida pela morte. Este é um dos pontos mais criticados da perspectiva de Heidegger, pois se um outro ponto crítico é que, se a morte, ontologicamente, permanece como uma possibilidade irrealizável, então o existente é imortal. A imortalidade existencial significa uma consagração da finitude e da condição espaço-temporal. Uma existência sem fim e limite está aberta e condenada a uma infinitude de possibilidades. No “subsolo” da condição de ser-para-a-morte do *Dasein* oculta-se uma imortalidade temporal. O *Dasein* é um ser-para-o-fim, cujo “fim” é inalcançável. Cf. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 13 a 16.

118. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Vol. II, 26.

119. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Vol. II, 30.

120. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Vol. II, 20.

possibilidade faz com que o momento presente conquiste um caráter decisivo. O “agora” obtêm, assim, uma "dimensão escatológica" enquanto "momento decisivo, único e original para a existência", devendo ser vivido "com intensidade, concentração e ultimidade"<sup>121</sup>.

A reflexão de Sartre sobre a morte ficou marcada por um confronto crítico com Heidegger e a sua visão da existência humana como "*ser-para-a-morte*"<sup>122</sup>. Para este filósofo francês, o limite da argumentação de Heidegger reside no facto de individualizar em primeiro lugar a morte de cada um para depois, partindo desta constatação, individualizar o *Dasein* que, projetando-se livremente em direção à sua possibilidade extrema, conquista a sua existência autêntica<sup>123</sup>. Deste modo, é como se a morte precedesse a existência, como se fosse a morte que abriga-se a vida e não o contrário<sup>124</sup>. Sartre rejeita integrar a morte num projecto existencial, considerando que esta não é constitutiva da existência livre, mas antes o que há de mais exterior, acidental, impessoal, absurdo e inesperado, que se insere de um modo imprevisível no interior dos projectos do Homem, ameaçando a sua liberdade. A morte não é uma possibilidade pessoal, mas a possibilidade incerta que não se conta, cuja aparição constitui-se como a anulação sempre possível das minhas possibilidades: “Assim esta perpétua aparição do acaso no âmago de meus projetos não pode ser *captada* como minha possibilidade, mas, ao contrário, como uma *nadificação* de todas as minhas possibilidades (...). Logo, a morte não é a minha possibilidade de não mais realizar presença no *mundo*, mas uma *nadificação sempre possível das minhas possibilidades, que está fora das minhas possibilidades*”<sup>125</sup>.

Como a morte não é um evento pessoal, mas uma possibilidade que vem do exterior e afecta a minha existência, a sua realização converte-se num “triumfo do outro sobre mim”<sup>126</sup>. A morte nunca é incorporável ao *pour-soi* (o ser consciente da sua existência e da sua liberdade/existência livre e consciente), sendo assim por excelência, *o outro* - é este que é mortal no seu ser<sup>127</sup>. Sou mortal para

---

121. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 13 a 15.

122. Cf. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 16. Cf. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 205.

123. Cf. Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, Vozes, Petrópolis, 2011, 654.

124. Cf. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 16.

125. Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, 658. Sublinhados do autor.

126. Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, 668.

127. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 996.

os outros, não para mim mesmo<sup>128</sup> - morremos *para o outro*. Morrer é entregar *a existência* aos outros, vencendo definitivamente *o ponto de vista do outro sobre mim*<sup>129</sup>, por isso: “a morte representa uma total *espoliação (déspossession)*”<sup>130</sup>. A morte aniquila as minhas possibilidades e deixa-me à mercê dos que ficam vivos. Por conseguinte, como limite externo e terminal da minha subjectividade<sup>131</sup>, a morte torna a vida num absurdo: “É um absurdo que tenhamos nascido, é absurdo morrermos”<sup>132</sup>. A vida, como projecto livre, é afinal de contas uma paixão inútil<sup>133</sup>.

A perspectiva de Sartre apresenta-se como um processo inverso ao apresentado por Heidegger. Enquanto este faz um percurso de *interiorização* da morte como constitutivo da existência, Sartre vê-a como um evento exterior, impessoal e imprevisível. A "*actividade* da morte em Heidegger" contrasta com a "*passividade* do sujeito em Sartre"<sup>134</sup>: enquanto que no caso Heidegger, temos um entendimento da morte como pertença íntima à existência -constituindo-se como chave hermenêutica para a compreensão da existência-, já em Sartre, esta torna-se uma realidade estranha à sua subjectividade e alheia à sua estrutura ontológica, revelando o carácter absurdo fundamental que marca a existência humana, já que rompe e destrói violentamente todo projecto, toda a liberdade pessoal e todo o significado da existência<sup>135</sup>. Apesar da oposição entre a visão destes dois autores sobre Homem em relação à morte - *ser-para-a-morte* e *ser-para-o-nada* -, elas "possibilitaram o estabelecimento de um paradigma comum: a morte como factor de valorização da vida"<sup>136</sup>.

Esta abordagem de Sartre é importante para a filosofia contemporânea dado que "desmascara cruelmente todas as falsas saídas filosóficas"<sup>137</sup>, tanto as dualistas de pendor imortalístico, como as relativistas de tipo materialista. Simultaneamente, por via negativa, põe em relevo duas ideias

---

128. Cf. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 16.

129. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 997.

130. Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, 666. Sublinhados do autor.

131. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 996.

132. Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, 670.

133. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 996.

134. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 17.

135. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 17.

136. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 58.

137. Joaquim Teixeira, *Morte*, 997.

fundamentais para a compreensão da morte: "a necessária conexão entre o sentido último da vida e a existência de Deus" e "a mútua incompatibilidade entre o sentido intrínseco da existência intelectual e livre (o *pour-soi*) e a morte absoluta"<sup>138</sup>.

Em suma, toda esta reflexão filosófica leva-nos a constatar que morte não está apenas no fim da vida, mas está presente em cada um dos seus actos, ou seja, é algo que está essencialmente implícito na existência. Em nenhum outro aspecto da vida humana é tão notório um dos paradoxos fundamentais da existência humana: o da problemática da identificação-não identificação do Homem com o seu corpo. A própria e idêntica corporeidade que insere o Homem no mundo e o liga aos outros Homens, que oferece a possibilidade para *agir humanamente* e o espaço para realizar o significado da existência no mundo, levará um dia à separação e à ruptura, impedindo que possa continuar a agir *humanamente* no mundo<sup>139</sup>. Além de ser-no-mundo, o Homem é, pela sua condição existencial, um ser que deixará de "ser no mundo", assumindo em si quer o *ainda não* do morrer, quer o futuro *já-não*<sup>140</sup>. Apesar disto, o Homem tem profundamente sedimentado em si o *desejo da vida*, existindo uma inconciliabilidade absoluta entre a ideia de morte e as exigências espirituais da pessoa<sup>141</sup>. Porém uma vida *sem morte*, como prolongamento indefinido da vida, acabaria por anular a própria vida, levando-a a perder todo o seu interesse e sentido e, desta forma, acabaríamos por viver como mortos<sup>142</sup>. Por conseguinte, a morte tem de ser vista como algo compatível com o significado da existência humana, pois, apesar de misteriosa e aparentemente desastrosa, é verdadeiramente uma condição *humana*: "o Homem morre e quer morrer porque sabe que o seu fim não é o tempo. Se o Homem não morresse, o espírito perderia a sua dignidade, seria ele o condenado à morte, encarcerado na perpetuidade temporal que repugna aos seus fins"<sup>143</sup>.

---

138. Joaquim Teixeira, *Morte*, 997.

139. Cf. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 221 a 222.

140. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 993.

141. Cf. Joaquim Teixeira, *Morte*, 993.

142. Simone de Beauvoir examinou a hipótese de uma existência terrena sem fim. Tudo então poderia ser eternamente retomado, tudo se transformaria em jogo sem nenhuma seriedade, sem profundidade e sem verdadeira responsabilidade. Mais ainda do que a morte, uma existência temporal sem a morte tornaria absurdo todo o empreendimento humano. Cf. Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels*, Gallimard, Paris, 1946.

143. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 221 a 222.

Se o Homem é *espírito incarnado* (unidade substancial de matéria e de espírito, organismo vivo e consciência) é preciso reconhecer que a necessidade de morrer pertence, inseparavelmente ao seu *estar-no-mundo* como "*forma de se cumprir*" o seu *ser-no-mundo*. Uma ontologia adequada do corpo e uma concepção antropológica unitária da realidade humana deve incluir também a necessidade da morte, sem que esta perca o seu dramatismo de ruptura para o *Eu* habituado à relação imediata com o mundo. Assim, se a necessidade de morrer for vista como exigência inseparável da condição corporal, acabará necessariamente inserida numa existência que se realiza num âmbito de significados e de valores mais abrangentes e profundos, e o seu próprio sentido de fundo saíra reforçado, permitindo também uma abertura a um horizonte de sentido muito mais largo que apenas a esfera terrena<sup>144</sup>.

### 1.2.2 Via religiosa

Passando para as religiões e começando com o Islão<sup>145</sup>. A principal fonte da sua teologia é o Corão. Em segundo plano aparece o *Hádice*, uma colecção de histórias sobre a origem de alguns dos ensinamentos presentes no Corão, assim como episódios sobre a vida de Maomé e dos seus companheiros, servindo, desta forma, como um auxílio autorizado na interpretação do próprio livro sagrado.

O livro sagrado do Islão contém uma abundante escatologia. No que se refere à morte, afirma decididamente, antes de mais, que esta é uma realidade que depende totalmente de Deus (Cr. 3, 145: "Não é dado a nenhum ser morrer, sem a vontade de Deus"), sendo algo que se encontra inscrito na ordem da criação (Cr. 30, 40: "Foi Alá quem te criou, quem te sustentou, e é ele quem te fará

---

144. Cf. Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem*, 220 a 221.

145. Karen Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Phoenix Press, Londres, 2001. Régis Blachère, *O Corão*, Rés Editora, Porto, s.d. Azzedine Guellouz, *O Islão*, in Jean Delumeaux, *As Grandes Religiões do Mundo*, Presença, Lisboa, 1997, 265 a 350. Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam*, Penguin, Londres, 1989. Maxime Rodinson, *Muhammad*, Penguin, Londres, 1996. Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Fontana, Londres, 1971, 474 a 542. Younis Tawfik, *Islam*, Liana Levi, Verona, 1997. Muhammad Abul Quasem, *Salvation of the soul and islamic devotion*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1983. Abd Al-Rahim Al-Qadi, *The Islamic Book of the Death*, Diwan Press, Norwich, 1977. Jane Smith e Yvonne Haddad, *The Islamic understanding of the death and resurrection*, State University of New York Press, Nova Iorque, 1981. Luigi Moraldi, *L'Aldilà dell'uomo nelle civiltà babilonesi, egizia, grece, latina, hebraica, cristiana e mussulmana*, Mondadori, Milão, 1985. Hans Küng, *Islão: passado, presente e futuro*, edições 70, Lisboa, 2010.

morrer”). Sentencia desta forma o Corão: *Em qualquer lugar que estejas, a morte te alcançará* (Cr. 4, 78; Cf. Cr. 21, 35). A morte atinge todo o Homem (Cr. 3, 145: "é um destino prefixado") e até "o profeta" teve de passar por ela<sup>146</sup>.

A explicação que apresenta para a sua origem é similar à da Bíblia: foi pelo pecado de Adão e Eva, que se deixaram seduzir por Satanás, que a morte entrou no mundo (Cr. 7, 25)<sup>147</sup>. Porém, neste texto, ao mesmo tempo que a morte é estipulada como punição para o Homem, aparece igualmente a promessa de que Deus irá "tirar" o Homem da terra, ou seja, temos a referência à ressurreição, sendo afirmada como uma realidade a esperar no fim dos tempos<sup>148</sup>.

A vida é o intervalo de tempo que é concedido por Alá a cada Homem antes da verdadeira existência. Durante este período, deve procurar seguir os seus preceitos, resistindo às tentações de *Iblis* (o demónio) que procura perverter os Homens, afastando-os do Islão e da obediência a Deus (Cf. Cr. 20, 123; 15, 26-42; 38, 71-85). A morte é assim entendida como o limite temporal imposto por Deus à história do Homem, antes do dia da ressurreição que é o dia do juízo de Deus sobre os Homens<sup>149</sup>. No *Hádice* encontramos uma particular representação sobre a morte ou sobre o que acontece após a morte: no sepulcro, dois anjos interrogam um defunto que entretanto recuperou a vida. O interrogatório versa sobre a fé e o reconhecimento de Maomé como profeta. No caso de resposta negativa, inicia-se para o descrente uma terrível punição, sendo infligida pelos próprios anjos<sup>150</sup>.

Do ponto de vista antropológico, a morte é o retorno da *nafs* (correspondente ao Hebraico *nefesh*) a Deus que a reclama para si. A *nafs* é o *eu espiritual*, imortal, que se reunirá ao corpo no dia da ressurreição e do juízo. Até aí, permanece num estado de suspensão ou, como vimos, num estado de juízo, depois do interrogatório dos anjos. O Corão descreve com frequência, quer o dia do

---

146. Cf. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie: escatologia, morte e risurrezione*, EDI, Nápoles, 2006, 130.

147. Cf. Juan Esquerda Bifet, *Peccato originale*, in *Dizionario dell'evangelizzazione*, Nápoles, EDI, 2005, 631 e 632.

148. Cf. Trevor Ling, *História das Religiões*, Presença, Lisboa, 1994, 187.

149. Cf. Trevor Ling, *História das Religiões*, 188.

150. Cf. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie*, 131.

juízo, quer o da ressurreição. O primeiro é descrito como um apocalipse catastrófico: soar a trombeta, os céus se dividirão e a terra se abrirá (Cf. Cr. 20,102; 23, 101; 27, 87). O segundo aparece representado com variadas imagens materiais sugestivas, como por exemplo em Cr. 54, 7 ("sairão dos sepulcros, com os olhos humildes, como se fossem uma nuvem de gafanhotos dispersa") ou em Cr. 70, 43 ("Dia em que sairão apressados dos seus sepulcros, como se corressem para uma meta")<sup>151</sup>.

Para quem vive conforme os ensinamentos de Alá, a morte não é algo assustador. A solicitude do todo-poderoso manifesta-se também além da vida. Na verdade, o crente anseia a sua vinda e não a receia, pois é o pressuposto necessário para alcançar a sua meta final. Defronte da morte, nos seus últimos momentos, o Homem é convidado a recolher-se e a meditar sobre a onipotência, a grandiosidade e a justiça de Alá. Aqueles que morrem em "*jihad*" (luta pela fé) vão directos para o paraíso. O grande problema aqui surge da interpretação dada a este termo, que pode ter uma conotação mais espiritual, mas igualmente a de luta pelo progresso dos ideais teocráticos do Islão<sup>152</sup>.

O Hinduísmo<sup>153</sup> é formado por um complexo composto de crenças e práticas religiosas de carácter filosófico-religioso (Vedismo, Brahamanismo, Upanishad, Visnuismo, Shivaismo, Saktismo, Advaita, Vedanta, Sikhismo... entre outras, só para referir os mais importantes). Simultaneamente, é também caracterizada por um intrincado sistema de crença e de religiosidade popular. Os seus textos sagrados são numerosos e de épocas diferentes e distantes entre si. Existem igualmente inumeráveis escolas interpretativas destes textos, cada qual com a sua orientação

---

151. Cf. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie*, 131.

152. Cf. Trevor Ling, *História das Religiões*, 191.

153. Daniel Acharuparambil, *Espiritualidad Hinduista*, BAC, Madrid, 1982. Soosai Arokiasamy, *Dharma, Hindu and Christian*, PUG, Roma 1986. Mariasusai Dhavamony, *Hindouisme et foi chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1993. Hans Küng, *Le Christianisme et les religions du monde*, Du Seuil, Paris, 1986. Cyril Papali, *Excursus on Hinduism*, in Herbert Vorgrimler, *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. III, Burns and Oates, Lonfres, 1968, 137 a 144. Richard Waterstone, *O Espírito da Índia. Crença e ritual, os deuses e o cosmos, ioga e meditação*, Temas e Debates, Lisboa, 1995. Heinrich Zimmer, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1996. Alain Danielou, *The Myths and Gods of India*, Inner Traditions International, Vermont, 1991. Frederick Holck, *Death and Eastern Thought: Understanding Death in Eastern Religions and Philosophies*, Abingdon Press, Nashville, 1974. Geoffrey Parrinder, *The Indestructible soul. The nature of man and life after eath in indian thought*, Allen and Unwin, Londres, 1973.

própria. Devido à sua multiplicidade e contraditoriedade, esta religião é por definição não unívoca e adogmática, sendo difícil apresentar uma ideia conclusiva da sua concepção de morte.

No primeiro livro dos *Vedas*<sup>154</sup> (1200 a.C), o chamado *Rigveda*, aborda o problema da morte juntamente com o desejo que o Homem tem de alcançar a imortalidade. Segundo este texto, a morte é uma realidade negativa e que faz parte inevitavelmente do caos. Por isso, é desejável evita-la a todo o custo, para não se ser esmagado pela dissolução do e no caos, pedindo ao criador a imortalidade, isto é, a continuidade do ser e a glorificação da vida para além da morte. Aqui, a crença é de que o corpo venha de facto a reviver ou então, que se perca no cosmos ou no seio da terra<sup>155</sup>.

Nos *Brâmana*<sup>156</sup> (900 a.C) o problema principal do hinduísmo é a própria morte. Esta é considerada um mal absoluto que deve ser temido. Para isso, deve-se encontrar os meios correctos para evita-la (como, por exemplo, os ritos de sacrifício) de modo a tornar-se, assim, imortal<sup>157</sup>.

---

154. Palavra sânscrita que significa 'conhecimento divino'. Os *Vedas* formam a base do extenso sistema de escrituras sagradas do hinduísmo. São dos escritos religiosos mais antigos do mundo e representam a mais antiga literatura em qualquer língua indo-europeia. A religião do período védico (também conhecida como Vedismo ou Hinduísmo antigo) foi o antecessor histórico do Hinduísmo moderno, embora fosse significativamente diferente dele. O Veda, ou tripla ciência, divide-se em: *Rig Veda*, ou Veda das estrofes (hinos dirigidos à divindade); *Yajur-Veda*, ou Veda das fórmulas sacrificiais, abrangendo o *Yajur-Veda* negro e o *Yajur-Veda* branco; *Sama-Veda*, ou Veda das melodias. O quarto *Veda*, ou *Atharva-Veda*, é composto por trechos cosmogónicos e místicos, bem como por orações mágicas. Cf. Marguerite-Maria Thiollier, *Dicionário das Religiões*, Vozes, Petrópolis, 1990, 360 e 361. Cf. Antonio de Nicolas, *Meditations Through the RG Veda: Four Dimensional Man*, Shambhala, Boulder, 1978.

155. Cf. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie*, 132.

156. *Brâmana* é o nome dado a cada um dos comentários em prosa anexos aos *Vedas*, que constituem parte importante dos do *Shruti*, cânone literário do Hinduísmo. Vem da palavra *Brâman* que é o nome dado ao espírito, ao ser universal, ao absoluto e ao incriado, ao existente por si. A etimologia da palavra inclui as significações de eternidade, de pureza (a raiz *brah* exprime a ideia de intensa grandeza). Não é um deus, mas uma noção de absoluto, da totalidade que rodeia todas as coisas visíveis e invisíveis, de quem tudo procede e ao qual tudo volta. *Brâmana* são uma colecção de antigos textos indianos em prosa com comentários sobre os hinos dos quatro Vedas. Eles são uma camada ou categoria de textos védicos sânscrito embutidos dentro de cada *Veda*. Eles são principalmente um sumário incorporando mitos, lendas, a explicação dos rituais védicos e sacrificiais e, em alguns casos, especulações sobre fenómenos naturais ou de filosofia. O Brahmanismo é a religião que se desenvolveu a partir da religião védica histórica, e formou um dos componentes do complexo de religiões indianas chamado Hinduísmo. Cf. Marguerite Thiollier, *Dicionário das Religiões*, 53 e 54. Cf. Albert Schweitzer, *Il Cristianesimo e le grandi religioni: Bramanismo, Buddismo, Confucismo, Induismo, eccetera*, Doxa, Milão, 1933.

157. Cf. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie* 133.

Nos *Upanixades*<sup>158</sup> (700 a.C) ocorre uma mudança sensível. Porque a vida humana é o caos e um pesadelo angustiante, a morte é vista como uma libertação desta opressão negativa de miséria e dor, para entrar numa dimensão onde reina a ordem e a felicidade. Provavelmente terá sido neste contexto pessimista que nasceu a ideia da transmigração da alma ou do ciclo reencarnações. A reencarnação pode acontecer em corpos humanos, animais ou vegetais, quer em corpos celestes de outra origem, como anjos e demónios, consoante a vida que foi levada anteriormente. Contudo este ciclo é interpretado numa perspectiva punitiva ou de purificação, que só terá o seu fim quando o sujeito espiritual atingir a condição justa, libertando-o assim para a realidade última (*moksha*)<sup>159</sup>.

A morte no Hinduísmo aparece enquadrada dentro de uma visão global da realidade. A vida é um contínuo processo de dissolução e de purificação. O Homem não pode escapar a este processo, tendo que reconhecê-lo como uma realidade que, embora traga consigo profunda dor e angústia, no fim, permite-lhe cumprir um caminho ascensional de libertação. Mediante a morte, graças ao cumprimento do *dharma*<sup>160</sup>, o ser humano dá um passo em frente para fugir do mundo da negatividade corporea e ascender em direcção à realidade última. Constatamos, portanto, que a ideia de reencarnação<sup>161</sup> não está directamente conotada com uma dimensão salvífica ou positiva, sendo antes uma espécie de condenação *ad tempus*. A sua concepção original ficou totalmente descaracterizada na passagem para a cultura ocidental, sendo vista antes como uma realidade

---

158 Os *Upanishads* são uma colecção de antigos textos em sânscrito que contêm alguns dos conceitos filosóficos centrais do hinduísmo, alguns dos quais são compartilhados com o Budismo. Etimologicamente a palavra significa 'ensinamento confidencial à volta de um mestre'. Eles estão entre a literatura mais importante na história das religiões indianas e da sua cultura, tendo desempenhado um papel importante no desenvolvimento de ideias espirituais na Índia antiga e marcado uma transição do ritualismo védico para as novas ideias e instituições. Marcam um esforço de interioridade e de conhecimento de 'si mesmo' no seu aspecto individual. São os primeiros fundamentos da filosofia hindu que fixam definitivamente a noção de *Karma* e as suas consequências. Cf. Marguerite Thiollier, *Dicionário das Religiões*, 356 e 357. Cf. Sarvepalli Radhakrishnan, *The principal Upanishads*, Allen and Unwin, Londres, 1968.

159. Cf. Michel Hulin e Lakshmi Kapani, *O Hinduísmo*, in Jean Delumeau, *As Grandes Religiões do Mundo*, Presença, Lisboa, 1997, 360.

160. *Dharma* significa lei no sentido mais amplo, bem como a vida que é vivida de acordo ou em harmonia com a lei (seja por estatutos legais ou pela lei natural). *Dharma* é "o caminho da justiça, "a maneira correcta", comportamento "adequado", "decente" ou "apropriado". Cf. Marguerite Thiollier, *Dicionário das Religiões*, 111.

161. Cf. Wendy Doniger O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley, 1980. Cf. Eugenio Fizzotti, *Quante vite viviamo? Dibattito sulla reincarnazione*, Roma, LAS, 1995.

positiva, quase como uma possibilidade de existência que serve para iludir o receio da aniquilação que a morte trás consigo<sup>162</sup>.

O Budismo<sup>163</sup> surge no clima de influência do hinduísmo antigo, tendo depois evoluído de forma autónoma. Esta religião é composta por um complexo sistema de verdades e teve desenvolvimentos posteriores em numerosas e diferentes formas de Budismo. Apesar disto, todas elas concordam em algo comum: Buda é o modelo de ser perfeito que atingiu a iluminação<sup>164</sup> e conquistou, atravessado um caminho feito de lutas espirituais ascéticas e numerosas, a condição do *Nirvana*. O *Nirvana* é a conclusão, de modo absoluto, dos instintos e das sensações agressivas e violentas. No *Nirvana* toda a paixão se extingue e o espírito humano atinge a pacificação completa, pondo fim a todo o sofrimento e conquistando a suma beatitude<sup>165</sup>.

O que importa, porém, não é tanto o *Nirvana* em si, mas o longo caminho que conduz até ele e que põe termo ao ciclo de renascimentos ou *samsâra* (nascimento, sofrimento, morte e renascimento). A ideia de "renascimento" não está completamente conectada à de "reincarnação" do hinduísmo, uma vez que esta está essencialmente ligada à noção da transmigração das almas e o budismo rejeita a ideia da existência de uma alma universal (*brahman*) e de uma alma pessoal (*âtman*), assim como a perspectiva respectiva de uma união entre as duas, no budismo existe a doutrina do *anâtman* (não-eu/impermanência), da inexistência de uma essência pessoal permanente, imutável e independente<sup>166</sup>. Desta maneira, não há alma, espírito ou qualquer "eu" intrínseco ao ser

---

162. Cf. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie* 133 e 134.

163. Marcello Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo: situazione, rapporti, convergenze*, Città Nuova Roma, 1985. John Bowker, *La morte nelle religioni, Ebraismo, Cristianesimo, islam, induismo, buddhismo*, Paoline, Milão, 1997. Michael von Bruck, *reincarnazione*, in H. Waldenfels, *Nuovo dizionario delle religioni*, Paoline, Milão, 1993, 749-756. Samuel Bercholz e Sherasb Chödzin Kohn, *Buda e os seus Ensinamentos*, Difusão Cultural, Lisboa, 1994. Jean Boisselier, *A Sabedoria do Buda*, Quimera, Lisboa, 2003. Heinrich Dumoulin, *Excursus on Buddhism*, in Herbert Vorgrimler, *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. III, Burns and Oates, Londres, 1968, 145 a 150. Thomas Merton, *Zen*, Paperback, Londres, 1976. Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Fontana, Londres, 1971. Charles Prebish e Damien Keown, *Introducing Buddhism*, Routledge, Nova Iorque, 2006. Hans Küng, *Does God exist?*, Collins, Londres, 1980, 594 a 602.

164. *Bodhi* é normalmente traduzido como "iluminação". No Budismo especificamente, significa a experiência do despertar espiritual alcançada por Sidarta Gautama e os seus discípulos. É descrito como a completa e perfeita sanidade, ou despertar da verdadeira realidade do universo. Cf. Marguerite Thiollier, *Dicionário das Religiões*, 49.

165. Cf. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie* 134.

166. Cf. Môhan Wijayaratna, *O Budismo nos países do Therevada*, in Jean Delumeau, *As Grandes Religiões do Mundo*, Presença, Lisboa, 1997, 444. Não há nada no ser humano que seja eterno ou imutável, que se pareça com a alma eterna (*atman*) do bramanismo ortodoxo. Note-se que o conceito do não-eu (*anatta*) não significa que o indivíduo

que migra de um corpo para outro após o acontecimento morte. O budismo utiliza um termo mais prudente e fala de um fenómeno de “voltar a tornar-se”<sup>167</sup>. Por ser difícil saber como se irá voltar a ser na vida seguinte, o Budismo apela a que cada um se liberte do ciclo do *samsâra* o mais rápido possível, atingindo a cessação da *dukka* (sofrimento) e alcançando o *Nirvana*. Esta é a meta escatológica e o bem supremo que o Homem pode e deve aspirar, ainda que na maioria das vezes surge com uma descrição "negativa", pelo que não é, sendo o oposto e aparecendo como a destruição de todas as dimensões puramente terrestres. Este é também o motivo pelo qual não se pode falar muito desta realidade, porque foge completamente à nossa realidade terrena<sup>168</sup>.

Apesar de Buda não se ter interessado por reflexões acerca do mundo, a sua origem, a sua existência e o seu fim<sup>169</sup>, pois o seu objectivo em vida era descobrir a verdade e alcançar a real e estável felicidade, evidência uma grande reflexão acerca do tema nas suas "quatro nobres verdades"<sup>170</sup>, uma vez que se refere ao nascimento, a velhice, às doenças, à morte, à dor, em suma, às realidades negativas da natureza, como sendo verdadeiramente a própria manifestação de *dukka* (sofrimento)<sup>171</sup>.

Resumindo, observamos que a concepção da morte com que nos deparamos no budismo é relativa ao facto desta ser um processo que se principia com a situação do estado intermédio da

---

seja inexistente e sim que se deve renunciar ao apego, àquilo que psicologicamente se considera como "eu" e "meu". Segundo o Budismo devemos nos desapegar dos agregados com os quais nos identificamos porque, sendo esses impermanentes, o apego nos leva à insatisfação e ao sofrimento (*Dukkha*). O ser humano é uma composição de Cinco Agregados de apego, são forma material (*rûpa*); sentimentos e sensações (*vedanâ*); percepções (*samjñâ*); formações mentais (*samskâra*); consciência (*vijñâna*).

167. Cf. Mōhan Wijayaratna, *O Budismo nos países do Therevada*, 450.

168. Cf. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie*, 134.

169. Cf. Mōhan Wijayaratna, *O Budismo nos países do Therevada*, 446: "Várias religiões contemporâneas do Buda assentavam em revelações acerca do mundo, sua origem, sua existência e seu fim. O Buda nunca se preocupou com essas questões e recusava-se a responder-lhes, acentuando a inutilidade de tais discussões em comparação com o objectivo da vida religiosa. Como estas questões não tinham qualquer interesse para a salvação, deviam ser consideradas como problemas acerca dos quais o Buda não dava qualquer explicação (*avyâkata*)".

170. As *quatro nobres verdades* são um elemento central da doutrina do budismo. Estas verdades referem-se ao sofrimento (*dukkha*), a sua natureza, a sua origem, a sua cessação e o caminho que conduz a essa cessação. As *quatro nobres verdades* constituem o primeiro ensinamento proferido pelo Sidarta Gautama/Buda após a sua iluminação. As *quatro nobres verdades*: a existência é sofrimento (*dukkha*); O sofrimento é causado pela avidez (*tr̥ṣṇa*). Avidez pelos prazeres sensuais (*kama*). A avidez por existir (*bhava*). A avidez por destruir o que desagrada (*vibhava*); A cessação (*nirodha*) do sofrimento é possível pelo estado de *Nirvana*; Há um caminho (*ârga*) que conduz à cessação do sofrimento. Trata-se do Nobre Óctuplo - Caminho, repartido por três níveis: Moralidade, Meditação e Sabedoria - entendimento correcto, pensamento correcto, linguagem correcta, acção correcta, modo de vida correcto, esforço correcto, atenção plena correcta, concentração correcta.

171. Cf. Mōhan Wijayaratna, *O Budismo nos países do Therevada*, 449.

alma e que, por sua vez, dá origem ao início do ciclo do *samsâra*. Na morte, corpo e mente desintegram-se. Contudo, a matéria tem diversos níveis: no nível mais fino e ténue desta realidade permanecem "resíduos Kármicos"<sup>172</sup> (caso de não se haverem iluminado), ou seja, algumas dimensões da consciência que permitem o renascimento, a continuidade da consciência que se reverbera numa mente nascente de outro ser. Portanto, o ensinamento budista refere que seres renascidos não são completamente distintos, nem completamente iguais aos seus antecessores. A morte permite deste modo o início do ciclo de renascimento e de aperfeiçoamento do Homem, mesmo que este possa vir a não ter fim<sup>173</sup>.

### **Conclusão**

Na nossa análise, verificamos que a sociedade actual, não podendo solucionar definitivamente o problema da morte, tentou ocultá-la e relativizá-la enquanto questão. Porém, a morte é uma realidade fundamental da natureza humana, por mais que se tente escondê-la ou esquecê-la, mais cedo ou mais tarde, irá emergir no nosso quotidiano, afectando-nos e deixando-nos desarmados, sem resposta prévia. Como vimos, ao longo da história da humanidade a morte foi uma questão recorrente, fazendo parte do rico património reflexivo da filosofia e da religião, procurando, cada uma à sua maneira, dar resposta a este problema antropológico fundamental. Portanto, perante esta realidade tão profunda e marcante, a solução correcta não passa pela atitude que marca presentemente a nossa relação para com esta questão. Isto demonstra a relevância e a necessidade de uma renovada abordagem ao tema. É necessário enfrentar este mistério, aprofundar a sua compreensão e integrá-lo como uma dimensão própria humana, aceitando os limites que são constitutivos da nossa vida e abrindo-nos a um horizonte de sentido que nos ultrapassa, que ansiamos no mais fundo de nós e que se revela e rebela perante a morte.

---

172. No budismo, o termo *Karma* refere-se às nossas intenções, que podem ser boas, más ou neutras. Boas intenções geram bons frutos, más intenções geram maus frutos. Considera-se que, ao gerar *Karma*, os seres ficam presos ao ciclo do *Samsara* e que a última meta da prática budista é extinguir o *Karma* e, desse modo, libertar-se do ciclo de renascimentos. Cf. Marguerite Thiollier, *Dicionário das Religiões*, 208.

173. Sergio Stancati, *Lezioni universitarie*, 135.

## II. A MORTE COMO MISTÉRIO: A VISÃO BÍBLICA

Na primeira parte deste trabalho, debruçamo-nos sobre a questão da morte em contexto social, do ponto de vista filosófico e nas principais religiões. Nesta fase, iremos analisar, essencialmente, a visão bíblica da morte que constitui a base da concepção que, nós cristãos, temos desta realidade. Num primeiro momento, tentaremos evidenciar a visão da morte que recebemos do povo de Israel e que está patente no Antigo Testamento. Num segundo momento, iremos focar no Novo Testamento e na concepção da morte que emerge da "novidade inaudita" acerca da existência humana que a vida, morte e ressurreição de Jesus nos trouxe.

### 2.1 A morte no Antigo Testamento

Perante a complexidade que marca a estrutura do Antigo Testamento, caracterizada por uma diversidade de livros, de etapas históricas, de tradições teológicas e de géneros literários, é-nos difícil apresentar uma visão linear da sua concepção da morte sem fazer algumas generalizações<sup>174</sup>.

Por conseguinte, podemos afirmar que, de modo transversal, o Antigo Testamento apresenta uma visão bastante realista da vida humana. Mesmo em relação à morte, aborda-a com "sóbria e sábia objectividade, sem excessos sombrios ou evasões fáceis"<sup>175</sup>. O povo de Israel aceitava a morte como o fim natural da existência terrena (Sir 41,4: "Este é o juízo do Senhor sobre toda a humanidade; e porque quererias reprovar a Lei do Altíssimo?"; 1Rs 2,1-2: "Eu avanço pelo caminho por onde vai toda a gente; tem coragem e sê um Homem!"; Sl 89,49: "Quem poderá viver sem ver a morte? Quem se poderá livrar das garras do abismo?"; Cf Job 23,14; Sl 39,14; Ecl 6,6; Sir 38,22; 2Sm 12,15-24), mas valorizava sobretudo a *vida* (Sl 27,13, Dt 5,16), o bem supremo e o melhor de todos os dons de Deus (Job 2,4; Ecl 9,4).

De facto, as referências à vida além-túmulo são breves e pouco desenvolvidas no Antigo Testamento<sup>176</sup>. Ao contrário dos mundos religiosos circunvizinhos (Egipto, Canaã, Mesopotâmia,

174. Cf. Elavinakuzhy John, *The old testament understanding of death*, in *IJT* 23 (1974/1-2), 123.

175. António Couto, *Como uma Dádiva*, 67. António Couto, *A teologia da morte no Antigo e no Novo Testamento*, in *Brotéria* 150 (2000/2), 258 e 259.

176. Gianfranco Ravasi *Para uma teologia da morte*, in *Brotéria* 150 (2000/2), 248: "Só raramente expõe algo

Grécia), a reflexão religiosa do povo de Israel não se centrava na questão da imortalidade e nas esperanças do após-vida. A vida desenrola-se aqui, sobre a terra, antes da morte<sup>177</sup>. Não há qualquer *negação* do mundo ou vislumbre de um anseio de felicidade noutra forma de existência<sup>178</sup>. Como refere A. Couto:

"Israel viveu intensamente a vida neste mundo, não desbaratando nem sequer um minuto com uma qualquer imortalidade imaginária. Só quem compreende esta vida como o melhor de todos os dons de Deus, saberá saboreá-la intensamente em toda a sua energia, alegria, luminosidade. E quem a vive assim intensamente, é certo que saberá também distingui-la da morte<sup>179</sup>. (...) Amando apaixonadamente esta vida, e vivendo-a com o intenso gosto de viver que Deus lhe incutiu no coração, ao Homem bíblico não lhe sobra tempo para sonhos fáceis de imortalidade ou lúgubres meditações sobre a morte"<sup>180</sup>.

Os povos circunvizinhos idealizavam a morte como uma "força mítica autónoma"<sup>181</sup>. Em Israel, esta era tida como expressão do poder único de Deus: "YHWH é o Senhor da vida e da morte" (Dt 32,39); "É o Senhor que dá a morte e a vida" (1Sm 2,6); "Vós, Senhor, tendes o poder da vida e da morte" (Sb 16,13). Não há espaço para qualquer dualismo, Deus é único e onipotente: "O bem e o mal, a vida e a morte vêm de Deus" (Sir 11,14; Cf. Is 45,7). Nestas afirmações, podemos ainda realçar que: "a criação não é neutral e autónoma mas traz em si a marca do seu

---

"para além da morte" (Sl 16; 49; 73; Gn 5,24; 2Rs 2,11) particularmente com a contribuição da cultura grega (Sb 1-5; 2Mac 7). Cf. Elavinkuzhy John, *The old testament understanding of death*, 123. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 259. Cf. Luis Martín-Valbuena, *Muerte y pervivencia en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria*, in César Izquierdo (org.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2002, 293 a 312. Cf. Robert Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Marova, Madrid, 1967, 30 e 31.

177. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 68. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 259.

178. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 68. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 259. Cf. Walther Zimmerli, *La mondanità dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milão, 1975, 118. Cf. Pierre Grelot, *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique*, Cerf, Paris, 1971, 59. Cf. Elavinkuzhy John, *The old testament understanding of death*, 123. Cf. Gerhard von Rad, *Expresiones dei Antiguo Testamento sobre la vida y la muerte*, in Gerhard von Rad, *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid, 1996, 232, 233 e 245. António Couto, *A teologia da morte*, 261: "Sonhos vão de imortalidade, o Antigo Testamento coloca-os na cabeça de tiranos estrangeiros, que nada têm a ver com YHWH, como são os reis da Babilónia ou de Tiro, e critica-os sarcasticamente (Is 14,13-14; Ez 28,2; Is 14,11-12)". António Couto, *A teologia da morte*, 262: "De facto, para o pensamento bíblico, esta imortalidade fáustica, que não conhece graça, é a imagem da maior das tentações, a mais perigosa de todas as armadilhas. Lúgubres meditações sobre a morte ou sobre a vida são, no Antigo Testamento produzidas sobretudo por ímpios, ateus e insolentes: (Sb 1,16; 2,1-6; Ecl 40, 2-3)".

179. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 68. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 260.

180. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 70. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 261.

181. Peter Eicher, *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, Paulus, Lisboa, 1997, 579. Gianfranco Ravasi *Para uma teologia da morte*, 245 e 246: "Na mitologia do mundo Cananeu, que constitui o ambiente no qual Israel vivia e que era portanto, o substrato histórico-cultural da "incarnação" da palavra de Deus, a morte era uma divindade. *Mot*, a antítese do Deus da vida, *Ba'al*. A Bíblia é muito cuidadosa para desmitificar a morte, trazendo-a para o Homem e para a sua natureza e reconduzindo-a ao domínio soberano de um Deus único, o Deus da vida e da morte".

Criador"<sup>182</sup> - Deus é o Senhor da vida: "Como subsistiria uma coisa, se Tu a não quisesses? Ou como se conservaria, se não tivesse sido chamada por ti? Mas Tu poupas a todos, porque todos são teus, ó Senhor, que amas a vida! O teu espírito incorruptível está em todas as coisas" (Sb 11,25-12,1); "Deus tem nas suas mãos a vida de todo o ser vivente e o sopro de vida de todos os Homens" (Job 12,10).

Conseqüentemente, podemos constatar que o Antigo Testamento tem uma concepção "teobiológica"<sup>183</sup> do Homem como um "corpo vivificado" que consiste numa unidade psico-físico<sup>184</sup> possibilitada e animada de e pelo *sopro* (Ruah), que dá *vida* e o poder de *movimento* ao Homem (Gn 2,7; 6,17; 7,15, Is 42,5; Job 27,3; 32,8; Ez 37,5-6 e 14). Este *sopro da vida* não é dado como garantido. O Homem está constantemente na mão do seu Criador (Sb 16,15), sempre dependente<sup>185</sup> do poder de Deus (Gn 6,3), pois sem o *sopro de vida* retorna à matéria inanimada<sup>186</sup>: "Então o pó volta para a terra de onde veio, e o sopro vital retorna para Deus que o concedeu" (Ecl 12,7; Cf. Gn 3,19; Job 34,14-15; Sl 104,29; 90,3). Percebemos também que este *sopro* pode diminuir ou até mesmo estar ausente em circunstâncias adversas (Js 5,1; Jz 15,18-19), pode reavivar em circunstâncias favoráveis como, por exemplo, ao receber boas notícias (Gn 45,27), ao tomar alimento após um período de fome (1Sm 28,22); ou seja, não é mera existência, mas antes vida cheia de energia e vigor.

---

182. Gianfranco Ravasi *Para uma teologia da morte*, 246.

183. Gianfranco Ravasi *Para uma teologia da morte*, 243.

184. Cf. Elavinakuzhy John, *The old testament understanding of death*, 123. Cf. Claude Geffré, *Morte*, in Jean Yves Lacoste, *Dicionário crítico de Teologia*, Loyola, São Paulo, 2004, 1195-1201. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 96. A antropologia bíblica não possui o termo pessoa, porém contém a ideia subjacente ao descrever o Homem por meio de uma tripla relação constitutiva: de dependência frente a Deus, de superioridade frente ao mundo e de igualdade frente ao "tu" humano. Portanto, apresenta-o como um ser relacional. Através da dimensão teológica, o Homem bíblico percebe-se primeiramente, referido a Deus e, posteriormente, se compreenderá como um eu encarnado. Antes de se autocompreender, o Homem bíblico deve se apreender referido e relacionado com Deus. E a partir daí buscará conhecer o próprio eu. É a compreensão da relação com Deus que funda a autocompreensão humana. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *Imagem de Dios*, 154.

185. António Couto, *A teologia da morte*, 259: "Com a criação, pela qual o ser criador se separa do ser humano criado - note-se que a criação bíblica separa o ser em dois lá onde o pensamento grego dizia a unidade do ser-, a vida humana fica na dependência de Deus, não em termos de emanação necessária, mas de liberdade e de graça, como a palavra segunda, responsorial responsável depende da palavra primeira, criadora e interpelante". Cf. Louis Perrin, *Un sujet pour le verbe*, Profac-Cadir, Lyon, 1999, 60.

186. Cf. Peter Eicher, *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, Paulus, Lisboa, 1997, 579.

Quando este *sopro* deixa o corpo, o Homem está morto. Em alguns casos, a morte apresenta-se como a destruição total do Homem (Job 7,21: "Eis que vou dormir no pó; procurar-me-ás e já não existirei"; Sl 39,14: "Desvia de mim os olhos, para que eu possa respirar, antes que tenha de partir e acabe a minha existência"; Cf Ecl 3,20 e 12,7), noutros, representa o *fim* de toda a *actividade* humana (Ecl 9,10), assim como em algumas situações se afigura ao *descanso* (Job 3,13s.), a um *sono eterno* (Jer 51,39) ou ao momento de reunião com os seus *com os seus pais/antepassados* (Gn 49,33; 1Rs 11,43). A morte surge ainda como descida ao *Sheol* (Sl 139,8, Dt 32,22), que é o mundo inferior, a *terra dos mortos* (Cf. Sal 27,13)<sup>187</sup>.

Não se pode apresentar, de forma clara e concisa, uma definição tácita do que é este *Sheol*. Sabemos que é a natural conclusão da existência humana (2 Sam 22,6; Sl 39,13 e 14; Job 14,10 e 12), onde a morte assume a sua radical distância e separação do mundo dos vivos (Sl 88,3-12; Is 38,11): é a *sepultura* (Pr 7,27; Sl 143,7), a *fossa* (Sl 63,10), o *abismo* (Sl 55, 24; Is 14,15), as *profundezas da terra* (Ez 32,18; Sl 86,13; Is 14,9), *lugar de perdição* (Sl 88,12), a *terra do esquecimento* (Sl 88,13; Ecl 9,5; Is 26,14), das *trevas* (Sl 89,48, Job 10,21 a 22) e do *silêncio* (Sl 115,17; 94,17). Este lugar é caracterizado pela *distância de Deus* (Sl 88,6, Is 38,18 ), onde já não se pode tomar parte no culto divino (Sl 6,5-6; 88,4-5 e 11-13; Job 10,18-22)<sup>188</sup>. Umás vezes apresenta-se como o destino final para todos os defuntos, num estado de vida "*larval*"<sup>189</sup> (Job 3,11-19: "Todos os mortos descem ao *Sheol*, e lá eles jazem no sono juntos. Seja bom ou mau, rico ou pobre, escravo ou liberto... Todos vão para um mesmo lugar"; Cf. Ecl 9,3; Sl 89,49; 49,11), noutras surge como um lugar provisório de castigo (Sl 49,16: "Mas Deus há-de resgatar a minha vida, há-de arrancar-me ao poder do *Sheol*"; Sl 16,10: "Pois não deixarás a minha alma no *Sheol*, nem permitirás

---

187. Cf. Elavinakuzhy John, *The old testament understanding of death*, 123. Cf. Santiago Ausín-Olmos, *La esperanza escatológica en el Antiguo Testamento*, in César Izquierdo (org.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2002, 217-247. Émile Puech, *La Escatología en el Antiguo Testamento y en el Judaísmo Antiguo*, in César Izquierdo (org.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2002, 249-270.

188. António Couto, *Como uma Dádiva*, 68: "A morte é a ausência de toda a dependência ou relação com Deus". Cf. Elavinakuzhy John, *The old testament understanding of death*, 123. Cf. Luis Martín-Valbuena, *Muerte y pervivencia en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria*, 293 a 312.

189. Émile Puech, *La Escatología en el Antiguo Testamento y en el Judaísmo Antiguo*, 252.

que o teu Santo veja corrupção") e ainda, como destino de maldição do ímpio (Sl 9,18: "Os ímpios irão para o *Sheol* e todos os pagãos que rejeitam a Deus"; Sl 49,15: Esta é a sorte dos que confiam em si mesmos, o fim dos que se comprazem nas suas palavras: como um rebanho, caminham para o *Sheol*, e a morte será o seu pastor; no dia seguinte, os justos passam-lhes por cima e a sua imagem vai desvanecendo; o sepulcro será a sua morada permanente").

De facto, vemos que, no Antigo Testamento, *o Homem é um ser para a vida* e vida significa sucesso, energia, alegria, felicidade<sup>190</sup>. Para Israel, a vida tem um entendimento teológico que leva a ultrapassar os limites estritamente biológicos e puramente fisicistas. Mais do que mera existência, ela é entendida como "plenitude existencial"... porque é YHWH quem a outorga, a conserva e a prolonga, como pressuposto e parte integrante da promessa e como comunicação do seu próprio ser vivente<sup>191</sup>. Por isso é que, "sem qualquer nota de angústia, mas com um aceno de plenitude e saciedade<sup>192</sup>, no Antigo Testamento são narradas as mortes de alguns dos seus principais protagonistas, como, por exemplo, Abraão (Gn 25,8: "Morreu numa velhice feliz, velho e saciado de dias" ), Moisés (Dt 34,5-7<sup>193</sup>: "Morreu ali, na terra de Moab, à boca de YHWH<sup>194</sup>, que carinhosamente sepultou no vale, na terra de Moab... tinha cento e vinte anos quando morreu e nem a sua vista se tinha enfraquecido nem o seu vigor se tinha esgotado); Isaac (Gn 35,29: "Expirando, morreu e reuniu-se aos seus pais, já velho e satisfeito com os seus dias"), Jacob (Gn 49,33: "E tendo Jacob ditado aos seus filhos as suas últimas vontade, juntou os pés na sua cama, expirou e reuniu-se a seus pais"), David (1Cr 29,28 "Morreu após uma velhice feliz, em idade muito avançada, cheio de riqueza e glória"); Job (Job 42,17: "Morreu velho e satisfeito com os dias vividos").

---

190. Até uma breve análise da próprio língua hebraica nos dá uma visão da concepção do povo de Israel sobre a vida. O vocábulo utilizado para vida é *hayyîm*, um plural de *plenitude*, acentuando, desta forma, a sua riqueza e intensidade subsequente. E o próprio termo *hayyîm* tem um duplo sentido, podendo dizer *vida*, mas também *felicidade*. E quem brinda diz *l'e hayyîm*. (à vida ou à felicidade). Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 70. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 260.

191. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid, 1996, 57.

192. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 260.

193. Aqui segue-se a tradução apresentada em António Couto, *A teologia da morte*, 260.

194. António Couto, *A teologia da morte*, 260: "*Al pi YHWH*, expressão que indica extrema doçura, semelhante a um beijo de Deus".

Como podemos ver por estas passagens, o Homem piedoso tem uma vida longa e morre saciado de vida. As suas mortes não são vistas como maldição mas como um acto de amor de Deus. Mais do que o fim biológico da vida, é a morte "a meio da vida", isto é, precocemente, motivada pela doença, miséria, conflitos, calamidades... entre outros exemplos, que é considerada um mal e ocasião para lamentações e preces (Sl 102,25: Não me arrebrates na metade dos meus dias; Is 38,10-12: "Eu pensei: 'A meio dos meus dias vou ter de descer às portas do abismo, privado do resto dos meus anos'. Eu pensei: 'Não mais verei o Senhor na terra dos vivos. Não mais verei os Homens entre os habitantes do mundo. A minha morada é levada para longe de mim, como uma tenda de pastor; enrolei a minha vida como um tecelão, mas acabou-se-me por falta de fio. Dia e noite, Senhor, me estais consumindo"; Cf. Sl 90)<sup>195</sup>.

Da nossa análise ao Antigo Testamento, verificamos que é especialmente no Génesis que existe uma reflexão mais aprofundada sobre a questão da morte<sup>196</sup>. Encontramos, neste livro, uma releitura da história num horizonte protológico, que nasce da experiência de fé do povo de Israel<sup>197</sup>, pois o Deus salvador é o mesmo Deus criador, o Deus da promessa, do futuro, Deus do princípio e que está na origem de tudo o que existe. Desta forma, a história de Israel é alargada ao início, à criação, pois é aí que verdadeiramente a *história da salvação* tem início. Assim, desenvolve-se uma interpretação *simbólica* e etiológica das realidades fundamentais que marcam a existência terrena,

---

195. Cf. Peter Eicher, *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, Paulus, Lisboa, 1997, 579.

196. Cf. Elavinakuzhy John, *The old testament understanding of death*, 124.

197. Armindo Vaz, *No princípio da Bíblia está o mito. A espiritualidade dos mitos de criação*, in *Didaskalia* XXXVII (2007/1), 55 e 56: "O mito como relato tem uma jurisdição própria e um campo favorito: é o tempo das origens, que escapa radicalmente à experiência sensível e ao raciocínio dedutivo. Enquanto tal, pode chamar-se mito de origem. Relata acontecimentos originários que têm como protagonistas sujeitos prototípicos e projectam no 'tempo primordial' arquétipos praticamente universais de realidades terrestres e do agir do Homem, em vista de as 'explicar'. Esses arquétipos constituem uma primeira expressão de aspectos fundamentais da existência, como a sua condição finita, a sua natureza mortal, o seu carácter sexuado, etc.; e estão na base de instituições humanas, como o matrimónio, a realeza, a família, a procura da felicidade, o êxito ou o fracasso nas empresas humanas, o exercício de actividades curativas e de costumes alimentícios, a caça e a pesca, as técnicas da agricultura... Para abordar questões desta envergadura, constrói um relato. Os mitos de origem intentam compreender a complexidade de fenómenos, acontecimentos e realidades humanas e mundanas que fogem ao controlo e ao conhecimento do ser humano ou transcendem a sua experiência sensível. Ao mesmo tempo, visam dar-lhes sentido, contando as suas origens e atribuindo-as à acção criadora de uma divindade - do Deus único, no caso dos mitos de origem bíblicos - 'no princípio' de tudo o que existe. São, portanto, relatos etiológicos, que 'explicam' o actual remontando ao original. São o esforço da imaginação por responder a questões importantes que a humanidade se põe. Não é que pretendam conhecer o incognoscível; mais rigorosamente pretendem exprimir aquilo que é inexprimível por outro género literário. São concepções do imaginário humano essencialmente religiosas, autênticos actos de fé: com uma intuição religiosa, os mitógrafos, verdadeiros conteplativos, vêem Deus em todas as coisas e apreendem todas as coisas à luz de Deus".

assinalando, desta forma, a universalidade da acção de Deus<sup>198</sup>. Também a morte, enquanto realidade fundamental (e *dramática*) da vida humana, tem lugar neste relato de fé.

Do pó da terra, Deus modela o Homem; com o seu sopro vida, torna esse barro frágil num ser vivente (Cf. Gn 2,7). O Homem foi criado na "terra arável"<sup>199</sup> (*damah*) (Gn 2,7), fora do "jardim" (*gari*), mas logo YHWH-Elohim "colocou-o" (*sím*) no "jardim" que plantou (Gn 2,8), "elegeu-o" (*laqah*) (Gn 2,15aA) e "deu-lhe descanso" (*hinnâh*) nesse jardim (Gn 2,15aB). A tarefa do Homem no "jardim" consiste em "prestar culto" (*abad*) a YHWH-Elohim (Gn 2,15bA) e "guardar" (*shamar*) os seus mandamentos (Gn 2,15bB) prontamente materializados em ordens positivas e negativas (que nos faz lembrar o *decálogo*): "E ordenou (*tsiwwah*) YHWH-Elohim ao Homem, dizendo: de toda a árvore do "jardim" comerás (*akol to'kel*) (Gn 2,16); mas da árvore do conhecimento do bem e mal não comerás (*lo' to'kal*) dela, porque (*kî*) no dia em que comeres dela morrerás (*môt tamût*)"<sup>200</sup> (Gn 2,17). O Homem não cumpriu a sua tarefa no "jardim", violando os mandamentos de YHWH-Elohim. Por conseguinte, YHWH-Elohim expulsou-o do "jardim" para a "terra arável" (*damah*) (Gn 3,23-24), entretanto amaldiçoada (Gn 3,17b), e barrou-lhe o caminho para a árvore da vida (Gn 2,22a.24), decretando logo aí a morte do Homem<sup>201</sup>.

Como podemos ver neste trecho, a morte surge para o Homem como uma consequência da desobediência aos mandamentos de Deus, ou seja, do *pecado*. Esta afirmação, de que o pecado é a

---

198. Armindo Vaz, *No princípio da Bíblia está o mito*, 63: "Os relatos míticos são, pois, modos de aprofundar o sentido das coisas onde a argumentação conceptual manifesta limites, impasses ou aporias diante das quais fracassa o discurso dialéctico, feito por análise e síntese. O filósofo moderno, para explicar e conhecer, tende a distinguir, a desenrolar, a desdobrar, a separar, a dissociar; o mito, para compreender, tende a integrar e a unir, operando uma totalização que excede o objecto de compreensão, relacionando-o com o transcendente e absorvendo-o numa totalidade que reúne o realizado e o virtual, o visível e o invisível, o fenoménico e o meta-empírico. O mito é particularmente fecundo para dar mais sentido a tudo o que não é inteiramente redutível ao visível (a vida e a morte humanas, o nascimento, o sonho, o amor, o sofrimento, a afectividade, a sexualidade, etc.). No nascimento e na morte, enquanto a explicação racional e científica procura apontar causas objectiváveis, usando as conclusões da biologia e da física, a abordagem pela compreensão procura antes apreender essas realidades do ponto de vista do todo da vida, da origem primeira, dos últimos fins, por meio de mitos de origem ou de discursos escatológicos religiosos".

199. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 68: "O Antigo Testamento é um livro profundamente ligado à terra, como ligado à terra está o ser humano por todas as fibras do seu ser". Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 259.

200. Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 243: "O aviso (ou ameaça) é expresso, em hebraico, com uma fórmula solene (*môí tamut*) que na legislação bíblica será usado para a condenação à morte em consequência de graves violações da lei, como sinal de extirpação e de "excomunhão" do pecador para fora do povo de Deus e para fora da área vital da salvação".

201. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 64 e 65. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 256 e 257.

consequência da queda do primeiro Homem, "já contém por implicação de que, antes do seu pecado, não estava sujeito à morte"<sup>202</sup>. De facto, a maior parte dos autores, ao estudar estes trechos bíblicos, coloca-se do lado da dicotomia que vê a *vida como dom* de Deus e a *morte como castigo* de Deus<sup>203</sup>. No entanto, como nos alerta A. Couto, "o problema reside em saber se o fim da aventura feliz da vida humana, que é a morte, pode também ser visto como um acto livre, gratuito e amante de Deus, ou se, pelo contrário, deve ser encarado como castigo e maldição de Deus"<sup>204</sup>.

Efectivamente, analisando os trechos seguintes, constatamos que YHWH-Elohim não abandona completamente o Homem, todavia acompanha-o com a sua misericórdia, vestindo-o carinhosamente (Gn 3,21), e impedindo-o de ter acesso à *árvore da vida*, não por inveja ou por ciúme, mas por amor: "para que não colha agora também da árvore da vida, e coma e viva para

---

202. Robert Caponigri, *Antologia do Moderno Pensamento Católico*, Estampa, Lisboa, 1960, 183:

203. Pierre Grelot, *La Résurrection de Jesus et son arrière-plan biblique et juif*, in P. de Surgy, P. Grelot, M. Carrez, A. George, J. Delorme, X. Léon-Dufour, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Cerf, Paris, 1969, 25 e 26: "A vida como dom e bênção de Deus, a morte como castigo e maldição de Deus, constituem as duas vias entre as quais oscila o destino de uma humanidade que Deus criou livre e responsável".

204. António Couto, *A teologia da morte*, 256: "Podíamos começar por outro lado, e tentar imaginar o que seria este nosso mundo sem a graça da morte. É bem verdade que uma vida insensata, que nunca mais terminasse, seria mil vezes pior do que esta vida limitada". Cf. Carmine di Sante, *L'eucaristia terra di benedizione. Saggio di antropologia biblica*, EDB, Bologna, 1987, 98. Caponigri, na sua abordagem a este relato, releva-nos um ponto interessante. De facto, apesar de não ter este pressuposto de morte antes de pecar, o Homem "viria a experimentar um fim à sua vida", pois sem consumir da árvore da vida *não poderia ser eterno*. Então conclui que o que acção de Adão fez foi *mudar o significado da sua morte* (aliás, como também da sua vida que passa a ser de trabalho e dores em vez de pacífica e alegre Cf. Gn 3,16-19). Robert Caponigri, *Antologia do Moderno Pensamento Católico*, 183: "Pode dizer-se com certeza que seguramente ele viria a experimentar um fim à sua vida, mas de uma outra maneira: mantendo a integridade da sua constituição física, ele teria conduzido esta vida à sua maturidade perfeita e plena por um movimento imanente. Adão poderia ter conduzido a sua vida pessoal à sua perfeita consumação na sua forma corpórea, através de uma "morte" que teria sido uma activa e pura afirmação de si mesmo. Ele teria alcançado um nível de perfeição no qual a sua constituição corpórea não teria excluído esse abrir-se do mundo na sua totalidade, que agora esperamos como o resultado final da Redenção, e como o milagre escatológico da ressurreição do Corpo. Este fim do Homem no Paraíso, uma morte sem morrer, teria sido uma consumação pura, aparente e activa do Homem na sua totalidade, por um movimento interior, livre da morte no sentido próprio, isto é, sem sofrer a dissolução violenta da sua real constituição corpórea por via de um poder de fora". Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 166 e: "Uma humanidade inocente iria viver a morte de outra forma não como ruptura, mas como transformação; não como um fim tão brutal da existência, mas como Páscoa, isto é, como um passo da fase transitória para a fase definitiva do próprio ser. O dom da imortalidade consistiria, portanto, não necessariamente na isenção da morte física, mas no modo de interpretá-la e executá-lo como uma emergência de graça, e não da culpa. O ter que morrer poderia ser "entendido" pelo homem inocente como um simples fenómeno biológico que não entrava em conflito com a continuidade de seu relacionamento com Deus, mas que o dispunha para a consumação desta relação". Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 242 a 244: Usando o famoso método binómico de Ricoeur podemos conceber a visão bíblica da morte como a soma de dois pólos opostos, finitude e culpa(...) Em conclusão, há duas afirmações na Bíblia que, à primeira vista, parecem contraditórias. Por um lado é afirmado que é Deus que fixa um limite temporal à sua criatura: "O Senhor criou o Homem da terra e fê-lo à Sua imagem. Deu-lhe dias limitados de vida e fê-lo voltar, de novo, à terra" (Sir 17,1-2; Cf. Ecl 3,20; 12,7). Por outro lado, nega-se que Deus tivesse pensado em morte para a Sua criatura; é trabalho diabólico alinhado com o pecado: Porque Deus não é o autor da morte, nem se compraz com a destruição dos vivos. Pois Ele criou tudo para a existência e todas as criaturas têm em si a salvação... Por inveja do demónio é que a

sempre" (Gn 3,22b.24)<sup>205</sup>. Desta forma, podemos avançar para uma *ligeira* variação interpretativa do texto que nos abre a um novo horizonte de compreensão, muito mais profundo da perspectiva bíblica da morte em Gn. Ou seja, tendo-nos tornado pecadores, *é por amor que Deus nos faz morrer*; pois, tornados imortais, os Homens teriam ficado pecadores "*in aeternum*", abandonados a um fatalismo sem remissão possível. Deste modo, Deus permite a nossa morte para poder de novo recriar-nos à sua imagem<sup>206</sup>. Na verdade, "eternizar esta vida seria eternizar as suas contradições, as suas culpas, o mal praticado e sofrido - seria eternizar a morte. Pelo facto de a vida ser mortal e limitada, deseja-se uma vida que dure para sempre, por isso ela deve ser transformada"<sup>207</sup>. E, assim

"onde antes ficávamos como que obcecados pelo drama do nosso pecado e do conseqüente castigo, e paralisados pelo peso de um destino fatal e sombrio, devemos agora saber ver também, e até sobretudo, o amor libertador de Deus(...) Confessem, portanto, que a sua vida não ficou perdida nos lamacentos charcos da história, mas é salva por um Deus cheio de graça e de misericórdia, bem diferente dos deuses tirânicos e prepotentes do mundo greco-romano ou assiro-babilónico"<sup>208</sup>.

A *árvore da ciência do bem e do mal* manifesta simbolicamente um dos desejos mais profundos do Homem - o de ter o *poder* de uma *liberdade sem limites* (a *árvore da vida* também simboliza outro grande desejo - o de *ser imortal*). Deus cria-nos livres, porém impõe-nos limites, não para nos *agrilhoar*, mas para nos proteger dos próprios limites inerentes à nossa liberdade<sup>209</sup>. A vida é um dom frágil, sempre em risco, que precisa de ser cuidado e protegido. Paradoxalmente, o Homem tem o poder de ser, simultaneamente, o seu *protector* e o seu *destruidor*. Uma liberdade

---

morte entrou no mundo e prová-la-ão os que pertencem ao demónio (Sb 1,13-14; 2,24). A composição desta antítese decorre da concepção simbólica da morte: a realidade natural do morrer é também o sinal de uma vicissitude transcendente. De várias formas esta premissa está presente na nossa discussão e torna claro como na Bíblia a morte é um acontecimento complexo, cheio de ressonâncias e de memórias, precisamente porque acontece na criatura humana que não é redutível a um mero organismo e que está inserida num contexto - o da criação e da redenção - que transcende a sua natureza".

205. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 65. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 257.

206. E. Testa, comentando Gn 3,22, mostra-nos que não se trata aqui de uma proibição por inveja ou por ciúme, como se vê nos mitos assiro-babilónicos, mas de um acto de amor misericordioso: tornados imortais, os Homens teriam ficado sempre pecadores, sem remissão possível. Emmanuele Testa, *Genesi. Versione, introduzione, note*, in *Nuovissima Versione della Bibbia*, Vol. 1, Paoline, Roma, 1973, 91. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 65. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 257.

207. Leomar Brustolin, *A Morte Na Fé Cristã*, 63.

208. António Couto, *A teologia da morte*, 257 e 258.

209. Cf. André Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12*, Cerf, Paris, 2007, 62 a 69.

ilimitada conduz não ao *Super-Homem*, mas ao *Anti-Homem*, à "desumanização", citando António Martins:

"Para o conservar na vida e o proteger de voragem destrutiva do desejo, Deus impõe ao Homem limites (Cf. Gn 2,8), protegendo -o da voragem de consumir que conduz à morte. Limitando o Homem, Deus protege-o de si mesmo em sua fragilidade. A reconciliação e a assunção dos limites inerentes à sua própria condição será sempre uma tarefa difícil e arriscada para o ser humano, pois experimentar-se na sua vulnerabilidade é doloroso. Haverá sempre a tentação de uma vida a cumprir-se na força, na afirmação de si, na arrogância de uma vontade despótica, esse querer "ser como deus" (Gn 3,5). Querendo -se cumprir num desejo ilimitado (comer de todas as árvores), o ser humano desumaniza-se ao destruir a cadeia de vida que o sustenta e o mantém vivo"<sup>210</sup>.

Com este relato, podemos concluir que o autor de Gn demonstra que, na verdade, a morte é a ausência de toda a dependência<sup>211</sup> ou relação com Deus<sup>212</sup>. A maior plenitude de vida que pode ser alcançada é a vida de comunhão com YHWH. Desobedecer a Deus é provar o sabor da morte, pois a vida sem Deus deixa de sê-lo. O inteiro plano divino apela à livre aceitação do Homem, àquela obediência que conduz à verdadeira vida, a *Ele* mesmo. Contudo, a desobediência leva-nos à morte, a uma existência sem futuro e, conseqüentemente, sem sentido. A *árvore da ciência do bem e do mal* mostra-nos que o futuro de ser como Deus (Gn 3,5) deve ser recebido como dom da parte d'Ele mesmo e a *árvore da vida* encerra uma promessa de futuro e de esperança, de verdadeira e definitiva vida<sup>213</sup>, mas que depende também da liberdade responsável do Homem, de uma liberdade obediente que o conduz a Deus<sup>214</sup>.

210. António Martins, *O corpo, lugar (i)limitado: perspectivas a partir da antropologia teológica*, 117.

211. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 68. Cf. Gerhard von Rad, *Vie et mort dans l'Ancien Testament*, in Rudolf Bultmann, *Dictionnaire Biblique Kittel: Vie, mort, résurrection*, Labor et Fides, Genebra, 1972, 32.

212. Há uma relação entre a vida e a aliança. Permanecer na vida é obedecer a YHWH. O Homem vive pela Palavra de Deus (Dt 8,3). A vida é o valor supremo, porque é o lugar e a expressão da comunhão com Deus: "Uma coisa peço ao Senhor e a procuro: Habitar na casa de YHWH todos os dias da minha vida" (Sl 27,4). Viver à margem da aliança é morrer (Gn 2,17). Cf. Hans Wolff, *Antropologia dei Antigo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975, 147. Leomar Brustolin, *A Morte Na Fé Cristã*, 63: "A vida deles tornou-se *sem e contra* Deus. O relato consta na narrativa já vista, e o mesmo ensinamento se encontra no *Livro da Sabedoria* (Gn 2, 24). Ao desobedecer, Adão escolheu viver sob o reinado da morte: "Com o suor do teu rosto comerás teu pão até que retournes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és do pó e ao pó tornarás." (Gn 3,19). Esse é o sentido do ser mortal: uma vida alienada de Deus não tem futuro". Cf. Paul Hoffmann, *Morte*, in Heinrich Fries, *Dicionário de teologia. Conceitos fundamentais da teologia atual*, Vol. 3, Loyola, São Paulo, 1987, 363 e 374.

213. Esta protologia cósmica aponta já, implicitamente, a uma escatologia salvífica, na qual o Homem e o mundo, aparentados desde as suas origens, desemboquem juntos no grande descanso sabático, chamado a participar no "dia do Senhor", na própria existência de Deus presente. O Homem tem a missão de, enquanto imagem divina, conduzir a criação até a essa meta final. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación*, 40 a 45. Cf. Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Cerf, Paris, 1988, 357.

214. António Couto, *Como uma Dádiva*, 65: "Mas esta recriação não é uma operação automática e unilateral, em que o Homem seria um mero destinatário, mas requer o nosso consentimento livre, a marca da nossa liberdade,

Como verificamos anteriormente, as referências ao além-túmulo no Antigo Testamento são parcas e pouco desenvolvidas. O povo de Israel tem a profunda fé que YHWH-Elohim é o Senhor da vida e da morte, mas, como nos diz Gianfranco Ravasi, "não é sempre claro como restabelece Deus o diálogo da vida com a morte"<sup>215</sup>. Todavia, a noção de vida diluída e dissipada com a morte, que prevalece maioritariamente na conceptualização hebraica, não foi capaz de apagar a sede de transcendência inscrita profundamente no ser humano: "Acaso farás prodígios pelos mortos? Irão os defuntos levantar-se para te louvar?" (Sl 88,11).

Progressivamente a esperança cresce e avança, Deus não nos criaria para o *nada*, "morrer não significa cair na esfera de influência de uma outra divindade nem perder para sempre a possibilidade de relacionamento com Deus"<sup>216</sup>, Deus não abandona o seu fiel na morte: "Deus há-de resgatar a minha vida, há-de arrancar-me ao poder da morte" (Sl 49,15-16); "Que ele seja abençoado por YHWH, que não deixa de ter misericórdia pelos vivos e pelos mortos" (Rt 2,20); "O Senhor é que dá a morte e a vida, leva à habitação dos mortos e tira de lá" (1 Sm 2,6); "Acaso voltará a viver um Homem morto?" (Job 14,14); "Com efeito, Deus criou o Homem para a incorruptibilidade e fê-lo à imagem do seu próprio ser" (Sb 2,23-24).

Desta forma, abre-se assim um novo capítulo na teologia da morte que não está directamente ligado ao nosso estudo, mas ao qual faremos uma breve menção. Conforme constatamos previamente, para o povo de Israel a vida é dom de Deus e é *vida com Deus* e é por meio desta lógica que chega à ideia de vida eterna e de ressurreição. Não por deduções filosóficas ou teológicas, mas através da sua experiência de vida e relação de Deus e de fidelidade, por doação total de vida por amor à lei de Deus<sup>217</sup>, como se pode ver na atitude dos judeus piedosos (*h<sup>a</sup>sîdîm*), Mestres Sábios (*maskilîm*) e Justificadores (*matsdiqîm*), durante a perseguição de Antíoco IV

---

elevando-nos à dignidade de co-criadores".

215. Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 248.

216. Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 248.

217. Abraham Heschel, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milão, Mondadori, 2001, 254: "o verdadeiro significado da morte é a consagração última de nós mesmos ao divino, e a morte assim compreendida não é deformada pela ânsia da imortalidade, dado que este acto de dar é a resposta do Homem a Deus pelo dom da vida que Deus lhe entregou... para o Homem religioso, morrer é um privilégio".

Epifânio, cujos relatos encontramos no Livro de Daniel (Dn 12,1-3) e no 2.º Livro dos Macabeus (2 Mac 6,18-31; 7,9.14.29.37)<sup>218</sup>. A propósito destas figuras judaicas, relata-nos António Couto:

"*Mestres Sábios e Justificadores* não só por ensinarem por palavras a justiça, mas sobretudo pela forma como a ensinam, dando dela testemunho com a vida, entregando-a (a vida), porventura até ao martírio, e assim justificarem muitos (Dn 11,33s; Mac 6,18s; 7,1s), em perfeito paralelismo com o Servo de YHWH, que ofereceu a sua vida e justificou muitos (Is 53,10-11), isto é, deu a vida a muitos. Estes Mestres Sábios e Justificadores, Mártires, são, na verdade, dadores de vida. O Antigo Testamento não chega à "vida eterna", à ressurreição, por dedução, mas por doação total, por martírio"<sup>219</sup>.

Estamos longe de uma verbalização clara sobre o conteúdo da esperança para além da morte, todavia temos aqui a certeza absoluta do povo de Israel de que o destino do crente é *a comunhão com Deus* e que esta não pode ser interrompida pela morte e na corrupção da sepultura.<sup>220</sup> O pensamento judaico evoluiu numa dialéctica de avanço e retrocesso, apesar disso há um eixo que permanece e a liga: a morte não tem sentido em si mesma; só tem sentido abordá-la à luz do absoluto dom de Deus que é a vida e a *vida* de relação com Ele<sup>221</sup>.

## 2.2 A morte no Novo Testamento

No Novo Testamento, não encontramos, de facto, uma reflexão clara e ordenada sobre a questão da morte. As referências à morte surgem em diferentes e variados contextos, sendo difícil apresentar uma definição tácita ou organizada. Podemos dizer que a concepção antropológica bíblica, presente no Antigo Testamento, não sofre uma alteração de relevo com a formação do Novo Testamento. Ligada a esta, também a morte não passa por uma mudança significativa na sua compreensão enquanto realidade. Porém, por meio da novidade soteriológica que nos foi dada no

---

218. Cf. António Couto, *A teologia da morte*, 263.

219. António Couto, *Como uma Dádiva*, 72 e 73. Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 248: "Deste modo, a tese da soberania divina sobre a morte e sobre a vida é confirmada".

220. Juan de la Peña, *La Pascua de la creación*, 55: "A esperança de Israel é escatológica porque não tende a uma recuperação ou restauração do passado, mas à gloriosa densidade de um futuro plenificador. O sonho de um retorno é proibido a partir desta esperança precisamente por causa do seu realismo histórico; o caminho de volta para o passado é bloqueado pela crónica miséria do presente. Assim, a única via transitável é a que avança para a frente. Isto foi introduzido pelo povo escolhido, apenas com a confiança na palavra promissória YHWH".

221. Cf. Elavinakuzhy John, *The old testament understanding of death*, 123.

*acontecimento Cristo*, através da sua vida, morte e ressurreição, esta acaba por sair iluminada na sua dimensão profunda e *misteriosa*<sup>222</sup>, não pela via da *causalidade*, mas de *significação*<sup>223</sup>.

Observamos que no Novo Testamento a morte não deixa de ser uma realidade que entristece e aterroriza, todavia, simultaneamente, dá espaço à capacidade de reaprender a viver e a esperar. Nos evangelhos, encontramos dois episódios que são ilustrativos do sentimento do Homem perante a ameaça iminente da morte: a tempestade sobre o lago (Cf. Mc 4, 35-41) e o caminhar de Pedro sobre a água (Cf. Mt 14, 22-23)<sup>224</sup>. No primeiro caso, os discípulos são tomados pelo pânico e o terror de morrer, ao que Jesus lhes diz: "Porque estais assustados? Não tendes ainda fé" (Mc 4,40). No segundo exemplo, quanto a Pedro, assustado porque começava a afundar-se, Jesus disse-lhe: "Homem de pouca fé, porquê duvidaste?" (Mt 14, 31). Deste modo, podemos constatar que estes evangelistas ensinam-nos que Jesus é o único que nos pode salvar da morte, mas que tal só é possível mediante a fé, pela qual, com a intervenção de Jesus, conseguimos escapar às garras da morte. A fé em Cristo, liberta os Homens da angústia existencial profunda que os agarra quando sentem um perigo de morte, porque acreditam que o poder de Deus é mais forte do que a morte<sup>225</sup>.

---

222. Cf. Pierre Grelot, *Morte*, in Xavier León-Dufour, *Dizionario Di Teologia Biblica*, Marietti, Casale Monferrato, 1971, 737.

223. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 166.

224. A água assume uma simbologia muito forte na linguagem bíblica: Gerd Heinz-Mohr, *Dicionário dos símbolos. Imagens e sinais da arte cristã*, Paulus, São Paulo, 1994, 8 e 9: "A água alude, na tradição judaica e cristã, à origem da criação. É em todo o caso hierofania, mas pode ser tanto criativa como destrutiva, fonte de vida como fonte da morte... O relato de dilúvio (Gn 6 e ss) ... retoma manifestamente motivos mesopotâmicos e constituirá permanente símbolo de aniquilação e salvamento (...) Todo o AT venera o sinal de benção da água, ainda que constate a sua força destrutiva no dilúvio e na passagem do mar Vermelho. O dilúvio alude à mortalidade inevitável da humanidade pecadora, da qual somente a arca, prefiguração da Igreja, salva; a passagem pelo mar Vermelho designa (já em Is 51,10)... No culto israelita, assim como na maioria das religiões pagãs, o uso da água designa um processo de purificação... Não existem duvidas acerca da função soteriológica, e não apenas purificadora das águas. Não é, por isso, de se admirar que o culto cristão tenha retomado a água. No baptismo a água opera a purificação dos pecados no acto simbólico de morrer e ressuscitar (Cf. Rm 6, 3-11)". Manfred Lurker, *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*, Paulus, São Paulo, 1993, 2 e 3: "Por sua falta de forma determinada, a água é imagem do caos, do estado anterior à criação do mundo (...) Na água acham-se juntas e bem próximas vida e morte... Devemos mencionar também a água como figura da infelicidade e do julgamento de Deus, sobretudo no dilúvio (Gn 6,17)... Não se pode deixar de ouvir o grito do homem ameaçado de morte: 'Salva-me, ó Deus, pois a água está subindo ao meu pescoço (Sl 69,2)'. Manfred Lurker, *Dicionário*, 147: "O mar, que cobre abismos, com sua superfície enganadora e com o bramido com frequência retumbante, é desde tempos imemoriais sinistro para o habitante da terra. O mar original, envolto nas trevas, é expressão simbólica do mundo caótico, ainda não chegado à ordem e ao lugar... Vida e morte aparecem aí como ainda não separadas(...) Somente Deus é que consegue apaziguar os bramidos dos mares, de amansar suas ondas e aclamar o bramido dos povos (Sl 65,8)".

225. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, in Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi e Antonio Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Milão, 1988, 1019.

Em três episódios, encontramos Jesus diante de personagens das quais a morte levou algum dos seus familiares: Jairo, cuja filha morreu (Mc 5, 22-24 e 35-43); a viúva de Naim, à qual morreu o único filho (Lc 7,11-17); a irmã do morto Lázaro (Jo 11, 1-46). Nestes casos, vemos que Jesus não fica indiferente à morte, mas é solidário com as pessoas afectadas por esta; sente no seu coração as suas perdas e intervém eficazmente para a sua superação. Jesus dá vida a esses mortos e assim vai ao encontro da angústia de um pai, à perda de uma mãe e à dor de uma irmã. Desta forma, verificamos que a morte, enquanto rompimento definitivo das ligações familiares, é um mal insuportável ao qual Deus não fica insensível. Por conseguinte, surge o apelo, uma vez mais, à fé como forma de superação da angústia e do desespero, apresentando-se como o princípio da vida e da esperança: "Eu sou a ressurreição e vida. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá" (Jo 11,25). No entanto, constatamos que Jesus não devolveu a vida a todos aqueles que morreram, isto porque ele não veio libertar o Homem da sua condição mortal. Veio para proclamar e inaugurar a presença do *reino de Deus*<sup>226</sup>, revelando o poder amoroso e salvador do Pai que dá sentido e significado à vida mortal dos Homens, prometendo a vitoriosa ressurreição final. Assim, a morte deve assumir um novo significado, já não de angústia e desespero, mas de fé e esperança<sup>227</sup>.

Os evangelhos permitem-nos fazer uma reconstrução da experiência de Cristo diante da sua própria morte. A morte de Jesus foi um acontecimento único e incomparável, mas ainda assim, autenticamente humano. Diante da morte eminente, Jesus experimentou a angústia e o sofrimento, a obscuridade e a desolação, o terror e o medo. Exclama: "a minha alma está numa tristeza de morte" (Mc 14, 33-34)/ "a minha alma está perturbada" (Jo 12, 27), expressão que nos lembra o Salmo 42, versículo 6 ("porque estás triste minha alma e te perturbas? Confia em Deus, ainda o hei de louvar, meu salvador e meu Deus"), o que demonstra que Jesus assume pessoalmente a experiência da angústia humana patente no Antigo Testamento e nos revela a sua plena consciência acerca da violência e da hostilidade do momento que sofria<sup>228</sup>, mas também a subsequente esperança da

---

226. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación*, 90.

227. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1020.

228. Cf. Hans von Balthasar, *O Evento Cristo. Misterium Paschale*, in Johannes Feiner e Magnus Loehrer,

vitória de Deus. Sob a cruz expressa toda a sua angústia: "Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?" (Mc 15, 34), remete-nos para o Salmo 22, que resume, de maneira intensa, a aflição e o tormento vivido pelo povo escolhido que se sente aparentemente abandonado por Deus, mas que não termina sem um aceno à esperança e ao louvor à grandeza de Deus<sup>229</sup>.

Jesus foi enviado para anunciar *o reino de Deus* e para dar a própria vida por amor de todos, em total obediência ao Pai. A sua vida foi uma *pro-existência* - absoluta dedicação aos outros. O dom de si por todos, na obediência ao Pai, trazia consigo a consciência do significado salvífico da sua existência. Prevendo a sua morte violenta (patente nos anúncios da paixão feitos aos discípulos - Cf. Mc 8,31-32; 9, 30-32; 10, 32-34; Mt 17, 22-23; Lc 9, 43-45; também presente na parábola dos vinhateiros homicidas: Cf. Mc 12, 1-12), Jesus reconheceu nisso a vontade do Pai e viveu a sua própria morte, assim como a sua vida, em total dedicação de si aos outros e, ao mesmo tempo, em total comprometimento com a sua missão de enviado do Pai. Esta compreensão da própria morte pode constatar-se em Mc 10, 45: "O filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a própria vida em resgate de muitos" (Cf. Mt 20, 28; Lc 22, 24-27). Uma outra referência decisiva são as palavras de Jesus na última ceia sobre o dom do seu corpo e do seu sangue em favor de todos (Cf. Mc 14, 22-24; Cf. 1 Cor 11, 24.25) bem como no lavar dos pés aos discípulos em São João (Cf. Jo 13, 3-17)<sup>230</sup>. Também verificamos que foi Ele próprio quem se colocou no caminho para Jerusalém, onde aconteceu a entrada triunfal que levou as pessoas a identificarem-no como o messias esperado (Cf. Mc 11, 15-17). A voluntariedade da auto-entrega de Jesus é também fortemente sublinhada na sua captura e prisão (Mc 14, 46; Mt 26, 50; Jo 18, 12), mostrando como enfrentou esse momento<sup>231</sup>.

Cristo avança para escuridão da morte, não com a confiança dada por uma revelação particular, mas vivendo verdadeiramente a morte humana na sua íntima dramaticidade, enfrentando-

---

*Mysterium Salutis*, Vol. III, T. 6, Petrópolis, Vozes, 1974, 57 a 61.

229. Cf. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 66. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1020 e 1021.

230. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1021.

231. Cf. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 67.

a apenas com a fé de um abandono filial ao Pai: "Abba, Pai! Tudo te é possível. Afasta de mim este cálice! Todavia não se faça a minha vontade, mas a tua" (Mc 14,36; Cf. Lc 22, 42; Mt 26, 39). Fora dos evangelhos, a Carta aos Hebreus é o único escrito do Novo Testamento que versa sobre a angústia de Jesus diante da morte (Cf. Heb 5, 7-9), desenvolvendo a ideia de que Cristo nos salva assumindo profundamente a natureza humana e levando *até ao fim*, em obediência filial, a missão que lhe foi confiada por Deus<sup>232</sup>: "sofrendo, aprendeu a obediência, tornando-se autor e consumidor da fé" (Heb 12, 2)<sup>233</sup>. Ao meditar sobre este mistério a partir da sua expressão na Carta aos Hebreus, afirma-nos Joseph Ratzinger/Bento XVI:

"O próprio *Logos*, o Filho, faz-Se carne; assume o corpo humano. Deste modo é possível uma nova forma de obediência, uma obediência que ultrapassa todo o cumprimento humano dos Mandamentos. O Filho torna-se Homem e, no seu corpo, reconduz a Deus a humanidade inteira. Só o Verbo feito carne, cujo amor se cumpre na Cruz, é a obediência perfeita. N'Ele não só se tornou definitiva a crítica aos sacrifícios do templo, mas também se cumpriu o desejo que ainda restava: a sua obediência *corpórea* é o novo sacrifício para dentro do qual Ele nos atrai a todos nós e no qual, ao mesmo tempo, a nossa desobediência fica anulada por meio do seu amor"<sup>234</sup>.

O total dom de si, que é a substância da vida de Jesus e que acaba por conduzi-lo à morte, é a realização da missão que Ele vem prestar à humanidade. O dom de si aparece aqui ligado à conclusão da nova aliança, que deixa transparecer a intenção de viver a própria morte na perspectiva de instituir uma *solidariedade absoluta* com os seus discípulos. Como transparece no tema joanino da *hora*, a existência e a missão de Jesus não se desenrola na perspectiva de uma

---

232. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1020.

233. Gérard Rémy, *O filho gerado na morte*, in *Communio* XXVII (2010/2), 160"A epístola aos Hebreus fornece uma formulação sintética da maturação da consciência filial de Jesus através da vivência da sua missão. Atribui-se a Deus 'que levasse à perfeição, por meio dos sofrimentos, o autor da sua (dos filhos) salvação' (2,10). Portanto, esta salvação não é obra exterior a Cristo pois se realiza nele e se identifica com ele, o seu arquétipo, cujos passos são seguidos por 'muitos filhos' (2,10). Qual o sentido deste levar à perfeição? Esta noção desempenha um papel central neste documento dado o número de vezes em que nele ocorrer (2,10; 5,9; 6,1; 7,11.19.28; 9,9.11; 11, 40; 12,2.23). Aplicada a Cristo, significa a consumação de um itinerário marcado fisicamente pelo sofrimento, ao qual é atribuído um valor pedagógico, o da aprendizagem da atitude interior constituída pela obediência (5,8). É por esta consumação que ela é 'causa de salvação eterna' (5,9). Além disto, esta obediência é indissociável da fé, na qual se vive e se constrói. O paralelismo entre os dois enunciados, com efeito, é notório: o 'iniciador da sua salvação/levar à perfeição' e o 'autor e consumidor da fé' (12,2)... O percurso temporal de Jesus define-se, assim, por duas actitudes que se confundem: a da fé e obediência, da qual a cruz é o sinal, e a da consumação, ao mesmo tempo que da sua entrada na soberania, ou seja, a exaltação e a geração na morte".

234. Joseph Ratzinger/Bento XVI, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à ressurreição*, Principia, Cascais, 2011, 191 e 192.

duração ilimitada, mas como *caminho* em direção a um momento conclusivo culminante, no qual se actualiza o plano salvífico de Deus para o mundo<sup>235</sup>, como nos diz Miguel Ferreira:

"É através do sofrimento e da morte que Jesus levará a cumprimento o plano salvador de Deus. (...) é com a sua entrega que Jesus resgata a humanidade da escravidão do pecado, cumprindo a promessa das escrituras. Não é por acaso que as trintas moedas pagas a Judas equivaliam ao resgate de um Homem (Mt 26,15). A cruz torna-se, então, no grande sinal de amor de um Messias servo de Deus e da humanidade. É assim que este Rei revela a sua autoridade e domínio. É assim que ele nos abre o reino de seu Pai. Para que não restem dúvidas, há um lereiro profético que diz: "Este é Jesus, o Rei dos Judeus" (Mt 27, 37)"<sup>236</sup>.

Apesar disto, a morte de Cristo aparece no seguimento de algumas mortes do Antigo Testamento que acontecem como sinal de fidelidade, até ao fim, a Deus e em favor dos irmãos, como por exemplo, a da figura do servo sofredor cantada pelo segundo Isaiás - "porque ele próprio entregou a sua vida à morte e foi contado entre os pecadores, tomando sobre si os pecados de muitos e sofreu pelos culpados" (Is 53,12) -, ou das mortes de Eleázar (1 Mac 6,43-46) e Razis (2 Mac 14,37-46) que se imolam pela liberdade de Israel, num acto de devoção e de abandono de si próprio nas mãos de Deus, oferecendo a própria vida para a salvação dos irmãos<sup>237</sup>. Mas, ainda assim, constituiu uma novidade inaudita que ultrapassa e supera qualquer compreensão vinda do contexto do Antigo Testamento. Na literatura romana, a crucifixão era descrita como uma punição cruel e temida, não sendo aplicada aos cidadãos romanos, mas a escravos e criminosos<sup>238</sup>. Paulo também sentiu esse horror, como descreve na Carta aos Gálatas, 3,13: "Maldito seja todo aquele que é suspenso no madeiro". O seu zelo judaico contra o cristianismo era expressão desse sentimento (Cf. Act 8,3; 9, 1-2), porém o seu encontro/experiência de Cristo ressuscitado fá-lo tomar a *cruz* como o centro da sua pregação: "Nós pregamos o Cristo crucificado" (1Cor 1,23; 2,2; 2Cor 3,4; Gal 3,1; 6,14; Fil 2,1), vendo neste acontecimento o evento salvífico definitivo<sup>239</sup>. Este teve de ser, portanto, um acontecimento de enorme significado para aqueles discípulos, uma vez que seria

---

235. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1021.

236. Miguel Ferreira, *O messias crucificado*, in *Mensageiro* (2017/4), 12.

237. Cf. Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 251.

238. Cf. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 66. Cf. John Mckenzie, *Cruz*, in *Dicionário bíblico*, São Paulo: Paulus, 1983, 203 e 204.

239. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1021.

difícil, na concepção judaica, aceitar que um crucificado, símbolo de escândalo (1Cor 1, 23), se tornar-se símbolo de salvação. Como nos atesta Miguel Gonçalves Ferreira:

"... a própria realidade de um messias crucificado é um paradoxo pois, à luz das escrituras, seria sinónimo de um "abençoado amaldiçoado"... O evangelista Mateus, sem esconder o sofrimento de Jesus, não o explora literariamente: narra-o num estilo rápido, sem se deter em pormenores... Isto exige do leitor moderno um esforço de imaginação, para não passar ao lado do que realmente aconteceu. Para os cristãos dos primeiros séculos, a tortura da flagelação e o suplício da cruz eram bem conhecidos e não precisavam de ser explicados! Embora Mateus introduza alguns elementos míticos para simbolizar o modo como o cosmos sintoniza com uma nova era de salvação (Mt 27, 51-53), nada suaviza a dureza desta história verdadeira. A execução cruel e humilhante na cruz rompe com qualquer interpretação de carácter mítico. Trata-se da morte ignóbil reservada aos escravos, não é poesia... Porém, é com a sua entrega que Jesus resgata a humanidade"<sup>240</sup>.

Durante a sua vida, debaixo do olhar de assombrado dos discípulos que compartilhavam consigo a existência quotidiana, Cristo mostrou a profundidade da sua relação e comunhão com Deus (a quem chamava *Abba!*), manifestando assim aquele *vínculo eterno* que O unia ao Pai. A sua consciência humana era essencialmente filial, vivendo em íntima união com Deus Pai. Apesar disso, os discípulos não tinham conseguido ainda sondar a total profundidade desta relação. Com a crucificação, veio o desânimo e a desilusão. Só após o acontecimento pascal, sob o influxo do Espírito Santo (Cf. Jo. 14,26 e 16, 12-13), os discípulos "recordaram o que Ele lhes havia dito" (Jo. 2,22) e puderam finalmente perceber o significado total de toda a vida e acção do seu mestre<sup>241</sup>: Jesus era o Verbo de Deus, o Filho de Deus que veio ao mundo assumindo a natureza humana na sua totalidade; pela sua vida e acção, veio mostrar-nos com o seu exemplo a *vida* verdadeira, aquela vida que vem da união e obediência filial a Deus criador que o pecado tinha ocultado, convidando-nos a seguir livremente e conscientemente esse caminho que leva à eternidade; pela sua morte, assumiu em si as culpas da humanidade e desceu ao *Sheol*, para com a sua ressurreição libertar-nos da escravidão do pecado e vencer o poder da morte<sup>242</sup>. Voltou depois para junto de Deus, com a sua

---

240. Miguel Ferreira, *O messias crucificado*, 12.

241. Cf. Jacques Dupuis, *Introducción a la Cristología*, Verbo Divino, Navarra, 1993, Cf. Francesco Brancaccio, *Antropologia di Comunione*, Rubbettino, Calabria, 2006, 99.

242. Cf. Hans von Balthasar, *O Evento Cristo*, 98 a 123. Cf. Hans von Balthasar, *O Mistério da descida aos infernos. Reflexão Teológica*, in *Communio* XXIX (2012/2), 165 a 178. Cf. Hans von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teológica*, Vol. VII, Nuovo Patto, Milão, 1997. Cf. Hans von Balthasar, *Teodramática*, Vol. V, Encuentro, Madrid, 1993.

existência humana glorificada, permitindo que também a humanidade possa partilhar da vida divina de Deus e se cumpra, assim, a criação, na plenificação da humanidade em Deus<sup>243</sup>.

O desígnio de amor de Deus para a humanidade realiza-se no seu Filho, Jesus Cristo, Verbo incarnado, o sumo-sacerdote, o perfeito e definitivo *mediador* entre Deus e os Homens<sup>244</sup>. Como nos diz Karl Barth, Cristo, sendo verdadeiro Deus e verdadeiro Homem é, fundamentalmente, o *reconciliador*: "A eterna Palavra de Deus escolheu a essência e a existência humana, santificou-a e assumiu-a até fazer dela uma só realidade consigo mesmo, de maneira a tornar-se, enquanto verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, a Palavra da reconciliação dita ao Homem por Deus"<sup>245</sup>.

Pela sua incarnação, morte e ressurreição, Jesus realiza a obra da reconciliação, aproximando Deus dos Homens e elevando os Homens até Deus. A acção salvadora de Cristo dá-se numa única *mediação*, onde, nas duas naturezas de Cristo, divina e humana, está em acção Deus e o Homem<sup>246</sup>. Cristo não ocupa um lugar intermédio entre Deus e os Homens, ou seja, não é *intermediário* que tenta, em vão, unir o abismo que separa o infinito do finito pois, em si mesmo, não pertence a nenhum dos lados que deve unir. Cristo é o *mediador* no qual ambos os extremos estão irrevogavelmente unidos, pois Ele é, pessoalmente, quer um quer o outro<sup>247</sup>. A este propósito, afirma Bernard Sesboüé:

"A reconciliação evoca tanto o antes pecador da humanidade como o seu depois de comunhão viva com Deus. A reconciliação supõe o intercâmbio que se realiza na comunicação que vai de Deus ao Homem e na resposta de fé e de amor que vai do Homem a Deus. A mediação única de Cristo realiza esta reconciliação no seio da humanidade dilacerada (Ef. 2,11-17). Cristo assume então sobre si os dois lados da

---

Cf. Hans von Balthasar, *Teologia dei tre giorni. Misterium paschale*, Brescia, 1990. Cristo desceu aos infernos e recebeu as chaves do reino da morte: Cf. Act 2,25-28; Ef. 4,8n; 1Pe 3,19-20 e 4,5-6; Ap 1,18. Cristo aniquilou a morte com a sua própria morte: Lc 8,52; 14,14; Jo 11,25-26; 21,19; Act 21,13; 24,15; 26,6-8. 23. 26; Rm 5,6-10; 1 Cor 15,1. 12-19. 20-22; 2 Cor 5,14-21; Gl 3,13; Cl 1,18n. Um elemento importante da concepção neotestamentária é constituído pelas afirmações de que Jesus superou a morte com a sua (1 Cor 15, 25s); Cristo despojou a morte de seu poder (2 Tm 1, 10) e libertou a humanidade da lei do pecado (Rm 8, 2). Por isso, o Novo Testamento afirma que Cristo morreu e ressuscitou para ser o Senhor dos mortos e dos vivos (Rm 14, 9). Cf. John Mckenzie, *Morte*, in *Dicionário bíblico*, Paulus, São Paulo, 1983, 632 e 634.

243. Cf. Jacques Dupuis, *Introducción a la Cristologia*, 9.

244. Cf. Jacques Dupuis, *Introducción a la Cristologia*, 9.

245. Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I, T. 2, T, New York, 2004, 124.

246. Cf. Jacinto de Farias, *Da incerteza à esperança*, UCP, Lisboa, 2012, 76.

247. Cf. Jacques Dupuis, *Introducción a la Cristologia*, 9.

reconciliação, para nos arrastar neste seu movimento. A reconciliação aparece assim como o novo nome da salvação"<sup>248</sup>.

Existe, de facto, entre a *crisologia* e a *soteriologia* uma dialética e uma mútua interacção. O motivo soteriológico constituiu o ponto de partida para a reflexão da eclesial sobre o mistério de Jesus Cristo, pois foi experiência de se ser salvo n'Ele e por Ele, que levou a Igreja a reflectir sobre quem era Jesus em si mesmo e em relação a Deus. Assim, podemos afirmar que a crisologia desenvolveu-se em relação ao seu fundamento soteriológico e, ao mesmo tempo, tornou-se um contributo para uma percepção mais profunda sobre o mistério da nossa salvação n'Ele<sup>249</sup>. Esta consciência cristã da unicidade e universalidade do acontecimento Jesus Cristo leva a que, concomitantemente, à luz do Seu mistério, aprofundem igualmente a sua compreensão do próprio mistério antropológico e do sentido da existência humana - sobre a sua vida, mas igualmente, sobre a sua morte.

É sobretudo em Paulo que encontramos de forma patente este desenvolvimento. Nas suas Cartas podemos salientar a existência de um aprofundamento reflexivo sobre morte (*thánatos*) enquanto realidade própria. A tradição bíblica, que Paulo herda, como constatamos anteriormente, entendia a morte tanto como conclusão natural da existência, como uma punição pelo pecado e ruptura com Deus. Da sua experiência de salvação e de fé, Paulo aprofunda esta compreensão, esclarecendo-a e iluminando-a no e através do *mistério* de Cristo<sup>250</sup>.

Para Paulo, o que dá força ao poder da morte é o pecado, descrito como o "agulhão da morte" (1 Cor 15, 56 citando Os 13,14), porque a morte é o seu resultado (Cf. Rm 6, 16), "fruto" (Rm 6, 21), "salário" (Rm 6, 23). Nesta linha, a morte não é entendida simplesmente no seu contexto

---

248. Bernard Sesboué, *Jésus Christ l'unique Médiateur*, in Congresso Internacional de Fátima (9-12 de Maio de 2001), *Mysterium Redemptionis: Do sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*, Santuário de Fátima, Fátima, 2002, 363.

249. Cf. Jacques Dupuis, *Introducción a la Crisologia*, 232.

250. Maria Manuela de Carvalho, *A vida que vence a morte*, in *Communio* XXIX (2012/2), 145: "A demonstração de que todos pecam, encontra-a S. Paulo no facto de todos morrerem. Como bom judeu, sabe que a vida longa e abençoada louva a Deus, e que a morte prematura é sinal de pecado, de não merecimento da graça divina. Como cristão, relê os seus conceitos judaicos à luz da Morte e da Ressureição de Jesus Cristo, e tanto mais vincula a morte ao pecado quando menos a vincula se o cristão morre em Cristo, na entrega ao amor".

biológico-fisicista, mas num horizonte teológico mais amplo que perscruta o seu sentido mais profundo, vendo-a como sinal do radical afastamento do Homem de Deus, que é provocado pelo pecado<sup>251</sup>. Em Ef 2,1-6, como em Col 2,13, encontramos este sentido teológico da morte, onde o estado de pecado é descrito como um *estar morto* e, por outro lado, a justificação é vista como uma *vivificação*.

Em Rm 8, 6-10, Paulo recorre ao paralelo antitético entre *carne* (pecado) = morte / *espírito* = vida. Viver "segundo a carne" é "morrer" (Rm 8,13). Embora a carne (*sarx*) não seja uma potência activa da morte, é nela que se manifesta a dominação do pecado<sup>252</sup>. As "paixões" dão "frutos da morte" (Rm 7,5; Cf. 1 Tim 5,6) e assim a carne torna-se "corpo de morte" (Rm 7, 24)<sup>253</sup>. Deste modo, podemos afirmar que, na directriz vinda do Antigo Testamento, a morte configura-se como um acontecimento existencial-pessoal, opondo-se à *vida*, que também não é simplesmente a mera existência, porque esta só é verdadeiramente no âmbito da comunhão com Deus<sup>254</sup>. Em 2 Tim 1,10 é atribuída a Jesus Cristo a destruição da *morte* e a transmissão da *vida*. A *vida* é o que nos leva a permanecer fiéis e unidos a Deus até ao fim e que nos conduz à vida plena e eterna, a Deus mesmo: "Mas agora, que estais libertos do pecado e vos tornastes servos de Deus, produzis frutos que levam à santificação, e o resultado é a vida eterna. É que o salário do pecado é a morte; ao passo que o dom gratuito que vem de Deus é a vida eterna, em Cristo Jesus, Senhor nosso" (Rm 6, 22-23); "Os que vivem de acordo com a carne aspiram às coisas da carne; mas os que vivem de acordo com o Espírito aspiram às coisas do Espírito. De facto, a carne aspira ao que conduz à morte; mas o Espírito aspira ao que dá vida e paz (Rm 8, 5-6).

---

251. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 166: "Morte de que se ocupa a teologia não é o fato biológico nu, mas o fato biológico afectado pelo sentido ou sem-sentido que o homem lhe confere. Então o homem da humanidade pecadora não compreende a morte; vendo-a apenas como a pura e simples ameaça do seu não ser mais, se rebela ante a sua inevitabilidade, que não é capaz de integrá-la na sua vida. A morte é vista pelo pecador como a violência inferida a partir do exterior; por conseguinte, é pré-vivida para ele com uma aflição irreprimível. A morte-pena do pecado consiste no angustiante pressentimento que obscurece a vida e na incapacidade de experimenta-la de outra forma diferente do que não seja a rebelião desesperada que suscita".

252. Cf. Paul Hoffmann, *Morte*, 363 a 374. Cf. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 65.

253. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 88.

254. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 20 a 26 e 167.

À luz do relato da criação, Paulo aprofunda esta correlação entre pecado e morte: pela falha de um só Homem entrou o pecado no mundo e pelo pecado a morte (Rm 5, 12. 17; Cf. 1Cor 15, 21); desde então, todos os Homens "morrem em Adão" (1 Cor 15, 22) e a morte governa o mundo (Rm 5, 14)<sup>255</sup>. Paulo desenvolve assim uma reflexão onde apresenta o paralelismo antitético entre Adão e Cristo (Rm 5,12-21; Cf. 1 Cor 15, 21-22. 45-49): "o negativo de Adão (pecado e a morte) é superado e redimido pelo positivo de Cristo (a justificação que vivifica)... Adão é a origem de uma humanidade marcada pela morte; Cristo de uma humanidade marcada pelo definitivo da vida (a ressurreição). No primeiro, teve origem a universalidade da morte; no segundo a universalidade da vida como dom futuro"<sup>256</sup>.

Deste modo, Adão e Cristo são apresentados como figuras nas quais se condensa solidariamente toda a humanidade. Este duplo *estar-em* (em Adão ou em Cristo) é visto como uma realidade actual, da qual dependem a morte e a vida. Porém, curiosamente verifica-se que o *estar-em Adão* é apresentado com um verbo no presente ("todos morrem"), mas o *estar-em Cristo* é expresso com um verbo no futuro ("todos reviverão")<sup>257</sup>. Este paralelismo antitético permite a Paulo, não só afirmar a eficácia da acção salvífica de Jesus Cristo, mas também dilata-la numa dimensão antropológica universal. Se o primeiro Adão tem uma relevância universal, também Cristo, o segundo Adão, a possui: "Adão era a prefiguração daquele que havia de vir" (Rm. 5,14). Assim, a vocação de todo Homem é tornar-se imagem do Adão celeste, Cristo<sup>258</sup>.

Assim, com a ajuda da teologia de Paulo, conseguimos perceber que Cristo concentra em si e esclarece totalmente o passado, o presente e o futuro, a realidade actual do Homem sujeito à morte biológica, mas também a questão da *morte espiritual* (como afastamento de Deus) e ainda, o sentido da esperança na ressurreição futura<sup>259</sup>. A morte assume assim um sentido novo, que não se esgota no

---

255. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1022.

256. António Martins, *De Cristo a Adão. A inversão hermenêutica sobre a doutrina do pecado original na teologia actual*, in *Didaskalia* (2015/2), 180 e 181.

257. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 90.

258. Cf. Paulo Costa, *A determinação cristológica*, in *Atualidade Teológica*, 39 (2011), 505 e 506.

259. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 91

facto biológico simples, mas remete também para um entendimento espiritual renovado<sup>260</sup>, com implicações antropológicas profundas, possibilitadas pela novidade do acontecimento Cristo. Por Ele, com Ele e n'Ele, fomos, somos e seremos transformados, tornamo-nos princípio de uma nova geração, de uma nova criação, de uma *nova humanidade*, purificada e plenificada.

A morte de Jesus é o cumprimento supremo de uma vida de fidelidade suprema no amor de Deus e por amor aos Homens. Assim, na obediência total ao Pai, a morte é transformada por Cristo e converte-se em bênção. Com a vida e com a sua morte, Cristo triunfa sobre a própria morte e esta muda de sentido para a nova humanidade que morre com Cristo para viver com Ele para sempre. A vida eterna que nos estava prometida em Adão, foi-nos dada no e pelo novo e definitivo Adão. É Ele o modelo finalizado da humanidade que vive em total obediência e comunhão com o seu criador. Assim, o morrer com Cristo e como Cristo, acaba com a ambiguidade perigosa da morte ligada com o pecado: "Se morremos com Cristo, cremos que também viveremos com Ele" (Rm 6,8). Como Ele ressuscitou, também nós ressuscitaremos (Cf. 1Cor 15). A morte de Jesus liberta da lei (Gal 5,1), dando como fruto *a nova lei* que é a do Espírito vivificante (Rm 8,2), a sua Graça santificante<sup>261</sup>. A vida de união actual a Cristo, mediante o seu Espírito, liberta-nos do pecado e da força da morte que nos mantinha prisioneiro, de todo o poder que limitava e obscurecia a nossa liberdade, fazendo-nos viver de modo verdadeiramente e plenamente humano. Crucificado com Cristo e vivendo com Ele (Gal 2,19-20), animados pelo Espírito de Cristo (Gal 5,24-25), o Cristão morre como *justo*, tendo uma morte igual à morte de Jesus (Cf. Lc 23, 47)<sup>262</sup>.

A morte de Cristo trouxe um novo sentido para a morte e, do mesmo modo, transformou a morte dos seus discípulos que morrem com Ele e como Ele: "Jesus compartilhou a condição humana até à sua morte. Agora, a morte do cristão deve ser a experiência humana do morrer com Jesus e como Jesus"<sup>263</sup>. Para estes a morte não é um puro acontecimento biológico, nem uma maldição, mas

---

260. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 89.

261. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1022.

262. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1023.

263. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1023.

um acontecimento *crístico*, porque Cristo não aboliu a morte, mas mudou radicalmente a sua face. O que é decisivo para o cristão é o actual "ser de Cristo" (1Cor 3,23; Fil 1,20-25), porque a morte não é o *fim*, mas apenas a passagem para o eterno dessa relação de união existencial. O Espírito de Cristo liberta da morte precisamente porque nos faz viver como Cristo, para nos fazer ressuscitar como Ele. O cristão vive para o Senhor e morre para o Senhor (Cf. Rm 14, 7-8; Fil 1,20). E a sua morte abre a porta da beatitude sem fim: "Felizes os que de agora em diante morrerem em união com o Senhor!" (Ap 14,13). Deste modo, no morrer com Cristo, realiza-se o nosso definitivo encontro com Deus, nascendo para "um novo céu e uma nova terra" (Ap 21,1) onde " não haverá mais morte, nem luto, nem pranto, nem dor" (Ap 21, 4)<sup>264</sup>.

A sua morte é a nossa Páscoa (1Cor 5,7) e a nossa salvação se exercita e se torna efectiva em nós, mediante o baptismo e a eucaristia que nos unem a Cristo. A fé insere o cristão em Cristo<sup>265</sup>. O ser baptizado é a actualização do "morrer com Cristo" a fim de "ressuscitar com Ele" (Rm 6, 3-11; Cf. Col 2, 12). A eucaristia é a memória sacramental do sacrifício redentor do calvário por todo o tempo, esperando até que o Senhor volte (1Cor 11, 26; Lc 22,16)<sup>266</sup>. Portanto, a fé, o baptismo e a eucaristia, tornam presente para nós a paixão e a morte de Cristo e dão-nos o Espírito de Cristo<sup>267</sup>: "Trazemos sempre no nosso corpo a morte de Jesus, para que também a vida de Jesus seja manifesta no nosso corpo" (2Cor 4,14). O "morrer" cristão começa com o baptismo, com a morte para o pecado (Rm 6,11), do Homem velho (Rm 6,6), para a carne ou para o egoísmo (1Pe 3, 18), para o corpo de pecado ou o ser pecador (Rm 6,6; 8,10), para a lei ou a pretensão de auto-salvação (Gal 2,19), para todos os elementos do mundo ou as suas diferentes ideologias (Col 2, 20). É, acima de tudo, um morrer para a morte, para passar da morte à vida (Jo 5, 24). Assim, em Cristo, a morte

---

264. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1023.

265. Cf. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 65 e 66.

266. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1022.

267. Angelo Scola, Gilfredo Marengo e Javier López, *Antropología teológica*, Edicep, Valencia, 2003, 394: "Até que chegue esse encontro definitivo, o cristão participa da experiência da Igreja como antecipação efectiva do mundo futuro, da *communio sanctorum* possível já nesta terra e que será definitiva na pátria. Mediante os sacramentos começa a existência "em Cristo", a identificação com Ele (...) Na Igreja, lugar vivo e vivificante, gerada pelos sacramentos (principalmente o baptismo e a eucaristia), pela escuta da palavra e pelos dons e carismas do Espírito, experimentamos, em germen, a plenitude da vida nova e eterna".

perde o seu valor, porque é preenchida de sentido pelo amor de Deus e de Jesus Cristo: "É Cristo que transforma a morte de sinal de castigo para símbolo de salvação. Cristo muda o sentido espiritual da morte"<sup>268</sup>.

O desejo de viver, a tensão para a plenitude de vida, coincide com a oferta livre de Deus, que nos oferece o Espírito de Cristo e a sua Graça para que possamos participar no modo de viver e morrer do Senhor, para também com ele compartilhar da ressurreição: se morremos com ele, viveremos também com ele (2Tim 2,11). Credo em Deus, que Jesus nos revelou plenamente, significa crer no desejo de Deus de nos fazer viver e na eficácia do desejo de Deus: "Animados do mesmo espírito de fé, conforme o que está escrito: *Acreditei e por isso falei*, também nós acreditamos e por isso falamos, sabendo que aquele que ressuscitou o Senhor Jesus, também nos há-de ressuscitar com Jesus, e nos fará comparecer diante dele junto de vós" (2Cor 4, 13-14).

A *vida da Graça* leva-nos à *vida eterna*. Vivendo unidos a Cristo, não temos de temer a morte, pois "nem a morte, nem a vida... nos poderão separar do amor de Deus" (Rm 8, 38-39). Com a interpretação proposta, constata-se uma melhor compreensão do carácter *biogénico* da Graça. Esta é, também agora, portadora de vida, geradora do dom da imortalidade: "o que crê no Filho tem a vida eterna" (Jo 3,36). A ideia da justiça original no paraíso criacional é símbolo de Cristo; é a "versão protológica da manifestação escatológica da Graça"<sup>269</sup>. Por conseguinte, depreendermos que a realidade do pecado e da morte, só poderia perceber-se totalmente à luz da salvação universal. É o mistério da salvação e não a queda de Adão, que esclarece totalmente a realidade humana<sup>270</sup>. Nele se cumpre a morte ao pecado e esta é definitivamente superada. Todos quantos se unem a ele, participam na obra da salvação e têm, através dele, a garantia da ressurreição ( Cf. Rm 5,12ss; 1 Cor 15, 20-23)<sup>271</sup>.

---

268. Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, 20.

269. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 168.

270. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 80.

271. Cf. Bernard Rey, *Nova Criação em Cristo no pensamento de Paulo*, EA Cristã, São Paulo, 2005, 102 e 103.

A esperança cristã no futuro, na superação da dispersão e da angústia diante da morte, consiste precisamente na experiência actual da vida de união com Deus em Jesus Cristo. Não numa especulação sobre a imortalidade da alma de tipo grego, mas a presente experiência de união com Cristo funda a esperança na vida futura: "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. E por isso, gememos nesta tenda, ansiando por revestir-nos daquela habitação celeste, contanto que nos encontremos vestidos e não nus. Pois, enquanto estamos na tenda gememos oprimidos, porque não queremos ser despídos mas revestidos, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida. E quem nos preparou para isso mesmo foi Deus, que nos deu o penhor do Espírito" (2Cor 1-5).

No Cristianismo, a morte é compreendida a partir do Crucificado. O Deus cristão revela-se plenamente na cruz de Jesus Cristo. Inicialmente poderíamos considerar que Deus e a morte são duas realidades incompatíveis, pois na verdade, como nos diz Ruiz de la Peña, "a morte do Homem põe em causa a própria identidade de Deus"<sup>272</sup>, que concebemos como bom e gerador da vida. Porém isto não significa que sejam incomunicáveis, isto porque "a morte é o nosso limite, mas Deus é o limite da nossa morte"<sup>273</sup>. Para aqueles que morrem na graça de Cristo, a morte deixa de ser o maior mistério da condição humana e assume um significado positivo. A morte física consome o "morrer com Cristo" (Rm 6,8), "no Senhor" (1 Cor 15:18), e completa assim a incorporação do Homem com Cristo no seu acto redentor. Por isso, Paulo exclamava: "Para mim viver é Cristo e a morte é lucro" (Fil 1,21). Para o Cristão, viver significa estar pronto para o dia do Senhor, existindo n'Ele, vivendo acreditando e esperando no incompreensível e inefável amor de Deus que nos foi revelado em Jesus. Assim sendo, a morte será a experiência definitiva do mistério do Amor. O desejo de eternidade, que está presente onde existe o amor verdadeiro, se cumprirá neste instante na

---

272. Juan Ruiz de la Peña, *La muerte, fracaso y plenitud*, in *Sal Terrae* (1997/02), 91.

273. Karl Barth, *Dogmatique*, Vol. 12, Labor et Fides, Genebra, 1961, 307. Cf. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 72.

plenitude da comunhão de amor com Deus e com os irmãos: "Vinde benditos de meu Pai, tomar posse do reino preparado para vós desde o início da criação" (Mt 25, 34)<sup>274</sup>:

Ao abordarmos a questão da morte no panorama religioso da bíblia, tanto no Antigo Testamento como também no Novo Testamento, ficamos sempre subjugados a um binómio tensional dividido entre *finitude* e *culpa*<sup>275</sup>. Por um lado, a morte tem de ser entendida como consequência da natureza limitada da criatura, ou seja, constatamos que Deus fixa um limite temporal à sua criatura; contudo, devido à nossa concepção da absoluta bondade divina criacional, temos de negar que Deus tivesse pensado a morte para a sua criatura. Por outro lado, ao olharmos para a condição humana, constatamos que naturalmente o Homem encontra-se dividido, preso a condicionalismos que não o deixam ser permanentemente bom, bloqueado na possibilidade de fazer sempre o bem; sob esta luz, desenvolve-se uma compreensão simbólica da morte: a realidade natural do morrer é também o sinal de uma vicissitude transcendente; não provêm apenas da natureza limitada da criatura, mas é sinal de condenação/castigo pelo pecado do Homem<sup>276</sup>.

São Tomás de Aquino expressa esta tensão entre os dois modos de explicar a origem da morte e da caducidade humana com as seguintes frases: "necessitas moriendi partim ex natura, partim ex peccato"<sup>277</sup>. Esta antítese torna claro o facto de que a morte não é simplesmente uma realidade biológica, mas é *antes um acontecimento* complexo e irreduzível, cheio de ressonâncias profundas para a existência humana. À luz da fé em Cristo, isto acontece porque o Homem não é um mero organismo no meio dos outros, mas está inserido num contexto muito mais amplo e profundo que transcende a sua natureza: o da criação e da redenção<sup>278</sup>.

---

274. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1024.

275. Cf. Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 242.

276. Cf. Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 242 a 244.

277. Tomás de Aquino, *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, Livro III, distinção 16, questão 1, artigo 1, c. Outros textos: Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Vol. II, T. II, questão 164, artigo 1, resposta à objecção 1: "*mors est et naturalis... et est poenalis*"; Tomás de Aquino, *De malo*, questão 5, artigo 5, resposta à objecção 17: "*mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam*". Cf. Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, 73 a 128. Cf. Paul O'Callaghan, *La muerte del cristiano como incorporación a la pascua de Cristo*, in César Izquierdo (org.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2002, 489.

278. Cf. Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, 244.

É através de Cristo que o mistério da morte, nesta antítese dicotômica, sai completamente iluminado e esclarecido. No plano da *culpa*, somos remetidos para a *mediação* ascendente de Cristo no seu mistério pascal ou, por outras palavras, para a *incarnação redentora*. Deste modo, temos subentendida a compreensão do Homem influenciado por uma incapacidade nativa para o bem que foi introduzida na ordem da criação e que a desvirtuou (ou antes, *desordenou*) do seu desígnio original. Com isto, foi posta em marcha uma dinâmica de morte que faz do mundo um reino de pecado<sup>279</sup>. O pecado possui, pois, uma misteriosa densidade que supera as acções meramente individuais e que acaba por deixar uma marca na realidade<sup>280</sup>. A consequência do pecado é o afastamento da graça de Deus e da comunhão de vida divina, como resultado da recusa a obedecer ao desígnio de Deus para a humanidade, que é a vida de união a Ele<sup>281</sup> - "eis a morte no seu sentido total"<sup>282</sup>. Porém, Cristo com o seu exemplo e sua intercessão libertou-nos das amarras do pecado e deixou-nos acessível a via que nos leva até Deus. O pecado afasta-nos de Deus, mas Cristo intercede por nós para que, nas ondas da vida, tenhamos sempre um auxílio para que nunca nos afundemos.

Por outro lado, vemos que uma vida eterna terrena tornar-se-ia algo sem sentido, um absurdo completo ou seja, verificamos que a própria dinâmica interna da vida exige uma transformação que ultrapassa as suas próprias barreiras. O Homem estava predestinado a algo maior do que ele mesmo, que só nos poderia ser concedido por aquele que nos criou e nos potenciou a uma horizonte que ultrapassa completamente todas as nossas possíveis perspectivas, mas cuja chama está presente em nós e grita, no íntimo do nosso ser, pela sua consumação. Deste modo, podemos passar ao outro paralelo, o da *finitude*. Este plano também se esclarece à luz do mistério de Cristo. Aqui devemos nos centrar na teologia da *incarnação* de Cristo, na sua dimensão reveladora e divinizadora ou *mediação* descendente. Cristo, o Filho de Deus, o Verbo do Pai, é o modelo definitivo da

---

279. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 85.

280. João Paulo II na sua exortação sobre reconciliação e a penitência na missão actual da Igreja dá-nos uma valiosa interpretação sobre a questão do pecado estrutural. Cf. João Paulo II, *Exortação apostólica pós-sinodal Reconciliatio et poenitentia*, in *Acta Apostolicae Sedis* 77 (1985) 185 a 275.

281. Cf. Karl Rahner, *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia, 2008, 36 a 40.

282. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 71.

humanidade. Mostra-nos que fomos criados por Deus e para Deus, e que temos uma *meta* que não é terrena, mas que foi projectada para uma *plenitude* que a ultrapassa. Ao criar o Homem, Deus predestinou-o a finalizar-se em Cristo. Portanto, "a humanidade encontra-se orientada a Cristo e é n'Ele consumada"<sup>283</sup>. Ou seja:

“Razão e meta da criação, Cristo coloca em verdadeira luz a dimensão de revelação da mesma criação. A criação está voltada para Cristo. Ele próprio é a plenitude da criação, a palavra final da palavra criadora, o mais alto desfecho e plenitude da obra criada, sobretudo do Homem, que, em Cristo, encontra sua nova e verdadeira imagem. Jesus é assim, o verdadeiro Homem, o segundo, e autêntico Adão. Cristo e ninguém mais, é que se aplica o ‘*Ecce Homo*’ (cf. 1<sup>a</sup> Cor. 15, 21; 45-49)”<sup>284</sup>.

Com Cristo, a morte é vista como o culminar de uma existência de união a Deus. A união com Deus, patente nas virtudes teologais da fé, na esperança e pela caridade, faz com que a morte não seja o terrível fim destruidor, mas abra-se a uma confiança num amor que é mais forte do que a morte e que nos vai resgatar e transformar. A via do pecado, da distância, do afastamento e esquecimento, do não querer Deus, faz com que a morte seja vista como um fim sem sentido, trágico, o culminar de uma existência que é um absurdo. Com Cristo, a morte é o culminar de uma vida de união a Deus, sendo vista como uma passagem para Deus, como purificação e plenificação, como salvação.

Em suma, verificamos que o pensamento bíblico não nasce da meditação sobre a morte, nem como a projecção do desejo do Homem de viver eternamente. Não é a sede de imortalidade, a matriz da fé bíblica em Deus, nem é a morte que origina o pensamento sobre Deus. A experiência bíblica de Deus não está no extremo confim do limite humano, mas no centro, no coração da vida. O discurso sobre Deus, na Bíblia, não se refere directamente ao medo de morrer, mas antes à

---

283. António Martins, *A plenitude do Homem em Cristo. A relação entre antropologia e cristologia em K. Rahner*, in *Didaskalia* XXXV (2005), 311. Hans von Balthasar, *Gloria*, Vol. 1, Encuentro, Madrid, 1985, 271: "Cristo, o Homem pleno e perfeito, faz com a totalidade do seu ser a experiência do que é Deus. É em corpo e alma a personificação desta experiência. Mas enquanto Deus incarnado que revela ao Homem o que é Deus, Cristo faz também a experiência do que é o Homem tal como Deus o quis, e recapitula ao mesmo tempo em si tudo o que no mundo vive esquecido de Deus. Os Homens são convidados e iniciados a esta experiência arquetípica suprema. O arquétipo é o inimitável que há que imitar. Define-se a si mesmo e define tudo o mais, sem que exista lugar para uma definição superior comum a ambos os extremos... A definição é sempre cristológica: a medida da encarnação de Deus".

284. Heinrich Fries, *Conceito católico de Revelação*, in Johannes Feiner e Magnús Loehrer, *Mysterium Salutis*, Vol. I, T. 1, Vozes, Petrópolis, 1972, 229.

responsabilidade de viver<sup>285</sup>. A fé na vida eterna nasce da fé de que o amor de Deus triunfa sobre todos os obstáculos e dificuldades, sendo inclusive mais forte do que a própria morte<sup>286</sup>. O crente aceita a vida das mãos de Deus como dom do seu amor, e aceita morrer com a mesma fiel esperança que o fez viver. A medida da fé não depende do medo da morte, mas do horror ao que é alheio ao próprio Deus, porque é a negação de qualquer relacionamento com Ele. Assim, toda a vida do crente é uma recusa da morte e a aceitação da vida, a fim de ganhar, com Deus, até a própria morte<sup>287</sup>. Com a revelação plena de Deus em Jesus Cristo, esse amor aparece em todo o seu poder, esplendor e beleza: "O que o Antigo Testamento obscuramente pressagiava, a saber, que só pode ser última a primeira palavra, é formulado no livro que fecha a revelação de forma lapidar: o Verbo, *Alpha* e princípio, é o *Ómega* e fim. Ele é, em verdade, a nossa esperança e nossa *éschaton*"<sup>288</sup>. Como afirmou Dietrich Bonhoeffer: "Ele é o além no meio da nossa vida"<sup>289</sup>. No acontecimento Jesus Cristo e no evento da sua morte e ressurreição, é revelado o sentido mais profundo da *história*: fomos criados *por Deus e para Deus*. Assim, à luz deste mistério, também a nossa morte recebe um novo sentido: não somo *seres-para-a-morte*, mas para a *Vida* e uma *Vida nova e eterna*<sup>290</sup>. A esperança judaica é assim completada e superada pelo acontecimento pascal

---

285. Cf. Leomar Brustolin, *A morte na fé cristã*, 67.

286. Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca, 2002, 267 e 268: "O amor funda a imortalidade. A imortalidade nasce do amor. Isto significa que quem amou todos, fundou para todos imortalidade. Este é o sentido da expressão bíblica que afirma que a sua ressurreição é a nossa vida. Assim, nós compreendemos a argumentação de Paulo ... na sua Primeira carta Coríntios: se Ele ressuscitou, também nós, porque o amor é mais forte do que a morte; se ele não ressuscitou, tampouco nós, porque então é a morte que tem a última palavra (cf. 1 Coríntios 15,16s). Trata-se de uma afirmação central; por isso vamos expressá-lo com outras palavras. Uma de duas coisas, o amor é mais forte do que a morte, ou não é. Se nele o amor superou a morte, foi como amor pelos demais. Isso indica que o nosso amor individual e próprio não pode vencer a morte; tomada por si só é apenas um grito irrealizável. Ou seja, só o amor unido ao poder divino da vida e do amor pode fundar a nossa imortalidade".

287. Cf. Antonio Bonora, *Morte*, 1024. Cf. António Couto, *Como uma Dádiva*, 75.

288. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación*, 119. Martín Gelabert Ballester, *Creo en la Resurrección*, San Pablo, Madrid, 2002, 45 e 46: "Só às portas do Novo Testamento, de facto, se começa a fazer luz sobre o sentido da morte e o destino final dos mortos". Não tem sentido considerar as "coisas últimas" se não da perspectiva de "o último" ou melhor todavia, de Jesus como "o último", depois do qual não se pode esperar outro (Mt 11,3; 1Cor 15, 45)". Luis Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Navarra, 1993, 168: "Em Jesus está a salvação e a plenitude dos Homens porque nele recebe o mundo e a história o seu sentido e orientação definitivas. Jesus é o acontecimento escatológico, à luz do qual se devem considerar todos os conteúdos da esperança crista".

289. Dietrich Bonhoeffer, *Lettere a un amico*. Bompiani, Milão, 1969, 84.

290. Juan Ruiz de la Peña, *La muerte, fracaso y plenitud*, in *Sal Terrae* (1997/02), 103: " Os Cristãos crêem que o Homem morre não para ficar morto, mas para, como Cristo ressuscitar. E ressuscitar para a vida, para uma interminável porque é uma vida que vem do amor. É esta em verdade a última palavra sobre a condição humana: não é o fracasso da morte, mas a plenitude da vida que, tendo surgido do amor, é mais forte do tudo, muito mais forte inclusive

escatológico de Jesus Cristo. Os crentes vivem já o seu presente como um tempo qualitativamente novo pelo seu *ser em Cristo*:

"Isto torna presente a mudança cristológica de toda a herança do Antigo Testamento. No Antigo Testamento tinha-se adquirido a consciência de que a falta de comunicação (com Deus) é a morte no meio de vida e que o amor é promessa de vida. Agora (em Cristo) torna-se claro que existe realmente o amor que é mais forte do que a morte"<sup>291</sup>.

## Conclusão

Neste capítulo, focámo-nos na questão da morte e na sua abordagem no Antigo e no Novo Testamento. Verificámos que, no panorama bíblico, a morte é entendida como mistério, uma realidade que não podemos compreender ou dominar completamente, sendo-nos apenas desvelada à luz da palavra revelada. O povo de Israel aceitava a morte como o fim natural da existência, abordando-a com objectividade e sem o excessos especulativos de outras religiões, mas valorizava sobretudo a vida. O Homem do Antigo Testamento é um ser para a vida e para a vida em plenitude, que só pode ser atingida na comunhão com Deus, seu criador. Assim, progressivamente, vai emergindo, da relação com Deus e da consciência da sua fidelidade, a abertura a uma esperança e à compreensão da fé de que o destino do crente é *a comunhão com Deus* e que esta não pode ser interrompida pela morte.

Por meio da novidade soteriológica que nos foi dada no *acontecimento Cristo*, a realidade da morte é totalmente iluminada na sua dimensão profunda e *misteriosa*. A morte de Jesus é o cumprimento supremo de uma vida de fidelidade suprema e de comunhão plena com Deus por amor aos Homens. Na obediência total ao Pai e ao seu projecto, a morte é transformada por Cristo e converte-se em bênção. A morte assume assim um sentido novo, que não se esgota no facto biológico simples, mas remete para um entendimento espiritual renovado, com implicações antropológicas profundas. Por Ele, com Ele e n'Ele, fomos, somos e seremos transformados,

---

do que a própria morte".

291 Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1984, 117.

tornámo-nos princípio de uma nova geração, de uma nova criação, de uma *nova humanidade*, purificada e plenificada. Com a sua vida e com a sua morte, Cristo triunfa sobre a própria morte e esta ganha um novo sentido para esta nova humanidade que morre *com* Cristo para viver com Ele para sempre. Portanto, a esperança cristã na vida futura, na superação da dispersão e da angústia diante da morte, funda-se não numa especulação "mistérica" sobre a imortalidade da alma, mas nesta experiência actual da vida de união com Deus por meio do seu filho, Jesus Cristo, porque a morte não é *o fim*, mas apenas a passagem para o eterno dessa relação de comunhão existencial e ontológica.

### III. A VITÓRIA SOBRE A MORTE: A RESSURREIÇÃO DE CRISTO

Depois de nos debruçarmos sobre a questão da morte, quer no entendimento do Antigo Testamento, quer pela visão apresentada no Novo Testamento, surge a necessidade de aprofundarmos o tema da ressurreição de Cristo. A fé neste acontecimento pascal é, para os cristãos, fonte de esperança e de alegria, pois a morte não é vista como um fim, mas como uma passagem para a vida verdadeira e plena em Deus. Iremos perscrutar as raízes mais profundas desta afirmação de fé, numa tentativa de apresentação da fundamentação histórica deste acontecimento que para os cristãos tem um importância única e fundamental.

#### 3.1 Análise da fundamentação histórico-literária dos acontecimentos da esperança cristã

A palavra "ressurreição" remete-nos imediatamente para o acontecimento que está no centro da fé cristã e que constitui o seu núcleo unificante e germinador<sup>292</sup>. Os testemunhos sobre o evento da ressurreição de Jesus são vários e diversos, estando disseminados por todo o Novo Testamento. Daquela experiência inicial, profundamente marcante e incomensuravelmente nova<sup>293</sup>, do encontro com Jesus ressuscitado, sucede a sua *formulação linguística* para a *comunicação* em forma de *anúncio*. Por isso, podemos dizer que a compreensão histórica da ressurreição de Jesus desenvolve-se em paralelo com a própria génese e o desenvolvimento dos textos cristãos<sup>294</sup>.

Um facto histórico indiscutível é o da existência do movimento cristão na primeira metade do século I. As primeiras comunidades crentes, constituídas por convertidos vindos do judaísmo e do

---

292. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição de Cristo e esperança cristã*, in *Communio* I (1984/4), 319: "A esperança cristã tem a sua origem e o seu fundamento na ressurreição de Cristo". Hans von Balthasar, *O Evento Cristo*, 128 e 129: "Esta profissão de fé é o que fundamenta a Igreja. Se Cristo não tivesse ressuscitado, não haveria Igreja nem fé... A concordância na pregação não se entende em sentido somativo - um número de indivíduos que tivessem a mesma opinião sobre este ponto - mas é pelo facto de que as testemunhas são concordes, que elas próprias formam a Igreja. Esta é, portanto, o único sujeito da fé pascal, do mesmo modo como é esta fé que constitui o objecto propriamente dito, mediante o qual a Igreja se torna, acima de tudo, um sujeito que acredita. Sem esta presença viva do Senhor, iniciada na Páscoa, não existiria a Igreja. Por isso, não se deve, com Schleiermacher e a sua escola, remover a ressurreição de Cristo do centro da fé cristã. Pelo contrário, é na ressurreição de Cristo que toda Teologia eclesial tem o seu ponto de partida, em virtude do qual somente a existência terrena de Jesus e a sua cruz recebem a sua significação".

293. Hans von Balthasar, *O Evento Cristo*, 131.133: "Este facto, é, como sempre se diz, e com razão, *sem analogia*. Ele rompeu singularmente todo o universo do nosso viver e morrer, a fim de abrir-nos, certamente, com esta ruptura, um novo caminho para a vida eterna em Deus (1Cor 15,21ss)(...) Assim, o querigma pascal constitui para o mundo judaico uma afirmação singular e inaudita. Para o mundo helénico ela não entra em cogitações".

294. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, in Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi e Antonio Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Milão, 1988, 1342.

paganismo, conservam a memória de Jesus de Nazaré, um hebreu da Palestina, morto no início dos anos 30, que proclamam como *Cristo* (*Χριστός*), o messias prometido do povo de Israel, e como *Senhor* (*Κύριος*). Os primeiros escritos cristãos datáveis são as Cartas de Paulo que se distribuem num período de tempo situado entre os anos 50 e 60 da nossa era. Nesses escritos conseguimos detectar algumas fórmulas que são o eco da vida de fé das primitivas comunidades cristãs. A par destas, detectamos também referências provenientes do anúncio missionário daquelas comunidades a hebreus e pagãos<sup>295</sup>.

### 3.1.1 O acontecimento pascal nos enunciados de fé e nos relatos evangélicos

A mais antiga fórmula de profissão de fé identificável reflecte a influência do contexto cultural e linguístico aramaico-palestinense. Um fragmento desta profissão de fé pode-se encontrar na frase utilizada por Paulo antes da saudação final da sua primeira Carta aos Coríntios: "Se alguém não ama o Senhor, seja anátema! *Maranáta!*" (1Cor 16,22<sup>296</sup>; Cf. Fil 4,5; Cf. Ap 22,20). A expressão *Μαράνα θά* (*marana' atha'*) é a transcrição de uma elisão do aramaico que deriva de *מרנא תא* (*Mareh* - Senhor e *ata* -vir). Numa Carta escrita em grego, Paulo utiliza esta invocação que nos remete para um contexto litúrgico eclesial que utiliza a língua aramaica<sup>297</sup>. Uma confirmação desta origem pode-se encontrar num texto da Didaché, da segunda metade do século I, onde, na conclusão da oração eucarística, se encontra esta afirmação: "Quem é santo, venha; Quem não é, converta-se/faça penitência; *Maranathá*. Amén" (Did. X,6)<sup>298</sup>. Nos inícios da Igreja, devido à ainda forte influência

295. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1342.

296. Em grego: "εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον, ἦτω ἀνάθεμα. Μαράνα θά. O uso de *φιλεῖ* em vez do habitual *ἀγαπᾶν* de Paulo denuncia a presença de uma antiga fórmula cristã, utilizada em contexto litúrgico, provavelmente eucarístico. Cf. Anthony Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Michigan, 2000, 80. Cf. Jerome Murphy-O'Connor, *La prima lettera ai Corinzi*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997, 1065.

297. A expressão *Maranathà* pode ser traduzida como invocação - "Senhor, vem!" ou também como aclamação - o Senhor vem, o que nos dá um dupla interpretação. Na primeira forma, ganha um sentido mais escatológico e "parusiaco" de afirmação da espera da vinda gloriosa de Cristo; na segunda modalidade, assume um sentido mais de confissão de fé na presença actual de Cristo no meio da assembleia, nomeadamente na eucaristia. Aqui parece assumir mais a segunda, estando directamente relacionado com o comentário catequético que Paulo faz da fórmula tradicional das palavras sobre o pão e o cálice entregue à comunidade de Corinto (1Cor 11,23-26: Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha). Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1343. Cf. Joseph Fitzmyer, *Introduzione alle Epistole del Nuovo Testamento*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997, 1007. Cf. Anthony Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1351.

298. *Didaché*, Alcalá, Lisboa, 2004, 223. Alguns autores defendem que esta frase assinalava a passagem da

judaica dos seus alicerces, Jesus é compreendido e nomeado dentro das categorias próprias daquela cultura e linguagem, utilizando assim o conceito aramaico *Mareh - o Senhor* (em paralelismo com '*Elaha -Deus*) e fazendo a correspondência directa com o termo grego *Kyrios*, sinalizando o esforço de inculturação do evangelho em ambiente helenista<sup>299</sup>.

"*Jesus é o Senhor*" - "*κύριος Ἰησοῦς*" (1Cor 12,3; Fl 2,11; Rm 10, 9; Cf. Cl 3.24; Cf. Act 2,36) corresponde à profissão de fé referida por Paulo na sua Carta. Este título encerra em si um forte significado religioso, afirmando assim a acção directa de Deus na ressurreição de Jesus e na sua vitória sobre a morte, reconhecendo a soberania universal de Cristo à direita do Pai<sup>300</sup>. A propósito deste título aplicado a Jesus e à relação directa com a sua ressurreição e glorificação, é esclarecedor Charles Scott:

"Uma ainda mais significativa concepção da ressurreição de Cristo que foi adoptada por Paulo e fortemente desenvolvida por ele está expressa no título *Kyrios - o Senhor*. Ele não foi o primeiro a aplicar este título, mas tê-lo-á recebido da comunidade primitiva, pelo menos é o que é mais provável... O facto de na Carta aos Coríntios ele poder usar este título na sua forma aramaica (*Maran* 1Cor 16,22) mostra o quão familiar esta se tornou no discurso cristão. Este representa na verdade um sumário da pregação cristã: 'Nós pregamos Cristo Jesus como o Senhor' (2Cor 4,5); Ele é o Senhor de todos, rico em misericórdia para com todos aqueles que o invocam (Rm 10,12). Além disso, o reconhecimento de que 'Jesus é o Senhor' é a única profissão audível de fé que Paulo requer de um aspirante ao Cristianismo, a única e suficiente condição externa de participar na Salvação. Era expressão exterior da fé em Cristo, o factor humano na Salvação<sup>301</sup>. E o significado deste reconhecimento é tal que quando ele é feito é entendido como acção do Espírito Santo: 'Ninguém pode dizer isso - Jesus é o Senhor-, se não pelo Espírito Santo' (1 Cor 12,3). O nome, assim como a dignidade e a autoridade patente pelo título, pertencem a Cristo como exaltado à direita de Deus. Na verdade, este foi o motivo porque Ele teve de sofrer na carne: 'Para este fim ele morreu e ressuscitou para ser o Senhor dos vivos e dos mortos (Rm 14,9); "Deus o exaltou e lhe deu um nome que está acima de todo o nome, para que, ao nome de Jesus, se dobrem todos os joelhos, os dos que estão no céu, na terra e nos abismos; e toda a língua proclame que *Jesus Cristo é o Senhor*, para glória de Deus Pai" (Fl 2,9-11) Passagens como esta não deixam a mínima dúvida de que São Paulo tinha a plena consciência do que estava afirmando ao aplicar

---

refeição ritual para a o banquete sacramental (eucaristia). Cf. Adalbert-Gautier Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Desclée, Paris, 1968, 158.

299. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1343.

300. Cf. Joseph Fitzmyer, *Teologia Paolina*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997, 1835. John Meier, *Gesù*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997, 1743.

301. Rm 10, 9: "Porque se confessares com a tua boca: 'Jesus é o Senhor', e acreditares no teu coração que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo". Cf. Rm 10, 8: "a palavra da fé" - τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως. Aqui o ῥῆμα pode estar a referir-se à "fórmula" com que se expressa a fé.

esta classificação e título a Jesus Cristo, e que envolvia uma afirmação do domínio universal de Cristo"<sup>302</sup>.

As primitivas comunidades cristãs, que se reuniam para o culto, também desenvolveram fórmulas para comunicar a sua experiência de fé ao ambiente que as rodeavam, tanto hebraico como grego-pagão. Encontramos eco dessas fórmulas também nas Cartas de Paulo, onde é feita referência ao anúncio fundante inicial (*querigma*), por motivos de exortação parenética ou de desenvolvimento catequético. Um exemplo destas fórmulas encontra-se na primeira Carta escrita por Paulo para a comunidade de Tessalónica. Após uma breve retrospectiva sobre a actividade evangelizadora e sobre o nascimento daquela comunidade cristã, o apóstolo põe em relevo o conteúdo essencial do evangelho<sup>303</sup>: "De facto são eles próprios que contam o acolhimento que vós nos fizeste e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes o Deus vivo e verdadeiro<sup>304</sup> e para aguardares do Céu o seu Filho<sup>305</sup>, a quem Ele ressuscitou dos mortos, Jesus, que nos livra da ira futura<sup>306</sup>" (1Ts 1, 9-10<sup>307</sup>). A referência à conversão, como uma passagem da adoração dos ídolos à fé no Deus vivo e

302. Cf. Charles Scott, *Christianity according to St Paul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1927, 249 e 250.

303. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1343. Cf. Joseph Fitzmyer, *Introduzione alle epistole del Nuovo Testamento*, 1007. Cf. Raymond Collins, *La prima lettera ai Tessalonicensi*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997, 1011.

304. Raymond Collins, *La prima lettera ai Tessalonicensi*, 1012: "A descrição paulina da conversão dos cristãos de Tessalónica faz uso de uma fórmula tradicionalmente empregada no anúncio missionário do judaísmo helénico. *Convertidos*: a linguagem foca uma efectiva mudança de rota: voltar-se". Cf. Charles Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonian. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Michigan, 1990, 9.

305. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, Didaskalia, Lisboa, 1991, 299: "A acentuação do sumário recai sobre a parusia de Jesus como libertador escatológico, ao passo que o tema da ressurreição está em função desta afirmação central. A origem de tal cristologia deve ser procurada na tradição palestinese, onde o conceito escatológico dos 'últimos tempos' ocupa um lugar de relevo. O título de "filho (de Deus)" e a expressão "dos céus" conduzem-nos à imagem do "filho do homem" de Dan 7,13". Cf. Raymond Collins, *La prima lettera ai Tessalonicensi*, 1013: "Este verso representa um acréscimo cristão à categoria tradicional da apologética helenística-judaica. "τὸν Υἱὸν αὐτοῦ - o seu filho aparece aplicado como um título de Cristo ressuscitado (Cf. Rm 1,4); tal título não volta a ser utilizado de novo nesta carta". Joseph Fitzmyer, *Teologia Paolina*, 1832: "A ideia dominante que está na base do uso do título *Filho de Deus* no mundo judaico era o de uma eleição divina para cumprir uma missão confiada por Deus e da correspondente obediência a tal vocação. A noção hebraica deste ser filho está subentendida na aplicação deste título a Cristo que encontramos no Novo Testamento. Paulo não é o criador deste título cristológico; herda-o da Igreja primitiva. Encontra-se em fragmentos do querigma que ele incorpora nas suas cartas (Cf. Rm 1,3)".

306. Cf. Raymond Collins, *La prima lettera ai Tessalonicensi*, 1013: "Paulo utiliza a fórmula de uma antiga profissão de fé para afirmar que Deus ressuscitou Jesus dos mortos. No judaísmo (por exemplo 1 Mac 2,60) Deus mesmo é apresentado como o libertador. A ressurreição identifica Jesus aquele através do qual Deus realiza a nossa salvação". Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 299 e 230: No mesmo sentido aponta o participio presente substantivado *ho rhyomenos*, 'o libertador', correspondente ao título hebraico *go 'el*, 'o salvador', que na tradição judaica adquiriu um sentido messiânico. Esta tensão escatológica, aliada ao aspecto negativo da libertação (Cf. Mt 3,7; Lc 3,7), remetem-nos para uma concepção cristológica antiga de origem palestinese. A elaboração do esquema missionário pertence, porém, aos meios cristãos judeo-helenistas, provavelmente de Antioquia".

307. Em grego: "αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὅποιαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, καὶ ἀναμένειν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν

verdadeiro, remete para o anúncio do evangelho aos gentios (1Ts 1,9), sendo uma formulação que provém do contexto missionário judaico no mundo helénico. A fórmula citada por Paulo sobre a ressurreição de Jesus (ὄν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν - que o ressuscitou dos mortos<sup>308</sup>) tem a sua origem no contexto judaico-palestinense, sendo aplicada para proclamar a sua vitória sobre a morte por iniciativa de Deus e a sua constituição como juiz e salvador universal.

Tudo isto é confirmado por uma segunda citação da mesma Carta, no contexto mais amplo da catequese de Paulo sobre a esperança cristã diante da morte. Aos cristãos em crise devido à incerteza sobre a sorte dos seus parentes falecidos, Paulo deixa o incentivo urgente a não abandonar-se à tristeza "como aqueles que não têm esperança" (Ts 4, 13). Ele continua apresentado o fundamento da esperança cristã: "de facto, se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim, também Deus reunirá com Jesus aqueles que em Jesus adormeceram" (1Ts 4,14). A primeira parte desta citação paulina abarca o conteúdo essencial do anúncio cristão que é também a base da fé - "Jesus morreu e ressuscitou"<sup>309</sup>. Essa estrutura binária antitética, onde a ressurreição é contraposta à morte, ocorre numa série de outros textos distribuídos pelas Cartas autênticas de Paulo: Rm 4,25;

---

ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης". É opinião comum na exegese actual que este texto reproduz uma tradição cristã anterior a Paulo, como acontece noutras passagens em que ocorrem fórmulas tradicionais para expressar o conteúdo do Evangelho (cf. 1 Cor 15,3b-5; Rm 1,3-4). Argumento a favor de tal suposição é a confluência no texto de expressões pouco habituais nos escritos paulinos. Não são paulinos: ἐπεστρέψατε -voltaste-vos, referido à conversão (cf. Act 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20); Θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ - o Deus vivo e verdadeiro (hapax leg. N.T.); Υἱὸν - Filho, no contexto escatológico; ἐκ τῶν οὐρανῶν - dos Céus (plural); τῶν νεκρῶν - a morte (com artigo, é caso único em Paulo); ῥυόμενον -livra, para referir a salvação escatológica; τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης - que está para vir (hapax leg. N.T.). Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 298.

308. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 297. 300: "O Apóstolo transmite-nos nas suas cartas um conjunto de fórmulas de fé do tipo "narrativo", que, estrutural e intencionalmente, têm por objecto a confissão de um acontecimento passado: a ressurreição de Cristo... Trata-se de uma tradição fixa, quase estereotipada, registada desde a carta mais antiga do epistolário paulino até à carta aos Romanos, podendo sintetizar-se assim: "Deus ressuscitou Jesus dos mortos" (*ho Theos ègeiren Ièsoun ek nekron*)... O conteúdo da fé primeira e fundamental, transmitido na pregação missionária e recitado na catequese baptismal, englobava o artigo do credo segundo o qual "Deus ressuscitou Jesus dos mortos" (1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 15,15; Rm 10,9)... É opinião comum na exegese actual que este texto reproduz uma tradição cristã anterior a Paulo, como acontece noutras passagens em que ocorrem fórmulas tradicionais para expressar o conteúdo do Evangelho (Cf. 1 Cor 15,3b-5; Rm 1,3-4)(...) Neste contexto encontra-se inserida, com uma fórmula certamente tradicional, a afirmação relativa à acção de Deus em favor do Filho: "a quem ressuscitou dentre os mortos" (*hon ègeiren ek tôn nekron*)... A cláusula "dentre os mortos", que precisa o sentido do verbo "ressuscitar", não denota qualquer justificativo redaccional e por isso é considerada unanimemente como pré-paulina. Na verdade, ela não desenvolve o enunciado fundamental, nem sequer o determina. Apenas o explicita e sublinha, enquanto expressão imediata da fé judaica e judeo-cristã no Deus senhor da vida e da morte (Cf. 2 Cor 1,9; Rm 4,17-21; Heb 11,19), cuja vinda escatológica será marcada pelo chamamento dos mortos à vida (cf. Mc 12,26-27)".

8,34; 14,9; 2Cor 5,15. Esta constância das fórmulas relatados por Paulo remete-nos para uma tradição anterior a este, provavelmente de origem judaico-cristã<sup>310</sup>.

Do mesmo contexto pré-paulino, muito provavelmente, provêm a fórmula que nos aparece no início da Carta aos Romanos (Rm 1,3-4). Paulo apresenta-o como um resumo do evangelho de Deus que foi prometido por meio dos profetas nas escrituras e que se refere a Jesus Cristo. O texto paulino continua desse modo: "nascido da descendência de David segundo a carne, constituído Filho de Deus em poder, segundo o Espírito santificador pela ressurreição dos mortos, Jesus Cristo, nosso Senhor" (Rm 1, 3-4)<sup>311</sup>. Como podemos constatar, as primitivas comunidades fundamentaram o seu anúncio nos livros sagrados, relendo-os à luz do acontecimento pascal, porém projectando-o numa significação universal mais ampla, evoluindo, assim, de um messianismo terreno ("filho de David") para um messianismo transcendental ("Filho de Deus")<sup>312</sup>, destinado a todos os povos (Rm 1,7: "levarmos à obediência da fé todos os gentios"). Nesta fórmula podemos reconhecer a estrutura binária anteriormente identificada: por um lado a solidariedade histórica de Jesus na linhagem

---

309. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 320 e 321.323: "A quebra de ritmo e de lógica na construção da frase supõe condicionamentos literários, que poderão ter sido impostos por uma fórmula pré-paulina, sugerida pela linguagem arcaica utilizada: a antítese "morte-ressurreição" sem qualquer interpretação soteriológica-, a singular ocorrência do verbo *anistèmi*- que em Paulo não se refere senão aqui à ressurreição de Jesus e o próprio nome 'Jesus', que não se impõe pelo contexto. Todavia alguns autores hesitam em considerar a fórmula como tradicional; mas reconhecem, no mínimo, que a estrutura da frase foi modelada por Paulo com referência a uma fórmula tradicional (...) A menção sucinta da morte e ressurreição não se enquadra no género dos enunciados destinados a recapitular a história da salvação, mas obedece a um objectivo doutrinal, e mais precisamente messiânico, ao serviço de uma cristologia em formação e desenvolvimento.(...) Somos portanto levados a concluir que o segundo membro de enunciado antitético de 1 Tes 4,14 significou, desde a sua formação inicial, a exaltação de Jesus como salvador escatológico, em conformidade com a releitura judeo-cristã de 2 Sam 7,12-14. O Apóstolo atesta a fórmula tradicional no contexto da esperança da salvação futura, como já acontecia nas fórmulas teológicas anteriormente analisadas (1 Cor 6,14;15,15; 2 Cor 1,9; 4,14; Rm 8,11). A ressurreição de Jesus demonstra o poder salvador de Deus e como tal fundamenta a esperança cristã".

310. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1343.

311. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 345 e 346: "Desde os inícios do nosso século que a crítica literária reconhece nesta unidade um substrato tradicional pré-paulino. Hoje admite-se unanimemente que o enunciado antigo recebeu adições no decurso da sua transmissão oral, até ao momento da sua fixação por escrito. A forma original, segundo a exegese mais recente, afirmava predicativamente de Cristo: 'nascido da estirpe de David, constituído filho de Deus pela ressurreição dos mortos'. Assim reconstituído, o enunciado distingue-se pelo tom anafórico e pelo conteúdo gradual e simétrico: dois participios substantivados (*ho genomenos/ho horistheis*), determinados por uma cláusula circunstancial, introduzida por *ek* (*ek spermatos David/ex anastaseôs nekrôn*). A pregação participial faz parte da linguagem formal dos textos religiosos da antiguidade. O mesmo se diga do paralelismo entre o verso 3 e o verso 4 e da colocação do verbo no princípio da frase, que são reflexos do estilo poético judaico. As adições posteriores não alteraram o teor original desta estrutura clássica: nem a antítese *kata sarka katapneuma hagiôsynès*, nem a cláusula redaccional *en dynamei*".

312. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 349 e 350: "A dimensão universalista do messianismo bíblico e judaico favoreceu, sem dúvida, a formulação do domínio universal de Jesus, exaltado como 'Filho de Deus' na sua ressurreição dos mortos. As adições posteriores marcam a progressão do messianismo terreno do "filho de David" para o messianismo transcendental do 'Filho de Deus'".

davídica messiânica, por outro a sua exaltação e constituição como Filho de Deus, pelo Espírito de santificação, mediante a ressurreição de entre os mortos<sup>313</sup>. O duplo aspecto do papel de Jesus, "segundo a carne e, segundo o Espírito", transcreve de uma forma original a dialéctica pascal "morto na carne, ressuscitado ou vivificado pelo Espírito" (Cf. Pt 3,18), sendo provavelmente de origem paulina<sup>314</sup>. Deste modo, podemos concluir, como Manuel Isidro Alves:

"que um dos enunciados mais arcaicos das primitivas comunidades cristãs é a ressurreição de Jesus apresentada, à luz das tradições messiânicas do Antigo Testamento e do judaísmo sobre o descendente de David, como o acontecimento central da fé cristológica, o acontecimento pelo qual Jesus é constituído Senhor universal - o Senhor confessado na fé e proclamado na missão"<sup>315</sup>.

Quanto aos relatos das aparições de Jesus ressuscitado, a referência mais completa que temos sobre o primitivo querigma que aborda esse facto, encontra-se na Carta aos Coríntios<sup>316</sup> (1Cor 15, 5: "apareceu" - ὄφθη:"fez-se ver"<sup>317</sup>). Paulo designa este texto como "evangelho que vos anunciei" e que os Coríntios receberam. A condição para a sua eficácia salvífica é conservá-lo como foi anunciado (1 Cor 15,1-2). O apóstolo apresenta o fundamento do seu anúncio e do "credo",

---

313. Richard Longenecker, *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Michigan, 2016, 69: "Nesta leitura, a passagem de 'da descendência de David' para 'Filho de Deus' não é uma transição de um simples messias humano para um Filho de Deus divino (como na cristologia adopcionista), mas, antes, duas afirmações de uma desenvolvida e inclusiva declaração cristológica que fala primeiro do direito de Jesus de ser considerado como o messias prometido de Israel por causa do seu nascimento como verdadeiro descendente de David e depois da sua designação por Deus como verdadeiro filho de Deus por causa do seu 'espírito de santidade' - sendo estas duas decisivamente autênticas pela sua ressurreição dos mortos".

314. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1344. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 346 e 347: "A ser assim, pela locução "segundo a carne" devemos entender a precariedade da natureza humana, em contraste com a condição nova do Ressuscitado, que se encontra na esfera de Deus".

315. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 350.

316. Cf. Hans von Balthasar, *O Evento Cristo*, 129. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 327.343.

317. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 341: "A experiência das testemunhas do acontecimento pascal é indicada pelo aoristo *ôphthê*. Esta forma verbal, em si mesma, pode ser considerada como passiva ou médio-passiva. Na primeira hipótese, afirmar-se-ia que Cristo 'foi visto', acentuando-se a atitude dos discípulos ao verem Cristo. Mas nesse caso requerer-se-ia um agente da passiva, no genitivo, introduzido pela preposição *hypo*. No sentido da voz média, sublinha-se a actividade e iniciativa de Cristo, que se mostra, aparece aos discípulos. Em razão do dativos *Kephai... tois dôdeka*, devemos dar ao termo *ôphthê* este segundo sentido, como acontece frequentemente na linguagem dos LXX, designadamente nas teofanias, onde se emprega como expressão formal estereotipada (Cf. Gen 12,7; 17,1; 18,1;26,2;2.24)(...) Em referência às cristofanias pascais, o termo *ôphthê* ocorre em Lc 24,34; 1 Tim 3,16; Act 7,26; 9,17;13,31;26,16). No nosso texto aparece quatro vezes, mas não volta a encontrar-se nas cartas autênticas de Paulo. Trata-se, possivelmente, de formulação já recebida pelo Apóstolo das comunidades judeo-cristãs helenísticas, que interpretaram as aparições do Ressuscitado, segundo o modelo das teofanias do AT, como autênticas cristofanias. Ora na versão dos LXX a fórmula teofânica, até à época davídico-salomónica, acentuava não a dimensão profética ou apocalíptica da visão, mas a manifestação da presença de Deus. Mais tarde, em conexão com acontecimentos interpretados apocalípticamente, passou a designar a presença salvadora de Deus nos últimos tempos. Portanto o enunciado de 1Cor15,5, ao representar as aparições de Jesus na linguagem teofânica dos LXX, interpreta a Páscoa como sendo a intervenção definitiva do Deus salvador em favor dos eleitos, manifestada na sua acção sobre Jesus Cristo".

apresentando uma fórmula protocolar de tradição autorizada<sup>318</sup>: "Eu transmito, portanto, aquilo que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as escrituras; foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as escrituras; apareceu a Cefas e depois aos doze" (Cor 15, 3-5). A estrutura da fórmula tradicional citada por Paulo está articulada em duas pequenas unidades, que por sua vez consistem em duas frases: "Morreu pelos nossos pecados... foi sepultado / ressuscitou... e apareceu". O único sujeito destes quatro versos é Cristo, mesmo se a formulação passiva ("foi ressuscitado... e foi visto") remeta discretamente para a acção e iniciativa de Deus. A análise da estrutura gramatical e sintáctica - parataxe - confirma a origem hebraico-aramaica desta tradição. O nome dado ao primeiro testemunho autorizado - "Cefas-Pedro" também denuncia o referido contexto. Sobre a estrutura arcaica original foram feitas algumas ampliações, nomeadamente a referência de tipo interpretativo em chave soteriológica (por nossos pecados) e a referência à escritura, que enfatiza a conformidade com o plano de Deus. Também a lista das testemunhas qualificadas, distribuídas em dois grupos, que são, respectivamente, encabeçadas por Cefas (os doze) e Tiago (os outros apóstolos), revela um trabalho de expansão e integração (Cor 15, 5.7). A lista de testemunhas confirma a validade da experiência de Jesus ressuscitado por iniciativa de Deus, mas apenas numa perspectiva secundária se releva a função legitimadora dessas testemunhas qualificadas, pois o objectivo fundamental aqui era salientar a eficácia salvífica do anúncio e da fé na qual se funda: "Portanto, tanto eu como eles, assim é que pregamos e assim também acreditastes" (Cor 15, 11)<sup>319</sup>. Esta fórmula representa uma espécie de síntese esquemática do anúncio e da

---

318. Cf. Hans von Balthasar, *O Evento Cristo*, 129: "A fórmula fundamental contém aquilo que o próprio Paulo 'recebera' em Jerusalém, após a sua conversão (no ano 33 ou pouco depois). O texto revela-nos vários traços não-paulinos e muito provavelmente semíticos. Teria sido originário de Jerusalém e quiça de Antioquia". Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 327 e 328: "A antiga *paradosis* citada no início do cap. 15 da I carta aos Coríntios (versos 3b-5) constitui o testemunho mais completo acerca do primitivo querigma sobre a ressurreição de Cristo. O texto reveste-se de grande interesse, quer pelo carácter arcaico das suas expressões, quer porque se apresenta como uma síntese do evangelho paulino. Por outro lado, este fragmento condensa os enunciados anteriores e, simultaneamente, fundamenta as reflexões posteriores do querigma, tais como as que se encontram exaradas nos Actos dos Apóstolos e nos Evangelhos. Mediante a citação do enunciado tradicional, pretende o Apóstolo fornecer uma base sólida de argumentação em defesa da ressurreição dos mortos, a fim de tranquilizar as inquietudes que tinham surgido na jovem comunidade de Corinto".

319. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 327 a 344.

catequese fundada sobre a ressurreição de Jesus, atribuindo-o à iniciativa de Deus que fez Cristo passar da morte à vida para o exaltar gloriosamente<sup>320</sup>.

Por conseguinte, à luz do que analisámos, podemos afirmar a importância fundamental das referências primitiva da fé cristã, identificáveis a partir das Cartas de Paulo. Estas fórmulas são o eco da fé das primeiras comunidades e dos esquemas de anúncio feitos ao exterior que, por sua vez, se tornam a base do credo cristão. Como constatamos, Jesus é proclamado como *Cristo, Senhor e Filho de Deus*. No primeiro título afirma-se o messianismo transcendente de Jesus, fundado na sua ressurreição. O título de Senhor expressa a autoridade e o domínio de Jesus, associados aos de Deus. Como Filho, Jesus realiza não só a esperança messiânica, mas transmite a todos os crentes a dignidade filial, através do dom do Espírito<sup>321</sup>. Isto tudo revela-nos que, desde o início do cristianismo, temos já uma cristologia estruturada e fundamentada, firmemente estabelecida sobre a fé na ressurreição do seu mestre crucificado, "constituído filho de Deus em poder, segundo o Espírito santificador pela ressurreição de entre os mortos, Jesus Cristo Senhor nosso" (Rm 1,4). Do que analisámos, podemos concluir que:

"Na pregação primitiva, o anúncio da ressurreição é não só central mas também primordial. As fórmulas arcaicas do querigma apostólico... têm por núcleo essencial a mensagem ou a profissão de fé: 'Cristo ressuscitou'. Neste sentido se compreende a afirmação de Paulo à comunidade de Corinto: "Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e vã a nossa fé" (1 Cor 15,14)<sup>322</sup>.

Da experiência originária da ressurreição, expressa nas fórmulas de fé e de anúncio, passa-se paulatinamente para uma expressão cada vez mais articulada em forma de narrativa - os evangelhos<sup>323</sup>. Partindo de um património de fé comum, cada redactor, dentro de um contexto histórico-cultural próprio, procura fornecer uma ferramenta que corresponda às exigências da vida interna das comunidades que celebram o culto e a prática da catequese, respondendo também às questões que são levantadas pelas objecções e acusações vindas do ambiente externo<sup>324</sup>.

---

320. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1344 e 1345.

321. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1345.

322. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 350.

323. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1345.

324. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 392: "Cada evangelista é um teólogo, que apresenta o dado

O *querigma* tradicional presente em Paulo menciona o sepultamento de Jesus, porém não lhe dá particular relevo sob o seu perfil catequético ou apologético, aplicando apenas um modelo biográfico bíblico utilizado a propósito de algumas das suas figuras de relevo: "morreu e foi sepultado". Existe, porém, também uma tradição comum subjacente aos quatro evangelhos que deu origem aos diferentes relatos. Esta herança pode ser resumida nos seguintes pontos (Cf. Mc 16,1-8; Cf. Mt 28,1-8; Cf. Lc 24,1-10; Cf. Jo 20,1-3)<sup>325</sup>:

- a. há a visita de algumas mulheres, nas quais emerge o nome de Maria Madalena<sup>326</sup>;
- b. estas mulheres fazem uma visita ao túmulo de Jesus em Jerusalém, no início da manhã, "o primeiro dia da semana depois de sábado";
- c. o objectivo é completar os ritos funerários no túmulo de Jesus;
- d. as mulheres encontram o túmulo aberto e vazio e correm para a informar os discípulos de Jesus, entre os quais sobressai a figura de Pedro;
- e. alguns dos discípulos, entre eles Pedro, correm para inspeccionar o túmulo de Jesus.

Podemos confiar no fundamento histórico desta tradição comum por alguns dos seus aspectos: o papel das mulheres na experiência do túmulo vazio não terá sido inventado, pois contradiz o valor testemunhal no contexto judaico-palenistense; é provável que na comunidade judaico-cristã de Jerusalém fosse conhecida a localização e a identidade do túmulo de Jesus, portanto a visita de algumas mulheres corresponderia aos costumes hebraicos fúnebres; o túmulo vazio não tem um papel determinante, quer na catequese apologética e nos esquemas de anúncios quer nos relatos de aparição que falam da identidade e da realeza de Jesus, logo este facto não teria qualquer valor funcional, nem à apologética nem à catequese cristã, podendo ser apenas um resquício remanescente de uma tradição historicamente confiável<sup>327</sup>. Por isso afirma Manuel Isidro Alves:

"Os evangelistas narram os factos da manhã de Páscoa como uma descoberta do túmulo vazio. Não descrevem a ressurreição - nem poderiam fazê-lo - porque se trata de um acontecimento de natureza estritamente sobrenatural e misteriosa, como tal não verificável pelo método das ciências históricas e positivas. O único facto sobre o qual o historiador se pode pronunciar é o túmulo vazio. Todos os evangelistas afirmam - cada um a seu modo - que na madrugada do primeiro dia da semana, isto é, no domingo, as santas mulheres se dirigiram ao sepulcro e foram surpreendidas pela ausência do corpo

---

tradicional em perspectiva pessoal".

325. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1345.

326. O plural que aparece no evangelho de João ("não sabemos") confirma a tradição comum de um grupo.

327. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1345 1346.

de Jesus. Este parece ser o núcleo da tradição mais remota sobre os acontecimentos pascais. Um dado, pois, de natureza histórica, transmitido ao serviço da pregação"<sup>328</sup>.

Nesta base comum se enxertam as interpretações particulares dos testemunhos evangélicos. O evangelho de Marcos releva a visita das mulheres ao túmulo de Jesus para fazer proclamar o anúncio da ressurreição e da aparição aos discípulos, assim como do envio missionário na Galiléia (Mc 16,6-7). Para este fim o evangelista amplificou alguns elementos da tradição comum, elencando as três mulheres que vão ao túmulo para embalsamarem o corpo de Jesus. Mesmo a reflexão que as mulheres fazem sobre a pedra do túmulo - que não pode ser removido sem alguma intervenção-, prepara a aparição e o anúncio do anjo intérprete. É especialmente enfatizada pelo evangelista Marcos a reacção "religiosa" das mulheres frente ao enviado celestial - "ficaram assustadas". E na conclusão do anúncio e na tarefa dada pelo anjo, Marcos diz-nos: "Saíram, fugindo do sepulcro, pois estavam cheias de medo e pavor"<sup>329</sup>. E não disseram nada a ninguém, porque tinham medo "(Mc 16,8). Este final abrupto de Marco, que "pediu" um acréscimo no final do século I e início do II<sup>330</sup>, corresponde à perspectiva global do seu evangelho: o anúncio da ressurreição de Jesus, do seu túmulo aberto e vazio e a tarefa de ir avisar os discípulos para irem ao seu encontro na Galiléia são o cume da revelação de Deus que deve ser acolhida com a atitude de descrição e reserva própria da fé cristã<sup>331</sup>. A este propósito diz- nos Manuel Isidro Alves:

"A tensão entre o falar e o calar é expressão literária da tensão entre a revelação e o mistério oculto, que caracteriza o 'segredo messiânico', fenómeno tipicamente marciano... O recurso ao 'segredo messiânico', como explicação redaccional da tensão entre os versos sete e oito, encontra-se em muitos autores recentes, quer considerem o verso sete como único introduzido por Marcos, quer atribuam ao evangelista igualmente a segunda parte do verso oito - 'E não disseram nada a ninguém, pois tinham medo'. A teologia do 'segredo messiânico' de Marcos explica a contradição intencional entre a ordem do anjo (verso sete) e o silêncio das mulheres (verso oito c/d)... Com efeito, a estranha conclusão

---

328. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 391.

329. Como acontece habitualmente no género literário apocalíptico, a visão provocou medo e temor. O comportamento das mulheres, de medo, fuga e silêncio, é compreensível depois da visão de um ser misterioso e estranho vestido de branco, portanto celestial, afirmando que o Jesus de Nazaré ressuscitou. Trata-se do terror sagrado presente tanto no Antigo como no Novo Testamento e comprova a verdade da ressurreição de Jesus.

330. Estes versículos são parte integrante da escritura inspirada e canónica. mas a análise literária e a tradição manuscrita levam-nos a crer que Marcos não é o seu autor. Elaborado com elementos de outros evangelhos (Jo 20,11-18; Lc 24,13-35.36-49; Mt 28,18-20; Lc 24,50-53), o trecho é o resumo das aparições de Jesus e da apresentação da missão da Igreja. Com este apêndice, pretendeu-se na primeira geração cristã rematar o final abrupto de Marco.

331. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1346. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 392 a 417.

do evangelho com a expressão 'pois tinham medo' (*ephobountogar*) é hoje considerada como original e conforme ao estilo de Marcos. O medo é interpretado com frequência em sentido positivo, como reacção humana em face da intervenção de Deus, mencionada nos termos *tromos* e *ekstasis*. O silêncio das mulheres não significa qualquer atitude de desobediência, mas é apenas resultado da perturbação momentânea provocada pela visão"<sup>332</sup>.

Também o Evangelho de Mateus funda-se nesta tradição comum que é amplificada e integrada na sua própria perspectiva redacional<sup>333</sup>. A característica deste evangelho é o quadro apocalíptico, no qual se insere a ressurreição de Jesus: "Nisto, houve um grande terramoto: o anjo do Senhor, descendo do céu, aproximou-se e removeu a pedra do sepulcro, sentando-se sobre ela. O seu aspecto era como o de um relâmpago; as suas vestes brancas como a neve "(Mt 28,2-3). Estes traços apocalípticos, tomados do cenário bíblico do "Dia do Senhor"<sup>334</sup>, servem para expressar o tema da vitória de Deus sobre a morte. Analogamente, Mateus enquadra a morte de Jesus no Calvário num quadro apocalíptico: "A terra tremeu e as rochas fenderam-se. Abriram-se as sepulturas e muitos corpos de santos que estavam mortos ressuscitaram" (Mt 27,51-52). A poderosa manifestação de Deus no túmulo de Jesus provoca a reacção temerosa dos guardas que foram postos pelos judeus para vigiar o túmulo de Jesus "os guardas, com medo dele (o anjo do Senhor), puseram-se a tremer e ficaram como mortos" (Mt 28,4<sup>335</sup>). Por outro lado, ao grupo de mulheres - duas em Mateus - o anjo faz a proclamação da Páscoa que reproduz substancialmente a de Marcos. Porém, ao contrário Marcos, este evangelista relata que as mulheres "abandonaram rapidamente o sepulcro, com temor e grande alegria, correndo a dar o anúncio aos discípulos de Jesus" (Mt 28,8). Ao longo do caminho, têm o primeiro encontro e a revelação de Jesus ressuscitado. Ele renova o mandato dado pelo anjo: "ide anunciar aos meus irmãos que partam para a Galiléia; lá me verão"

---

332. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 414.

333. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 418: "Redigido em grego, na década de 80, por "escribas" judeo-cristãos ligados a uma escola da Síria - situada em Antioquia ou Damasco-, o relato pascal de Mateus explica-se a partir da sua fonte principal - Marcos -, com a expansão de motivos peculiares, que reflectem discussões entre a comunidade cristã e a sinagoga judaica a propósito da ressurreição de Cristo, entendida como prova da sua condição messiânica".

334. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 419 e 420.

335. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 420: "Não sem ironia, o evangelista sugere a tensão morte-vida no episódio dos soldados, designados como guardiães da morte, os quais ao selarem a pedra para impedirem a manifestação da vida, caem como mortos, enquanto aquele que estava morto regressa à vida. Com esta forma literária não é descrita, mas claramente significada a ressurreição de Jesus. O túmulo está aberto e o anjo senta-se sobre a pedra. A partir deste momento vai exercer nova função: a de mensageiro do anúncio pascal".

(Mt 28,9-10). Mateus desenvolve, em seguida, o motivo apologético já antecipado na reacção assustada dos guardas junto ao túmulo de Jesus, respondendo à controvérsia contra a ressurreição vinda do ambiente judaico que o circundava (Mt 28,11-15; 27,62-66). Este elemento, juntamente com a aparição de Jesus às mulheres no caminho renovando a tarefa de levarem aos seus discípulos o anúncio pascal, caracteriza o seu evangelho. É curioso, ainda, que entre os discípulos não seja mencionado especificamente Pedro, como ocorre no texto paralelo de Marcos<sup>336</sup>.

O evangelista Lucas<sup>337</sup> reinterpreta esta tradição da visita das mulheres ao sepulcro e do anúncio pascal perto do túmulo de acordo com a sua própria perspectiva teológica e espiritual. São dois os anjos que, como testemunho e interpretes autorizados, fazem o anúncio de Jesus ressuscitado às mulheres que não encontram no sepulcro o "corpo do Senhor Jesus" (Lc 24,1-4). Depois, nos Actos, também fará intervir novamente dois anjos intérpretes no momento da ascensão de Jesus ao céu (Cf. Act 1,10). O próprio anúncio pascal retém alguns destes traços característicos do evangelista. Os anjos interpelam as mulheres a não procurar entre os mortos aquele que está "vivo" (Lc 24,5; Cf. Act 1,3). O anúncio da ressurreição, feito pelos anjos às mulheres perto do túmulo de Jesus, está fundado sobre a memória das palavras proferidas por Jesus sobre o destino do filho do homem: "Lembrai-vos de como vos falou, quando ainda estava na Galileia, dizendo que era necessário que o Filho do Homem fosse entregue às mãos dos pecadores, para ser crucificado e ressuscitar ao terceiro dia" (Lc 24,6-7). Este anúncio é a confirmação do cumprimento das palavras proféticas de Jesus sobre o seu destino de rejeição pelos homens, mas de ressuscitado por Deus, correspondendo ao plano de Deus revelado nas escrituras (Cf. Lc 9:22; 18,31-33). A versão de Lucas não inclui a tarefa dada às mulheres de levar a notícia aos discípulos com o encontro marcado na Galiléia. Aliás, no texto lucano, a Galileia é simplesmente o ambiente em que Jesus fez o anúncio profético da sua morte e ressurreição (Lc 24,6)<sup>338</sup>. Não obstante, apesar de excluir a Galiléia

---

336. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1346.

337. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 425: "Composto por volta do ano 90 no intuito de apresentar a mensagem pascal aos meios cultivados do mundo helenístico, o relato de Lucas narra a descoberta do túmulo vazio pelo grupo das mulheres que, de manhã cedo, no primeiro dia da semana, se dirigem ao sepulcro, com aromas".

338. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 438: "A ressurreição apresenta-se como clímax da carreira do Filho do Homem. Omitindo a localização das aparições na Galileia, o evangelista segue o plano da sua geografia

da experiência pascal, assinala o facto das mulheres "anunciarem tudo aquilo que Ele lhes disse" (Lc 24,9). Somente aqui Lucas dá a lista de mulheres, entre as quais se destaca a figura de Maria Madalena, assinalada pela tradição comum (Lc 24,10). Porém, o evangelista é cuidadoso ao assinalar que não são as palavras das mulheres que fundam a fé pascal, dizendo que os apóstolos inicialmente as consideraram como "um desvario" (Lc 24,9-11; Cf. 24,22-23). Lucas também assinala a tradição da visita de Pedro (juntamente com os outros discípulos) ao túmulo (Lc 24,12; Cf. 24,24), porém também não é esta visita de inspecção dos discípulos ao sepulcro vazio<sup>339</sup> que constitui a origem e o fundamento da fé da comunidade cristã (Lc 24,12). Devido ao seu objectivo apologético e ao contexto em que escreve, apenas as aparições do Senhor ressuscitado são apresentadas como o sólido fundamento da fé pascal, como afirma Manuel Isidro Alves:

"A incredulidade dos apóstolos perante o relato das mulheres, bem como o cepticismo de Pedro após a verificação do túmulo vazio, devem ser entendidos em perspectiva apologética. O testemunho oficial da ressurreição não se baseia no relato das mulheres, nem sequer na descoberta do túmulo vazio, mas só nas aparições. É assim que Lucas apresenta, por volta do ano 90, a mensagem pascal aos meios mais cultivados do mundo helenístico, a fim de mostrar a 'solidez' da fé fundada no testemunho da tradição (Lc 1,2) e alicerçar a pregação apostólica descrita no livro dos Actos"<sup>340</sup>.

Esta última referência de Lucas à visita de Pedro ao túmulo é ampliada pelo quarto evangelista. João<sup>341</sup> está ciente da tradição comum que conta a visita realizada por Maria Madalena

---

teológica sobre a cidade santa - horizonte da viagem do Jesus terreno, no mistério da sua paixão, e lugar de início da nova comunidade, constituída no dia de Páscoa pelos apóstolos e por todos os discípulos com eles reunidos em Jerusalém. Em contraste com a Galileia, que indica o tempo e o lugar do ministério de Jesus, Jerusalém representa o lugar e o tempo das intervenções divinas decisivas, da reunião escatológica dos povos no dia de Pentecostes (Act 2,1-21), o ponto de partida (Act 2,22-7,4) e a sede da missão cristã (Act 8,14-15; 9,26-30.32s)".

339. Um eco desta interpretação pascal do túmulo vazio de Jerusalém também está presente no segundo volume da obra lucana - os Actos dos Apóstolos. Aqui é mencionada a sepultura de Jesus pelos judeus (Cf. Act 13,29). Nos discursos missionários é apresentada uma interpretação messiânica do sepulcro vazio com base na exegese de carácter actualizante do Salmo 16 (v10) e da promessa presente no segundo Livro de Samuel (2 Sam 7:12; Cf. Sl 132,11). O túmulo vazio de Jesus é um sinal de que Ele é o 'santo e justo' subtraído à corrupção, a promessa para o Messias (Act 2,25-32; 13,35-37). Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1348.

340. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 438.

341. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 439: "Redigido por volta do ano 100, o relato de João sobre o túmulo vazio oferece-nos a última das grandes catequeses evangélicas sobre a génese da fé pascal, centradas em motivos de pastoral e teologia, de modo particular do âmbito cristológico e comunitário. O autor situa-se na linha da tradição sinóptica, que refere a visita das mulheres ao túmulo na manhã do dia de Páscoa. Porém, os materiais tradicionais, que fundamentam a argumentação catequética, são apresentados em nova textura: motivos próprios do IV evangelho e, sobretudo, na perspectiva do seu autor sobre a ressurreição de Cristo. A releitura catequética, que tende progressivamente a superar os dados recebidos, encontra especial expressão nas palavras do ressuscitado (versos 17-18; 21-23; 27.29), no esquema cultural da semana de Páscoa (versos 19.26) e, de modo geral, nas diversas notícias das aparições que fundamentam a fé cristã (versos 8.18.20.25.27-29).

ao túmulo de Jesus no primeiro dia da semana, depois do Sábado, no início da manhã, encontrando-o aberto e vazio (Jo 20,1). Ela logo corre para ir informar os discípulos (Jo 20,2) que, por sua vez, correm para inspeccionar o túmulo de Jesus (Jo 20, 3). O relato de João concentra-se então sobre o episódio da visita feita por Pedro e o "outro discípulo" ao túmulo de Jesus. A cena exposta serve para fazer uma catequese a partir do contraste entre aquelas duas figuras que personificam dois tipos de visão, o da visão sensível e o da visão de fé, relevando também a dialéctica entre o "ver" e "acreditar"<sup>342</sup>: Pedro, de facto, "vê" os panos no chão e o sudário, que tinha estado sobre a cabeça de Jesus, posto de parte, mas nada conclui; o "outro discípulo", em contrapartida, "viu e começou a acreditar" (Jo 20, 6-8). João conclui esta parte com uma reflexão sobre a relação entre a fé na ressurreição e as escrituras: "eles ainda não tinham entendido a escritura, segundo a qual, Jesus devia ressuscitar dos mortos" (Jo 20,9)<sup>343</sup>. Aqui, a reflexão joanina assume o papel do anjo intérprete da tradição sinóptica. É também assinalável o paralelismo entre o "dever" ressuscitar dos mortos de João e o da tradição lucana<sup>344</sup>. O evangelho continua com a cena em que Maria Madalena chora no túmulo de Jesus (Jo 20, 11). Neste quadro, os dois anjos são introduzidos, como na tradição Lucana. Eles questionam Maria: "'Mulher, por que choras?' Ela respondeu: 'Levaram o meu Senhor, e eu não sei onde o puseram'"(Jo 20, 13). Aqui, João relata a cristofania a Maria Madalena (Jo 20,14-16), que tem a sua correspondente no relato de Mateus onde Jesus aparece às mulheres no caminho sepulcro. O diálogo com a misteriosa personagem do jardineiro desenrola-se segundo o esquema padrão das "aparições de reconhecimento", concluindo com o anúncio da Ressurreição feito a Maria

---

342. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 440.

343. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 446.447: "Na presente passagem, não só a ausência da pedra no túmulo, mas também a ausência do corpo e a disposição das ligaduras e do sudário, constituem outros tantos sinais em ordem à fé pascal. Não obstante a opinião contrária largamente difundida entre os comentadores, parece-nos difícil admitir que a expressão 'acreditou' (*episteusen*) exprima já a plenitude da fé pascal. Com boas razões, numerosos autores, desde Agostinho até aos nossos dias, fazem notar a ininteligência das escrituras afirmada no v9, e concluem que a forma *episteusen* do v8 designa uma fé inicial e ainda imperfeita. O discípulo amado '*começou a acreditar*'. Não se trata, ainda, da fé plena na ressurreição. Para tal, será necessário que o espírito do discípulo se abra à inteligência das Escrituras (Cf. Lc 24,45), que ele veja o Senhor ressuscitado e dele receba o dom do Espírito Santo (Cf. Jo 20,9.22). Só nessa altura atingirá a plenitude da fé pascal. (...) O regresso silencioso dos dois discípulos na conclusão da primeira cena do relato (v10) confirma-nos a impressão de estarmos perante a tradição consignada na fonte utilizada pelo evangelista, a qual ainda não mencionava a fé. Porém, na perspectiva sincrónica da narrativa, o regresso a casa reveste-se de significado simbólico, existencial e teológico. Como resultado de uma decepção e da ininteligência da ressurreição (Jo 20,9), os discípulos regressam à situação anterior - à situação pré-pascal".

344. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1347.

por Jesus nos termos joaninos de "ascender/subir para o Pai"<sup>345</sup> e com o mandato de levar a boa-nova pascal aos discípulos. Também aqui, concentrado na figura de Maria Madalena, temos presente o dinamismo da passagem do "ver" ao "crer". Quer na reacção ao túmulo vazio (Jo 20, 2), quer no diálogo com os anjos e com o suposto "jardineiro" (Jo 20, 12.15), denota-se nela a convicção de que terão roubado o corpo de Jesus (Cf. Mt 28,13<sup>346</sup>), não chegando o *signal* do túmulo vazio para a entrar no dinamismo da fé pascal. Só a revelação explícita sobre a sua nova condição de ressuscitado consegue fazer vislumbrar no espírito de Maria a certeza da transcendência do mistério. Tanto os discípulos como Maria procuravam saber onde estava Jesus, mas apenas a progressão da fé possibilita transpor o seu centro de atenção da dimensão espacial para o nível do mistério: aquele que deverão "procurar" já não é o mestre que eles conheceram, mas agora é aquele que está "na casa do Pai" (Jo 14,2)<sup>347</sup>. O relato da cristofania fecha com o cumprimento da tarefa pascal dada a Maria Madalena que anuncia aos discípulos - "Vi o Senhor" e também lhes conta o que Ele lhe havia dito (João 20,18).

Concluindo a nossa análise, podemos afirmar que o conjunto dos textos evangélicos confirma a existência de um "fundo comum" que atesta a tradição, bem conhecida no ambiente da comunidade judaico-cristã, sobre a experiência do sepulcro encontrado aberto e vazio. A oposição judaica existente não objecta a validade deste dado concreto, especulando porém sobre o possível "roubo do cadáver" (polémica detectável em Mateus e João) e contestando o seu significado religioso messiânico. Para os primeiros cristãos, este *signal* do túmulo de Jesus significa a vitória de

---

345. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 451: "A cláusula 'ainda não subi para junto do Pai' tem sido diversamente interpretada pelos comentadores. Para uns, Maria deve cessar de reter Jesus em razão da urgência de ir anunciar aos discípulos a mensagem pascal; para outros, este dito de Jesus deve entender-se à luz dos ensinamentos anteriores do evangelho, e de modo especial a partir do discurso do adeus (Jo 13,31-17.26). Pela sua subida para o Pai, Jesus não se subtrai a seus discípulos, mas liga-se a eles de maneira ainda mais profunda. (...) O verbo "subir" (*anabainein*) na mensagem do Ressuscitado a seus irmãos retoma e condensa aquela instrução do Jesus terreno, significando que se cumprem as anteriores promessas. Com a sua subida, Jesus prepara para os irmãos um lugar junto do Pai, que lhes faculta a prometida comunhão com Deus (Cf. Jo 14,21.23.28). Assim se explica a tensão entre as duas afirmações consecutivas: "ainda não subi para junto do Pai" e 'subo para junto do Pai'. O Ressuscitado tem de completar a sua acção em favor dos irmãos: enviar-lhes o Espírito (Cf. Jo 14,16 e seguintes), ouvir-lhes a oração (Jo 14,13) e comunicar-lhes a experiência do amor de Deus (Jo 14,23)".

346. Tanto a reacção perante o túmulo vazio como perante a figura do "jardineiro" sugerem o motivo apologético elaborado no contexto da polémica judaica contra o cristianismo quanto ao tema do roubo do cadáver.

347. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 449 a 450.

Deus sobre a morte e a confirmação messiânica de Jesus crucificado. De facto, a visita ao sepulcro por parte das mulheres no primeiro dia da semana é o primeiríssimo contexto no qual é feito o anúncio da ressurreição, desenvolvido depois de acordo com a perspectiva de cada evangelista<sup>348</sup>. Podemos finalizar dizendo que o túmulo vazio é um "sinal negativo, aberto a uma interpretação positiva: a do mistério pascal"<sup>349</sup>.

### **3.1.2 Os relatos das aparições de Jesus ressuscitado**

Para além da narração do sepulcro vazio, a catequese evangélica sobre a ressurreição compreende vários relatos sobre as aparições de Jesus ressuscitado. No evangelho mais antigo, o de Marcos, a aparição de Jesus aos discípulos é apenas prenunciada, mas não narrada. Aquelas que são referidas no acréscimo final posterior são produto de uma síntese tardia da tradição evangélica, relida em chave popular (Mc 16,9-14). No evangelho de Mateus já aparecem as cristofanias, porém não são muito aprofundadas ou desenvolvidas, havendo sobretudo a acentuação do mandato missionário de Jesus. Por outro lado, em Lucas e João, as aparições de Jesus são amplamente relatadas, havendo entre os dois uma afinidade quer estrutural e temática, quer pelos motivos subjacentes<sup>350</sup>.

Aquilo que mais salta à vista do leitor contemporâneo dos evangelhos é a diferente disposição das experiências de encontro dos discípulos com Jesus. De uma análise rápida, podemos distinguir um núcleo de uma tradição que reporta às experiências dos discípulos em Jerusalém (Lucas/Actos, João, Mateus - as aparições às mulheres; e também, de certo modo, aparição aos dois discípulos de Emaús em Lucas) e outro que é ambientado na Galiléia (Mateus, João no apêndice, e Marcos no final tardio). Mesmo os destinatários destas manifestações são distribuídos em grupos diferentes. Sobressai a figura de Pedro, mencionado na síntese de Paulo (Cor 15,5) e em Lucas na afirmação

---

348. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1348.

349. Frase dita por Jean Guitton no diálogo do Simpósio Internacional de Roma de 1970 que se seguiu à exposição feita por Jacob Kremer, *À propos de la discussion sur le tombeau vide*, in Edouard Dahnis, *Resurrexit: Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus*, Vaticana, Roma, 1974, 168.

350. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1348 e 1349.

dos peregrinos de Emaús aos discípulos em Jerusalém (Lc 24,34: "O Senhor ressuscitou e apareceu a Simão"). Ao lado de Pedro, está o grupo dos onze, ao qual se juntam grupos particulares determinados de outros de discípulos - sete no apêndice de João, os dois de Emaús, as mulheres e os "irmãos"<sup>351</sup>.

Para além desta diversificação de contextos e de destinatários, pode-se distinguir duas formas de apresentação da experiência e visão de Jesus ressuscitado: as *aparições de reconhecimento* ou *crisofanias pessoais*, em que a acentuação dos relatos recai sobre as provas da ressurreição e da identidade de Jesus, e as *aparições de missão* ou *crisofanias apostólicas*, nas quais se releva as instruções dadas por Jesus aos discípulos em ordem à acção eclesial e missionária<sup>352</sup>.

Relativamente às aparições de reconhecimento, o ênfase é dado ao reconhecimento progressivo de Jesus ressuscitado por parte dos discípulos. Os elementos constantes destes relatos de aparição podem ser resumidas nestes dados:

- a. iniciativa de Jesus ressuscitado, que se manifesta ou se encontra no meio dos discípulos;
- b. resistência inicial dos discípulos para reconhecer o Senhor e acolhê-lo na fé;
- c. as dúvidas e a perplexidade, diversamente motivadas, são superadas graças às palavras de Jesus e aos seus gestos.

Esta semelhança estrutural e temática refere-se possivelmente ao contacto entre as tradições que estão na origem dos diferentes evangelhos, porém a concretização narrativa dos evangelistas difere das perspectivas cristológica e eclesias de cada um. Eles querem sublinhar o realismo da ressurreição de Jesus e a sua perfeita identidade: Aquele que foi crucificado é agora o Senhor ressuscitado. Os discípulos chegam a esta conclusão de fé, superando a resistência inicial, graças à acção do Senhor que vai ao seu encontro.

O evangelho de Lucas coloca o relato das aparições de Jesus aos discípulos no amplo quadro de um *itinerário de fé* que vai *da dúvida* e perplexidade inicial à *plena adesão da fé* (Cf. Lc 24,12.52). A visita de Pedro e os outros discípulos ao túmulo de Jesus é simplesmente a ocasião

---

351. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1349.

352. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 461 e 462.

para sublinhar o seu espanto e confusão (Lc 24,12.22-24), estando o cume da experiência pascal presente na ascensão de Jesus ao céu: "E depois de se terem prostrado diante dele, voltaram para Jerusalém com grande alegria"(Lc 24,52). Outro exemplo deste itinerário de fé apresentado por Lucas encontra-se no episódio dos discípulos de Emaús. Este é um típico relato de aparições de reconhecimento que utiliza uma tradição própria de Lucas. Nele se preserva a memória de uma aparição de Jesus a um grupo de parentes ou "irmãos" (Cf. Lc 24,18)<sup>353</sup>. Jesus é inicialmente visto como "um peregrino", não sendo reconhecido pelos discípulos de Emaús (Lc 24,16: "os seus olhos estavam *impedidos* de reconhecê-lo"). Somente após o diálogo com Jesus, onde a sua palavra e os seus gestos apontam para a recordação dos relatos históricos das promessas de Deus nas escrituras, é que os "seus olhos se abriram e eles o *reconheceram*" (Lc 24, 31). A propósito da "visão" destas duas personagens, diz-nos José Tolentino Mendonça:

"Os discípulos estavam impedidos de o reconhecer, contudo Jesus está ali. Vale a pena reparar na fórmula verbal. O verbo 'impedir' (*Krateo*), no uso que dele fazem os evangelhos sinópticos, descreve o endurecimento de coração e é normalmente atribuído aos adversários de Jesus. O segundo verbo '(re)conhecer' (*guinosko*), frequentíssimo nos escritos bíblicos, implica um reconhecimento que integra não apenas a dimensão gnoseológica, mas também a afectiva. O cristianismo assumirá este significado, lendo-o em chave cristológica... Os dois discípulos viam Jesus, mas sem o reconhecer, porque a visão deles era ainda a pré-pascal. Precisavam daquela hermenêutica narrativa que se constrói no regresso ao Caminho, à Palavra e à Mesa da fracção do Pão"<sup>354</sup>.

Entre estes dois momentos opostos, ocorre o reconhecimento pascal de Jesus. As palavras iniciais dos dois discípulos manifestam a profunda crise de fé que se abateu sobre a comunidade. Eles fazem uma breve apresentação de Jesus, um "profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo", que teve um fim trágico em Jerusalém, sendo condenado à morte e crucificado (Lc 24, 19-20), pondo, deste modo, fim às suas esperanças messiânicas de libertação nacional (Lc 24,21: "Esperávamos que fosse ele que viria redimir Israel"). Fazem ainda referência à descoberta do sepulcro vazio (Lc 24, 22-24), um acontecimento que não veio alterar a sua situação

---

353. Um dos personagens central é Cléofas, irmão de José, portanto, tio de Jesus. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1349. A exegese actual aponta para consensualmente para a probabilidade de pertencerem ao grupo dos setenta e dois enviados por Jesus (Cf. Lc 10,1). Cf. Dennis Sweetland, *Our Journey with Jesus*, Michael Glazier, Wilmington, 1987, 36 a 30.

354. José Tolentino Mendonça, *Emaús: Laboratório da fé pascal*, in *Communio* XXVII (2010/2), 136 e 137.

de crise. Jesus então, fazendo uso da escritura (Lc 24,27), mostra que aquele fim trágico não contradiz o desígnio de Deus acerca do messias, pelo contrário, de forma paradoxal, leva-o ao seu cumprimento. Esta interpretação profética e cristológica da escritura recebe a sua marca confirmativa no gesto de Jesus que, convidado pelos dois discípulos a permanecer com eles, desempenha o papel de presidente na mesa. Os gestos rituais e a oração de bênção do jantar recordam aquela cena final e profética antes da morte: "Quando ele estava na mesa com eles, tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e deu-lho" (Lc 24,30)<sup>355</sup>. A propósito deste aspecto particular do episódio, diz-nos Manuel Isidro Alves:

"Do quadro traçado por Lucas colhe-se a impressão de que Jesus ocupou o dia da ressurreição a celebrar o mistério pascal com dois discípulos desconhecidos: primeiro com uma longa liturgia da palavra, depois com o rito da fracção do pão. A importância do episódio de Emaús reside na função paradigmática que exerce no contexto da obra lucana. Por ele o evangelista formula o essencial da catequese pascal e interpela o ouvinte na sua própria experiência de fé. A descoberta feita pelos dois discípulos é modelo daquela que devem fazer todos os cristãos, pois 'a eucaristia é uma forma permanente da aparição do Ressuscitado'"<sup>356</sup>.

Este acto é a revelação definitiva de Jesus aos dois discípulos que o podem reconhecer agora, graças à palavra de Deus que Ele interpretou e ao gesto que se refere ao dom e à oferta da sua vida. A partir daqui, Jesus não está mais disponível, pois seu modo de estar presente agora é diferente do anterior, puramente físico: "Mas Ele desapareceu à sua vista!" (Lc 24,31).<sup>357</sup> No final, os dois discípulos, interiorizando a experiência de encontro com Jesus na palavra e na mesa, mudam de direcção e voltam para Jerusalém, onde encontram os onze e os outros discípulos, deixando-lhe o anúncio pascal: "na verdade o Senhor ressuscitou apareceu a Simão" (Lc 24,34)<sup>358</sup>.

Relacionado com este episódio, temos o da manifestação de Jesus aos onze em Jerusalém (Lc 24,36-42). Jesus aparece no meio do grupo dos discípulos e cumprimenta-os com anúncio da paz

---

355. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1349 e 1350.

356. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 476.

357. José Tolentino Mendonça, *Emaús: Laboratório da fé pascal*: "A narrativa fica, assim, completamente alterada. Na situação inicial, Jesus tinha desaparecido da vista deles e esse era o motivo da tristeza e desmobilização. Em Emaús, há de novo um desaparecimento, mas já sem tristeza. Os discípulos compreendem, por fim, que estão continuamente na presença de Jesus, pelo dom da fé pascal".

358. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1350.

messiânica - "A paz esteja convosco!" (Lc 24,36). A reacção dos discípulos, espantados e assustados, oferece a ocasião ao evangelista para um aprofundamento catequético que enfatiza a identidade entre Jesus crucificado e ressuscitado e o realismo do seu corpo ressuscitado: "assustados e com medo, pensavam que estavam a ver um fantasma. Mas Ele disse-lhes: 'Por que estais perturbados? E por que surgem dúvidas no vosso coração? Vede as minhas mãos e os meus pés: sou eu mesmo. Tocai-me e vede porque um espírito não tem carne nem ossos, como verificais que eu tenho'. Ao dizer isto, mostrou-lhes as mãos e os pés" (Lc 24,37-40)<sup>359</sup>. A exposição dos sinais da paixão, nas mãos e nos pés, confirma aos discípulos a verdadeira identidade de Jesus crucificado. Outro sinal da plena pertença de Jesus ao mundo dos vivos é o pedido de algo para comer (Cf. Lc 24,41-42)<sup>360</sup>. Através deste contraste entre o "fantasma" e o corpo real de Jesus ressuscitado, Lucas procura dissipar as dúvidas sobre a realidade da aparição e responder a uma dificuldade característica do ambiente greco-helenístico, marcado por uma concepção antropológica dualista que levava a confundir a ressurreição com a sobrevivência do espírito separado do corpo<sup>361</sup>.

Esta mesma insistência na identidade de Jesus ressuscitado com o crucificado e do realismo da sua corporeidade encontram-se nas cristofanias pascais presentes no quarto evangelho: no episódio de Maria Madalena (Jo 20,16: "*Rabbuni!*"); na aparição ao grupo dos discípulos (Jo 20,20: "dito isto mostrou-lhe as mãos e o peito"); e no encontro com Tomé (Jo 20,24: "Olha as minhas mãos: chega cá o teu dedo! Estende a tua mão e põe-na no meu peito"). Estes vários relatos apresentam uma forte coesão interna, estruturada na dialéctica entre "ver e acreditar" (Jo 20, 8.18.20.25.27.29),<sup>362</sup> retratando o itinerário ideal de fé do discípulo que vai da simples intuição

---

359. Esta reacção emotiva dos discípulos relembra o episódio dos encontros de Jesus com os discípulos no lago ao meio da noite de que há uma presença na tradição de Marcos e Mateus (Cf. Mc 6,49; Mt 14,26).

360. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 494: "Em suma, o motivo da refeição dos peixes destina-se a ilustrar a origem e autenticidade do testemunho apostólico. Há, todavia, certo paralelismo com outras refeições mencionadas no decurso do evangelho: multiplicação dos pães e dos peixes (Lc 9,16-17), ceia pascal (Lc 22,19) e refeição de Emaús (Lc 24,30). Em virtude das afinidades literárias e temáticas entre estes episódios, a manducação dos peixes apresenta-se, em última análise, como referência sacramental, sugerindo o lugar da eucaristia na vida Igreja".

361. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1350.

362. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 499 e 500: "João dá importância ao conceito de 'ver', pelo qual exprime uma percepção que progressivamente se abre ao 'crer'. Para se chegar ao mistério de Jesus não basta, por si, o ver humano, se não for potencializado pelo ver da fé. Os quatro principais verbos neotestamentários que designam uma actividade visual (*blepein*, *theorein*, *horan*, e *theasthai*), os três primeiros são utilizados nada menos de treze vezes neste capítulo. Em sentido próprio, *blepein* designa a faculdade de ver; *theôrein*, o olhar observador e atento; *horan*, no

religiosa, suscitada pelos "sinais" externos e sensíveis (Jo 20,8.16.20.27-28), até à adesão de fé perfeita (Jo 20,29: "Porque me viste, acreditaste. Felizes os que crêem sem terem visto"), fundamentado no testemunho das escrituras (Jo 20,9: "Ainda não tinham entendido a escritura, segundo a qual Jesus devia ressuscitar dos mortos") e da tradição (Jo 20,25: "Diziam-lhe os outros discípulos: 'Vimos o Senhor!'")<sup>363</sup>.

João começa por utilizar a personagem de Maria Madalena (com a eliminação das outras figuras femininas) para personificar este itinerário ideal de fé. É a iniciativa de Jesus que torna possível a Madalena o reconhecimento do misterioso jardineiro que a interpela (Jo 20,15). A palavra de Jesus leva Maria a "virar-se" (Jo 20,14), na atitude correcta de fé, e reconhecê-lo como o seu Senhor e mestre (Jo 20,16). Jesus assinala o novo relacionamento que é estabelecido entre Ele e os discípulos mediante a ressurreição: "não me detenhas, pois ainda não subi para meu Pai. Mas vai dizer aos meus irmãos: Eu subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus" (Jo 20,17)<sup>364</sup>. A

---

perfeito, exprime o conhecimento que é possível adquirir pela visão. Na primeira unidade do capítulo (20,1-10), João utiliza estes três verbos, mas ainda ao nível da visão exterior. Quer Maria Madalena quer os discípulos vêem apenas a pedra retirada do túmulo, o túmulo vazio, a disposição do sudário e das ligaduras. Surge, porém, um 'ver' diferente, atribuído ao discípulo amado, que 'viu e acreditou' (*eiden kai episteusen* - 20,8). Para este discípulo, os objectos são sinais que o conduzem à fé. Repare-se, entretanto, na forma verbal *eiden*, no aoristo. O verbo *horan* encontra-se em todas as perícopas: cinco vezes no aoristo (vv8.20.25.27.29) e três no perfeito (vv18.25.29). De facto, tem um sentido mais teológico do que *blepein* e *theorein*. No aoristo indicará uma 'percepção incoativamente aprofundada'; mas esta visão não exprime a plenitude da fé pascal senão na forma do perfeito: 'Vimos o Senhor' (*heôrakamen ton kyrion* - 20,25). O discípulo amado começou a crer, mas ainda sem ver Jesus. Diferente é a situação dos apóstolos, que viram o Ressuscitado. Na segunda unidade (20,11-18), desaparece o verbo *blepein*, cedendo lugar aos verbos *theôrein* (vv12.14) e *horan* no perfeito (v18). O olhar atento de Maria Madalena concentra-se, primeiro nos 'dois anjos', depois no próprio Jesus, que porém confunde com o jardineiro. Mas depois de reconhecer o Mestre, pode finalmente exclamar: 'Vi o Senhor' (*heôraka ton kyrion* -v18). Nas duas últimas perícopas (vv19-23.24-31), para designar o acto de ver, João utiliza exclusivamente o verbo *horan*, no aoristo ou no perfeito. Os discípulos enchem-se de alegria 'ao verem o Senhor' (*idontes ton kyrion*-v20). Tal visão, porém, só se tornará verdadeiro acto de fé depois de terem recebido o Espírito Santo. Na presença de Tomé já podiam mencionar aquela experiência, dizendo: 'Vimos o Senhor' (*heôrakamen ton kyrion*-v25). A passagem do aoristo (vv25.27) ao perfeito (v29) exprime a caminhada de Tomé, cujo episódio conclui com a menção da sua fé pascal: "Porque me viste, acreditaste" (*hoti herôrakas mepepisteukas*-v29). Todavia, no futuro não voltará a ser assim. Por isso, Jesus acrescenta: 'Bem-aventurados aqueles que acreditarem sem terem visto' (*mè idontes* - v29). O evangelista descreve, deste modo, o aprofundamento progressivo da fé pascal: o simples ver inicial (vv1.5) torna-se olhar perscrutador (vv6.12.14), até se chegar à plenitude da fé renovada. A narrativa progride em movimento contínuo até à proclamação final da bem-aventurança para aqueles que acreditarem sem terem visto (v29). A fé pascal baseia-se na visão de fé das primeiras testemunhas, que viram o túmulo vazio e o Senhor vivo".

363. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 499 a 511.

364. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 451.452: "A cláusula 'ainda não subi para junto do Pai' tem sido diversamente interpretada pelos comentadores. Para uns, Maria deve cessar de reter Jesus em razão da urgência de ir anunciar aos discípulos a mensagem pascal; para outros, este dito de Jesus deve entender-se à luz dos ensinamentos anteriores do evangelho, e de modo especial a partir do discurso do adeus (13,31-17.26). Pela sua subida para o Pai, Jesus não se subtrai a seus discípulos, mas liga-se a eles de maneira ainda mais profunda.(...) O verbo 'subir' (*anabainein*) na mensagem do Ressuscitado a seus irmãos retoma e condensa aquela instrução do Jesus terreno, significando que se cumprem as anteriores promessas. Com a sua subida, Jesus prepara para os irmãos um lugar junto do Pai, que lhes faculta a prometida comunhão com Deus (Cf. Jo14,21.23.28). Assim se explica a tensão entre as duas

ressurreição de Jesus, no evangelho de João, é um processo dinâmico, que teve início com o dom que Jesus fez de si mesmo na morte, foi acelerado na ressurreição, mas que tem o seu pleno cumprimento com a glorificação de Jesus, pela qual se realiza a comunhão plena e definitiva entre Deus, seu Pai, e os Homens, seus irmãos<sup>365</sup>.

Na sequência deste episódio, segue-se o encontro entre Jesus e os outros discípulos. Isto ocorre em duas fases distintas no tempo, num período de oito dias (Jo 20,19-23.24-29). O primeiro encontro acontece na tarde do mesmo dia, o primeiro dia da semana depois de Sábado. Jesus aparece no meio dos discípulos no lugar onde eles estão trancados por medo dos judeus. A saudação pascal de Jesus corresponde à sua promessa da paz (Jo 14,27). Segue-se a manifestação de Jesus que mostra aos discípulos as mãos e o lado. A singularidade em relação ao evangelho de Lucas é este detalhe que se refere ao episódio da morte de Jesus, onde o evangelista chama a atenção para o lado trespassado pela lança (Jo 19,33-37). Os discípulos reconhecem então Jesus como o Senhor ressuscitado, idêntico ao seu mestre que morreu na cruz (Jo 20,20: "Os discípulos encheram-se de alegria"), e recebem a tarefa da missão, apresentada segundo uma fórmula caracteristicamente joanina: "Como o Pai me enviou, também eu vos envio a vós" (Jo 20,21)<sup>366</sup>.

A este primeiro encontro, segue-se um segundo, num prazo de oito dias, o que sugere os ritmos das celebrações comunitárias eclesiais. Neste episódio, Tomé, um dos doze, personifica a figura do discípulo duvidoso e incrédulo quanto ao anúncio pascal: Jo 20,25: "Se eu não vir o sinal dos pregos nas suas mãos e não meter o meu dedo nesse sinal dos pregos e a minha mão no seu lado, de maneira nenhuma acreditarei." Nesta sua resposta aos outros discípulos está patente a contraposição entre o "ver" e o "crer" tão característica do quarto evangelho. De carácter nitidamente pastoral e catequético, este relato serve para definir o verdadeiro modelo do discípulo

---

afirmações consecutivas: 'ainda não subi para junto do Pai' e 'subo para junto do Pai'. O Ressuscitado tem de completar a sua acção em favor dos irmãos: enviar-lhes o Espírito (Cf. 14,16), ouvir-lhes a oração (14,13) e comunicar-lhes a experiência do amor de Deus (14,23). A forma verbal 'subo' (*anabainô*) - designando gramaticalmente uma acção duradoura, ou um processo já iniciado mas que ainda continua refere-se aos aspectos teológicos inerentes à ressurreição de Jesus e ao seu regresso para junto do Pai".

365. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1350 e 1351.

366. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1351.

crente que, apesar de não ter sido testemunha ocular da presença de Cristo ressuscitado, é convidado a acreditar plenamente (Jo 20,29: "Porque me vistes acreditastes. Bem-aventurados são aqueles que, apesar de não ter visto, acreditam!"). Nenhum outro texto deste capítulo exprime tão claramente a exigência fundamental da progressão na fé que todo o cristão é chamado a fazer, não ficando apenas no elemento limitativo do "ver", mas confiando também no testemunho que se tornou anúncio e tradição. A reacção final de Tomé representa o cume da profissão de fé cristológica do quarto evangelho: "Meu Senhor e meu Deus! "(Jo 20,28)<sup>367</sup>.

Encontrámos também um reflexo deste tema da dúvida dos discípulos perante a manifestação de Cristo no evangelho de Mateus, onde se relata a aparição decorrida num monte da Galiléia (Mt 28,16). Este não é um lugar geográfico, mas teológico, pois em Mateus o monte é o sítio privilegiado das revelações (Mt 5,1; 8,1; 14,23; 15,29; 17,1.9). A aparição do ressuscitado é introduzida muito discretamente, não sendo minimamente descrita, mas apenas presumida por meio da forma participial "e vendo-o" (*καὶ ἰδόντες αὐτὸν*), que está aqui subordinada ao verbo principal "prostraram-se" (*προσεκύνησαν*). O elemento visual é reduzido ao mínimo na estrutura narrativa, dando-se preferencialmente relevo à mensagem. Portanto, na comunidade de Mateus, o tema da visão do ressuscitado não necessita de ser reforçado, o importante é o facto que os discípulos "se prostraram" (*προσεκύνησαν*). O verbo *προσκυνεῖν* é aqui utilizado no sentido rigorosamente teológico que lhe é dado em todo o restante evangelho, onde se descreve a atitude de adoração/veneração e dependência confiante do Homem na fé (Cf. Mt 2,2.8.11; 8,2; 14,33)<sup>368</sup>. Porém, no relato, temos também a referência a uma hesitação crente por parte dos discípulos (Mt 28,17). A expressão grega "*οἱ δὲ ἐδίσταν*" deixa espaço a diferentes traduções: "mas eles duvidaram" (todos os discípulos); "mas alguns duvidaram" (um grupo apenas); "aqueles que tinham duvidado" (atribuição da dúvida a um momento anterior)<sup>369</sup>. A presença do tema da dúvida dos

---

367. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 510. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1351 e 1352.

368. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1352. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 466 a 468.

369. Cf. Ieuan Ellis, *But Some Doubted*, in *New Testament Studies* 14 (1968/4), 574 a 580. Cf. Charles Giblin, *A note on doubt and reassurance in Mt 28,16-20*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975/1), 68 a 75.

discípulos em Mateus inscreve-se e recebe sentido no contexto global do capítulo vinte e oito, abordando o motivo tradicional do acesso laborioso dos Doze à fé pascal (Cf. 24,11-41; Jo 20,24-29; Mc 16,11.14)<sup>370</sup>, porém, como se percebe da construção narrativa, o objectivo catequético não se situa propriamente ao nível histórico da aparição do ressuscitado, mas antes, com toda a probabilidade, com alguma problemática mais tardia da comunidade de Mateus<sup>371</sup>.

Passando às aparições de missão ou *cristofanias apostólicas*, constatámos que as manifestações de Jesus aos discípulos têm também uma componente profundamente evangélica. Isto surge como uma tendência comum já presente no fim do primeiro e mais antigo esquema de anúncio pascal relatado por Paulo. A aparição a Cefas e aos doze, a Tiago e aos outros apóstolos, como aquela feita de forma excepcional a Paulo, está na origem da autoridade do seu testemunho e missão (Cf. Cor 9,1). Quer o anúncio feito às mulheres perto do túmulo, quer a manifestação de Jesus ao grupo de discípulos ou individualmente, está estruturalmente orientada ao envio missionário. Tanto Maria Madalena, no evangelho de João, como o grupo de mulheres, em Marcos e Mateus, são responsáveis por anunciar aos seus discípulos a mensagem pascal "O Senhor ressuscitou" (Cf. Jo 20:18). Mas são os evangelistas Lucas e Mateus que apresentam os discursos mais amplos, nos quais Jesus encarrega os discípulos da missão pascal<sup>372</sup>.

Lucas, na organização do seu texto na forma unitária, coloca no vértice das aparições de reconhecimento a tarefa missionária dada por Jesus (Lc 24,44-49). Essencialmente, trata-se de uma releitura dos textos bíblicos em chave cristológica. Este é, de facto, um tema constante do relato pascal de Lucas (Lc 24,7.25-27,44). Jesus volta-se para os onze depois do seu reconhecimento e afirma: "'estas foram as palavras que vos disse quando ainda estava convosco: que era necessário que se cumprisse tudo quanto a meu respeito está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos'. Em seguida, abriu o entendimento para compreenderem as Escrituras" (Lc 24,44-45). Após

---

370. Cf. Joseph Schmitt, *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 10 (1982), 561.

371. Cf. Ieuan Ellis, *But Some Doubted*, in *New Testament Studies* 14 (1968/4), 580.

372. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1352 e 1353.

este recurso às palavras proféticas da Bíblia, que dá pleno sentido ao mistério da Páscoa, o próprio Jesus traça o programa missionário dos discípulos, fundado sobre o testemunho da escritura. Tanto o conteúdo do anúncio como a determinação dos destinatários são estabelecidos com base na palavra de Deus: "Assim está escrito: 'que O messias havia de padecer e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia e que havia de ser proclamado em seu nome a conversão a todos gentios e a remissão dos pecados, começando em Jerusalém'" (Lc 24,46-47). O conteúdo do anúncio missionário dos discípulos é o querigma pascal - a morte e a ressurreição de Jesus-, e este anúncio torna-se o fundamento dos dons de Deus a favor de todas as nações: "a conversão e o perdão dos pecados" (Lc 24,47). O programa da missão dos discípulos é, historicamente e geograficamente, definida por Jesus. Estes devem esperar em Jerusalém pelo dom prometido do Espírito, que lhes daria a autoridade de testemunhas (Lc 24,48-49). Este modelo da missão pós-pascal dos discípulos corresponde à imagem reconstruída no início do segundo livro da obra Lucas, os Actos dos Apóstolos. Na sua última manifestação aos discípulos, Jesus convidou-os a superar a saudade da restauração messiânica nacional e promete-lhes a força do Espírito Santo que os fará testemunhas "em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria e até os confins da terra "(Act 1,8)<sup>373</sup>. Em resumo, pode-se dizer que:

"A análise das cristofanias do III evangelho conduz-nos à dialéctica pascal da experiência e testemunho sobre a presença do acto salvífico de Deus em Jesus Cristo. O Senhor ressuscitado abre aos apóstolos o entendimento para acreditarem, explicando-lhes o sentido dos acontecimentos que a ele se referem a partir das Escrituras (Lc 24,27.45). Deste ensinamento - o centro da revelação no evangelho de Lucas - os discípulos são constituídos testemunhas: não tanto da verdade histórica dos factos, mas mais das manifestações epifânicas e das instruções do Ressuscitado, que o evangelista refere utilizando a tradicional linguagem bíblica das aparições. Em razão do seu carácter escatológico, a ressurreição não pode fixar-se na história. Revela-se, contudo, nas cristofanias, ou seja nas formas de auto-testemunho do Ressuscitado através da sua inserção na experiência espacio-temporal dos discípulos. Tal experiência não se identifica com o mistério pascal, mas dá-o a conhecer e ilumina lhe o sentido"<sup>374</sup>.

O Evangelho de João contém apenas um reflexo desta tarefa pascal missionária, presente no discurso de despedida (Jo 20,21-23). Por outro lado, Mateus centra sobre este tema o único encontro

---

373. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1353.

374. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 498.

ou aparição de Jesus aos discípulos (Mt 28,16-20), constituindo-se como o vértice do seu evangelho. Jesus manifesta-se a eles na montanha da Galiléia, o ponto de encontro pré-determinado (Mt 28,16), mostrando-se como o Filho de Deus constituído na plenitude do seu poder (Mt 28,18). Em seguida, encarrega-os da missão universal de fazer "discípulos de todas as nações", que se unem a Ele por meio do baptismo e do cumprimento de tudo o que Ele ordenou (Mt 28,19-20). A última palavra de Jesus é a promessa messiânica da sua presença de Senhor até à conclusão da história: "Eu estou sempre convosco, até ao fim do mundo" (Mt 28,20). Com estas palavras, Jesus assegura o cumprimento das promessas messiânicas do Antigo Testamento, lembradas no início do evangelho (Cf. Mt 1,23): Ele é o "Emanuel" - o Deus convosco<sup>375</sup>!

Em suma, da nossa análise a esta segunda modalidade de relatos, podemos dizer que o acontecimento pascal não pode ser dissociado da tarefa missionária que, por sua vez, tem o seu fundamento, recebe o seu significado e tem o seu início com ressurreição de Cristo: "ressurreição significa missão, uma vez que autentifica e estende a todos os tempos e a todas as nações o objectivo para o qual Jesus veio ao mundo"<sup>376</sup>.

### **3.2 A esperança cristã: Cristo**

Depois de analisarmos os fundamentos histórico-literários que sustentam a fé cristã na ressurreição, transitamos agora para uma discorrida reflexão sobre o fundamento central da nossa esperança na promessa de um amor regenerador mais forte do que a morte.

Para nós, cristãos, a morte não deve ser encarada como um fim, como um terminar da caminhada, mas, alicerçados na vida, morte e ressurreição de Cristo, acreditamos que a nossa vida terá continuidade na plenitude de Deus. Por conseguinte, devemos olhar para a morte como uma passagem, porque acreditamos na ressurreição de Cristo e na Sua divindade. Necessitamos, assim, de encarar a morte como algo natural na nossa caminhada, como defende Boff: o fim já está

---

375. Cf. Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, 1353 e 1354. Cf. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 464 a 475.

376. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição e fé pascal*, 464.

presente no começo. Este afirmou que, quando o primeiro átomo começou a vibrar, o seu movimento não foi sem sentido; tudo se mexe e caminha porque está em gestação um céu que começa aqui em baixo e vai crescendo e expandindo-se até terminar de nascer na consumação dos tempos. Assim sendo, para Boff, em vez de falarmos em fim do mundo, deveríamos falar em futuro do mundo<sup>377</sup>.

A morte é o fim do Homem inteiro, mas não inteiramente. Ela é a consumação da vida na sua totalidade, o ponto derradeiro da nossa vida. Por isso, o morrer deve ser assumido e interiorizado de uma forma activa na existência pessoal. Acolher conscientemente, de forma integrada e equilibrada, a iminente possibilidade da morte, significa assumir quotidianamente a possibilidade de consumação da existência. Como Cristãos, olhamos para a vida e para a existência como um todo com sentido. A morte é só a palavra penúltima, porque a última pertence a Deus que nos criou e nos chama. À luz do mistério de Cristo, a nossa ressurreição é certeza a partir do acto de fé. Em Cristo a morte já não tem o mesmo sentido que tinha antes, já não é vista como uma condenação ou consequência do pecado, mas é, pelo contrário, um acto livre de fé, de esperança e de amor. Por isso, tal como Cristo ressuscitou dos mortos, também o Homem já não morre para ficar morto mas para, tal como Cristo, ressuscitar. Podemos, desta forma, entender a morte como a interpreta Ruiz de la Peña: "Não é um fim, mas trânsito; não é término, mas Páscoa, passagem da forma de existência provisória a uma forma de existência definitiva"<sup>378</sup>. A morte deixa, assim, de ser uma pena e torna-se um morrer em Cristo para com Ele ressuscitar transformados. Assim sendo, o cristão, ao longo da sua vida, desde o baptismo até à morte, vive e participa da morte de Cristo pela comunhão com Ele, nomeadamente no sacramento da eucaristia que nos ajuda a interiorizar, perceber e aceitar este acto de morrer, tal como Cristo o aceitou, percebeu e interiorizou.

Os cristãos afirmam, sem reservas, a esperança na vida eterna. Somos chamados a ter fé, a acreditar firmemente na nossa ressurreição e na ressurreição dos nossos irmãos, tal como

---

377. Cf. Leonardo Boff, *A vida para além da morte*, Vozes, Petropolis, 2010, 108.

378. Juan Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 126.

acreditamos na de Cristo. É esta a vivência que todo o cristão deve ter sempre em vista, valorizar o momento presente como dádiva de Deus, tendo sempre noção da sua própria finitude e mantendo a esperança que um dia também nós ressuscitaremos com Cristo. Mas como vimos anteriormente, no primeiro capítulo, não é fácil nos dias de hoje vivermos e morrermos confiantes nestas palavras. No mundo actual, a morte é ocultada porque a sociedade, no seu ritmo de vida frenético, não pode parar para pensar na condição humana. Perde-se assim o sentido último da nossa existência, reduzindo o ser humano a simples peças na engrenagem que move o mundo. É preciso recuperar o sentido da morte humana para recuperar o sentido profundo da própria vida humana.

É a partir de Cristo e é de Cristo que podemos falar em esperança cristã. Cristo é o lugar da plena realização dos desígnios de Deus, do projecto de Deus para a humanidade, um Deus que é fiel quer ao seu plano, quer à sua palavra: "nele todas as promessas de Deus se tornaram *sim* e é por isso que, graças a Ele, nós podemos dizer o *âmen* para glória de Deus" (2Cor 1, 20). As promessas feitas por Deus à humanidade, olhando principalmente para Abraão, são todas elas cumpridas em Cristo e Nele ganham a sua plenitude. Com a vinda de Cristo ao mundo, inaugura-se o tempo do novo cumprimento, como afirma Jesus no início da sua pregação: "Completo-se o tempo e o Reino de Deus está próximo: arrependei-vos e acreditai no Evangelho" (Mc 1,15). A vinda de Cristo ao mundo é a auto-comunicação de Deus de forma mais evidente e eficaz, porque agora Deus não fala por intermédio de profetas ou de pessoas que dão voz à palavra de Deus. Este anúncio agora é feito de forma directa e imediata na pessoa do seu próprio Filho: "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).

Desta forma, podemos dizer que a determinação escatológica cristã encontra o seu fundamento em Cristo, Ele é o compêndio da esperança cristã como refere Ruiz de la Peña: "o discurso escatológico surge inteiramente condicionado e permanentemente estimulado pelo

acontecimento-Cristo. Ele é o nosso *éschaton* e o nosso reino (...); é o fundamento da nossa esperança e, simultaneamente, o conteúdo da mesma"<sup>379</sup>. A escatologia cristã é cristologia em perspectiva escatológica<sup>380</sup>. Ao contrário das futurologias utópicas que idealizam um projecto num tempo futuro e num espaço indeterminados que se centram no *ainda não*, a esperança cristã expressa-se e experimenta-se no paradoxo do *já* e o *ainda não*. Pois o futuro esperado é *já* presente, mas o presente *ainda não* é a consumação da esperança que só no futuro acontecerá, e num futuro novo. Esta ideia é bem expressa por Ruiz de la Peña quando este refere que: "Há um já escatológico (o reino de Deus já está presente) porque Cristo já veio; haverá um ainda não (o reino será consumado) porque Cristo virá"<sup>381</sup>. Mas, para além disto, não nos podemos esquecer que Aquele que veio e aquele que virá em glória é também aquele que vem continuamente na história da humanidade, de tal modo que o presente contém o futuro e o futuro antecipa-se no presente: "A vinda escatológica liga entre si Deus e o tempo, de tal modo que o ser de Deus no mundo é pensado escatologicamente e o futuro do tempo teologicamente"<sup>382</sup>. Esta revelação escatológica só pode ser falada pois o próprio Deus se revela ao Homem, através de seu Filho morto e ressuscitado como nos refere Rahner: "A revelação escatológica alcança necessariamente e não só *de facto* o seu cume no facto de que Deus revelou ao Homem a sua auto-abertura e comunicação trinitária que acontece na graça de Cristo crucificado e ressuscitado"<sup>383</sup>.

Tendo em conta que Deus se comunica na morte e ressurreição de Cristo, e que é assim que Cristo se auto-comunica e se dá a conhecer, podemos concluir que Cristo é a plenitude do Homem e todo o saber da fé e da esperança cristãs radicam Dele. Cristo entrega-se e dá-se totalmente, como nos refere Rahner: "O cristão que aceita a revelação sabe, para conhecer a Cristo e porque o conhece, que a plenitude é precisamente Cristo e fora deste não se sabe absolutamente nada dela (...). O Homem enquanto cristão sabe o seu futuro porque sabe de si mesmo e da sua redenção em

---

379. Juan Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 31.

380. Cf. Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza, ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1970, 197.

381. Juan Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 31.

382. Jürgen Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998, 35.

383. Karl Rahner, *Escritos de Teología*, Vol. IV, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1963, 424.

Cristo pela revelação de Deus"<sup>384</sup>. Deste modo, podemos afirmar que a realização plena e futura do Homem é a transposição do mesmo futuro já tomado presente na história em Cristo<sup>385</sup>. Portanto, a escatologia será a consumação da antropologia (a consumação do Homem) a partir da cristologia (de Cristo): "A antropologia e a escatologia cristã são, em definitivo, cristologia na unidade das fases e, contudo, só possíveis e perceptíveis simultaneamente, do começo, do presente e do fim pleno"<sup>386</sup>. A plenitude de nossa existência é viver em e para Deus: "O dom de Deus é a vida eterna. Esta dádiva feita ao Homem eclesial que, por Jesus Cristo e no Espírito, encontra na morte o sacramento da ressurreição"<sup>387</sup>.

### **Conclusão**

Nesta parte do nosso trabalho, propusemo-nos a abordar os fundamentos histórico-literários que sustentam a fé cristã na ressurreição, tentando chegar à raiz mais profunda dos dados que sustentam a nossa esperança. As fórmulas primitivas da fé cristã, identificáveis a partir das Cartas de Paulo, são o eco da fé das primeiras comunidades, revelando-nos uma crença solidamente fundamentada sobre a ressurreição do seu mestre crucificado: o Senhor confessado na fé e proclamado na missão. Posteriormente, a partir destas, avança-se para uma expressão mais articulada em forma de narrativa -os evangelhos-, que partem de um património comum de fé partilhado, mas são escritos em contextos distintos e por diferentes autores, tentando cada um destes, marcados pela sua especificidade própria e a do ambiente envolvente, transmitir os acontecimentos da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Desde modo, verificamos que os textos que conservam o testemunho e sustentam a fé cristã na ressurreição tiveram um desenvolvimento muito específico. Os primeiros cristãos não sentiram a

---

384. Karl Rahner, *Escritos de Teología*, 425.

385. Manuel Isidro Alves, *Ressurreição de Cristo e esperança cristã*, in *Communio* I (1984/4), 319:"A ressurreição dos mortos é um acontecimento já iniciado na decisão escatológica daquele que adere à pessoa de Cristo. Este acontecimento é depois continuado mediante a fé, pela qual se experimenta e se conhece o fim dos tempos. A ressurreição para a vida não acontecerá num dia longínquo, no fim dos tempos, mas é antecipada já para o tempo presente (Cf. Jo 5, 24 e seguintes; Jo 11, 24-26).

386. Karl Rahner, *Escritos de Teología*, 426.

387. Noronha Galvão, *Imortalidade e ressurreição*, in *Communio* I (1984/4), 344.

necessidade de relatar logo aquilo que era uma certeza absoluta de fé, que nasceu de uma experiência única e incomparável e que logo deu origem a um movimento e a um testemunho que se propagou. Aliás, como vimos da nossa análise aos relatos das cristofanias, a experiência pascal inclui uma forte componente missionária como um dos seus aspectos essenciais. Os discípulos não tinham necessidade de facultar dados e provas irrefutáveis da experiência única e transformadora que viveram, nem o poderiam fazer face à particularidade e especificidade de tal acontecimento. Só mais tarde, também inserida nesta dinâmica missionária de testemunho, se sentiu a necessidade de narrar esses acontecimentos, partindo de um património de fé comum, mas desenvolvendo-o dentro de um contexto determinado da vida de uma comunidade particular. Neles está latente a experiência pascal de Cristo ressuscitado, patente por meio da linguagem utilizada, com as suas condicionantes e interpretações próprias dos narradores particulares. O dado histórico puro é a descoberta da manhã de Páscoa do túmulo aberto e vazio. Os evangelistas não descrevem a ressurreição, nem poderiam fazê-lo, porque se trata de um acontecimento estritamente sobrenatural e misterioso e, como tal, não verificável segundo o método das ciências históricas e positivas, sendo um assunto de natureza estritamente teológica. Porém, não podemos descurar as consequências transformadoras que tal acontecimento imprimiu na vida daqueles discípulos e que motivaram a sua acção evangelizadora, que se perpetuou até aos dias de hoje. Em suma, a experiência da ressurreição foi primeiro anúncio e só depois narração.

A ressurreição de Jesus é o núcleo central da esperança cristã e o fundamento da sua fé, na qual se proclama que Jesus é Cristo e Senhor, o "filho gerado na morte" (Cf. Act 13, 30-33; Heb 1,5; Heb 5,5) que nos veio trazer a salvação e a libertação da própria morte. Para aprofundar este acontecimento, é necessário fazer a "experiência" da ressurreição, que só se realiza pela relação profunda com Aquele que nos veio mostrar que apesar de a morte ser o nosso limite, Deus é o limite da morte. A determinação escatológica cristã encontra o seu fundamento em Cristo, Ele é o compêndio da esperança cristã, o fundamento da nossa esperança futura. Não sabemos com certeza

como será esse futuro, mas temos confiança que, em Cristo, ele já começou, que a nossa eternidade já teve início e que terá a sua consumação final quando Ele vier de novo ao nosso encontro.

## CONCLUSÃO

Biologicamente, estamos num processo contínuo de morte: as nossas células vão sendo eliminadas e substituídas permanentemente, perdendo nesse processo a sua força regenerativa. Porém, ao contrário dos animais, a morte humana não pode ser simplificada e reduzida a um simples evento físico. Diferentemente dos demais seres, o Homem não nasce determinado, nem se move apenas por impulsos biológicos, mas vai construindo a sua vida e construindo a si mesmo. O Ser Humano vai desenvolvendo a consciência individual e concomitantemente vai-se apercebendo da sua finitude e fragilidade. Sabe que vai morrer, tem consciência dessa limitação e, assim sendo, a morte torna-se, *para mim*, um acontecimento último e definitivo, que tem a possibilidade de marcar decididamente a minha existência. Mas, paradoxalmente, apesar disto e exactamente por isto, a morte não é apenas um instante, é um processo biológico e espiritual que abarca e marca toda a minha vida enquanto ser individual e irreduzível à mera objectividade sem entidade. É um evento único, decisivo, individual, enquanto acontecimento pessoal intransmissível e incomunicável. Todavia é, simultaneamente algo que atinge o meu mundo envolvente, a comunidade próxima, e até mesmo o ambiente envolvente e o próprio cosmos; porque é algo existencial, não apenas físico, mas espiritual uma vez que nos afecta enquanto seres abertos ao mundo e ao outro, nas relações estabelecidas com os *meus iguais*, mas também enquanto seres *significadores* que dão "importância" aos objectos no seu uso e apreciação e que deixam a sua marca indelével no meio, por mais breve e curta que seja a sua passagem.

A morte é uma questão fundamental da natureza humana. Por mais que tentemos ocultá-la, escondê-la ou esquecer-la, mais cedo ou mais tarde, ela irá emergir e com força redobrada, num efeito de ricochete da acção-reacção, devido à energia despendida a retrai-la. O ser humano é essencialmente um ser-para-a-morte: aprender a viver é aprender a morrer. O estudo das religiões e das diferentes correntes filosóficas revelam a importância e o contínuo interesse que este tema fundamental sempre teve e que surge desde os primórdios da humanidade; é algo que desde sempre

foi objecto de reflexão humana, estando mesmo ligada ao próprio processo de desenvolvimento e aparecimento humano. Estes são os exemplos derradeiros do esforço pedagógico feito pela humanidade, na compreensão desta realidade e da necessidade de encontrar caminhos para integrá-la dentro da sua existência.

A filosofia procura, pela reflexão intelectual, compreender este fenómeno e atribuir-lhe um sentido (ou um sentido no não-sentido). Esta percepção não pode ser apenas ontológica ou metafísica, afastada da realidade, mas tem de abarcar a componente existencial que marca indelevelmente e profundamente a natureza humana, correndo o risco de não tocar a realidade em si ficando apenas no aparente e intelectualizante. A religião procura dar uma resposta a esta abertura fundamental do ser humano a algo mais do que apenas o físico, abrindo um horizonte mais vasto e largo, não redutível aos meros fenómenos, dando terra à semente de eternidade que dentro de nós se revela contra a morte e que não se pode satisfazer apenas com o prolongamento desta vida, mas corre o risco de ser somente projecção dos desejos e imaginações humanas e vãs tentativas de dominar a morte. A resposta derradeira a este problema só poderia ser dada pelo próprio Deus.

O povo de Israel através da riqueza da sua reflexão sobre o Homem e sobre a morte funcionou como preparação pedagógica para o acontecimento definitivo e decisivo que se deu em Cristo. Ele é a resposta plena e definitiva às interrogações do ser humano sobre a sua própria realidade. Cristo abarca toda a realidade e toca profundamente a natureza humana, dá uma resposta com sentido e completa, abarca o físico e o metafísico, toca a realidade humana e dá a resposta total e credível ao mistério antropológico. Pensar a morte desde o crucificado permite entender a história em que Deus revelou o seu amor, indo ao encontro dos seres humanos para transformar a morte em vida, respeitando a nossa natureza e a nossa liberdade. Aqui o paradoxo da morte é vital e fecundo: da morte nasce a vida; à luz da sua morte, a vida tem sentido e vale a pena ser vivida porque não está condenada ao absurdo, mas está destinada a algo mais, que ultrapassa largamente as nossas perspectivas e possibilidades e que só poderia ser atingida por meio do próprio Deus que vem ao

nosso encontro e nos eleva até Ele. Narrar essa história é anunciar que o amor é o essencial anúncio do Cristianismo: um amor que nos criou, nos libertou e nos plenificou. Deste modo, a esperança da ressurreição deve trazer consigo um anúncio que não pode ser silenciado: de um amor mais forte do que a morte. Se o mundo perdeu o seu horizonte, a nossa tarefa é reconduzi-lo à esperança de um futuro que nasce agora e que não terá fim: o futuro em Cristo.

A análise histórico-crítica dos textos que sustentam a nossa fé na ressurreição revelam-nos que algo de absolutamente novo e único está presente na origem da Igreja. Que a experiência do túmulo não foi vazia, mas algo aconteceu que fez com que aqueles discípulos medrosos e duvidosos passassem a anunciar com confiança a ressurreição do seu mestre. Partindo da fé dessas testemunhas iniciais, desenvolveu-se uma interpretação que nos dá esperança numa transformação pessoal que já foi iniciada, mas ainda não está completada. Acreditar na boa-nova que nos fala de Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado, aclamado à direita de Deus, assumi-la profundamente na nossa vida pessoal e experimenta-la na dinâmica eclesial, permite-nos entrar numa dinâmica de esperança que responde de forma completa e absoluta às inquietações antropológicas profundamente enraizadas no ser humano: a ressurreição é esperança humana e promessa divina, realizada no seu filho Jesus Cristo.

## BIBLIOGRAFIA

- Abd Al-Rahim Al-Qadi Al-Qadi, *The Islamic Book of the Death*, Diwan Press, Norwich, 1977.
- Abraham Heschel, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milão, Mondadori, 2001.
- Adalbert-Gautier Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Desclée, Paris, 1968.
- Alain Danielou, *The Myths and Gods of India*, Inner Traditions International, Vermont, 1991.
- Albert Schweitzer, *Il Cristianesimo e le grandi religioni: Bramanismo, Buddismo, Confucismo, Induismo, eccetera*, Doxa, Milão, 1933.
- Ana Gomes e Helcia Almeida, *A morte no contexto dos serviços de saúde*, in *Revista de Saúde* 15 (2004/1-2).
- André Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12*, Cerf, Paris, 2007.
- Angelo Scola, Gilfredo Marengo e Javier López, *Antropología teológica*, Edicep, Valencia, 2003.
- Anil Chandra Banerjea, *Studies in the Brāhmaṇas*, Motilal Banarsidass, Deli, 1963.
- Anne Davis, *El cuidar y la ética del cuidar en el siglo XXI: qué sabemos y qué debemos cuestionar*, Collegi Oficial Enfermeria de Barcelona, Barcelona, 2006.
- Anselmo Borges, *Antropologia do processo de morrer*, in *Brotéria* 180 (2015/3).
- Anthony Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Michigan, 2000.
- Antoine Vergote, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1985.
- António Alves, *A morte como categoria filosófica: finitude e determinação em Feuerbach*, in *Revista Dialectus* (2015/6).
- Antonio Bonora, *Morte*, in Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi e Antonio Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Milão, 1988.
- António Couto, *A teologia da morte no Antigo e no Novo Testamento*, in *Brotéria* 150 (2000/2).
- , *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, UCP, Lisboa, 2005.
- Antonio de Nicolas, *Meditations Through the RG Veda: Four Dimensional Man*, Shambhala, Boulder, 1978.
- António Martins, *A condição corpórea da pessoa em J. L. Ruiz de Ia Pena*, in *Didaskalia* XXXIV (2004/1).

- , *A plenitude do Homem em Cristo. A relação entre antropologia e cristologia em K. Rahner*, in *Didaskalia* XXXV (2005).
- , *De Cristo a Adão. A inversão hermenêutica sobre a doutrina do pecado original na teologia actual*, in *Didaskalia* (2015/2).
- , *O corpo, lugar (i)limitado: perspectivas a partir da antropologia teologica*, in *Communio* XXXIII (2016/1).
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1990.
- , *Sobre a alma*, Volume III, Tomo I, Casa da Moeda, Lisboa, 2010.
- Armindo Vaz, *No princípio da Bíblia está o mito. A espiritualidade dos mitos de criação*, in *Didaskalia* XXXVII (2007/1).
- Azzedine Guellouz, *O Islão*, in Jean Delumeaux, *As Grandes Religiões do Mundo*, Presença, Lisboa, 1997.
- Bernard Rey, *Nova Criação em Cristo no pensamento de Paulo*, EA Cristã, São Paulo, 2005.
- Bernard Sesboué, *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milênio*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2001.
- , *Jésus Christ l'unique Médiateur*, in Congresso Internacional De Fátima (9-12 de Maio de 2001), *Mysterium Redemptionis: Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*, Santuário de Fátima, Fátima, 2002.
- Carmine di Sante, *L'eucaristia terra di benedizione. Saggio di antropologia biblica*, EDB, Bologna, 1987.
- Celso Costa, *Entre o viver e o morrer no hospital*, in *Público* (13/07/2015), visitável em <http://p3.publico.pt/actualidade/ciencia/17445/entre-o-viver-e-o-morrer-no-hospital>.
- Charles Giblin, *A note on doubt and reassurance in Mt 28,16-20*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975/1).
- Charles Prebish e Damien Keown, *Introducing Buddhism*, Routledge, Nova Iorque, 2006.
- Charles Scott, *Christianity according to St Paul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1927.
- Charles Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonian. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Michigan, 1990.
- Cicely Saunders, *Velai comigo*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2013.
- Claude Geffre, *Morte*, in Jean Yves Lacoste, *Dicionário crítico de Teologia*, Loyola, São Paulo, 2004.

- Cyril Papali, *Excursus on Hinduism*, in Herbert Vorgrimler, *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume III, Burns and Oates, Lonfres, 1968.
- Daniel Acharuparambil, *Espiritualidad Hinduista*, BAC, Madrid, 1982.
- Dennis Sweetland, *Our Journey with Jesus*, Michael Glazier, Wilmington, 1987.
- Didaché*, Alcalá, Lisboa, 2004.
- Dietrich Bonhoeffer, *Lettere a un amico*. Bompiani, Milão, 1969.
- Dora Saraiva, *Reflectir o cuidar em enfermagem*, in *Nursing* 230 (2008).
- Edgar Morin, *La mort et l'homme dans l'histoire*, Corrêa, Paris, 1951.
- , *O Paradigma Perdido. A natureza humana*, Europa-América, Lisboa, 1975.
- Edward Mansell Pattison, *Il processo del vivere-morire*, in Charles Garfield, *Assistenza psicosociale al malato in fase terminale*, McGraw-Hill, Milão, 1987.
- Elavinakuzhy John, *The old testament understanding of death*, in *Indian Journal of Theology* 23 (1974/1-2).
- Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Macmillan, Nova Iorque, 1970.
- Émile Puech, *La Escatología en el Antiguo Testamento y en el Judaísmo Antiguo*, in César Izquierdo (org.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2002.
- Emmanuele Testa, *Genesi. Versione, introduzione, note*, in *Nuovissima Versione della Bibbia*, Volume 1, Paoline, Roma, 1973.
- Enzo Bianci e Luciano Manicardi, *Ao lado do doente. O sentido da doença e o acompanhamento dos doentes*, Paulinas, Lisboa, 2012.
- Epicuro, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, Unesp, São Paulo, 2002.
- Eric Voegelin, *A Consciência do Fundamento*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008.
- Ernst Cassirer, *Antropologia Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Eugenio Fizzotti, *Quante vite viviamo? Dibattito sulla reincarnazione*, Roma, LAS, 1995.
- Fernanda Braga, *Cuidados paliativos: o desafio das equipas de saúde*, in *Psicologia USP* 24 (2013/3).
- Francesco Brancaccio, *Antropologia di Comunione*, Rubbettino, Calabria, 2006.

- Frederick Holck, *Death and Eastern Thought: Understanding Death in Eastern Religions and Philosophies*, Abingdon Press, Nashville, 1974.
- Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1935.
- Geoffrey Parrinder, *The Indestructible soul. The nature of man and life after eath in indian thought*, Allen and Unwin, Londres, 1973.
- Gérard Rémy, *O filho gerado na morte*, in *Communio* XXVII (2010/2).
- Gerd Heinz-Mohr, *Dicionário dos símbolos. Imagens e sinais da arte cristã*, Paulus, São Paulo, 1994.
- Gerhard von Rad, *Expresiones dei Antiguo Testamento sobre la vida y la muerte*, in G. Von Rad, *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid, 1996, 232, 233 e 245.
- Gerhard von Rad, *Vie et mort dans l'Ancien Testament*, in R. Bultmann, G. Von Rad, G. Bertram, A. Oepke, *Dictionnaire Biblique Kittel: Vie, mort, résurrection*, Labor et Fides, Genebra, 1972, 32.
- Gianfranco Ravasi, *Para uma teologia da morte*, in *Brotéria* 150 (2000/2).
- Gilgamesh. O la angustia por la muerte*, Kairós, Barcelona, 2006.
- Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, Volume I, Paulus, São Paulo, 2003.
- , *História da Filosofia*, Volume III, Paulus, São Paulo, 1991.
- Giulio Girardi, *El marxismo frente al problema de la muerte*, in *Concilium* (1974/94).
- Hans Küng, *Does God exist?*, Collins, Londres, 1980.
- , *Islão: passado, presente e futuro*, Edições 70, Lisboa, 2010.
- , *Le Christianisme et les religions du monde*, Du Seuil, Paris, 1986.
- Hans von Balthasar, *Gloria*, Volume 1, Encuentro, Madrid, 1985.
- , *Gloria. Un'estetica teológica*, Volume VII, Nuovo Patto, Milão, 1997.
- , *O Evento Cristo. Mysterium Paschale*, in Johannes Feiner e Magnus Loehrer, *Mysterium Salutis*, Vol. III, T. 6, Petrópolis, Vozes, 1974.
- , *O Mistério da descida aos infernos. Reflexão Teológica*, in *Communio* 29 (2012/2).
- , *Teodramática*, Volume V, Encuentro, Madrid, 1993.
- , *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Brescia, 1990.

- Hans Wolff, *Antropologia dei Antigo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- Hans-Georg Gadamer, *O mistério da saúde: o cuidado da saúde e a arte da medicina*, Edições 70, Lisboa, 2009.
- Heinrich Dumoulin, *Excursus on Buddhism*, in Herbert Vorgrimler, *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume III, Burns and Oates, Londres, 1968.
- Heinrich Fries, *Conceito católico de Revelação*, in Johannes Feiner e Magnus Loehrer *Mysterium Salutis*, Volume I, Tomo 1, Vozes, Petrópolis, 1972.
- Heinrich Zimmer, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1996.
- Henri Nouwen, *O curador ferido*, Paulinas, Lisboa, 2010.
- Ieuan Ellis, *But Some Doubted*, in *New Testament Studies* 14 (1968/4).
- Isabel Renaud, *Da finitude e fragilidade humana*, *Ordem dos Enfermeiros* 20 (2006).
- Jacinto de Farias, *Da incerteza à esperança*, UCP, Lisboa, 2012.
- Jacques Dupuis, *Introducción a la Cristologia*, Verbo Divino, Navarra, 1993.
- Jan Gonda, *Vedic Ritual: The non-solemn rites*, Brill, Leida, 1980.
- Jane Smith e Yvonne Haddad *The Islamic understanding of the death and ressurection*, State University of New York Press, Nova Iorque, 1981.
- Jean Boisselier, *A Sabedoria do Buda*, Quimera, Lisboa, 2003.
- Jean Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles-Lettre, 1971.
- Jean Rostand, *Biologie et humanisme*, Gallimard, Paris, 1964.
- Jean-Marie Blond, *Aristote. Traité sur les parties des animaux*, Aubier-Montaigne, Paris, 1945.
- Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, Vozes, Petrópolis, 2011, 654.
- Jerome Murphy-O'Connor, *La prima lettera ai Corinzi*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997.
- João Paulo II, *Exortação apostólica pós-sinodal Reconciliatio et paenitentia*, in *Acta Apostolicae Sedis* 77 (1985).
- Joaquim Serra, *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008.
- Joaquim Teixeira, *Morte*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Volume 3, Verbo, Lisboa, 1997.

- John Bowker, *La morte nelle religioni, Ebraismo, Cristianesimo, islam, induismo, buddhismo*, Paoline, Milão, 1997.
- John Mckenzie, *Cruz*, in *Dicionário bíblico*, São Paulo: Paulus, 1983.
- , *Morte*, in *Dicionário bíblico*, Paulus, São Paulo, 1983.
- John Meier, *Gesù*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997.
- José Bermejo, *Empatia Terapeutica: La compasión del sanador herido*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2012.
- , *Humanizar el encuentro con el sufrimiento*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2009.
- José Ornelas de Carvalho, *Caminho de Morte Destino de Vida*, Didaskalia, Lisboa, 1998.
- José Saranyana, *El marxismo ante el limite de la muerte*, in *Anuario Filosófico* (1981/14).
- José Silva, *A Morte e o Morrer entre o deslugar e o lugar. Precedência da antropologia para uma ética da hospitalidade e cuidados paliativos*, Edições Afrontamento, Porto, 2012.
- José Tolentino Mendonça, *Emaús: Laboratório da fé pascal*, in *Communio* XXVII (2010/2).
- José-Román Andrés, *Humanización del dolor en el cuidado de la salud: acogida y compasión*, Salmanticensis 50 (2003).
- Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970.
- Joseph Fitzmyer, *Introduzione alle Epistole del Nuovo Testamento*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997.
- , *Teologia Paolina*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997.
- Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1984.
- , *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- /Bento XVI, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à ressurreição*, Principia, cascais, 2011.
- Joseph Schmitt, *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 10 (1982).
- Juan Esquerda Bifet, *Peccato originale*, in *Dizionario dell'evangelizzazione*, Nápoles, EDI, 2005.
- Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- , *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terae, Santander, 1988.

- , *La muerte, fracaso y plenitud*, in *Sal Terrae* (1997/02).
- , *La pascua de la creación, Escatología*, BAC, Madrid, 1996.
- , *Muerte e increencia. Inventario de actitudes y ensayo de comprensión teológica*, in *Sal Terrae* (1977/65).
- , *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca, 1978.
- Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Cerf, Paris, 1988.
- , *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998.
- , *Teologia della speranza, ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1970.
- Karen Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Phoenix Press, Londres, 2001.
- Karl Barth, *Church Dogmatics*, Volume I, Tomo 2, T, New York, 2004.
- , *Dogmatique*, Volume 12, Labor et Fides, Genebra, 1961.
- Karl Marx e Friedrich Engels, *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*. Alhambra, Madrid, 1986.
- Karl Marx, *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2006.
- Karl Rahner, *Escritos de Teología*, Volume IV, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1963.
- , *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia, 2008.
- Katharine Kolcaba, *Comfort theory and practice: a vision for holistic health care and research*, Springer Publishing Company, Nova Iorque, 2003.
- Leomar Brustolin, *A Morte Na Fé Cristã. Uma leitura Interdisciplinar*, in *Teocomunicação* 43 (2013/1).
- Leon Tolstoi, *A Morte de Ivan Ilich*, Verbo, Lisboa, 1971.
- Leonardo Boff, *A vida para além da morte*, Vozes, Petropolis, 2010.
- Louis Perrin, *Un sujet pour le verbe*, Profac-Cadir, Lyon, 1999.
- Luciano Sandrin, *Como enfrentar a dor. Entender, aceitar e interpretar o sofrimento*, Paulinas, Lisboa, 2008.
- , *Efeitos psicológicos da recusa da morte*, in *Brotéria* 150 (2000/2).

- Lúcio Séneca, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Gulbenkian, 1991.
- Ludwig Feuerbach, *La morte e l'immortalità*, Carabba, Lanciano, 1919.
- Luigi Moraldi, *L'Aldilà dell'uomo nelle civiltà babilonesi, egizia, grece, latina, hebraica, cristiana e mussulmana*, Mondadori, Milão, 1985.
- Luis Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Navarra, 1993.
- Luis Martín-Valbuena, *Muerte y pervivencia en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria*, in César Izquierdo (org.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2002.
- Manfred Lurker, *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*, Paulus, São Paulo, 1993.
- Manuel Cabedo, *A reflexão filosófica sobre a vida humana*, in *Filosofazer* (2008/32).
- Manuel de Matos, *Ressuscitação os mortos? Horizontes da escatologia cristã*, Paulus, Lisboa, 2013.
- Manuel Isidro Alves, *Ressurreição de Cristo e esperança cristã*, in *Communio* I (1984/4).
- , *Ressurreição e fé pascal*, Didaskalia, Lisboa, 1991.
- Marcello Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo: situazione, rapporti, convergenze*, Città Nuova Roma, 1985.
- Marguerite-Maria Thiollier, *Dicionário das Religiões*, Vozes, Petrópolis, 1990.
- Maria Filgueiras, *Novos contextos e desafios para a formação em saúde*, Vozes, Petrópolis, 2013.
- Maria Fontanals, *La virtude en el cuidar: Ética para profesionales de la salud*, SARquavitae, Barcelona, 2011.
- Maria Kóvacs, *Sofrimento da equipa de saúde no contexto hospitalar: cuidando do cuidador profissional*, in *O mundo da saúde* 34 (2010/4), 420-429.
- Maria Manuela de Carvalho, *A vida que vence a morte*, in *Communio* XXIX (2012/2).
- Mariasusai Dhavamony, *Hindouisme et foi chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1993.
- Marie-Françoise Collière, *El arte de cuidar la vida*, *Revista de Enfermaria* 28 (2005).
- Martín Gelabert Ballester, *Creo en la Resurrección*, San Pablo, Madrid, 2002.
- Martin Heidegger, *Kant and the problem of metaphysics*, Indiana University Press, Indiana, 1997.
- , *Ser e tempo*, Volume II, Vozes, Petrópolis, 1989.

- Maurice Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, Volume 2, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
- Maurizio Flick e Zoltan Alszegehy, *Antropologia Teologica*, Sígueme, Salamanca, 1970,
- Max Scheler, *A situação do Homem no cosmos*, Texto&Grafia, Lisboa, 2008.
- , *Morte e sobrevivência*, Edições 70, Lisboa, 1993.
- Maxime Rodinson, *Muhammad*, Penguin, Londres, 1996.
- Michael von Bruck, *reincarnazione*, in H. Waldenfels, *Nuovo dizionario delle religioni*, Paoline, Milão, 1993.
- Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1988,
- Michel Hulin e Lakshmi Kapani, *O Hinduismo*, in Jean Delumeau, *As Grandes Religiões do Mundo*, Presença, Lisboa, 1997.
- Michel Renaud, *Solicitude e Vulnerabilidade*, in Ana Carvalho (Coord.), *Bioética e vulnerabilidade*, Almedina, Coimbra, 2008.
- Miguel Ferreira, *O messias crucificado*, in *Mensageiro* (2017/4).
- Môhan Wijayaratra, *O Budismo nos países do Therevada*, in Jean Delumeau, *As Grandes Religiões do Mundo*, Presença, Lisboa, 1997.
- Muhammad Abul Quasem, *Salvation of the soul and islamic devotion*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1983.
- Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Fontana, Londres, 1971.
- Nuno Santos, *Morrer no mundo ocident(izado)*, in *Brotéria* 180 (2015/3).
- Paul Hoffmann, *Morte*, in Heinrich Fries, *Dicionário de teologia. Conceitos fundamentais da teologia atual*, Volume 3, Loyola, São Paulo, 1987.
- Paul O'Callaghan, *La muerte del cristiano como incorporación a la pascua de Cristo*, in César Izquierdo (org.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2002.
- Paulo Costa, *A determinação cristológica*, in *Atualidade Teológica*, 39 (2011).
- Peter Eicher, *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, Paulus, Lisboa, 1997.
- Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1960.
- Philippe Aries, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Du Seuil, Paris, 1975.

- Pierre Druet, *Pour vivre sa mort*, Namur, Paris, 1981.
- Pierre Grelot, *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique*, Cerf, Paris, 1971.
- , *La Résurrection de Jesus et son arrière-plan biblique et juif*, in P. de Surgy, P. Grelot, M. Carrez, A. George, J. Delorme, X. Léon-Dufour, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Cerf, Paris, 1969.
- , *Morte*, in Xavier Léon-Dufour, *Dizionario Di Teologia Biblica*, Marietti, Casale Monferrato, 1971.
- Pierre Masset, *Immortalité de l'âme, réssurrection des corps. Approches philosophiques*, in *Nouvelle Revue Théologique*, (1983/115).
- Platão, *Phédon*, in *Oeuvres Complètes*, Volume I, Gallimard, Paris, 1997.
- Priscila Valverde Fernandes, *O técnico de enfermagem diante da morte: concepções de morte para os técnicos de enfermagem em oncologia e suas implicações na rotina de trabalho e na vida quotidiana*, in *Psicologia: Teoria e Prática* 11 (2009/1).
- Ramón Lucas, *Morte cerebral e morte do homem: a recuperação da morte humana*, in *Brotéria* 150 (2000/2).
- Raymond Bayer, *História da Estética*, Estampa, Lisboa, 1995.
- Raymond Collins, *La prima lettera ai Tessalonicensi*, in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997.
- Régis Blachère, *O Corão*, Rés Editora, Porto, s.d.
- Renato Oliveira, *A morte como tema antropológico e teológico*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 289 (2013/1).
- Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam*, Penguin, Londres, 1989.
- Richard Longenecker, *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Michigan, 2016.
- Richard Waterstone, *O Espírito da Índia. Crença e ritual, os deuses e o cosmos, ioga e meditação*, Temas e Debates, Lisboa, 1995.
- Rinaldo Fabris, *Risurrezione*, in Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi e Antonio Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Milão, 1988.
- Robert Caponigri, *Antologia do Moderno Pensamento Católico*, Estampa, Lisboa, 1960.
- Robert Ettinger, *L'homme est-il immortel*, Denoël, Paris, 1964.
- Robert Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Marova, Madrid, 1967.

- Roque Frangiotti, *Enfoques antropológico-cristãos do pecado*, in *Vida pastoral* 189 (1996).
- Samuel Bercholz e Sherasb Chödzin Kohn, *Buda e os seus Ensinamentos*, Difusão Cultural, Lisboa, 1994.
- Santiago Ausín-Olmos, *La esperanza escatológica en el Antiguo Testamento*, in César Izquierdo (org.), *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2002.
- Sarvepalli Radhakrishnan, *The principal Upanishads*, Allen and Unwin, Londres, 1968.
- Sergej Metalnikov, *Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne*, Ernest Flammarion, Paris, 1924.
- , *La lutte contre la mort*, Gallimard, Paris, 1937.
- Sergio Stancati, *Lezioni universitarie: escatologia, morte e risurrezione*, EDI, Nápoles, 2006.
- Sigmund Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte. Caducità*, Riuniti Publishers, Roma, 1982.
- Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels*, Gallimard, Paris, 1946.
- Soosai Arokiasamy, *Dharma, Hindu and Christian*, PUG, Roma 1986.
- Soren Kierkegaard, *Discursos Edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, Trotta, Madrid, 2010.
- Thomas Merton, *Zen*, Paperback, Londres, 1976.
- Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Fontana, Londres, 1971.
- Trevor Ling, *História das Religiões*, Presença, Lisboa, 1994.
- Walter Osswald, *Sobre a morte e o morrer*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, 2016.
- Walther Zimmerli, *La mondanità dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milão, 1975.
- Wendy Doniger O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley, 1980.
- Younis Tawfik, *Islam*, Liana Levi, Verona, 1997.
- Yves Ledure, *Transcendances, essai sur Dieu et le corps*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.

# ÍNDICE

Siglário.....	2
INTRODUÇÃO.....	3
I. A MORTE COMO PROBLEMA.....	6
1.1 A morte recalcada: a morte como tabu na actualidade.....	6
1.2 Propostas de solução do problema: a via filosófica e a via religiosa.....	16
1.2.1 Via filosófica.....	16
1.2.2 Via religiosa.....	33
Conclusão .....	40
II. A MORTE COMO MISTÉRIO: A VISÃO BÍBLICA.....	41
2.1 A morte no Antigo Testamento.....	41
2.2 A morte no Novo Testamento.....	52
Conclusão.....	71
III. A VITÓRIA SOBRE A MORTE: A RESSURREIÇÃO DE CRISTO.....	73
3.1 Análise da fundamentação histórico-literária dos acontecimentos da esperança cristã.....	73
3.1.1 O acontecimento pascal nos enunciados de fé e nos relatos evangélicos.....	74
3.1.2 Os relatos das aparições de Jesus ressuscitado.....	89
3.2 A esperança cristã: Cristo.....	99
Conclusão.....	103
CONCLUSÃO.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	109
ÍNDICE.....	120