

«Sereis como anjos». Angeologia e escatologia

ANTÓNIO MANUEL ALVES MARTINS

CITER – Faculdade de Teologia, UCP

Procuramos apresentar, no presente artigo, uma reflexão sobre a valência escatológica da angeologia. Embora contando com uma sólida base escriturística, tanto no Antigo como no Novo Testamento, não ignoramos as dificuldades de tematizar uma angeologia na teologia sistemática contemporânea¹. Se a racionalidade científica moderna e contemporânea introduziu uma hermenêutica desmitificante na exegese bíblica sobre os anjos, estes nunca deixaram de estar presentes na oração litúrgica da Igreja, expressão do seu sentir e do seu viver crente. Narra a anáfora do Cânone Romano: «Humildemente Vos suplicamos, Deus todo-poderoso, que esta nossa oferenda seja apresentada pelo vosso santo anjo no altar celeste, diante da vossa majestade.» Se, por um lado, a Escritura assinala a dimensão angélica como própria da revelação, por outro não oferece qualquer

¹ Cf. K. RAHNER, «Angeología», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum mundi I*, Herder, Barcelona 1972, 162-171. Outra bibliografia A. MARTÍNEZ SERRA, *Antropología teológica fundamental*, BAC, Madrid 2002, 143-151; E. TOURON DEL PIE, «Angeologia», in X. PIKAZA-N. SILANES (ed.), *Diccionario teológico. O Deus cristão*, Paulus, São Paulo 1993, 31-37; J. T. MENDONÇA, *A leitura infinita. Bíblia e interpretação*, Assírio e Alvim, Lisboa 2008, 85-102.

preocupação sistemática sobre o assunto. O registo bíblico é mais da ordem da constatação do que de uma elaboração gnoseológica e ontológica². As ajudas do Magistério também são escassas. O texto decisivo é do IV Concílio de Latrão, quando afirma que Deus, «desde o princípio do tempo, criou do nada uma e outra criatura, a espiritual e a corporal, isto é, os anjos e o mundo terrestre. Depois criou a criatura humana, que participa das duas primeiras, integrada, como é, de espírito e matéria» (DH 800)³. E se existe uma possibilidade de tematizar a angeologia, essa nunca poderá acontecer numa estrita autonomia, de *per se*, mas como extensão de uma antropologia teológica e de uma teologia da criação, que têm em Cristo o seu centro e a sua plena decifração, pois «nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, Tronos, Dominações, Principados, Autoridades, tudo foi criado por Ele e para Ele» (Cl 1,16). Também os anjos têm em Cristo a sua realização suprema. «A partir da cristologia, recebe a angeologia a sua justificação, a sua orientação e a sua fundamentação complexiva.»⁴ Ou como afirma K. Rahner, «a angeologia encontra na cristologia a sua última norma e a sua mais ampla fundamentação»⁵.

A colocação antropológica da angeologia e a sua centralidade cristológica não podem deixar de estar presentes, também, na nossa reflexão escatológica. Tomamos como princípio hermenêutico de que a angeologia é um momento da escatologia, da esperança cristã de uma vida eternamente consumada na comunhão com Deus, cujo centro é, precisamente, Cristo «o último Adão» (1Cor 15,45), o Homem definitivo/escatológico por excelência. Estruturamos a presente reflexão em quatro pontos. No primeiro, intitulado *Angeologia, escatologia e apocalíptica*, sondaremos, a partir das fontes bíblicas, a mútua implicação entre a profusão angélica da literatura apocalíptica e as novas conceções escatológicas presentes na mesma, a ressurreição dos mortos, a vida eterna, o juízo final. No ponto dois, «*Sereis como anjos*». *Leituras a partir de Mc 12,25*, apresentaremos um breve comentário sobre as passagens evangélicas que assinalam a disputa entre os saduceus e Cristo a propósito da jovem crença da ressurreição corpórea e

² Cf. M. SEEMANN, «Angeles y demonios», in J. FEINER-M. LÖHRER (ed.), *Mysterium salutis II. La historia de la salvación antes de Cristo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 732.

³ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n.º 327, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1993, 87.

⁴ M. SEEMANN, «Angeles y demonios», 733.

⁵ K. RAHNER, «Angeología», 166.

de possíveis compreensões fantasiosas da mesma como mera continuidade da vida presente. No ponto três, a partir dos relatos evangélicos atrás referidos, propor-se-á uma breve reflexão sobre *O matrimônio em perspectiva escatológica*. No ponto quatro, *A corporeidade dos ressuscitados*, procuraremos aprofundar como o recurso à analogia angélica não pretende comprometer a esperança cristã de uma ressurreição do corpo/da carne, e como a mesma pode ajudar a assinalar a novidade (a transparência relacional e comunicativa) própria do corpo glorioso.

1. Angeologia, escatologia e apocalíptica

A temática dos anjos aparece, tanto no Antigo como no Novo Testamento, profundamente ligada à escatologia (ressurreição, juízo final, vida eterna), sobretudo no judaísmo tardio e na literatura apocalíptica. É com a proliferação da literatura apocalíptica, primeiro no judaísmo e depois no cristianismo, que se constrói e se propaga o imaginário escatológico, tanto na sobriedade minimalista dos escritos canônicos como na exuberância fantasiosa dos escritos apócrifos. A apocalíptica corresponde a um dos períodos mais heróicos e também mais trágicos de Israel (a revolta dos Macabeus, 175-163 a. C., e a guerra judaica dos anos 66-70, a. C.). Israel está perante uma história de total falência e ruína. Sendo herdeira da profecia, a apocalíptica proclama uma crise da história (a história não tem mais saída). A literatura apocalíptica representa um salto qualitativo e definitivo na representação da esperança judaica, acolhida por Cristo e pelo cristianismo nascente. Trata-se de uma literatura crente forjada em tempos de crise (durante a ocupação ptolomaica, primeiro, e depois romana), proclamando uma total desconfiança nas potências deste mundo, das quais não é possível esperar nada de bom, e uma confiança absoluta na soberania do Deus criador que, fiel às suas criaturas, vem julgar a história e instaurar o seu reino, como dom celeste, não dependente de mediações históricas e temporais⁶. Em sua atuação soberana, Deus não age sozinho; mobiliza uma série de agentes celestes (anjos, arcanjos, serafins, querubins) ou

⁶ Cf. G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Bréscia 2003, 52-79; A. TORNOS, *Esperanza y mas alla en la Biblia*, 97-98; J. J. COLLANS, «Apocalyptique», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 68-70.

figuras intermediárias (filho de homem, Messias, Eleito...). Esta profusão de figuras angélicas e mediadoras é uma forma de afirmar a dimensão cósmica da soberania de Deus, qual Senhor do universo, que age e atua mobilizando o seu exército e instaura o seu reino celeste. Os anjos fazem parte do imaginário a que literatura apocalíptica recorre para indicar a revelação última de Deus (*apokalypsis*) ou a sua manifestação gloriosa (*parousia*).

O livro de Daniel, expressão canónica da literatura apocalíptica veterotestamentária, apresenta uma angeologia desenvolvida a par da crença na vida eterna e na ressurreição. Começa a elaborar-se uma hierarquia angélica; abaixo de Deus estão os arcanjos; Miguel é o anjo protetor de Israel e fala-se de anjos protetores de outros povos (cf. Dn 10,13.20); existem anjos da guarda (cf. Dn 4,10.14.20) e o número de seres celestes que circundam e servem a Deus cresce desmesuradamente: «Mil milhares o serviam e miríades de miríades o assistiam» (Dn 7,10)⁷. Na literatura apocalíptica a figura do anjo garante a compreensão e a decifração da mensagem divina, na estranheza imaginativa dos seus símbolos e narrativas. Interpretando a visão, o anjo torna a revelação credível, mobilizando, assim, o leitor, a uma decisão de fé, a um agir testemunhal e resistente⁸. O anjo Gabriel explica que as visões de Daniel se referem ao «tempo do fim» (Dn 8,17). As figuras do carneiro e do bode peludo são símbolos dos reinos terrenos que chegam ao fim. O Senhor do universo, manifesta o seu poder fazendo ressurgir (acordar) do pó da terra os seus filhos fiéis: «E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno» (Dn 12,2).

As potências deste mundo, podendo destruir a vida humana, não terão na violência da morte a sua palavra definitiva, porque, como nos narra o Segundo Livro dos Macabeus, «o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna a nós que morremos pelas suas leis» (2 Mac 7,9). Por isso a resistência na fé pode atravessar a violência da perseguição porque se sabe ancorada numa esperança mais forte do que a morte, a ressurreição, da qual só Deus pode ser o garante: «é desejável passar para a outra vida às mãos dos homens, tendo da parte de Deus a esperança de ser um dia ressuscitado por Ele» (2 Mac 7,14). A ressurreição do corpo, juntamente

⁷ Cf. W. GRUNDMANN-G. VON RAD-G. KITTEL, «Aggelos», in G. KITTEL (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, Paideia, Brescia 1965, 210-211.

⁸ Cf. G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, 60-62.

com a ideia de um juízo final, são dimensões características da esperança judaica, sobretudo nos meios populares. Reconhecendo e integrando a violência dissolvente e aniquiladora da morte, a esperança na ressurreição proclama a soberania do Deus criador e redentor que, fiel à sua criação, é capaz de conduzir os seus fiéis a uma plenitude de vida (cf. 2 Mac 7,11), como justiça final perante o desastre da história.

Na fecunda literatura apocalíptica extracanónica do judaísmo tardio, a angeologia aparece também ligada à ressurreição e ao juízo final. No Primeiro Livro de Henoch, escrito ligado ao ambiente de Qumran, Remiel, um dos sete arcanjos, vigia aqueles que ressurgem da morte (1 Hen 20,8)⁹. Outro testemunho é recolhido do Apocalipse Síriaco de Baruc que apresenta a ressurreição em termos de retribuição. Os ímpios padecerão o tormento enquanto o rosto dos justos se converterá em luz e esplendor, «para que possam tomar e receber o mundo que não morre» que lhes foi prometido. Aqueles que agora desprezam a lei, no mundo futuro gererão, enquanto os justos serão transformados no «esplendor dos anjos». Estes «morarão, de facto, nas alturas daquele mundo e serão semelhantes aos anjos, comparados às estrelas, e mudar-se-ão em qualquer semelhança que queiram, de beleza em decoro e de luz em esplendor de glória» (2 Bar 51,1-10)¹⁰. O estado angélico surge aqui como recurso analógico e simbólico para dizer a diferença e a surpresa da condição de ressuscitado, a sua dimensão de absoluta transcendência e de glória, enquanto dom da gratuitidade soberana de Deus. A angeologia fornece, assim, a matriz simbólica para interpretar a vida nova dos ressuscitados.

No Novo Testamento, tanto a escatologia como a apocalíptica adquirem uma centralidade cristológica. As representações da esperança judaica do judaísmo tardio (vida eterna, juízo final, ressurreição...) são acolhidas pelo cristianismo nascente e reinterpretadas a partir da novidade do acontecimento-Cristo e do definitivo da surpresa do seu reino. Jesus é o cumprimento da promessa dos tempos futuros que nele chegam à sua plenitude (cf. Mc 1,15; Gl 4,4; Hb 1,2). O definitivo do Homem e do mundo inaugura-se na páscoa de Cristo, «primogénito de entre os mortos» (Cl 1,18) e «primogénito de toda a criatura» (Cl 1,15), onde Deus dá a conhecer a

⁹ Cf. in C. MARCHESELLI-CASALE, *Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo*, E. D. B, Bologna 1988, 166.

¹⁰ Citado por G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, 70-71.

plenitude do seu amor. Cristo é o «novo/último Adão» (1 Cor 15,45), o Homem consumado e realizado filialmente na obediência ao Deus Pai. A humanidade encontra nele o seu termo no sentido de finalização e de cumprimento. Como afirma o teólogo espanhol Juan Luis 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» [...], «o fundamento da nossa esperança e, simultaneamente, o conteúdo da mesma, pois ele é o lugar onde todas as promessas de Deus tiveram o seu sim e o seu *amen*» (2 Cor 1,20)¹¹.

A linguagem discriminatória do juízo final, com a típica separação de justos e de ímpios própria da literatura apocalíptica, é acolhida na pregação de Jesus e no cristianismo nascente mas reinterpretada a partir da novidade escatológica que nele se cumpre. A salvação e a condenação eternas decidem-se no hoje da história, no acolhimento ou na rejeição de Cristo identificado com os mais «pequenininhos», os famintos, os sedentos, os prisioneiros, os estrangeiros, os doentes, situações humanas de profunda carência e fragilidade (cf. Mt 25,31-46). A típica angeologia da literatura apocalíptica também faz a sua aparição no Novo Testamento. Como escreve, W. Seemann, «se tudo o que os anjos faziam na antiga aliança era dar fé na proximidade protetora de Deus, agora testemunham que a presença de Deus acontece na pessoa de Jesus Cristo realidade corpórea, escatológica e irrevogável»¹².

Em sua vinda gloriosa (*parusia*), o Filho do Homem será acompanhado, qual soberano do universo, pelos seus anjos (cf. Mt 25,31; 1 Ts 4,16-17; 2 Ts 1,7; Ap 14,14-16). Os anjos são enviados para reunir os eleitos (cf. Mt 25,31) e excluir os condenados (cf. Mt 13,41-42). A novidade do acontecimento da ressurreição de Cristo, enquanto manifestação do poder de Deus sobre a morte, é assinalada pela aparição angélica (cf. Mt 28,5-6). Os anjos aparecem para notificar o acontecimento da ressurreição e transmitir às mulheres o encargo de anunciar a notícia (cf. Mt 28,7; Mc 16,7). Preparam, desinteressadamente, os encontros pascais com o Ressuscitado: atestam que a promessa de Jesus se cumpriu (cf. Lc 24,6-8; 9,22). A sua palavra reforça a promessa do próprio Jesus (cf. Mt 16,27-28) e exorta a

¹¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, 30-31.

¹² M. SEEMANN, «Angeles y demonios», 745.

esperar alegre e pacientemente o seu regresso (cf. Lc 24,52-53). São os anjos que dão a conhecer aos apóstolos o sentido da ascensão (cf. Act 1,10-11). O anjo aparece aí onde a ação própria de Deus não é ainda visível ou não o é imediatamente. Não é o protagonista principal do acontecimento; apenas assinala a ação salvadora de Deus¹³.

No Novo Testamento, os anjos não têm uma missão autónoma, independente de Cristo. Pelo contrário, a angeologia neotestamentária expressa-se numa íntima relação com Cristo. Os anjos anunciam, tanto na encarnação como na ressurreição, a novidade de Deus em Cristo. Cristo não é uma realidade angélica, incorpórea, mas o Filho de Deus feito homem (carne). Como assinala a Carta aos Hebreus, «ao introduzir o Primogénito no mundo, diz Deus novamente: “Adorem-no todos os anjos”» (Hb 1,6). Nos escritos paulinos verifica-se mesmo um travão a um possível exagerado culto angélico, deriva da qual não estava isento o cristianismo nascente, dado o contexto do exuberante imaginário escatológico e apocalíptico seu contemporâneo. Os anjos são, em Paulo, centrados na soberania cósmica de Cristo ressuscitado e, conseqüentemente, redimensionados. Como as demais criaturas, os anjos também estão submetidos a Cristo, «pois n’Ele e por Ele foram criadas todas as coisas» (Cl 1,16). Ressuscitado de entre os mortos e entronizado à direita de Deus, Cristo está acima de todas as autoridades e poderes celestes (cf. Ef 1,20-21)¹⁴. A cristologia contextualiza, redimensiona e corrige a angeologia, tornando-a, de certo modo, secundária e sempre relativa a Cristo «único mediador entre Deus e os homens» (1 Tm 2,5). «Seja quais forem a natureza e a estrutura do mundo espiritual que cerca Deus e executa os seus desígnios, é por submissão a Cristo, Senhor do mundo e Salvador, que ele é incorporado no plano divino da criação e da redenção. É por aí que ele entra no domínio da fé cristã.»¹⁵

¹³ Cf. M. SEEMANN, «Angeles y demonios», 747.

¹⁴ Cf. M. SEEMANN, «Angeles y demonios», 750-751.

¹⁵ P.-M. GALOPIN-P. GRELOT, «Anjos», in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulário de teologia bíblica*, Ed. Vozes, Petrópolis 1987 4.^a, 62.

2. «Sereis como anjos»: Leituras a partir de Mc 12,25

O título do nosso artigo é tirado da passagem de Marcos 12,25: «na ressurreição, nem eles se casam, nem elas se dão em casamento, mas serão como anjos nos céus» (Mt 22,30). Lucas precisa relacionando a condição de ressuscitados com a filiação divina: «os que forem julgados dignos de tomar parte no outro mundo e na ressurreição dos mortos, não tomam mulher nem marido; como também não podem morrer: são semelhantes aos anjos (*isággeloi*) e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição» (Lc 20,35-36). A vida eterna do mundo futuro («outro mundo») apresenta-se em descontinuidade com o estilo da vida presente, marcado pela complementaridade homem-mulher, pela fecundidade da sexualidade, pela instituição do casamento. A condição de ressuscitados está para além da relação marido-esposa, a qual pertence ao provisório da condição humana. A analogia angélica («como anjos do céu»; «semelhantes a anjos») serve de comparação para assinalar a diferença e a novidade da vida ressuscitada, o cumprimento da filiação divina. Os anjos são recurso metafórico e linguístico, dizendo e ao mesmo tempo silenciando, a descontinuidade física entre a atual condição histórica e aquilo que a torna possível (casamento e geração da vida) e a de «filhos da ressurreição». Eles têm aqui a função de assinalar o exclusivo âmbito divino da vida futura, dom da paternidade de Deus.

O contexto destas afirmações é uma disputa teológica provocada pelos saduceus¹⁶ que, não acreditando na nova crença da ressurreição, a apresentam aqui num caso caricato, levado ao absurdo e ao ridículo. Como horizonte da intencionalidade da situação apresentada está a desautorização daquelas representações fantasiosas da ressurreição como prolongamento

¹⁶ Grupo constituído pela aristocracia sacerdotal e grandes proprietários, a que pertenciam as principais judaicas. Recusavam a tradição oral em que se tinha desenvolvido a doutrina da ressurreição e não aceitavam a crença numa vida após a morte nem o culto dos anjos. A sua esperança estava confinada às oportunidades da existência presente. Marcados por uma mentalidade conservadora concentravam a sua leitura da Escritura na normatividade da Torah (na Lei/o Pentateuco). O livro dos Atos dos Apóstolos sintetiza a oposição de crenças entre saduceus e fariseus: «os saduceus dizem que não há ressurreição, nem anjo nem espírito, enquanto os fariseus sustentam uma e outra coisa» (At 23,8). Cf. X. LÉON-DUFOUR (ed.), «Introducción», in *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 61; J. MATEOS-F. CAMACHO, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, 222-223; V. TAYLOR, *Evangelio de Marcos*, Ed. Cristiandad, Madrid 1980, 579-583.

da vida presente, divulgadas nas camadas populares do judaísmo. Os saduceus apresentam a Jesus um caso, interpretado à luz da lei do levirato (cf. Dt 25,5) em que uma mulher é tomada em casamento, sucessivamente, por sete irmãos, após a morte de cada um deles, a fim de lhe deixar descendência sem que tal tenha acontecido. Consumada a morte de todos, e inclusive da mulher, fazem a Jesus a pergunta provocatória: «Na ressurreição, quando ressuscitarem, de qual deles será a mulher? Pois que os sete a tiveram por mulher» (Mc 12,23). Jesus responde colocando-se no mesmo campo hermenêutico dos saduceus, apelando a uma compreensão mais ampla da Torah: «Não estais errados, desconhecendo tanto as Escrituras como o poder de Deus?» (Mc 12,24). O conhecimento a que Jesus apela está para além do meramente intelectual; é o conhecimento experiencial do poder vivificante de Deus, capaz de vencer a morte e, por isso, de ressuscitar¹⁷. Jesus oferece uma interpretação que se distancia tanto da incredulidade e da compreensão literalista das Escrituras própria dos saduceus como das representações fantasiosas populares da ressurreição como mera continuidade da vida presente.

Recorrendo à analogia angélica, Jesus apresenta uma conceção de ressurreição como dimensão absolutamente nova e diferente, em rutura com o estilo e o modo de vida atuais¹⁸. Importa dizer que esta compreensão da vida após a morte «semelhante aos anjos» corresponde bem às crenças judaicas da época acolhidas pelo cristianismo nascente (cf. 1 Cor 15,35-38). O Apocalipse de Baruc 51,10 afirma que os justos «se assemelharão aos anjos e se equiparão às estrelas». No Primeiro Livro de Henoc 104,4 podemos ler: «vos alegrareis sobretudo como anjos do céu». Berakoth 17, a refere uma sentença judaica de Rat, mestre rabínico do século II d. C., segundo a qual na vida futura nem se comerá, nem se beberá, nem se gerarão filhos, nem haverá convénios, crimes, ódios ou discussões, pois os justos sentar-se-ão com coroas sobre as cabeças, e a glória de Deus colmará os seus desejos¹⁹.

Importa assinalar que a resposta de Jesus não se refere ao modo da ressurreição mas ao facto. Sobre o modo da ressurreição estamos perante

¹⁷ Cf. V. TAYLOR, *Evangelio de Marcos*, 581.

¹⁸ Cf. M. I. ALVES, *Ressurreição e fé pascal*, Ed. Didaskalia, Lisboa 1991, 17.

¹⁹ In V. TAYLOR, *Evangelio de Marcos*, 581.

um salutar não saber que espera de Deus a surpresa de um excesso que ultrapassa toda a compreensão: «O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram, e o coração do homem não percebeu, tudo o que Deus preparou para os que o amam» (1 Cor 2,9; cf. Is 64,3; Jer 3,16). A argumentação de Jesus não reenvia para textos que explicitamente poderiam referir a ressurreição, próprios do judaísmo tardio (cf. Dn 12,2; Is 25,8; 26,19; Sl 73,24-25; Jb 19,25-27), não aceites pelos saduceus. Remete exclusivamente para a Torah, no caso preciso o Livro do Êxodo (cf. Ex 3,6). Situando-se no mesmo horizonte escriturístico dos seus interlocutores, Jesus ultrapassa uma compreensão literal do texto e reenvia para a afirmação do poder salvífico de Deus, sem recorrer a narrativas fantasiosas nem relatos mitológicos de uma vida pós-morte: «Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob» e interpreta, concluindo: «Ora, ele não é um Deus de mortos, mas de vivos» (Mc 12,26-27).

Invocando a revelação de Deus a Moisés e a experiência libertadora do êxodo, na fidelidade aos antigos patriarcas, Jesus prolonga o poder salvador do Deus de Israel concretizado agora numa libertação da própria morte. Porque é um Deus vivo e de vivos, que dá vida e garante a vida dos seus filhos, não os deixando aniquilados pela vitória da morte. A vida que perdura depois da morte não é um prolongamento da presente vida biológica, pois não está mais sujeita à morte; procede diretamente de Deus²⁰. A fé na ressurreição, aqui proclamada e interpretada por Jesus, assenta na relação de vida e de comunhão com o Deus vivo, aquele que se revela em permanente relação com o seu povo (no passado, no presente e no futuro). A esperança na vida ressuscitada não ilude o realismo da morte. Esta não constitui uma limitação ao poder salvífico e vivificante de Deus; antes é o contexto em que o seu poder se cumpre de um modo pleno e definitivo. Reenviando a fé na ressurreição para uma centralidade teológica, Jesus liberta a esperança cristã da ganga de fantasias fisicistas. A fé na ressurreição confirma, assim, a identidade de um Deus cujo amor é mais forte do que a morte, e por isso é vivificante, capaz de ressuscitar, de fazer ressurgir os seus filhos da morte²¹.

²⁰ J. MATEOS-F. CAMACHO, *El evangelio de Mateo*, 222.

²¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, 169.

3. O matrimónio em perspectiva escatológica

Todas as realidades humanas e históricas, mesmo as mais decisivas para a realização da vida humana, como é a família, ou as mais sagradas na vida eclesial, como são os sacramentos, trazem em si a marca do provisório e experimentam-se sempre com uma densidade dramática e ambígua, perante o definitivo do Reino esperado. É a própria Constituição dogmática *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II, que estabelece este critério, o avaliar todas as realidades humanas e eclesiais como relativas e passageiras perante o definitivo da consumação do mundo, do Homem e da Igreja: «Enquanto não se estabelecem os novos céus e a nova terra em que habita a justiça (cf. 2 Pd 3,13), a Igreja peregrina, nos seus sacramentos e nas suas instituições, que pertencem à presente ordem temporal, leva a imagem passageira deste mundo e vive no meio das criaturas que gemem e sofrem as dores de parto, esperando a manifestação dos filhos de Deus (cf. Rm 8,19-22)» (LG, 48). O passageiro da ordem temporal, com a sua própria densidade dramática, expectante, marca a identidade peregrinante da Igreja, no seu todo, e de toda a existência crente, em sua aventura singular única. Nenhum momento da vida nem nenhuma etapa da história podem constituir a figuração e a realização definitiva da Igreja e da condição humana. A condição peregrinante, própria da existência crente, que é igualmente existência eclesial (em relação e em comunidade), experimenta-se sempre no provisório, no imperfeito, na figura fugaz do mundo que passa.

A relação amorosa entre homem e mulher, em sua capacidade/vocação de gerar, promover e cuidar da vida, pertence à ordem da criação, acolhida e confirmada por Cristo (cf. Mc 10,6-8). Cristo reconhece que o projeto de homem e mulher serem «uma só carne» tem a marca da vontade originária de Deus. Cedo o cristianismo nascente interpreta a relação matrimonial homem-mulher à luz da relação sponsal de Cristo com a Igreja. Na Carta ao Efésios, S. Paulo oferece-nos a fundamentação da sacramentalidade do matrimónio pela sua significação cristológica (cf. Ef 5,31-33). Nas palavras de João Paulo II, «todos os sacramentos da Nova Aliança em certo sentido encontram no matrimónio, como sacramento primordial, o seu protótipo»²². A relação conjugal, que em sua realidade criatural já é portadora de

²² JOÃO PAULO II, Audiência Geral, Quarta-feira, 20 de outubro de 1982, in <http://w2.vatican>.

sentido teológico (cf. Gn 2,24), está, em Cristo, marcada por uma nova significação, pois torna-se expressão da entrega salvífica de Cristo pela sua Igreja. Todavia, esta nova significação cristológica não assume valor escatológico; fica confinada ao âmbito da histórica, do provisório do tempo e da condição humana. O casamento não pertence à ordem das realidades futuras, não está marcado por um destino escatológico: «os que forem julgados dignos de tomar parte no outro mundo e na ressurreição dos mortos, não tomam nem mulher nem marido; como também não podem morrer: são semelhantes aos anjos e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição» (Lc 20,35-36). A novidade da compreensão do matrimónio cristão está marcada por uma certa paradoxalidade: ao mesmo tempo eleva-o a uma significação cristológica e relativiza-o perante o definitivo da vida eterna e da futura ressurreição.

Como afirma Walter Kasper,

«o matrimónio faz parte da figura deste mundo que passa; a partir da visão cristã das coisas, não supõe um valor último, mas penúltimo e por isso transitório. Esta relativização escatológica não desvaloriza em princípio o matrimónio, antes lhe confere um novo conteúdo pleno de sentido. Precisamente pelo próprio facto de situar o matrimónio numa graduação de valor penúltimo já o está desmitologizando, desmitificando e dessacralizando.»²³

A dimensão penúltima do matrimónio introduz, na vida dos cônjuges e das famílias, um realismo existencial e uma capacidade de relativização. É um travão a todas as expectativas exageradas que pode atravessar a vida matrimonial e até pô-la em perigo. Nenhum cônjuge poderá prometer ao outro o «céu na terra». Nenhum cônjuge poderá garantir ao outro uma absoluta compreensão e disponibilidade. A vida conjugal e familiar estará sempre confrontada com os limites da fragilidade humana, com os impasses e conflitos nas relações, com essa dimensão de transcendência inabarcável que o outro é e, por isso, portador de uma dimensão inacessível que só Deus pode habitar e atravessar. A exclusão de um significado escatológico

va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1982/documents/hf_jp-ii_aud_19821020.html (consultado a 02.10.2017: 12.15h). Cf. JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa. Une sïpiritualité du corps*, Cerf, Paris 2010, 542.

²³ W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 1984, 62.

ao matrimônio introduz-lhe, a partir da experiência cristã, um apelo de permanente humanização, impedindo que os cônjuges se escravizem mutuamente e vivam dependentes um do outro, sem espaço de autonomia e de iniciativa.

Embora não faça parte das realidades últimas, a vida matrimonial e familiar está marcada pela tensão escatológica própria de toda a existência cristã. A esperança de um definitivo abre-se, constantemente, à surpresa da vinda de Deus, à visita da sua graça, na estreiteza das nossas situações históricas e na fragilidade da nossa realidade existencial. No presente da história, só o amor tem a marca do definitivo, e nunca é experimentado isento de ambiguidades e de contradições. Cruzando a linguagem joanina e paulina, podemos dizer que «Deus é amor» (1 Jo 4,8), e quem ama permanece em Deus e experimenta já, de certo modo, o definitivo que Deus é, pois «o amor jamais passará» (1 Cor 13,8). A dimensão escatológica da existência cristã recordará, como escreve o Papa Francisco na *A alegria do amor*, que «nenhuma família é uma realidade perfeita e confeccionada de uma vez para sempre, mas requer um progressivo amadurecimento da sua capacidade de amar». Contemplar a plenitude que ainda não alcançamos, continua o Papa,

«permite-nos também relativizar o percurso histórico que estamos a fazer como família, para deixar de pretender das relações interpessoais uma perfeição, uma pureza de intenções e uma coerência que só poderemos encontrar no Reino definitivo. Além disso, impede-nos de julgar com dureza aqueles que vivem em condições de grande fragilidade» (AL, 325)²⁴.

Por isso a dimensão de fecundidade sexual e erótica, por mais intensos e significativos que possam ser, são expressão daquele desejo profundo do coração que só Deus pode saciar. Em sua força atrativa e relacional, em sua fecundidade biológica, a relação corpórea homem-mulher precisa de ser, constantemente, discernida à luz do significado escatológico da virgindade. Escreve o Papa Francisco, «a virgindade é uma forma de amor. Como sinal, recorda-nos a solicitude pelo Reino, a urgência de entregar-se

²⁴ PAPA FRANCISCO, *A alegria do amor. Exortação Apostólica pós-sinodal «Amoris laetitia»*, Paulinas, Prior Velho 2016, 226-227.

sem reservas ao serviço da evangelização (cf. 1 Cor 7,32) e é um reflexo da plenitude do céu, onde “nem os homens terão mulheres, nem as mulheres, maridos”» (Mt 22,30; AL, 159); «a virgindade tem o valor simbólico do amor que não necessita de possuir o outro, refletindo assim a liberdade do Reino dos céus. É um convite para os esposos viverem o seu amor conjugal na perspectiva do amor definitivo de Cristo, como um caminho comum rumo à plenitude do Reino» (AL 161). O celibato e a virgindade expressam, na vida cristã, essa dimensão essencial a todos os cristãos, a entrega total e indivisa ao Senhor e à sua causa. A vida matrimonial e a vida celibatária intersignificam-se e mutuamente se interpelam, como escreve Walter Kasper:

«Assim como o não casado por causa de Cristo revela ao casado a sua liberdade de modo simbólico, também, pelo contrário, o carácter escatológico do matrimónio está indicando ao célibe que uma existência escatológica não pode significar fuga ao mundo, mas uma forma peculiar de serviço ao mundo e aos demais.»²⁵

4. A corporeidade dos ressuscitados

O pensar angélico assinala, na tentativa possível da linguagem, a utopia de uma comunicação humana sem opacidade, sem ambiguidades nem segredos, em que ser e aparecer, interioridade e exterioridade, intencionalidade e comunicação coincidam. Pensando o anjo, numa racionalidade por vezes levada ao limite de uma pura especulação, a teologia cristã ousa dizer o desejo humano de uma comunicação perfeita, sempre contradita pela nossa finitude e pela opacidade da nossa condição corpórea. Escreve J. L. Ruiz de la Peña: «O homem evidencia no e pelo seu corpo o que é, na expressividade da figura e do gesto, na palavra corporalmente articulável e perceptível. Durante a existência terrestre, essa automanifestação não alcança a claridade sem ambages; é, ou pode ser, ambígua, equívoca.»²⁶ Se é pelo corpo que o ser humano, em sua existência histórica, se experimenta

²⁵ W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, 63-64.

²⁶ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander 1983³, 213.

como relação, encontro, contacto, pelo corpo experimenta também a estreiteza dos limites intransponíveis da fragilidade de ser carne, a incapacidade de se dizer e revelar sempre numa total transparência. Porque o corpo, em seu prodígio e potencialidades relacionais, é também clausura, limite, encerramento em si mesmo, máscara. Já escrevia Dante: «Não é dado ao homem como ao anjo penetrar o outro por uma visão espiritual, estando o espírito humano velado pela espessura e pela opacidade do corpo mortal.»²⁷ Pensando o anjo, por contraste, o ser humano está a pensar-se a si mesmo no presente da sua historicidade, marcada pela precariedade e pelo desejo de uma luminosidade relacional nunca isenta de obscuridades, de impasses, de tensões e incompreensões. Mas está também a imaginar a possibilidade de um futuro diferenciado²⁸. A angeologia tem, por isso, uma clara significação escatológica. O anjo serve para dizer o definitivo de uma comunicação humana consumada na imediatez da sua relação, no cumprimento intuitivo do ser como abertura e total transparência, isenta de dissimulação, de reserva e de ocultamento.

A analogia angélica («semelhantes a anjos na ressurreição») não pretende comprometer a identidade corpórea dos ressuscitados, dado incontornável da fé cristã: *credo in resurrectionem carnis* (DS 5)²⁹. A índole somática da ressurreição faz parte do núcleo constitutivo do cristianismo. O corpo que, no presente da história, marca a identidade da pessoa em sua relação com os outros (sociabilidade) e com o mundo, tem um destino eterno. Na ressurreição confirma Deus, em Cristo, a sua fidelidade ao criado. Mas a ressurreição assinala também a vinda do *novum*, do definitivo da plenitude da vida, que Deus, mediante a morte e ressurreição de seu Filho, oferece à humanidade, e que constitui o fundamento da fé cristã (cf. 1 Cor 15,14.20). A esperança da ressurreição dos mortos está marcada por uma continuidade, pois trata-se da mesma pessoa em sua identidade corpórea (carnal), e por uma descontinuidade, pois manifestar-se-á um novo modo de ser corpo mediante um excesso de vida e de amor, de uma plena

²⁷ DANTE, *De vulgari eloquentia* I, 2, citado por J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Ed. Minuit, Paris 1990, 83. A importância da angeologia para a fenomenologia está também presente no estudo de E. FALQUE, «L'alterité angélique», in *Dieu, la chair et l'autre. D'Irenée à Duns Scot*, PUF, Paris 2008, 393-428.

²⁸ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue*, 91.

²⁹ Cf. A. TORNOS, «Creo en la resurrección de la carne». Significado ritual y significado existencial», *Sal Terrae* 87 (1998), 475-485.

capacidade relacional, que só Deus pode dar e realizar. Explicar a continuidade-descontinuidade da identidade corpórea dos ressuscitados foi sempre, tanto no passado como no presente, tarefa árdua para a teologia. Já o próprio Paulo faz eco dessa permanente e inquietante questão: «Com que corpo voltam os mortos?» (1 Cor 15,35). Ou, por outras palavras, o que significa ser corpo ressuscitado?

Era precisamente a condição encarnada da salvação, a repugnância pela corporeidade, que estava na origem das dificuldades da comunidade de Corinto. Em sua resposta, Paulo procura objectar a repugnância grega pela ideia de encarnação, aliada à representação dualista do corpo (*sôma-sêma*) qual recetáculo da autêntica essência do homem (a alma). E fá-lo mostrando diversas formas de corporeidade (cf. 1 Cor 15,39-41); a dos ressuscitados não incluirá as negatividades que caracterizam o atual estado encarnado. Será uma corporeidade pneumática, «semeia-se um corpo mortal, ressuscita um corpo espiritual» (v.44); ou seja, pura expressão do «Espírito que dá vida» (v.45). A afirmação não se pode entender no sentido de uma corporeidade imaterial. Paulo, respondendo aos cristãos de Corinto, procura afastar, por um lado, uma concepção de ressurreição puramente espiritualista, à maneira do dualismo platónico, possivelmente aquela predominante na comunidade, e, por outro, uma ideia excessivamente materialista da vida ressuscitada, como pura continuidade³⁰. A argumentação paulina é aqui herdeira do pensamento estoico, segundo o qual nada existe sem corpo. Longe de se pensar num espírito liberto finalmente do corpo, trata-se, antes, de significar a unidade, no corpo espiritual (*sôma pneumatikón*), do espiritual e do corporal. A antítese opõe, pois, dois modos de existência do ser humano uno e inteiro: a existência baseada nas suas virtualidades imanentes (que arrancam da *psyché*) e a existência invadida pela força transcendente do Espírito vivificante, como dom. A identidade do crente é assegurada pela permanência da sua corporeidade, sempre a mesma e, todavia, outra (nova).

Durante a sua existência terrena o ser humano não consegue integrar na sua pessoa todas as dimensões da sua natureza. A sua corporeidade, existencialmente, jamais será totalmente «pessoalizada», jamais coincidirá com

³⁰ Cf. G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, 102; M. TEANI, «Corpoerità e resurrezione. L'interpretazione con lo studio de 1 Corinti 15, 35-49 nel Novecento», Gregorian University Press, Roma-Brescia 1994, 290-310; M. GOURGES, «*Je les ressusciterai au dernier jour*», Cerf, Paris 2011, 93-129.

a própria pessoa. Uma vez cumprida a existência histórica em que o Homem alcança o seu termo com a morte, ressuscitar «com o mesmo corpo» significa ressuscitar com um corpo que transparece a própria e definitiva mesmidade, já sem possível equívoco; um corpo que é mais meu do que nunca, por quanto é supremamente comunicativo do meu eu. O corpo glorioso (*sôma pneumatikón*) de que fala Paulo, é o eu irradiando a vida do Espírito, livre de todo o automatismo inconsciente, depositário de uma plenitude integral que nasce do núcleo mais íntimo da pessoa e alcança e transfigura a sua corporeidade. Na ressurreição, o Homem torna-se plenamente pessoa, plenamente corpo; adquire a sua plena identidade pessoal. Este corpo (o *eu*) da ressurreição é a total coincidência do Homem com o seu destino: Cristo³¹. No corpo ressuscitado desaparece, por completo, a antinomia entre o ser e o parecer; é um corpo plenamente pessoalizado, porque «pneumatizado», liberto, por fim, de todas as instrumentalizações e de todos os reducionismos a objeto³².

O «corpo espiritual» ou «glorioso» da ressurreição, na vida eterna, designa, para além das nossas melhores representações, «o estado de um corpo perfeita e definitivamente reconciliado com o espírito e que ultrapassa todos os limites dos quais a nossa condição mortal faz a experiência»³³. É na ressurreição que o Homem se tornará plenamente corpo, num corpo que transparece a sua definitiva singularidade, a sua mais autêntica pessoalidade. A tensão antropológica entre exterioridade (corpo) e interioridade (alma) própria da condição histórica dá lugar, na ressurreição, a uma visibilidade que é perfeita expressão da interioridade, em que o Homem coincide plenamente com o seu corpo num modo definitivo de ser. Escreve o teólogo espanhol contemporâneo, Santiago del Cura Elena:

«A realidade corporal, que nesta vida terrena possibilita a comunicação entre os seres humanos, ao mesmo tempo limita-a, impedindo-os de ser transparentes de todo. Como assegura uma obra recente, o corpo é “caminho de

³¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 213-214. A ideia da coincidência entre o ser e o parecer é baseada em G. NOSSENT, «Mort, immortalité, résurrection», *Nouvelle Revue Théologique* 3 (1969), 628.

³² Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 177.

³³ B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994, 121. Cf. K. RAHNER, «La resurrección de la carne», in *Escritos de teología II*, Madrid 1961, 209-223.

Deus”. E, enquanto corporeidade transfigurada, não será já obstáculo, mas meio para que a presença comunicativa seja plena e completa.»³⁴

A reflexão que temos vindo a fazer sobre a corporeidade dos ressuscitados sublinha a dimensão da consumação da pessoa em sua inteireza corpórea na vida eterna como plena transparência relacional e comunicativa. Porque, precisamente, se trata de corpo ressuscitado (corpo glorioso/ /corpo espiritual), a plena consumação corpórea da pessoa vai a par com a consumação da sociabilidade (o ser-corpo-com-os-outros e para-os-outros na comunhão da fraternidade) e a transfiguração do mundo, enquanto lugar de encontro intercorpóreo e de relação com as demais criaturas. É no corpo glorioso de Cristo ressuscitado que a corporeidade antropológica, a corporeidade eclesial e o inteiro cosmos alcançam a sua plenitude, como dimensões complementares do mesmo acontecimento, a vinda do Senhor na glória da sua parusia (manifestação). Como escreve J. L. Ruiz de la Peña, Homem, humanidade e mundo

«estão chamados a assumir a forma de ser própria de Cristo ressuscitado, a reproduzir a [sua] imagem, como diria Paulo. Insisto: o homem, mas também a humanidade e o mundo. Isto é o homem, mas todo o homem, que não é só espírito mas também corpo; que não é só relação constitutiva com Deus, mas também com o outro e com o mundo»³⁵.

O corpo glorioso (o *Christus totus*, em linguagem agostiniana) tem uma dimensão, simultaneamente, antropológica, comunitária e cósmica.

Voltando ao nosso argumento inicial, a analogia angélica não pretende pôr em causa a corporeidade dos ressuscitados, pois a mesma é exigida como condição irrenunciável da esperança cristã a partir da centralidade de Cristo: «A humanidade carnal de Jesus está no centro de uma economia que se inaugura na criação e conduz à ressurreição final.»³⁶ E se já no

³⁴ S. CURA ELENA, «Vida eterna: La esperanza cristiana del “cielo” en nuestro horizonte cultural e religioso», *Burgense* 45 (2005), 41-42. O autor está a citar a obra A. GESCHÉ-P. SCOLAS (ed.), *Le corps chemin de Dieu*, Cerf, Paris 2005.

³⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «La esperanza cristiana, respuesta al problema del sentido de la vida», *Sal Terrae* 66 (1978), 770.

³⁶ B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, 127.

presente os nossos corpos são membros do corpo (eclesial) de Cristo, sê-lo-ão na vida eterna também membros do corpo glorioso de Cristo. A consumação escatológica, que a esperança cristã aguarda, será a confirmação da invenção cristã do corpo como lugar de encontro entre Deus e o Homem. Longe de esvaziar o sentido da corporeidade ressuscitada, o recurso à angeologia antes a confirma, corrigindo possíveis derivas fantasiosas de uma conceção corpórea ressuscitada como pura continuidade física e material. Trata-se de um recurso linguístico que nos ajuda a esperar uma realidade (o corpo glorioso) que está para além de todas as representações e de toda a nossa capacidade imaginativa. Podemos afirmar que a angeologia constitui aqui uma hermenêutica da esperança escatológica da ressurreição do corpo, assinalando, precisamente, essa dimensão de novidade própria do corpo glorioso a acontecer como manifestação da capacidade (*dynamis*) (re)criadora de Deus que, mediante o Espírito, dará vida aos nossos corpos mortais à semelhança do que aconteceu em seu Filho (cf. Rm 8,11).

Conclusão

Partimos do princípio, assinalado na introdução, de que a figura do anjo tem uma significação antropológica: o ser humano necessita desse recurso linguístico e simbólico para se dizer a si mesmo, numa poética de se medir com o utópico, aquilo que não está confinado à estreiteza dos limites do tempo e do espaço. O anjo diz o desejo mais profundo de transcendência, indica um horizonte sobrenatural. Como assinala a literatura apocalíptica, em seu excesso de imaginação e de criatividade simbólica, a angeologia faz parte da esperança escatológica judaico-cristã; é um recurso linguístico para dizer realidades que ultrapassam qualquer conhecimento empírico e estão para além de toda a capacidade de percepção e de compreensão. A angeologia, presente nas representações escatológicas da ressurreição, da vida eterna, do juízo final, assinala essa qualidade absolutamente transcendente da vida futura e definitiva, a plena manifestação da soberania de Deus sobre as suas criaturas, a vitória do seu amor vivificante sobre o último inimigo a ser vencido, a morte (cf. 1 Cor 15,26). Mais do que despreverem os contornos precisos da vida futura, inimaginável ao nosso presente conhecimento, a angeologia oferece ao pensamento uma

linguagem possível, aproximativa, mais indicadora de um sentido do que definidora de uma realidade.

Os anjos expressam a proximidade com Deus, a plena comunhão na circularidade interpessoal do amor na vida eterna, a transparência relacional e comunicativa, a pessoa consumada em sua inteireza, numa plenitude de relação com os outros e com universo, também ele transfigurado pelo Espírito que faz novas todas as coisas (cf. Sl 104,30; Ap 21,5). Podemos, pois, afirmar que os anjos têm a sua pertinência como categoria escatológica; são o símbolo da sociabilidade consumada na vida eterna, da grandeza comunitária do Céu, da beleza da vida eternamente celebrada em louvor e adoração, do rosto luminoso da pessoa em sua plenitude relacional (corpo glorioso pessoal no corpo glorioso de Cristo). Como tal apontam sem especificar, assinalam sem precisar, indicam sem objetivar. Eles são, por excelência, a tipificação da linguagem escatológica marcada pelo símbolo e pela metáfora, pela indicação de uma realidade outra para além da referência ao conhecido e ao experimentável.