escola da fé

#04

28.01.2025

A vida eterna – o que é?

10. Até agora estivemos a falar da fé e da esperança no Novo Testamento e nos inícios do cristianismo, mas deixando sempre claro que não se tratava apenas do passado; toda a reflexão feita tem a ver com a vida e a morte do homem em geral e, portanto, interessa-nos também a nós, aqui e agora. Chegou o momento, porém, de nos colocarmos explicitamente a questão: para nós, hoje a fé cristã é também uma esperança que transforma e sustenta a nossa vida?

11. Independentemente do que Santo Ambrósio quisesse dizer precisamente com estas palavras, é certo que a eliminação da morte ou mesmo o seu adiamento quase ilimitado, deixaria a terra e a humanidade numa condição impossível e nem mesmo prestaria um benefício ao indivíduo. Obviamente há uma contradição na nossa atitude, que evoca um conflito interior da nossa mesma existência. Por um lado, não queremos morrer; sobretudo quem nos ama não quer que morramos. Mas, por outro, também não desejamos continuar a existir ilimitadamente, nem a terra foi criada com esta perspetiva. Então, o que é que queremos na realidade? Este paradoxo da nossa própria conduta suscita uma questão mais profunda: o que é, na verdade, a «vida»? E o que significa realmente «eternidade»? Há momentos em que de repente temos a sua perceção: sim, isto seria precisamente a «vida» verdadeira, assim deveria ser.

12. Penso que Agostinho descreve aqui, de modo muito preciso e sempre válido, a situação essencial do homem, uma situação donde provêm todas as suas contradições e as suas esperanças. De certo modo, desejamos a própria vida, a vida verdadeira, que depois não seja tocada sequer pela morte; mas, ao mesmo tempo, não conhecemos aquilo para que nos sentimos impelidos. Não podemos deixar de tender para isto e, no entanto, sabemos que tudo quanto podemos experimentar ou realizar não é aquilo por que anelamos.

13. Ao longo da sua história, os cristãos procuraram traduzir este saber, que desconhece, em figuras ilustrativas, explanando imagens do «céu» que ficam sempre aquém daquilo que conhecemos precisamente só por negação, através de um não-conhecimento. Todas estas tentativas de representação da esperança deram a muitos, no decorrer dos séculos, a coragem de viverem segundo a fé e, assim, abandonarem inclusivamente os seus «hyparchonta», os bens materiais para a sua existência. O autor da Carta aos Hebreus, no décimo primeiro capítulo, traçou, por assim dizer, uma história daqueles que vivem na esperança e da sua condição de caminhantes, uma história que desde Abel chega até à sua época.

14. A este respeito, Henry de Lubac, baseando-se na teologia dos Padres em toda a sua amplidão, pôde demonstrar que a salvação foi sempre considerada como uma realidade comunitária. A mesma Carta aos Hebreus fala de uma «cidade» (cf. 11,10.16; 12,22; 13,14) e, portanto, de uma salvação comunitária. Coerentemente, o pecado é entendido pelos Padres como destruição da unidade do género humano, como fragmentação e divisão. Babel, o lugar da confusão das línguas e da separação, apresenta-se como expressão daquilo que é radicalmente o pecado. Deste modo, a «redenção» aparece precisamente como a restauração da unidade, onde nos encontramos novamente juntos numa união que se delínea na comunidade mundial dos crentes. Não é necessário ocuparmo-nos aqui de todos os textos, onde transparece o carácter comunitário da esperança. Retomemos a Carta a Proba em que Agostinho

tenta ilustrar um pouco esta desconhecida realidade conhecida de que andamos à procura. O seu ponto de partida é simplesmente a expressão «vida bem-aventurada [feliz]». Em seguida cita o Salmo 144 (143), 15: «Feliz o povo cujo Deus é o Senhor». E continua: «Para poder formar parte deste povo e [...] viver eternamente com Ele, recordemos que "o fim dos mandamentos é promover a caridade, que procede de um coração puro, de uma consciência reta e de uma fé sincera" (1 Tm 1,5) ». Esta vida verdadeira, para a qual sempre tendemos, depende do facto de se estar na união existencial com um «povo» e pode realizar-se para cada pessoa somente no âmbito deste «nós». Aquela pressupõe, precisamente, o êxodo da prisão do próprio «eu», pois só na abertura deste sujeito universal é que se abre também o olhar para a fonte da alegria, para o amor em pessoa, para Deus.

15. Esta visão da «vida bem-aventurada» orientada para a comunidade visa, certamente, algo que está para além do mundo presente, mas é precisamente deste modo que ela tem a ver também com a edificação do mundo – segundo formas muito distintas, conforme o contexto histórico e as possibilidades por ele oferecidas ou excluídas. No tempo de Agostinho, quando a irrupção de novos povos ameaçava aquela coesão do mundo que dava uma certa garantia de direito e de vida numa comunidade jurídica, tratava-se de fortalecer os fundamentos realmente basilares desta comunidade de vida e de paz, para poder sobreviver no meio da transformação do mundo. Deixando de lado outros casos, procuremos lançar um olhar sobre um momento da Idade Média, emblemático sob determinados aspetos. Na consciência comum, os mosteiros eram vistos como os lugares da fuga do mundo («contemptus mundi») e do subtrair-se à responsabilidade pelo mundo na procura da salvação privada. Bernardo de Claraval, que, com a sua Ordem reformada, trouxe uma multidão de jovens para os mosteiros, tinha a este respeito uma visão muito distinta. Na sua opinião, os monges desempenham uma tarefa para bem de toda a Igreja e, por conseguinte, também de todo o mundo. Com muitas imagens, ele ilustra a responsabilidade dos monges pelo organismo inteiro da Igreja, antes, pela humanidade; aplica a

eles esta frase do Pseudo-Rufino: «O género humano vive graças a poucos; se estes não existissem, o mundo pereceria...». Os contemplativos (contemplantes) devem tornar-se trabalhadores agrícolas (laborantes) – diz ele. A nobreza do trabalho, que o cristianismo herdou do judaísmo, estava patente nas regras monásticas de Agostinho e de Bento. Bernardo retoma este conceito. Os jovens nobres que afluíam aos seus mosteiros deviam submeter-se ao trabalho manual. É verdade que Bernardo diz explicitamente que nem mesmo o mosteiro pode restabelecer o Paraíso; mas defende que aquele deve, como lugar de amanho manual e espiritual, preparar o novo Paraíso. O terreno bravio de um bosque torna-se fértil, precisamente quando, ao mesmo tempo, se deitam abaixo as árvores da soberba, se extirpa o que de bravio cresce nas almas e se prepara assim o terreno onde possa prosperar pão para o corpo e para a alma.[13] Por acaso, olhando precisamente a história atual, não se constata novamente que nenhuma estruturação positiva do mundo é possível nos lugares onde as almas se brutalizam?

A transformação da fé-esperança cristã no tempo moderno

16. Como pôde desenvolver-se a ideia de que a mensagem de Jesus é estritamente individualista e visa apenas o indivíduo? Como é que se chegou a interpretar a «salvação da alma» como fuga da responsabilidade geral e, consequentemente, a considerar o programa do cristianismo como busca egoísta da salvação que se recusa a servir os outros? Para encontrar uma resposta à questão, devemos lançar um olhar sobre as componentes fundamentais do tempo moderno. Estas aparecem, com particular clareza, em Francisco Bacon. Que uma nova época tenha surgido – graças à descoberta da América e às novas conquistas técnicas que permitiram este desenvolvimento – é um dado fora de discussão. Mas, sobre o que é que se baseia esta mudança epocal? É a nova correlação de experiência e método que coloca o homem em condições de chegar a uma interpretação da natureza conforme às suas leis e, deste modo, conseguir finalmente «a vitória da arte sobre a natureza» (victoria cursus artis super naturam). A novidade – conforme a

visão de Bacon – está numa nova correlação entre ciência e prática. Isto foi depois aplicado também teologicamente: esta nova correlação entre ciência e prática significaria que o domínio sobre a criação, dado ao homem por Deus e perdido no pecado original, ficaria restabelecido.[15]

17. Quem lê estas afirmações e nelas reflete com atenção, reconhece uma transição desconcertante: até então a recuperação daquilo que o homem, expulso do paraíso terrestre, tinha perdido esperava-se da fé em Jesus Cristo, e nisto se via a «redenção». Agora, esta «redenção», a restauração do «paraíso» perdido, já não se espera da fé, mas da ligação recém-descoberta entre ciência e prática. Com isto, não é que se negue simplesmente a fé; mas, esta acaba deslocada para outro nível – o das coisas somente privadas e ultraterrestres – e, simultaneamente, torna-se de algum modo irrelevante para o mundo. Esta visão programática determinou o caminho dos tempos modernos, e influencia inclusive a atual crise da fé que, concretamente, é sobretudo uma crise da esperança cristã. Assim também a esperança, segundo Bacon, ganha uma nova forma. Agora chama-se fé no progresso. Com efeito, para Bacon, resulta claro que os descobrimentos e as recentes invenções são apenas um começo e que, graças à sinergia entre ciência e prática, seguir-se-ão descobertas completamente novas, surgirá um mundo totalmente novo, o reino do homem. Nesta linha, apresentou um panorama das invenções previsíveis, chegando ao avião e ao submarino. Ao longo do sucessivo desenvolvimento da ideologia do progresso, a alegria pelos avanços palpáveis das potencialidades humanas permanece uma confirmação constante da fé no progresso enquanto tal.

18. Simultaneamente, há duas categorias que penetram sempre mais no centro da ideia de progresso: razão e liberdade. Aquele é sobretudo um progresso no crescente domínio da razão, sendo esta considerada obviamente um poder do bem e para o bem. O progresso é a superação de todas as dependências; é avanço para a liberdade perfeita. Também a liberdade é vista só como promessa, na qual o homem se realiza rumo à plenitude. Em ambos os conceitos – liberdade e razão – está presente

um aspeto político. O reino da razão, de facto, é aguardado como a nova condição da humanidade feita totalmente livre. Todavia, as condições políticas deste reino da razão e da liberdade aparecem, à primeira vista, pouco definidas. Razão e liberdade parecem garantir por si mesmas, em virtude da sua intrínseca bondade, uma nova comunidade humana perfeita. Nos dois conceitos-chave de «razão» e «liberdade», tacitamente o pensamento coloca-se sempre em contraste com os vínculos da fé e da Igreja, como também com os vínculos dos ordenamentos estatais de então. Por isso, ambos os conceitos trazem em si um potencial revolucionário de enorme força explosiva.

19. Temos de lançar brevemente um olhar sobre duas etapas essenciais da concretização política desta esperança, porque são de grande importância para o caminho da esperança cristã, para a sua compreensão e persistência. Há, antes de mais nada, a Revolução francesa como tentativa de instaurar o domínio da razão e da liberdade agora também de modo politicamente real. Inicialmente, a Europa do Iluminismo contemplou fascinada estes acontecimentos, mas depois, à vista da sua evolução, teve de refletir de modo novo sobre razão e liberdade. Em seguida, porém, visto que o cristianismo, embora destinado a ser a religião universal, de facto não teria sido ajudado pelo destino a sê-lo, poderia verificar-se, sob o aspeto moral, o fim (perverso) de todas as coisas».