

Esperança para Além da Morte

(Escatologia do Vaticano II)

Nunca as questões do «após-morte» deixaram de suscitar a interrogação e a curiosidade das pessoas e sobretudo dos crentes. Não vai longe o tempo em que o tema dos «novíssimos» (morte, juízo, inferno e paraíso) constituía o prato forte das pregações quaresmais e dos exercícios espirituais. A pregação eclesial, devedora à teologia dos manuais, caiu muitas vezes em excessos de fantasia. Quantos pregadores falavam de tais realidades como se conhecessem tudo em pormenor? Ficava-se com a ideia de que a teologia dos novíssimos se transformara numa «geografia do além», a tal ponto que o conhecido teólogo K. Barth lhe chamara um «capítulo estéril da teologia». Na verdade a apresentação de tais realidades aparecia desligada do mistério de Cristo e da existência do cristão no mundo. A imagem que não poucos cristãos se fizeram da vida eterna é a de um mundo (de lugares ou coisas) pré-fabricado por Deus que espera os pobres mortais no termo da sua vida, sem dinamismo capaz de animar e potenciar a sua peregrinação na história.

O Concílio Vaticano II veio imprimir à reflexão escatológica um cunho marcadamente personalístico-existencial: uma visão personalista a partir duma antropologia total e unitária centrada em Cristo. A grande realidade escatológica é Cristo e a existência do homem em Cristo. Jesus Cristo é o Homem novo segundo o qual fomos projectados e criados e ao qual seremos plenamente configurados na ressurreição. Porém a configuração a Ele não sucede automaticamente, mas por um processo de comunhão pessoal e de participação no seu mistério pascal pela fé, pelo amor e pela esperança.

1. A decisão escatológica da fé

O Vaticano II oferece-nos uma compreensão teológica da existência cristã dentro do horizonte histórico-salvífico próprio da Revelação e, portanto, cristocêntrico e dinâmico-escatológico. O ponto de partida é a situação de diálogo e aliança que Deus, na iniciativa gratuita do seu amor, estabelece com o homem e que tem o seu ponto culminante e momento decisivo no acontecimento único e irrepitível de Cristo. Na sua totalidade, é simultaneamente revelação-comunicação suprema e definitiva do amor de Deus e revelação-realização total do destino salvífico do homem pela inclusão solidária no destino de Cristo ¹.

Deus revela e realiza em Cristo o acto definitivo de graça. Na encarnação, morte e ressurreição de Cristo, revela-se como Deus da vida, do futuro escatológico e absoluto do homem, isto é, como Deus «que está connosco para nos libertar das trevas do pecado e da morte e ressuscitar-nos para a vida eterna» ². Aqui está o cerne da salvação escatológica do homem como acto da graça de Deus em Cristo, perante o qual o homem é chamado à decisão. Cristologia e escatologia vão inseparavelmente unidas para a compreensão total da existência humana, da antropologia cristã.

O acontecimento de Cristo introduz na existência pessoal, comunitária e histórica do homem no mundo, uma situação e um sentido novos, constituindo por isso mesmo uma chamada e interpelação provocadora e definitiva a entrar no mistério e na intimidade do amor de Deus, à comunhão interpessoal com Ele em Cristo, a participar da vida filial em Cristo ³.

O Concílio deixa ver, repetidas vezes, o carácter definitivo da salvação em Cristo e expressa-o claramente no decreto *Ad Gentes*, ao falar da missão da Igreja na sua relação com a vida e com a história da humanidade:

«O próprio Cristo é a verdade e o caminho que a pregação evangélica a todos manifesta, ao proclamar aos ouvidos de todos as palavras do mesmo Cristo: «Arrependei-vos e acreditai no Evangelho» (Mc. 1, 15). Como porém quem não crê, já está julgado,

as palavras de Cristo são, ao mesmo tempo, palavras de juízo e de graça, de morte e de vida» ⁴.

Perante Cristo, o homem encontra-se frente a um dilema existencial. É chamado a decidir do seu futuro de vida em plenitude ou de morte eterna, a fazer a opção entre a graça e o juízo, a vida e a morte, a salvação ou a perdição. Só Ele é o Mediador e Salvador, o Libertador, o Vivificador, o Messias e Senhor. Só n'Ele existe a salvação. O Concílio exprime-o com a radicalidade bíblica: «Não foi dado na terra aos homens outro nome no qual possam ser salvos» ⁵.

O Concílio deduz a necessidade da conversão a Ele, como decisão-opção radical que coloca n'Ele o centro da existência. O Homem encontra-se chamado a responder perante Cristo, como dom absoluto e total de Deus, com um acto totalizante da sua existência que o Concílio formula em terminologia bíblica como «a obediência da fé» ⁶. Pela decisão da fé ou incredulidade perante Cristo, o homem decide do seu futuro de salvação.

Pretendendo satisfazer o pedido de muitos padres em ordem à correcção de uma noção demasiado intelectualista da fé através de uma inspiração mais bíblica, o Concílio trata do acto de fé na sua globalidade dentro da estrutura dialogal da revelação: *De Revelatione fide suscipienda* — tal é o título do n.º 5 da *Dei Verbum* que no esquema resumia o seu conteúdo e sentido.

«A Deus que revela é devida a obediência da fé (cf. Rom. 16, 26; cf. Rom. 1, 5; 2 Cor. 10, 5-6), pela qual o homem se entrega todo livremente a Deus, oferecendo 'a Deus revelador o obsequio pleno da inteligência e da vontade' e prestando voluntariamente assentimento à revelação por Ele dada. Para prestar esta fé, é necessária a graça de Deus que é prévia, a ajuda e o auxílio interior do Espírito Santo que mova e converta a Deus o coração, abra os olhos do entendimento e dê a todos suavidade no consentir e no crer a verdade» ⁷.

⁴ AdG 8; cf. DH 11,1.

⁵ GS 10,2; cf. AdG 7,1.

⁶ DV 5; DH 11,2; AdG 13,1-2.

⁷ DV 5. «Titulus mutatus est, auctore E/3191, ut exprimat hunc etiam articulum agere de revelatione» (*Schema Cons. Dogm. De Divina Revelatione. Relatio de n.º 5, AS IV/L, p. 345*). O título anterior era: *De fide revelationi praebenda*.

¹ Cf. J. ALFARO, *Cristologia y Antropología*, pp. 413-414.

² DV. 4,1.

DV 1; 2; 4-5; 17; DH 10; 11, 1-2; AdG 7,1; 8; 13,2; GS 10,2; 22.

Ao descrever a fé como adesão da pessoa toda ao Deus vivo que se revela — e revelando-se, se comunica —, o Concílio apresenta o acto-atitude fundamental de fé na sua totalidade concreta de conhecimento-assentimento (*fides quae*) e decisão-adesão-acção (*fides qua*) que assume o homem todo, de tal modo que no crer o homem se com-promete⁸; através do sim total, o homem dá-se a Deus na entrega confiante da própria existência pela adesão vital a Jesus Cristo. Embora o aspecto cristológico e cristocêntrico não se encontre expresso no texto citado, está aí suposto e mesmo implícito, o que se deduz de todo o contexto, que de outro modo não se compreenderia⁹. Todavia o Concílio expressa-o claramente em outros lugares paralelos, sobretudo nos n.º 10 e 11 do decreto *Dignitatis Humanae* ao falar da liberdade do acto de fé, e no n.º 13 do *Ad Gentes* ao falar do anúncio do kerigma e da sua aceitação pela fé.

O acto de fé comporta uma verdadeira «conversão do coração», para Deus, isto é, do mais profundo da existência, um voltar-se do homem todo para Deus em Cristo, uma viragem profunda pela qual o homem é movido pelo Espírito de Deus e apoia a sua existência no Deus salvador e em Jesus Cristo como caminho, verdade e vida¹⁰. A conversão a Cristo imprime uma orientação nova e definitiva à existência para além do tempo e da morte e introduz o homem no mistério do amor de Deus.

⁸ «Quo melius pateat fidem esse virtutem theologalem, necnon ratio habeatur de conceptu Revelationis antea exhibitio, expresse affirmatur obiectum fidei esse ipsum Deum revelantem potiusquam Revelationem a Deo factam» (*Schema Const. Dogm. De Divina Revelatione. Relatio de cap. I*, AS III/III, p. 135). A relação sobre o n.º 5 do esquema de 1964 especifica ainda que o assentimento à doutrina é essencialmente uma entrega pessoal (cf. *Schema Const. Dogm. De Divina Revelatione*, AS IV/I, 345. Cf. J. RATZINGER, *Kommentar zum I. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: *LThK Vat. II/II*, p. 312; J. ALFARO, *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiana*, *Concilium* 21 (1967) 56-61; *Id.*, *Cristologia y Antropología*, p. 448.

⁹ A relação sobre o n.º 2, falando sobre o objecto secundário da revelação enquanto verdade sobre Deus e sobre o homem, diz com efeito: «Quae quidem veritas cum Deus nobis in Christo factus sit frater ac mediator, minime in ordine intellectuali exhauritur; quinime exigit ut, in Christo et per Christum, in praxim deducatur per communionem cum SS. Trinitate: quae ideo vere interpersonalis est communio» (*Schema Const. Dogm. De Divina Revelatione*, AS III/III, p. 134). Atendendo a todo este contexto, não deixa de ser estranho que não se tenha explicitado no n.º 5 da *Dei Verbum* o carácter cristológico e cristocêntrico da fé, através de um breve inciso. Em outros textos do Concílio encontra-se a expressão «fide(s) in Christum», «credentes in Christum» ou equivalentes: LG 2; 9,1,3; 13,3; UR 23,1-2; AA 6,1; 18,1; AdG 15,1-5; 20,1; PO 22,3.

¹⁰ AdG 13,1.

O Concílio deixa assim sublinhado o carácter de opção fundamental da fé perante o facto salvífico e põe explicitamente em relevo a sua estrutura antropológico-existencial originária como acto de resposta total e totalizante que inclui a adesão pessoal, a confiança, o assentimento, a submissão, a doação no amor, a orientação para a sua plenitude escatológica¹¹. A fé como atitude fundamental do ser-e-tornar-se-cristão, traz já inseparavelmente consigo a esperança e o amor. O Concílio tem presente também a intencionalidade escatológico-salvífica da fé — subjacente a muitas afirmações conciliares — derivante do seu carácter cristocêntrico. A comunhão com Cristo na fé e por Ele com a Trindade leva em si o dinamismo para o encontro pleno e definitivo com Cristo ressuscitado, para a participação da sua vida gloriosa. No actual conhecimento na obscuridade da fé na Palavra de Deus (*velut in speculum*), o Concílio acena já à fé como prelúdio da visão escatológica de Deus. Na sua estrutura formal, a fé leva em si a orientação, a tensão e o dinamismo para a união imediata com Deus, a chamada visão face a face, ou por outras palavras, leva em si a dimensão da esperança como veremos a seguir¹².

2. A vida nova no Espírito

O dom escatológico da salvação (vitória sobre o mal e a morte, a ressurreição para a vida eterna), revelado e prometido em Cristo, não se esgota no momento da decisão. Inclui já agora a união íntima com Cristo, a comunhão no seu destino salvífico. A nova condição do homem em Cristo é formulada em terminologia paulina como «a passagem do homem velho ao homem novo»:

¹¹ DV 5; DH 10; AdG 13,1; LG 56; 63; 65; cf. J. ALFARO, *Esistenza cristiana. Temi biblici. Sviluppo teologico-storico, Magistero*, Roma, 1975, p. 12. A opção de fé como resposta ao Deus da graça pode revestir diversas nuances, configurar-se em diversos modos, comportar diversos graus e níveis de radicalidade, sinceridade e interioridade mas leva sempre em si a conotação de «decisão» — ainda que implícita ou mesmo anónima — perante Cristo, na actual economia salvífica. Nenhuma pessoa de facto é excluída desta oferta da salvação em Cristo ainda que através de caminhos e modos só por Deus conhecidos: cf. LG 14-16; UR 1,2; 3; NAe 2-4; AdG 3; 7,1; GS 22,5. A este propósito cf. J. ALFARO, *La fe como entrega personal...*, 65-69.

¹² DV 1; 2; 4,2; 7,2; 8; LG 2-3; 48,4; cf. J. ALFARO, *Glaube*, in: *Sacramentum Mundi II*, pp. 407-409.

«Uma tal conversão deve ser entendida sem dúvida como um início, suficiente todavia para que o homem advirta que, separado do pecado, é introduzido no mistério do amor de Deus, que o chama a estabelecer uma relação pessoal com Ele em Cristo. Na verdade, sob a acção da graça de Deus, o neo-convertido inicia um itinerário espiritual que, comungando já pela fé no mistério da morte e ressurreição, passa do homem velho ao homem novo que tem em Cristo a sua perfeita realização»¹³.

Cristo, morto e ressuscitado, introduz o novo modo de existência próprio do tempo escatológico — o regime novo do Espírito. Movendo-se dentro deste horizonte, o Concílio procura mostrar como o elemento escatológico penetra toda a existência do cristão no mundo, enquanto vida renovada e santificada em Cristo no seu peregrinar para a união plena com Deus. A vocação escatológica do cristão na Igreja confere à sua existência uma tensão dinamizadora em ordem à plenitude em Cristo glorificado.

Ponto de partida e eixo fulcral da reflexão conciliar é a antropologia da graça centrada no mistério pascal de Cristo, na sua dupla vertente: enquanto obra salvífica de Cristo que consiste na vitória sobre a potência do pecado e da morte, e na doação de uma vida nova no Espírito (aspecto crístico-soteriológico) e enquanto acolhimento e participação sacramental-existencial no mistério de Cristo (aspecto antropológico).

Pelo dom do Espírito e pelos sacramentos — sobretudo pelo baptismo, pela confirmação e pela eucaristia — somos assumidos no(s) mistério(s) de Cristo, incorporados, assimilados, configurados ao Cristo vivente, ao Cristo crucificado e ressuscitado. Toda a vida do cristão entra no grande movimento da história da salvação, ficando orientada para o cumprimento escatológico¹⁴.

É sobretudo em relação ao baptismo que o Concílio sublinha este ser-e-viver-novo, a (re)geração para a nova condição escatológica do homem em Cristo, servindo-se para isso da teologia e da

¹³ AdG 13,2.

¹⁴ SC 6-8; 10; 47-48; 61; 102; LG 3-4; 7,1-2,5; 11,1; 17; 40-42; 48,4; UR 22; AdG 11,1; 13,1-2; 14,1-2; 15,1; 36,1; GS 22,4. Cf. C. VAGAGGINI, *Vista panorâmica sobre a Constituição Litúrgica* in: *A Sagrada Liturgia renovada pelo Concílio* (dir. G. BARAUNA), Petropolis 1964, p. 149. N. FÜGLISTER *Passah*, in: *Sacramentum Mundi III*, pp. 1039-1040; P.-Y. EMERY, *Histoire du salut et sacraments*, in: *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (Hersg. F. CHRIST), Hamburg 1967, pp. 317-321.

linguagem paulinas. Trata-se, no fundo, da graça baptismal da justificação. É verdadeiramente pelo baptismo que o homem é introduzido no mistério pascal de Cristo e, recebendo o dom do Espírito, participa da vida nova e imortal de Cristo ressuscitado, da sua relação filial ao Pai (a adopção filial), é constituído filho de Deus e nova criatura em Cristo.

No baptismo é significada e realizada a nossa união e configuração a Cristo na sua morte e ressurreição, que marca toda a existência cristã: a morte para o pecado, a ressurreição para a novidade de vida em Cristo. Aí recebe o perdão do pecado e a renovação interior e aqui está o significado profundo da passagem do homem velho sujeito à lei e ao poder do pecado, do egoísmo, da morte, ao homem novo que se reveste da justiça, da santidade e liberdade de filho de Deus em Cristo: é a passagem da existência irredimida, não salva, à existência nova, salva, livre, transformada e vivificada pelo Espírito de Cristo — a existência filial em Cristo mediante o Espírito.

A inserção na dinâmica salvífica do mistério pascal de Cristo inclui uma solidariedade de comunhão profunda de existência com os mistérios de Cristo, pela qual se configura a Ele, o que o Concílio traduz recorrendo de novo à terminologia paulina: *com Ele sepultados, com Ele mortos, com Ele ressuscitados, com Ele vivificados, com Ele conglorificados*.

«Com o sacramento do baptismo... o homem é verdadeiramente incorporado a Cristo crucificado e glorificado e é regenerado para a participação da vida divina segundo as palavras do Apóstolo 'sepultados com Ele no baptismo, ressuscitados mediante a fé no poder de Deus, que o ressuscitou dentre os mortos' (Col. 2, 12)... Todavia, o baptismo de per si é só o início e exórdio pois que tende inteiramente à aquisição da plenitude de vida em Cristo. Portanto, o baptismo é ordenado à profissão integral da fé, à incorporação integral na instituição da salvação como o próprio Cristo a quis, à inserção integral na comunhão eucarística»¹⁵.

¹⁵ UR 22,1-2. «Mediante o baptismo, os homens são inseridos no mistério pascal de Cristo: com Ele mortos, com Ele sepultados, com Ele ressuscitados, recebem o espírito de adopção de filhos, 'no qual clamamos: Abba, Pai' (Rom. 8, 15) e assim tornam-se os verdadeiros adoradores que o Pai procura» (SC 6). Cf. também SC 10,1; LG 7; 2,5; 9,1; 11, 1; 12,1-2; 28,2; 32,2; 40,1; 44,1; 64; UR 3,1; AdG 7,3; 11,1; 14,2-3; 15; 1.5.7; 21,2; GE 2.

A eucaristia incorpora ainda mais plenamente a Cristo. Não só é memorial do mistério pascal da morte e ressurreição do Senhor, que presencializa e efectua a obra da nossa redenção por Ele levada a termo, mas pela participação do seu Corpo e Sangue somos elevados à comunhão mais íntima com Cristo e participamos da sua vida gloriosa. Neste sentido, a eucaristia é já penhor da glória futura dos filhos de Deus ¹⁶.

O homem novo em Cristo é o homem da nova aliança, na qual entra pelo baptismo e que é caracterizada pela presença e acção interior do Espírito, e faz parte do novo povo «que tem por condição a dignidade e liberdade dos filhos de Deus em cujos corações habita o Espírito Santo como num templo» ¹⁷ — o Espírito, na verdade, que cria e testemunha em nós o espírito de adopção filial como já acenámos atrás, a atitude de sintonia e simpatia interna à vontade do Pai, a relação de confiança filial que tem a sua realização perfeita no amor. Ele dá ao homem a capacidade de cumprir a lei nova do amor porque interioriza nos corações o amor de Deus.

Evocando Rom. 8, 1-11, o Concílio alude à libertação do homem da lei e do pecado pela acção do Espírito. Quer dizer, a relação do homem a Deus já não é vivida como obediência a um mandamento imposto por lei exterior, mas pela transformação íntima operada pelo Espírito, em atitude filial, de modo a agir na liberdade do amor. Simultaneamente fica também sublinhado o amor como característica da nossa condição escatológica, como a atitude nova dos tempos escatológicos. «(O Senhor Jesus) mandou de facto a todos o Espírito Santo para que os mova internamente (*intus*) a amar a Deus com todo o coração, com toda a alma, com toda a mente, e com todas as forças (cf. Mc. 12, 30) e se amem mutuamente como Cristo os amou (cf. Jn. 13, 34; 15, 12)» ¹⁸.

O Concílio, servindo-se do conceito bíblico de liberdade-libertação ¹⁹ — hoje em voga na teologia — põe em realce o dom da nova liberdade em Cristo que liberta o homem das potências do mal, do estado de escravidão da lei, do pecado e da morte, para a liberdade de filhos de Deus, a liberdade para o amor e para a plenitude em Cristo que será definitiva na manifestação da glória quando o homem e a

criação forem totalmente libertos. O novo ser do homem em Cristo, a existência salva é existência em liberdade. O Concílio dá assim um conteúdo positivo à liberdade que traduz de modo concreto o significado e alcance da ressurreição com Cristo e do dom do Espírito dentro da existência humana.

O Espírito de Cristo é o agente principal da transformação e renovação do homem: interioriza e efectiva em nós a força salvífico-vivificante da ressurreição de Cristo, que abrange toda a nossa existência no mundo. «Ele é o Espírito de vida, isto é, a fonte de água que jorra para a vida eterna (cf. Jn. 4, 14; 7, 38-39); por Ele, o Pai vivifica os homens mortos pelo pecado, até que ressuscite em Cristo os seus corpos mortais (cf. Rom. 8, 10-11)» ²⁰.

O Espírito comunica a vida eterna que vence a morte e se manifestará em toda a plenitude de novidade no final dos tempos, na ressurreição futura, quando a nossa existência terrestre (corpo mortal) partilhar plenamente da condição gloriosa de Cristo. A teologia conciliar põe aqui em relevo com carácter de novidade nos documentos do magistério, a dimensão corporal da graça. A graça de Deus em Cristo no dom do Espírito investe o homem todo na profundidade da sua existência (*interius restauratur*) e na totalidade-idade do seu ser corpóreo-espiritual, levando em si o dinamismo que conduz à ressurreição gloriosa. Dentro desta visão totalizante e unitária da graça é o homem *todo* que vivificado pelo Espírito fica orientado para a comunhão gloriosa com Cristo, que caminha na fé e esperança para a ressurreição futura. O Espírito aparece assim não só como penhor, isto é, como início e por isso mesmo garantia da ressurreição, mas pela sua presença e acção vivificante permanente, como princípio vital de ressurreição, princípio de existência do homem novo, do homem escatológico à imagem de Cristo, o homem perfeito, o Adão escatológico.

«O cristão tornado conforme à imagem do Filho que é o primogénito entre muitos irmãos, recebe 'as primícias do Espírito' (Rom. 8, 23), pelas quais se torna capaz de cumprir a lei nova do amor. Por meio deste Espírito, que é 'penhor de herança' (Ef. 1, 14), o homem todo é restaurado interiormente até à 'redenção do corpo' (Rom. 8, 23): 'Se o Espírito d'Aquele

¹⁶ SC 47; LG 7,2; 48,2 50,4; UR 15, 1; PO 13, 3.

¹⁷ LG 9,2.

¹⁸ LG 40,1; cf. LG 4; 9,2; 42,1; 48,4; AdG 14,2; GS 22,4.

¹⁹ *Ib.*; cf. também LG 36,1; AdG 5,1 e as notas 19. 20. 21 de AdG 14,2.

²⁰ LG 4. «In textu distinguitur, secundum Rom 8, 10-11 inter vivificationem spirituales et resurrectionem corporales» (*Schema Const. De Ecclesia*, AS III/I, p. 172).

que ressuscitou Jesus dentre os mortos, habita em vós, Ele que ressuscitou Jesus de entre os mortos, dará também vida aos vossos corpos mortais pelo (*propter*) Seu Espírito que habita em vós' (Rom. 8, 11)»²¹.

O novo dinamismo da vida em Cristo não transforma contudo a existência do homem de modo mágico. A comunhão com Cristo no Espírito comporta a exigência da configuração dinâmica com Ele. Pela fé e pelo baptismo, Deus oferece ao homem a graça de realizar-se de modo novo, mas exige por isso mesmo o empenho próprio do homem. A novidade de vida exige a novidade de praxis; a vida no Espírito implica que se produzam os frutos do Espírito.

«Os seguidores de Cristo, chamados por Deus e justificados no Senhor Jesus, não por merecimento próprio mas pela vontade e graça de Deus, tornam-se pelo baptismo da fé verdadeiramente filhos e participantes da natureza divina e, por conseguinte, realmente santos. É necessário portanto que com o auxílio divino conservem e aperfeiçoem, vivendo-a, a santificação que receberam. São admoestados pelo Apóstolo a que vivam 'como convém a santos' (Ef. 5, 3), se revistam 'como (como convém a) eleitos e amados de Deus de entranhas de misericórdia, de bondade, de humildade, de modéstia, de paciência' (Col. 3, 12), e tenham os frutos do Espírito para a santificação (cf. Gál. 5, 22; Rom. 6, 22)»²².

A participação sacramental na vida de Cristo (dom) exige a tradução e realização existencial na vida do cristão (empenho): o caminhar em novidade de vida. Trata-se de percorrer existencialmente o caminho de Cristo na obediência filial, sob a guia, a força e a animação interior do Espírito que, pela cruz, nos conduz à plena glorificação com Ele²³. Tal é a vocação escatológica que caracteriza a ética cristã.

²¹ GS 22,4. Cf. GS 18,2; LG 48,4; J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969, p. 79; *Id.*, *Unitas institutionis theologicae iuxta Vaticanum II*, *Seminarium* 11 (1971) 237; *Id.*, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, pp. 157-158; Y. CONGAR, *La pneumathologie dans la théologie catholique*, *RevSc-PhTh* 51 (1967) 252.

²² LG 40,1; cf. AdG 21,2.

²³ LG 7,5; 40,2; 41,1; UR 22,1.

3. Existência em Esperança

De toda a exposição anterior resulta claro que vivemos já numa escatologia em vias de realização efectiva. A salvação escatológica em Cristo é realidade já presente e antecipada no dom do Espírito e todavia ainda futura, ou se quisermos traduzir em linguagem paulina (ainda que o Concílio o não faça expressamente), é salvação em esperança. Significa que é oferecida simultaneamente como dom e promessa: dom acolhido na fé, promessa vivida na esperança. Na sua plenitude, a salvação é algo futuro. Implica a expectativa da auto-doação plena de Deus e da vida de felicidade com Ele na glória futura.

A fé e a esperança são vistas pelo Concílio na sua correlação intrínseca e profunda: é a fé viva que suscita a esperança. «Quem tem tal fé, vive na esperança da revelação dos filhos de Deus, recordando-se da cruz e da ressurreição do Senhor»²⁴. A esperança surge assim como a atitude característica do cristão perante a salvação que há-de vir, perante a vida gloriosa do Senhor²⁵. Ela está já imanente na fé, que como adesão ao Deus que se revela em Cristo, implica a adesão a todo o acontecimento salvífico de Cristo ainda em via de realização, voltada para o futuro da plenitude em Cristo. Todo este conteúdo doutrinal está implícito no contexto em que a *Dei Verbum* trata do acto de fé. O fundamento último da nossa esperança situa-se — segundo o Concílio, na esteira da teologia paulina — no amor de Deus realizado em Cristo, que o ressuscita como primogénito de entre os mortos e que é interiorizado em nós pelo Espírito²⁶. Ou noutros termos, é a fidelidade de Deus manifestada em Cristo; que implica a confiança no cumprimento da promessa.

O dom da salvação futura, objecto da nossa esperança, como participação na glória de Cristo, aparece ainda no texto conciliar como aquela herança maravilhosa de plenitude à qual nos destina a nossa presente condição filial recebida no dom do Espírito.

«Unidos pois a Cristo na Igreja e marcados pelo Espírito Santo 'que é penhor da nossa herança' (Ef. 1, 14), em toda a verdade somos chamados e somos filhos de Deus (cf. 1 Jn. 3,1), mas ainda

²⁴ AA 4,4; cf. LG 35; 41,1; 48,4; B. HÄRING, *Das christliche Leben im Zeichen der Hoffnung*, *StMor* 7 (1969) 18; K. RAHNER, *Chiesa e parusia di Cristo*, in: *Nuovi Saggi I*, Roma 1968, p. 482.

²⁵ SC 8; 102; LG 10; 35,1; 41,5; 48,2,4.

²⁶ SC 106; GS 22,4.

não aparecemos com Cristo na glória (cf. Col. 3, 4), na qual seremos semelhantes a Deus, porque o veremos tal como Ele é (cf. 1 Jn. 3, 2). E assim enquanto estamos no corpo, vivemos exilados, longe do Senhor (*peregrinamur a Domino*), (2 Cor. 5, 6) e, possuindo as primícias do Espírito, gememos no nosso íntimo (cf. Rom. 8, 25) e anelamos estar com Cristo (cf. Fil. 1, 23)»²⁷.

A esperança escatológica é caracterizada na sua dimensão existencial mais específica como a expectativa paciente, perseverante, empenhativa da vida com Deus em Cristo na glória, a qual comporta a vivência em tensão dinâmica e criadora ao encontro do Senhor que vem. O fundamento existencial desta esperança é enucleado na nossa inserção no Mistério pascal e na conseqüente configuração dinâmica a Cristo morto e ressuscitado e, conseqüentemente na nossa inclusão e participação no Seu destino. Esta esperança só é possível na união com Cristo. A nossa vida eterna — a vida de glória dos filhos de Deus — está escondida em Cristo até que seja revelada com Ele na glória. A esperança cristã é por conseguinte um dom gratuito e absoluto, dom do Espírito Santo²⁸. O Concílio deixou assim caracterizada a esperança cristã quanto ao conteúdo, ao fundamento e à dimensão e tensão existencial.

A situação nova do homem em Cristo caracteriza pois a existência cristã como existência-em-esperança, vivida a partir do dom já actual da salvação em tensão para a meta futura. A esperança introduz na existência do homem a tensão dialéctica do «já dado» e do «ainda-não completamente realizado», o «ainda por vir», que exprime a natureza do actual estado da esperança que se move entre estes dois polos. vivemos já na nova realidade, mas ainda não na sua posse definitiva. Fomos já justificados e santificados, mas sofremos ainda os efeitos, o poder e a tentação do pecado. Vivemos já em união com o Senhor, mas ao mesmo tempo distantes, como que no exílio, aguardando a sua plena manifestação; possuímos o dom da vida, mas devemos estar sempre vigilantes...

A tensão escatológica estrutural e dialéctica, própria da existência cristã manifesta a condição actual de provisoriedade e precariedade. O cristão deve viver a sua existência no mundo como um

²⁷ LG 48,4; cf. GS 21,3.

²⁸ SC 8; LG 48,4; GS 22,4; 93.

peregrinar, um êxodo, um caminhar para a meta final — *status viatoris*. Vivemos ainda a condição de pecadores. Na presente condição histórica, a salvação em esperança é vivida no risco, é salvação exposta ao perigo. A salvação é dom de que o homem se torna responsável. Deverá responder por si próprio perante Deus. Sobre o homem cristão pesa agora a tentação do pecado que põe em risco a sua salvação excluindo-o da comunhão com Deus, fim último da sua existência. A esperança cristã é neste sentido esperança tentada.

A provisoriedade, a instabilidade e a fragilidade da situação presente exigem do cristão a atitude de vigilância, de luta e combate, de resistência à tentação e à força do mal²⁹.

O Concílio esteve assim atento a não cair num falso optimismo. A esperança cristã é esperança pascal: é vivida na recordação e sob o signo da cruz e ressurreição do Senhor, quer dizer, sob a metodologia da cruz: da cruz e pela cruz à glória, na dialéctica da morte-ressurreição.

«Nós vários géneros e nas várias ocupações de vida é sempre a mesma santidade que é cultivada por todos aqueles que são conduzidos pelo Espírito de Deus e que, obedecendo à voz do Pai e adorando Deus Pai em espírito e verdade, seguem a Cristo pobre, humilde e portador da cruz, a fim de merecerem ser participantes da sua glória. Cada um segundo os seus próprios dons e as suas funções deve progredir sem desfalecimento pelo caminho da fé viva que estimula a esperança e opera pela caridade»³⁰.

A esperança cristã reveste mesmo um carácter paradoxal: passa através da tentação, dos sofrimentos, das tribulações do mundo presente. É esperança provada: é a *Kenosis* da esperança.

O Concílio destaca também a função de «reserva escatológica» da esperança: dela dimana para o cristão a coragem de viver no(s) e através do(s) sofrimento(s), de relativizá-lo(s), assumi-lo(s) e superá-lo(s) na perspectiva do destino final. Podem servir para a maturidade

²⁹ LG 40,1; 48,4; 62; 65; AA 4,10 GS 22,4; 13. «Peregrinatio nostra exigit ut simus conscii habitudinis praesentis vitae ad illam aeternam ut fortes in fide Christi Salvatoris necnon in spe futurae gloriae, nescientes diem mortis sed scientes iudicium esse futurum, tribulationes huius vitae sustineamus et diabolo resistamus» (*Schema Const. De Ecclesia*, AS III/I, pp. 375-376).

³⁰ LG 41,1; cf. AA 4,4; GS 38,1.

da personalidade cristã. Como que transparecem aqui o fundamento e a dimensão do chamado humorismo cristão. O Concílio faz mesmo um breve aceno à alegria da esperança como um dos elementos animadores da espiritualidade e do trabalho ³¹.

«Na peregrinação que é a vida presente, escondidos com Cristo em Deus e libertos da escravidão das riquezas, ao mesmo tempo que tendem para aqueles bens que permanecem eternamente, dedicam-se generosa e inteiramente a dilatar o Reino de Deus e a informar e actuar com espírito cristão a ordem das coisas temporais. No meio das adversidades desta vida encontram força na esperança, sabendo que 'os sofrimentos do tempo presente não têm comparação com a glória futura que em nós se manifestará» ³².

Mas é sobretudo frente à morte como situação-fronteira que esperança é verdadeiramente provada e tentada, e que revela toda a sua grandeza ao manifestar o sentido que confere à morte e à totalidade da existência. A esperança cristã ultrapassa as fronteiras da morte, os confins da história.

4. Esperança para além da morte

A reflexão anterior indica-nos já em que direcção se move o Concílio. Contudo, em problema tão decisivo da existência humana, importa aprofundar e concretizar todos os aspectos da reflexão conciliar a tal propósito. Tanto mais quando o próprio Concílio o fez *ex professo* para decifrar à luz do mistério de Cristo o enigma da condição humana e do seu futuro com a sua expressão máxima no acontecimento da morte.

No n.º 18, 2 da *Gaudium et Spes* que seguiremos de perto, completando-o com os lugares paralelos, o Concílio considera o facto da morte numa perspectiva verdadeira e exclusivamente salvífica — abstraindo portanto de reflexões filosóficas sobre a imortalidade

da alma — a partir do dogma da criação e da doutrina cristológico-antropológica da salvação centrada no mistério pascal ³³.

Assim começa por realçar o destino maravilhoso de vida a que Deus chama o homem já desde a criação: o homem, desde o início, traz em si a vocação, o destino à comunhão de felicidade eterna com Deus para além do horizonte histórico — o existencial sobrenatural, ou melhor ainda neste contexto, o existencial escatológico. «Com efeito, Deus chamou e continua a chamar o homem a unir-se a Ele na comunhão perpétua da vida divina incorruptível» ³⁴. No projecto de Deus, o homem foi chamado para a vida; é portanto ser-para-a-vida. A morte corporal, tal como a descreve o Concílio, no seu sentido global, não como tormento de dissolução do corpo, mas sobretudo como ameaça e temor iminente de extinção perpétua da existência no mundo, aparece na história da salvação e da humanidade com carácter penal derivante do pecado entendido como afastamento e recusa da comunhão vivificante com o Deus da vida. A morte, na ordem da sua realização histórica e concreta, aparece assim como algo de violento e opressor na vida do homem, associada à sua condição de pecador, embora o Concílio não tenha precisado a relação entre o pecado e a morte, ou seja, a natureza penal da morte ³⁵. Neste sentido, a morte é vista como uma potência a que o homem está subjugado, sob a qual vive oprimido, como expressão de não-salvação, de existência não redimida. A vitória sobre a morte será dom de salvação: efectuar-se-á somente pela graça salvífico-escatológica de Deus em Cristo.

«A fé cristã ensina além disso que a morte corporal — a que o homem teria sido subtraído se não tivesse pecado — será vencida quando o homem for restituído pelo Salvador onipotente e misericordioso à salvação que por sua culpa perdera... Esta

³³ Cf. J. RATZINGER, *Kommentar zum I. Kapitel des ersten Teils der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, p. 335. Sobre a teologia da morte cf. a excelente tese doutoral de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971.

³⁴ GS 18,2.

³⁵ A versão anterior continha a expressão «a morte entrou no mundo pelo pecado». Não foram aceites os *modi* 8 e 9 que pediam se falasse da imortalidade de Adão como dom preternatural e que se retomasse a versão anterior. O Concílio adoptou assim uma expressão mais genérica para não dirimir as questões teológicas aí inerentes e que fazem parte da antropologia teológica. Sobre tal assunto cf. M. FLICK—Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970, pp. 172-187.

³¹ LG 41,5.

³² AA 4,5; cf. LG 41,6. 48,4.

vitória alcançou-a Cristo, ressuscitando para a vida e libertar o homem da morte através da sua própria morte»³⁶.

O problema da morte humana é iluminado e recebe um significado e sentido novo a partir da morte e ressurreição de Cristo e da inserção de toda a existência humana em Cristo. O Concílio apela para o carácter de solidariedade salvífica da própria morte de Cristo. Já vimos como Ele, assumindo a existência humana, redimiu a vida e a morte a partir de dentro, do aspecto de pecado e as santificou, integrando-as na economia salvífica de reconciliação e comunhão com Deus. A sua ressurreição como comunhão glorificante com o Pai na sua própria humanidade, constitui a expressão culminante do novo sentido e conteúdo salvífico da sua morte vivida como dom e entrega total ao Pai, na linha da sua missão terrestre. É vitória sobre a morte, enquanto esta aparece como poder de destruição. Mas Ele ressuscitou como primogénito da humanidade, como início e fonte de vida para os que n'Ele crêem, pelo dom do Espírito, que, como explicámos atrás, é já agora princípio vital de ressurreição. A vitória sobre a morte não é só um futuro; está já em acto na existência salva que participa do mistério pascal de Cristo. Para o homem cristiforme, a morte transformou-se, mudou verdadeiramente de sentido: adquire um sentido pascal fica também ela integrada na dinâmica do morrer com Cristo para com Ele ressuscitar, inicialmente significada e realizada a nível místico-sacramental no baptismo:

«Nesse corpo (a Igreja), é difundida a vida de Cristo nos crentes que por meio dos sacramentos se unem de modo místico (*arcano*) mas real a Cristo sofredor e glorificado. Com efeito, pelo baptismo somos assimilados a Cristo: 'todos nós fomos baptizados num só Espírito para formar um só corpo' (1 Cor. 12, 13). Por este rito sagrado é representada e realizada a união com a morte e ressurreição de Cristo: 'Fomos sepultados com Ele, por meio do baptismo na morte'; se porém 'nos tornámos com Ele um mesmo ser por uma morte semelhante à sua, sê-lo-

³⁶ GS 18,2.

-emos também por uma ressurreição semelhante à sua' (Rom. 6, 4-5)»³⁷.

O caminho que Cristo abriu para dar novo sentido à morte é a própria união com Ele (*consociatio*) no seu mistério pascal, a ser percorrida existencialmente. O morrer com Cristo não é algo pois que se reduz a um instante, mas deve impregnar toda a vida do cristão. Comporta uma vivência real e efectiva que o Concílio exprime em termos bíblicos de configuração, conformidade através da «mortificação». Quer dizer, o cristão é chamado a percorrer o caminho da paixão, a *via crucis*, a configurar-se com Cristo na prova, na tribulação, no sofrimento, na morte vividos como comunhão com Ele na obediência e entrega ao Pai, sempre permeado da esperança da futura comunhão da glória. Em referência a 2 Cor. 4, 10-11, o Concílio apresenta a espiritualidade da «mortificação» como o contínuo morrer com Cristo: «O mesmo Apóstolo nos ensina a trazer continuamente no nosso corpo os sofrimentos da morte de Jesus (*mortificationes Jesu*), para que também a sua vida se manifeste na nossa carne mortal»³⁸. Este «morrer-com-Cristo» adquire expressão sacramental particular na Santa Unção dos enfermos onde o cristão é chamado a configurar-se e unir-se a Cristo sofredor e glorificado, à sua paixão e morte redentora³⁹.

O sofrer e morrer com Cristo aparece assim já como comunhão e participação antecipada na sua vida de ressuscitado. A morte em Cristo já não reveste o carácter de pena de pecado nem de absurdo existencial. De consequência do pecado transformou-se em instrumento de vida, em caminho de salvação, em última páscoa para o cristão, quando faz parte, como conclusão, de uma existência salva, vivida na fé e no amor: a passagem ainda que dolorosa à comunhão beatificante e plenificante com Deus em Cristo. Tal é o sentido cristão principal da morte. E mais ainda: desta visão do Concílio vê-se que a morte do cristão não é apenas algo de passivo (morte=paixão) a sofrer como fatalidade, mas morte-acção enquanto assumida, actuada e realizada na configuração a Cristo ao longo da sua existência no mundo.

³⁷ LG 7,2; cf. LG 48,4; 59; SC 6; GS 22,4; J. ALFARO, *Unitas institutionis theologicæ iuxta Vaticanum II, Seminarium* 11 (1971) 236-237; *Id.*, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, p. 54.

³⁸ SC 12; cf. LG 41,6; J. ALFARO, *Esperanza cristiana...*, pp. 49-50.

³⁹ LG 11,2.

«Para o cristão urge, sem dúvida, a necessidade e o dever de lutar contra o mal através de muitas tribulações e de sofrer a morte; mas, associado ao mistério pascal, configurado à morte de Cristo, vai ao encontro da ressurreição, fortalecido pela esperança»⁴⁰.

A esperança cristã passa pela morte e simultaneamente transcendendo as suas fronteiras visíveis. Não morre. O homem cristiforme vive e atravessa a morte na esperança serena e confiante da ressurreição.

De facto, a morte marca sem dúvida o termo da existência do indivíduo no mundo, do tempo da decisão, da provação, da vigilância, do mérito ou demérito e o início de um novo modo de existência definitiva que escapa às coordenadas de espaço e tempo. Introduce na condição definitiva. O Concílio trata explicitamente da retribuição imediata depois da morte na linha da decisão e da resposta existencial do homem perante o mistério de Cristo, realizada e verificada no agir concreto, durante a existência terrestre.

«Como não sabemos o dia nem a hora, é preciso que, segundo a recomendação do Senhor, vigiemos continuamente a fim de que, terminado o único curso da nossa vida terrestre (cf. Heb. 9, 27), mereçamos entrar com Ele no banquete nupcial e ser contados entre os bem-aventurados (cf. Mt. 25, 31-46) e não se nos mande ir, como servos maus e preguiçosos (cf. Mt. 25, 26) para o fogo eterno (cf. Mt. 24, 51) para as trevas exteriores onde 'haverá choro e ranger de dentes' (Mt. 22, 13)»⁴¹.

5. A visão beatífica e a comunhão glorificante com Deus em Cristo

Para o cristão que vive da esperança, a morte desemboca na irrupção do futuro salvífico prometido, que o Concílio procura apresentar ora em termos bíblicos num mosaico de citações ou alusões da Escritura, ora em termos de reflexão dogmática, como consumação da vocação escatológica do cristão, isto é, do cristão santificado por Cristo, que caminha com Ele para a consumação da santidade

⁴⁰ GS 22,4; LG 48,4.

⁴¹ LG 48,4; cf. LG 14-16; 49.

na vida eterna com Deus, visto tal qual Ele é, como fim último da sua felicidade. É o cumprir-se a esperança da vida nova, verdadeira e incorruptível junto de Deus. Procurou-se enunciar formalmente a relação íntima entre a vida presente e a vida futura, a continuidade da nossa vida com Deus iniciada já agora na terra e consumada na glória celeste⁴².

Os santos, isto é, os discípulos do Senhor que perseveraram na fé, na esperança, no amor, na conformação a Cristo, os que praticaram a justiça e «morreram na paz de Cristo», os justos já purificados estão já na posse da glória celeste, ou seja, «gozam da glória (*glorificantur*) contemplando (*intuentes*) 'claramente Deus trino e uno, tal qual é»⁴³. O Vaticano II retomou aqui uma expressão do Concílio Florentino — e não da *Benedictus Deus* onde se fala de contemplar a essência — sobre a visão beatífica. Ainda que formulada em termos de carácter intelectual-cognoscitivo — visão intuitiva — se interpretada dentro do contexto próximo (n.º 49) e remoto (todo o cap. VII), descobre-se imediatamente que não se trata de uma contemplação platónica, mas de uma relação pessoal e personalizante de comunhão de amor com Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Efectivamente, no § 4 do n.º 48 da *Lumen Gentium*, evocando 1 Jn. 3, 1-2, apresenta esta visão beatífica da glória celeste como a consumação da relação de comunhão filial com Deus já iniciada na actual filiação em Cristo pelo dom do Espírito, qual «penhor da nossa herança», inaugurada na fé baptismal. Trata-se da consumação da participação do indivíduo no mistério pascal pelo seu encontro-união divinizante com Deus em Cristo na glória. O Concílio deixa bem sublinhado o aspecto cristológico desta união: «ainda não aparecemos com Cristo na glória na qual seremos semelhantes a Deus»; «antes que reinemos com Cristo glorioso»; «enquanto estamos no corpo, vivemos exilados, longe do Senhor... e anelamos estar com Cristo»; «...entrar com Ele no banquete nupcial»; «os bem-aventurados (*coelites*) estão mais intimamente unidos com Cristo». Enquanto as duas primeiras expressões evocam mais o aspecto glorificante, as outras evocam de preferência o aspecto de intimidade, de felicidade e até de ale-

⁴² LG 48,4; Cf. *Schema Const. De Ecclesia*, AS III/I, pp. 351-352, 375-376.

⁴³ LG 49; cf. LG 14-16; 51; GS 22,6. No n.º 51 da *Lumen Gentium*, a expressão da versão anterior «*qui in coelis sunt...*» foi substituída, a pedido de um padre, por «*qui in gloria coelesti sunt...*», de modo a sublinhar mais a condição de um estado do que um lugar (cf. *Schema Const. Dogm. De Ecclesia. Modi a patribus conciliaribus propositi, a commissione doctrinali examinati*, cap. VII, AS III/VIII, pp. 147-148).

gría, o estar com Cristo como modo de presença directa, imediata e íntima em contraste com o «exílio». Por outro lado, não se trata de uma comunhão isolada. Nos textos conciliares está também presente a dimensão da socialidade celeste: «ser enumerados entre os bem-aventurados», o que, além disso, reaparece ao falar da Igreja na glória, Igreja dos Santos, Liturgia comunitária ⁴⁴.

Ao lado dos irmãos que gozam da glória celeste, o Concílio refere-se por duas vezes ao estado de outros discípulos do Senhor, contados entre os que morreram na paz de Cristo, «que, tendo terminado esta vida, se estão purificando» ou «que ainda depois da morte se estão purificando» ⁴⁵. Sem desenvolver este tema, refere-se naturalmente a um estado de purificação dos pecados (*ut a peccatis solvantur*: é uma citação de Mac., mas não como prova escriturística de tal estado, mas sim em referência ao sufrágio pelos defuntos), ordenado como a seu fim à visão beatífica, à comunhão glorificante com Deus em Cristo, como se depreende de todo o contexto.

É significativo que o Concílio fale de tal estado de purificação dentro da perspectiva da comunhão dos santos e da solidariedade salvífica do Corpo Místico de Cristo que justifica a intercessão e o sufrágio da Igreja pelos irmãos defuntos. E mais ainda: deixa entrever, numa perspectiva antropológica, como se trata de uma relação pessoal de amor (amor purificante?), pois diz que eles também participam, embora em grau e modo diverso, do mesmo amor de Deus e do próximo de que participam os bem-aventurados e os que ainda peregrinam na terra.

6. O viver-e-morrer-sem-Deus e a desesperança final

Como pólo oposto à comunhão com Deus na glória aparece considerado o risco e a ameaça de perder o futuro salvífico que é objecto de esperança, por parte dos que não perseverarem na graça e no amor, dos que não corresponderem à oferta da graça verificada no agir concreto. «Os que vivem ou morrem sem Deus expõem-se à desesperança final (*extremae desperationi*)» ⁴⁶. Trata-se aqui da perda da salvação escatológica que é o abandono definitivo da Espe-

⁴⁴ LG. 48-51.

⁴⁵ LG 49; 51. Os dois incisos foram introduzidos a pedido de alguns padres para afirmar a realidade do purgatório. Não se usa porém o nome clássico.

⁴⁶ LG 16; cf. LG 14; 48,4.

rança. É significativa a este propósito uma resposta da comissão doutrinal a dez padres que pediam se dissesse «todos ressuscitarão» em vez de «os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo, no § 2 do n.º 39 da *Gaudium et Spes*. A tal pedido a comissão respondeu que ali se tratava somente da ressurreição para a vida e do objecto da esperança. Implicitamente está dito que a ressurreição para o juízo (a perda da salvação) não é objecto da esperança teológica ⁴⁷.

Manifestando o maior respeito pelo mistério do Juízo de Deus, o Concílio no n.º 48 da *Lumen Gentium* fala da condenação numa perspectiva de possibilidade real, usando «as palavras evangélicas com que o próprio Senhor falou dos condenados (*reprobis*) na forma gramatical futura» ⁴⁸.

Tal perda de salvação é vista como pena eterna do pecado que sanciona a sua rotura ⁴⁹ e, nesse sentido, formulada em contraste com a comunhão bem-aventurada com Cristo. Isto significa por conseguinte, em última análise, a exclusão da comunhão beatificante com Deus, fim último do homem, e com a comunidade dos homens salvos — a perdição definitiva, o fracasso da existência fora de Deus.

Conclusão

A dimensão escatológica da existência cristã sobressai já a partir da opção totalizante da fé como acto de adesão a Deus em Cristo. Na sua intencionalidade escatológica, a opção da fé coloca o homem na orientação para a plena comunhão com Deus. Pela fé, entra o homem a título pessoal no mistério de Cristo e nele decide do seu futuro de salvação.

O eixo fulcral em que se apoia toda a compreensão cristã do homem é a sua inserção e participação sacramental no mistério pascal de Cristo que implica a configuração existencial com Ele na morte e ressurreição, a participação no seu destino. Na verdade, pelo dom do Espírito de Cristo ressuscitado, o homem participa já da vida

⁴⁷ Cf. *Expensio modorum I*, p. 222.

⁴⁸ Assim se expressa a resposta da Comissão doutrinal ao pedido de um padre que queria se afirmasse a existência de condenados: cf. *Schema Const. Dogm. De Ecclesia*, AS III/VIII, pp. 144-145.

⁴⁹ «Introducta sunt in textum verba Domini circa poenam aeternam inferni, sicut explicite a multis patribus petitum est»; «...hoc dogma fidei nostrae exposuimus ipsis verbis quibus Dominus noster usus est in frequentibus monitis de aeterna peccati sanctione» (*Schema Const. Dogm. de Ecclesia*, AS III/V, pp. 59, 63-64).

nova. O Espírito é o fundamento da antropologia cristã escatológica: Ele faz nascer o homem novo na fé e no baptismo. Torna-se já agora penhor e princípio vital da ressurreição.

A existência cristã participa assim da salvação escatológica e recebe um dinamismo que a coloca em estado de tensão. Vive já do mistério salvífico, mas sempre na confiança e expectativa da redenção final. O cristão vive a sua existência em liberdade visto que foi libertado, pelo Espírito, da servidão da lei, do pecado e da morte; e todavia, a vigilância, o combate, a tentação, o sofrimento caracterizam ainda a sua existência peregrina no mundo. É a existência-em-esperança que vai para além da morte.

Com efeito, a morte em Cristo, vivida nesta dinâmica da configuração com Ele a partir do baptismo adquire um sentido salvífico, quando expressão e conclusão de uma existência salva, vivida na fé e no amor. A morte em Cristo, no seu momento pontual, é a consumação da configuração pessoal com Ele e marca por conseguinte a passagem à comunhão beatificante e plenificante com Deus em Cristo. As situações existenciais do homem no após-morte (comunhão beatificante, perdição, purificação) pediriam também um desenvolvimento e uma expressão teológica na perspectiva antropológica do futuro do homem em Cristo que é totalizante e possui também uma dimensão comunitária e cósmica ⁵⁰.

ANTÓNIO DOS SANTOS MARTO

Professor do ICHT

⁵⁰ Cf. A. DOS SANTOS MARTO, *Progresso Humano e Reino de Deus. Escatologia e História no Vaticano. II, Humanística e Teologia* 1 (1983) 5-58.

Fenómeno Religioso e Modelo Cibernético

Que tem a ver a cibernética com o fenómeno religioso?

Esta mesma pergunta fi-la a mim próprio muitas vezes. Mas, inconformado com algumas das posições assumidas por certos autores face ao fenómeno religioso e questionando-me sobre as mudanças que se operam quer na religião, quer na própria estrutura da sociedade, decidi-me pela reflexão sobre a aplicação do modelo transformista-cibernético ao estudo do fenómeno religioso. Vários autores me conduziram nesta direcção.

Religião e sociedade sempre estiveram relacionadas. É um facto histórico facilmente observável mas difícil se torna analisar de maneira concreta a natureza e a dinâmica das relações existentes entre as duas.

Essa dificuldade de análise deriva, por um lado, da própria natureza da dimensão religiosa do ser humano na sua relação com as restantes dimensões da existência humana: como medir, por exemplo, a dinâmica entre homem religioso e membro da sociedade? Por outro lado, ela brota da própria sociedade na sua evolução permanente: ao mesmo tempo que se fala de secularização e dessacralização fala-se também de recrudescimento do fenómeno religioso e de retorno ao sagrado.

Como discernir, pois, as implicações entre religião e sociedade sem cairmos em simplismos redutores de uma e outra realidade? Como explicar as relações entre as duas sem nos deixarmos fixar na experiência de uma dada época histórica ou de um determinado contexto geográfico?