

Podará a morte ser «boa»?

A eutanásia à luz da Sagrada Escritura

MÁRIO SOUSA*

Resumo: Para o pensamento bíblico, a morte é um drama não só antropológico, mas também teológico. Deus criou o ser humano para que se tomasse «um ser vivente» (Gn 2,7), e a finalidade da vinda de Jesus é oferecer a «vida em abundância» (Jo 10,10). Matar ou matar-se é rejeitar de forma radical e definitiva a participação nesta vida, ou seja, a salvação.

Palavras-chave: eutanásia; morte; vida eterna; salvação.

Abstract: For biblical thinking, death is not only an anthropological drama, but it is also theological. God created the human being so that it became "a living being" (Gn 2,7) and the finality of Jesus coming is to offer "life in abundance" (Jn 10,10). To kill or to kill oneself is to radically and definitively reject participation in this life, meaning, salvation.

Keywords: euthanasia; death; eternal life; salvation.

Eutanásia significa literalmente «boa morte», o que é uma falácia, pois a morte jamais será «boa». Constituirá sempre uma experiência dramática, diante da qual se desenha o sentido da vida. O ser humano foi criado para ser «um ser vivente» (Gn 2,7) e a finalidade da vinda de Jesus é «para que tenham

* Presidente da Associação Bíblica Portuguesa, professor de Novo Testamento no Instituto Superior de Teologia de Évora e pároco na Matriz de Portimão.

vida e a tenham em abundância» (Jo 10,10). A intervenção de Deus na Criação e na história consiste em fazer passar do nada à vida e jamais acontece para transformar a existência em nada¹.

1. A vida humana como participação na vida de Deus

«Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança [...]. Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus Ele os criou, masculino e feminino Ele os criou» (Gn 1,26-27). Estas palavras solenes constituem a base da antropologia bíblica veterotestamentária, não só porque são as primeiras pronunciadas sobre a natureza do ser humano, como também porque constituem uma declaração do próprio Deus, o que lhes confere um carácter sagrado e inviolável.

A criação do género humano é descrita com uma diferença essencial em relação ao resto dos outros seres vivos, criados «segundo as suas espécies»²: o ser humano foi criado à «imagem» e «semelhança» de Deus, o que confere a todos, sem exceção, uma dignidade única (não há «espécies humanas» mas uma única humanidade)³. E note-se ainda que a declaração de ser imagem e semelhança de Deus é apresentada antes da diferenciação entre masculino e feminino⁴.

1.1. Ser «imagem» e «semelhança»

Os exegetas explicam de várias maneiras o sentido da dupla declaração de Deus «à nossa imagem, como nossa semelhança» (בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ)⁵. O primeiro termo (צֶלֶם) é usado normalmente para falar duma cópia física do original (por exemplo, uma estátua) ou mesmo de um ídolo (Nm 33,52; 1Sm 6,5), pelo que a LXX traduz como κατ' εἰκόνα. Isto poderia levar a uma conceção antropomórfica de Deus, impensável na teologia judaica. Assim, o segundo

¹ Neste sentido os atos criadores vão sendo pontuados pela expressão «e Deus viu que isso era bom» (Gn 1,9.12.18.21.25) e, depois de criar o ser humano e olhando para tudo o que tinha feito, Deus considerou tudo «muito bom» (Gn 1,31).

² Gn 1,11-12.21.24-25; cf. 6,20; 7,14; Lv 11,15.16.22.29; Dt 14,14.15.

³ Cf. J.-L. SKA – *Il libro sigilato e il libro aperto*, Bologna 2005, 222.468-469.

⁴ Cf. M. NAVARRO PUERTO – «A imagine e somiglianza divina. Donna e uomo in Gen 1-3 come sistema aperto», I. FISCHER; M. NAVARRO PUERTO, ed., *La Torah*, Trapani 2009, 189-239 (201).

⁵ Cf. resumo de G. WEHAM – *Genesis 1-15*, Waco, TX 1987, 29-32, e a bibliografia apresentada em J.-L. SKA – *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*, Estella (Navarra) 2015, 91-92 nota 1.

termo da expressão redimensiona o primeiro: «como semelhança» (דְּמוּיֹת), que a LXX traduz por καθ' ὁμοίωσιν, ou seja, algo que, embora sendo imagem, apenas o é por comparação aproximativa mas limitada (salvaguardando, assim, a transcendência de Deus, pois «ressemblance n'est pas identité»⁶). No entanto, a expressão não deixa de constituir uma espécie de hendíade, cuja finalidade é sublinhar a especial relação do ser humano com Deus, por contraposição às outras criaturas. Esta ideia é realçada pelo Sl 8,6 quando se afirma: «fizeste-o pouco inferior aos deuses»⁷, afirmação que a LXX ameniza traduzindo por «anjos»⁸. Esta ideia de «imagem» parece beber das culturas vizinhas, onde o rei é considerado uma «imagem» (representante) da divindade na terra. O relato bíblico, no entanto, dá um grande salto qualitativo: não é apenas o rei a ser considerado «imagem» de Deus; trata-se de uma qualidade de cada ser humano⁹, que o torna sagrado e inviolável: «quem derrama o sangue do homem pelo homem terá o seu sangue derramado, pois à imagem de Deus o homem foi feito» (Gn 9,6). A «imagem» está, pois, ligada ao «sangue». Mas em que medida, visto que Deus não o tem?

O sangue, na Bíblia, é pertença exclusiva de Deus, porque é sede da vida, o princípio vital (Dt 12,16.23; Sl 30,10). Daqui a proibição de comer carne com sangue: «não comereis a carne com a sua vida, o seu sangue»¹⁰ (Gn 9,4). Não discutimos aqui se o significado da expressão é «a vida que está no sangue» ou «a vida que é o sangue»¹¹; o texto bíblico, nas diversas ocorrências da palavra, é claro em sublinhar que o sangue não importa tanto na sua dimensão biológica, enquanto fluido que percorre o corpo, mas como seu princípio vital. Há uma ligação intrínseca entre sangue e vida, de tal forma que a expressão «ser vivo» é usada apenas para os seres com sangue: animais e ser humano¹².

⁶ X. DIJON; É. MONTERO, «La bible, source d'inspiration pour le droit et bioéthique?», F. MIES, ed., *Bible et droit. L'esprit des lois*, Namur – Bruxelles 2001, 87-120 (101).

⁷ וְתַתְּנוּהוּ קָטָן כְּאַנְגֵּלִים

⁸ Ἠλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους.

⁹ Cf. J.-L. SKA, *Il libro sigillato*, 218-219.

¹⁰ אֶת־בֶּשֶׂר בְּנֶפֶשׁוֹ דְמוֹ לֹא תֹאכְלוּ .

¹¹ Para esta discussão, cf. F. VATTIONI – «Sangue: vita o morte nella bibbia?», in ID., ed, *Sangue e Antropologia Biblica. II. Sangue e antropologia nell'Antico Testamento*, Roma 1981, 367-402 (395-399).

¹² O termo não é usado para falar da vida vegetal.

1.2. Insuflou um hálito de vida (Gn 2,7): participação na vida divina

A criação dos animais é descrita com a afirmação de que se tomaram «seres vivos» (נִפְשׁ חַיִּים): Gn 1,20.24.30; 2,19). A mesma expressão é usada para a criação do homem no segundo relato da criação: «tomou-se um ser vivo» (Gn 2,7). Mas há uma diferença qualitativa fundamental nos dois atos criadores: os animais vêm à existência e tornam-se «vivos» pelo poder da *palavra* de Deus («Deus disse...»); o ser humano (אָדָם) é modelado da argila (אֶרֶץ) pela ação de Deus (note-se como «*ādām*» tem uma ligação intrínseca a «*ādāmā*¹³»), mas só se torna um ser vivo quando o Senhor lhe «soprou nas suas narinas um hálito de vida» (נִשְׁמַת חַיִּים); então o homem tornou-se um «ser vivente» (Gn 2,7). Ou seja, embora toda a vida (נִפְשׁ) tenha a sua origem exclusivamente em Deus (só Ele tem poder de fazer um «ser vivente»), a vida humana é diferente porque é *participação na própria vida divina*.

Apesar de a expressão «hálito de vida» aparecer referida também aos animais (por exemplo, Gn 7,22), o homem recebeu-o pessoal e diretamente do «interior» de Deus, o que lhe dá uma dignidade única¹³. É neste sentido que Ele é «imagem e semelhança» de Deus – o que não pode ser dito de nenhum outro ser criado – e que Pr 20,27 afirma: «A lâmpada do Senhor é o hálito do homem» (נֵר יְהוָה נִשְׁמַת אָדָם). O significado de נִשְׁמַת é muito próximo do de רוּחַ, pelo que muitas vezes as palavras aparecem ligadas ou intercambiáveis, como é o caso de Gn 7, 22 que acrescenta רוּחַ à expressão «hálito-sopro de vida» sem lhe mudar o significado (נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים). Aliás, o hebraico usa várias palavras para acentuar dimensões da vida humana, que são muitas vezes intercambiáveis, tendo em conta o rigoroso monismo antropológico veterotestamentário. De facto, cada uma dessas palavras refere-se sempre ao ser humano na sua totalidade, embora considerado a partir de um sublinhado particular¹⁴.

¹³ Por isso nas leis bíblicas a defesa da vida de um escravo predomina sobre o direito de propriedade: cf. J.-L. SKA – *El Pentateuco*, 93-98.

¹⁴ São vários os vocábulos usados:

- a) *nēpēs*: embora a LXX a tenha traduzido por ψυχή (que passou à nossa tradição greco-latina como *alma*, mas que nada tem a ver com a concepção helenista de uma alma independente do corpo e das suas funções), a palavra significa fundamentalmente *vida* (mas num conceito alargado que vai de *pescoço/garganta*, por onde passa a *respiração*, a *princípio vital* e *vida* da pessoa, ou mesmo aquilo a que hoje poderíamos chamar *fenómenos psíquicos*); o ser humano *não tem nēpēs*, mas *é nēpēs*, o que faz com que muitas vezes a palavra seja usada até como pronome pessoal ou reflexo (na medida em que corresponde àquilo que hoje chamaríamos «pessoa»);
- b) *rūh*: significa *vento*, mas por extensão ganhou na Bíblia outros sentidos: o de *vitalidade* ou *potencialidade vital* (1Sm 30,12b; também dos animais: Gn 7,15); o de sede das paixões e dos afetos humanos (Gn 26,35; 1Re 21,5; Is 54,6, 66,2); e, finalmente, o de centro da vida «psíquica»

Desta forma, feito a partir da argila, o ser humano tem uma ligação intrínseca à terra donde provém e a Deus que lhe concedeu o ser: «L'homme n'est ni un dieu, ni un simple produit de l'évolution de la matière, pas plus qu'un être céleste tombe dans le monde matériel, mais une créature spirituelle au cœur de la matière»¹⁵. Assim, o ser humano é a presença da imagem de Deus na criação, na medida em que apenas ele tem em si a própria vida divina. Isto significa que a vida não lhe pertence, mas é participação na vida d'Aquele que é o único que tem vida em si mesmo (por isso, Qo 12,9 afirma que o espírito regressa a Deus que o concedeu).

A partir do momento em que recebeu a vida, tornou-se um «ser vivente» e não uma carne com espírito, ou um corpo com alma. Neste contexto, é significativo que para criar a mulher Deus não tenha necessidade de lhe «soprar nas narinas», mas apenas de retirar ao homem uma costela; precisamente porque se trata de «um ser vivente», na costela é evocada a totalidade do mistério antropológico, do dom da vida original. Assim, Deus não precisa «soprar» em cada novo ser humano que surge; o corpo é, desde o início, participante desse «hálito» divino, que confere a cada homem, *desde a fecundação*, um carácter sagrado e inviolável (pelo que Deus diz a Jeremias que o «formou» no seio de sua mãe usando o mesmo termo נִיֵּר de Gn 2,7)¹⁶. Isto tem o seu fundamento na bênção concedida por Deus: «Deus abençoou-os dizendo-lhes: "Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra"». Ao contrário dos animais e das plantas a quem Deus disse: «Produza a terra plantas... animais» (Gn 1,11.24), o homem recebe a bênção de poder ele próprio, sem mediação, ser transmissor da participação na vida. Por isso, frequentemente os homens são chamados «filhos de Adão» (Sl 66,5; 89,48; 115,16), e Job 34,19 pode afirmar

humana (atividade intelectual e volitiva: Ex 35,21; Nm 14,24; Is 29,24; Ez 11,5; Sl 77,7). A LXX traduziu por πνεῦμα, passando ao latim e depois ao português como *espírito*, o que não expressa a riqueza do conteúdo semântico que o termo tem no hebraico.

- c) *nəšāmā^h*: significa *respiração*, *hálito*. Sendo a respiração o sinal de que alguém está vivo, o seu sentido alargou-se para se referir à própria vida da pessoa ou do animal. Por isso, se Deus retira a *nəšāmā^h*, o homem morre (Jb 34,14-15).
- d) Outros órgãos apresentados são importantes para entender as dimensões antropológicas na Bíblia (sempre numa perspetiva monista): *lēb* (coração, como centro da atividade sentimental e espiritual); *bāšār* (carne, com o significado fundamental de realidade externa carnal); *dām* (sangue, como vimos); *mē'im* (vísceras, para expressar emoções e reações psíquicas fortes; dentro das vísceras aparecem-nos em particular os rins, o fígado e os ossos). Também os órgãos externos têm um significado antropológico especial (cabeça, rosto, olho, ouvido, boca, braço, mão, pé, etc.). Para aprofundar este e outros significados, no contexto da noção veterotestamentária da natureza do ser humano, cf. a boa síntese de J. TRAPIELLO, *El hombre según la Biblia. Pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, Closas 33, Salamanca 2002, 29-59.

¹⁵ X. DIJON; É. MONTERO – «La bible, source d'inspiration», 104.

¹⁶ R. RENDTORFF – *Teologia dell'Antico Testamento*, II, Torino 2003, 30.

como em relação ao primeiro homem: «Todos são obra das tuas mãos» ou o salmista dizer «Tu formaste os meus rins, Tu me teceste no seio materno» (Sl 139,13; cf. 2Mc 7,22s)¹⁷.

Ser «vivente» é a característica essencial e exclusiva de Deus, como o próprio tetragrama revela: «Eu sou» (Ex 3,14). Ele é o «Deus vivo» (אֱלֹהִים חַיִּים) ou חַיִּים אֱלֹהִים¹⁸, tal como gosta de se apresentar¹⁹. A vida divina não tem princípio («no princípio» já Deus existia: Gn 1,1; Jo 1,1) nem fim, pois Ele é o «primeiro e o último» (Is 41,4; 44,6; 48,12). Ao oferecer ao homem a sua própria vida, Deus torna-o participante na eternidade. O projeto original de Deus é que o ser humano viva. Por isso, o homem vive num jardim (Paraíso) onde se faz referência expressa a duas árvores: a da vida, que ocupa o lugar central, e a do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,9)²⁰. A proibição de comer diz respeito apenas à árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,17); de todas as outras o homem pode servir-se (Gn 2,16), o que significa que também da «árvore da vida», símbolo da imortalidade (Gn 3,17). A palavra usada para falar da árvore da vida é עֵץ הַחַיִּים, ou seja, a mesma de 2,7 que descreve a criação do homem com «hálito da vida»²¹. Vivendo no jardim, o homem alimenta-se constantemente desta vida, numa permanente comunhão com Deus²². De facto, o jardim aparece como o lugar onde Deus se faz presente e «passeia na brisa do dia», o que significa que ele é uma espécie de presença do Céu, onde a eternidade, representada na árvore, ocupa o lugar central (em Gn 13,9 e Is 51,3 fala-se do «jardim de Yahvé» e em Ez 2813; 31,8.9 do «jardim de Deus»). Tudo muda quando a comunhão com o Senhor é quebrada.

¹⁷ Por isso é tão sublinhada a ideia de que os filhos são um dom de Deus (Gn 15,3; 1Sm 1,27; Sl 127,3).

¹⁸ Dt 5,26; 1Sm 17,26.36; 2Re 19,4.16; Is 37,4.17; Jr 10,10; 23,36.

¹⁹ «Eu vivo» (חַיִּים): Nm 14,21.28; Is 49,18; Jr 22,24; 46,18; Ez 5,11; 14,16.18.20; 16,48; 17,16.19; 18,3; 20,3.31.33; 33,11.27; 34,8; 35,6.11; Sf 2,9. Em todas estas passagens a expressão aparece como garantia da ação poderosa de Deus na história.

²⁰ A árvore do bem e do mal partilha a centralidade com a árvore da vida, como se depreende em 3,3.

²¹ Cf. G. CASTELLO – *Genesisi 1-11. Introduzione e commento alla storia biblica delle origini*, Trapani 2013, 105.

²² A comunhão permanente com Deus é que possibilita a participação na vida e não o contrário, como afirma J. BLENKINSOPP – *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella (Navarra) 1999, 89: «Es posible, incluso más probable que para verse libres de la muerte tuviese que comer de su fruto periódicamente, como parece ocurrir en el poema de *Gilgamés*».

1.3. A perda da comunhão com Deus, «fonte da vida»: o pecado e a morte

Se só Deus é vivente, «la conseguenza è che l'uomo non è mai vivente per natura, ma lo è sempre per grazia, il che significa: egli è in relazione di dialogo con Dio. Questa relazione infatti costituisce l'esistenza stessa dell'uomo. Non si può dire: "Dio e io, esistiamo", ma bisogna dire: "Dio esiste, e anch'io esisto, per opera di Dio". Io non posso fare numero con Dio, sebbene esista di fronte a Dio, per un dono di Dio: la mia vita è essenza partecipazione alla vita di Dio»²³.

A quebra da comunhão com Deus fraturou o vínculo com Aquele que é a exclusiva «fonte de vida» (Sl 36,10; cf. Pr 14,27; Jr 2,13; 17,13). Por isso, Deus recorda ao homem as consequências ontológicas do que fez: regressará ao pó de onde foi tirado: «és pó e em pó te tomarás» (Gn 3,19). Perdeu a vida eterna porque se perdeu de Deus. O Senhor não retira a bênção que lhe tinha concedido em Gn 1,28 («Deus abençoou-os e disse-lhes: "Sede fecundos, multiplicai-vos..."»); o ser humano continua a ser transmissor da vida, mas agora duma vida sofrida e que termina no túmulo (Gn 3,16-19). A perda desta comunhão e, conseqüentemente, da vida divina é expressa pela expulsão do jardim, para que não mais possa comer da «árvore da vida e assim viva para sempre» (Gn 3,22)²⁴.

Que o plano de Deus implicava a participação do ser humano na vida eterna está bem expresso nas declarações tardias do livro da Sabedoria: «Deus não fez a morte» (Sb 1,13), pois «Deus criou o homem na incorruptibilidade e o fez imagem da sua própria imortalidade; foi por inveja do Diabo que a morte entrou no mundo» (Sb 2,23-24). A partir daqui a morte aparece como algo inevitável e, por isso, são muitas as expressões que na Bíblia apresentam a morte como o destino do homem, o que leva à resignação (2Sm 12,33; 14,14), ao desespero (2Re 20,2-3) ou mesmo ao desejo, como no caso de Job perante o sofrimento (Jo 6,9, 7,15; cf. Sir 41,2). A morte imerge a vida num não sentido, que se projeta na falta de esperança, de tal forma que o doente já se vê «contado entre os mortos» (Sl 18,4ss) e o ser humano, perante a sua perspectiva, exclama: «Ó morte, quão amarga é a tua recordação» (Sir 41,1). Há uma inversão dos planos do Criador: a morte não só significa o fim da vida como também o seu espetro se apodera dela. A vida torna-se numa luta contra os «laços da morte» (Sl 18,5-6; 69,15-16; 116,3).

Ao contrário dos povos vizinhos, que valorizavam o «mundo» dos mortos como uma realidade misteriosa em que o ser humano entra depois da sua

²³ X. LÉON-DUFOUR – *Un Biblista cerca Dio*, Bologna 2004, 312.

²⁴ Esta relação da árvore da vida com a comunhão com Deus é bem expressa no livro do Apocalipse (2,7; 22,2.14), como veremos adiante. Cf. W. BRUEGGEMANN – *Genesi*, Torino 2002, 67.

morte e, conseqüentemente, desenvolviam grandemente o culto dos mortos, a Bíblia insiste em desmistificar o âmbito da morte e negar-lhe qualquer valor positivo, proibindo todas as práticas comuns nos povos circundantes: oferta de alimentos no sepulcro do morto (a ponto de se exigir aos que apresentavam o dízimo no templo uma declaração de que nada tinham oferecido a um morto: cf. Dt 26,14b), gestos realizados em honra dos mortos (como fazer incisões no corpo ou repar a cabeça: cf. Lv 19,27-28; 21,5; Dt 14,1), práticas de necromancia (com repetidas proibições, que incluem a presença de adivinhos ou necromantes na terra de Israel: cf. Lv 19,31, 1Sm 28,3b; 2Re 23,24). A morte era concebida de forma tão negativa que se desenvolveu uma ampla e complexa legislação proibindo e estabelecendo as conseqüências rituais e sociais do contacto com um cadáver: «O que toque num morto, qualquer cadáver humano, ficará impuro durante sete dias» e precisa ser purificado (Nm 19,11; 16,18) e ele próprio se torna contaminador de tudo em que toque (Nm 19,22; Lv 11,32-38; Ag 3,13)²⁵.

E isto porque, se o Senhor é «o Deus da vida», nada pode ter a ver com o mundo dos mortos (a que a Bíblia chama preferencialmente *Sheol* – šə'ôl); não que esse mundo não lhe pertença (pois tudo está sujeito ao seu poder), mas não se relaciona com ele (Is 38,18; Sl 6,6; 88,11-13). *Sheol* é uma palavra exclusivamente bíblica e usada para falar do mundo inferior (por exemplo, Nm 16,30; Job 7,9; Is 57,9) em contraposição com os altos céus (Am 9,2; Sl 139,8; Job 11,8), tal como a morte aparece em contraposição antagónica com a vida; descer ao mundo dos mortos significa afastar-se dos céus, do Deus vivo²⁶. Por isso, muitas vezes a expressão «descer ao Sheol» não significa mais do que «ser sepultado»²⁷.

No entanto, a percepção bíblica de que o ser humano não foi criado para a destruição, mas para participar na vida, faz com que muitas vezes a linguagem sobre o *Sheol* seja ambígua e se diga que há nele uma vida «mínima»: a sua existência é um sono (Sl 13,4; Dn 12,2), privada de energia (Is 14,10ss) e de sentimentos (Qo 9,6), incapaz de qualquer tipo de atividade ou capacidade (Qo 9,10)²⁸. A nostalgia do Paraíso é algo que está inscrito no sentir metafísico

²⁵ Um israelita que entrasse em contacto com um morto não podia permanecer no acampamento, nem celebrar a Páscoa durante esses dias (Nm 5,1; 9,6; 31,19). Cf. J. GARCÍA TRAPIELLO, *El hombre según la Biblia*, 232.

²⁶ Cf. T. LEWIS – «Dead, Abode of the», *ABD* II, 101-105 (102).

²⁷ Confronte-se, por exemplo, Gn 37,35b com Gn 47,30. Cf. J. GARCÍA TRAPIELLO, *El hombre según la Biblia*, 236.

²⁸ De facto, quando Saul transgride o mandamento divino e invoca o espírito do falecido Samuel, aparece o espectro deste que, aborrecido, fala com Saul (1Sm 28). O episódio expressa esta ideia de que a vida não cessou completamente e que os mortos eram vistos muitas vezes como seres dormentes.

do homem²⁹. É também nesta perspetiva que figuras importantes como Elias (1Re 17,21) e já antes Henoc (Gn 5,24) são preservadas da morte (o primeiro sobe ao Céu num carro de fogo e o segundo desaparece para ir passear com Deus, numa reminiscência de Gn 3,8 que fala do passeio de Deus pelo jardim); ambos são memória saudosa e ao mesmo tempo profética de um plano que Deus há de restaurar.

A visão completamente negativa da morte advém não só da experiência antropológica, mas da sua perceção religiosa. Para a teologia veterotestamentária mais tardia, a morte surge como uma consequência do pecado e, portanto, a conclusão dramática da impossibilidade da relação com Deus (Sl 88,6). Paulo afirmará, na sequência da tradição judaica, que «por um só homem o pecado entrou no mundo e pelo pecado a morte, e assim a morte passou a todos os homens, sendo que todos pecaram» (Rm 5,12; cf. 5,17), pelo que «o aguilhão da morte é o pecado» (1Cor 15,21-22). Desta forma, a «morte reinou» no mundo (Rm 5,14) porque há um «pecado do mundo» (Rm 5,12-21; 2Cor 5,21; Jo 1,29; 12,31s; 16,11-33). É neste enquadramento que S. João afirma que Satanás é o «chefe deste mundo», pois é «homicida desde o princípio» (Jo 8,44). Então, não só a morte não corresponde ao projeto de Deus, como se lhe opõe de tal maneira que o seu «chefe» é Satanás. O ser humano, por si só, não tem capacidade de sair da força e do poder dominador deste «chefe»: «Quem poderá escapar das garras do Sheol?» (Sl 89,49b).

3. Jesus, «o caminho da árvore da vida»

A história da transgressão de Adão e Eva terminara com uma nota importantíssima: a árvore da vida não é destruída e, embora guardada pelos querubins e inacessível, continua a haver «um caminho da árvore da vida» (עֵץ הַחַיִּים: Gn 3,24). Deus não o fechou; apenas o guardou para que o ser humano possa de novo e em momento oportuno ter acesso ao seu destino original, que não é a morte, mas a vida. Desta forma o profeta Isaías poderá anunciar um tempo em que Deus «aniquilará a morte para sempre» (Is 25,8).

O «caminho» para a árvore é o caminho para Deus. Por isso Jesus afirmará perentoriamente que não só é «o caminho» como é a «vida» (Jo 14,6).

²⁹ Esta nostalgia e o problema da justiça divina e da retribuição fazem com que se desenvolva em Israel, sobretudo a partir do séc. II a.C., uma reflexão sobre o pós-morte, ou seja, sobre o destino eterno e transcendente do ser humano. Sobre os pressupostos que levam ao desenvolvimento desta reflexão até à ideia da ressurreição e as suas características, cf. J. GARCÍA TRAPIELLO – *El hombre según la Biblia*, 240-250.

3.1 Jesus restaura a vida plena: a comunhão eterna com Deus

O Quarto Evangelho utiliza duas palavras para falar de vida: ψυχή e ζωή. A primeira designa a vida biológica, enquanto conceito concreto que fala do homem como ser vivo e consciente; a segunda designa a própria vida de Deus (e, por isso, muitas vezes se lhe acrescenta o adjetivo «eterna», conceito que está presente mesmo quando é usado apenas o substantivo)³⁰. Por isso, apenas o Pai «tem vida em si mesmo» e «concedeu ao Filho ter vida em si mesmo» (Jo 5,26); conseqüentemente só Ele é verdadeiramente «o Vivente» (6,27). A finalidade da encarnação é tornar o homem participante desta vida divina: «Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância» (10,10). Esta ideia é sublinhada através de diversas expressões: δίδωμι ζώην (dar vida: 6,27.33.51; 10,28; 17,2), ζάω (viver: 4,10.11.50.51.53; 5,25; 6,51.57.58; 7,38; 11,25.26; 14,19bis), ζωοποιέω (vivificar: 5,21; através do Espírito: 6,23). A possibilidade de participação nesta vida é uma consequência da fé em Jesus, Messias e Filho de Deus, tal como é afirmado na conclusão do Evangelho de João: «para que acrediteis que Jesus é o Cristo e o Filho de Deus e para que acreditando tenhais vida no seu nome» (Jo 20,31; cf. 3,15.16.36; 5,24; 6,47)³¹. A vida consiste no conhecimento de Deus: «A vida eterna é esta: que te conheçam, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo» (Jo 17,3). E este conhecimento, que tem o seu enquadramento no sentido bíblico que expressa uma relação íntima e profunda³², só é possível em e por Jesus (Jo 1,18; cf. 12,45, 14,9): «In the Fourth Gospel "life" is often synonymous with "eternal life", since authentic life come through knowing the eternal God (17,3). Life is a relationship that begins in faith and continues beyond death into everlasting life through resurrection Jesus reveals the divine love that draws people into the relationship with God that is true life»³³.

³⁰ Cf. 1,4bis; 3,15.16.36bis; 4,14.36; 5,24bis.26bis.29.39.40; 6,27.33.35.40.47.48. 51.53. 54.63.68; 8,23; 10,10.28; 11,25; 12,25.50; 14,6; 17,2.3; 20,31.

³¹ Nisto consiste a salvação: «faith is not salvation. It is the means of attaining salvation. It opens the person up towards Jesus, the source of salvation, the Giver of eternal life»: J. van der WATT – «Salvation in the Gospel According to John», in ID., ed., *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, NT.S 121, Leiden – Boston, MA 2005, 101-131 (122).

³² «De um modo particular encontramos este tipo de conhecimento em Oseias e no Deutero-Isaías, como uma resposta adequada ao amor com que Deus escolheu Israel e está presente na sua vida: Os 2,8; 6,3; 8,2; 11,3; 13,4; Is 40,21.28; 41,20; 43,10; 45,3; 49,23; 52,6; 58,2; 60,16; 63,16»: M. SOUSA, «Para que também vós acrediteis», *Estudo exegetico-teológico de Jo 19,31-37*, TGr 174, Roma 2009, 104 nota 114.

³³ C. KOESTER – «Jesus as the Way to the Father in Johannine Theology (John 14,6)», G. van BELLE; J. van der WATT; P. MARITZ (ed.) – *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, BEThL 184, Leuven 2005, 117-133 (132).

Assim se altera a situação primordial: no Génesis tinha sido o homem a querer apoderar-se da árvore do conhecimento do bem e do mal; com isso, perdeu a comunhão com Deus e, conseqüentemente, a vida divina; em Jesus é o próprio Deus que oferece a possibilidade do conhecimento (comunhão) e, conseqüentemente, a restauração do projeto das origens, ou seja, a participação na vida plena.

3.2 O regresso ao Paraíso

O Céu não é um lugar. Na eternidade não há espaço nem tempo. Trata-se de uma palavra que expressa a realidade divina, diferente e muito distante da esfera humana, a que muitas vezes a Bíblia se refere usando a expressão «terra» ou «mundo» (e ambas diferentes da realidade do *Sheol*, como vimos), pelo que muitas vezes a tradição bíblica, para não profanar o nome de Deus, usa o circunlóquio «Céu» (Mt 21,25par; Lc 15,18.21). Por isso, a realidade do primeiro par humano é descrita como vivida num jardim (παράδεισος: Gn 2,8) que Ez 28,13 e 31,9 identifica com o «jardim de Deus» e Is 51,3 com o «jardim de Yahweh» por oposição ao deserto. Nele habita o homem em comunhão com Deus e, de alguma forma, é figuração do «Céu». De facto, depois do pecado não é Deus que desaparece do jardim, mas o ser humano que dele é expulso. O pecado torna impossível a comunhão com Deus. E isto, na nossa linguagem, é o inferno: a ausência do homem perante Deus, consequência do pecado, e que se torna dramática no mistério da morte porque a torna eterna³⁴.

Este é o enquadramento que nos ajuda a entender a forma misteriosa como o Batista apresenta Jesus: «Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo» (1,29), ou seja, aquele que retira o impedimento da comunhão íntima e eterna com Deus, libertando o homem da fatalidade da morte eterna³⁵. Esta libertação implica uma luta com o «chefe deste mundo» que tem o homem sujeito ao poder da morte; a missão de Jesus é «expulsá-lo» (Jo 12,31; 14,30; 16,11). O verbo ἐκβάλλω, que os Sinópticos usam para referir a expulsão dos espíritos demoníacos (cf., por exemplo, Mc 1,34.39.43), é usado pelo Quarto Evangelho para falar de um único e grande «exorcismo»: o da morte de Jesus, que expulsará o Mal e, com ele, a impossibilidade de o homem viver em comu-

³⁴ As imagens usadas nos evangelhos para falar dessa morte definitiva são por isso fortes: *geena* (Mt 5,22.20s; 10,28; 18,8s; 23,15.33; Mc 9,43.45.47; Lc 12,5), que é um fogo que não se extingue (Mt 7,19; 13,42.50; 25,41; cf. Mt 3,12; Mc 9,43), onde há vermes que tudo consomem (Mt 6,19s; Mc 9,48), choro e ranger de dentes (Mt 13,42.50; 24,51; Lc 13,28), trevas (Mt 8,12; 22,13; 25,30). Cf. X. LÉON-DUFOUR – *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 50.

³⁵ Para o significado desta imagem e o seu sentido cristológico e soteriológico, cf. M. SOUSA – «Para que também vós acrediteis», 191-210.

nhão eterna com Deus: «Agora é o julgamento deste mundo; agora o príncipe deste mundo vai ser expulso»³⁶. Se a desobediência dos primeiros pais tinha levado a humanidade a ficar subjugada pela tirania do Maligno, a obediência de Jesus salvará o homem deste domínio para o conduzir de novo a um Reino onde o soberano exclusivo é Deus. «Trata-se de uma “luta” pelo senhorio sobre o homem^[37], para o transportar à vida de Deus. Por isso, “ver” e “entrar no Reino de Deus” (Jo 3,3-4) equivale a “ver” (Jo 3,36) e “ter” “a vida eterna” (Jo 3,15-16) porque implica um “novo nascimento”, em que a vida física (carnal) é plenificada pela “vida” divina (do Espírito) (Jo 3,6). Entrar no Reino é entrar na “vida”, no senhorio absoluto de Deus»³⁸; é entrar no Céu, regressar ao Paraíso.

A morte de Jesus destruiu a morte eterna e restaurou a vida, pois por ela reconciliou o mundo consigo (Rm 5,10): «assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida» (Rm 5,18), para que assim, «como o pecado reinou na morte, assim também a graça reinasse por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor» (Rm 5,21).

3.3 Um Deus de vivos e não de mortos

Não só as palavras de Jesus, mas sobretudo os seus gestos são um anúncio da missão salvífica para que veio. Os exorcismos, as curas e o fazer regressar os mortos à vida são sinais do seu poder sobre as forças demoníacas e da vitória do reinado do Deus vivente: «se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demónios, então o Reino de Deus já chegou a vós» (Mt 12,28; cf. Lc 11,20). A ressurreição de Jesus é a confirmação desta vitória definitiva de Deus sobre o poder demoníaco da morte: ele destruiu «pela morte o dominador da morte, isto é, o Diabo» (Hb 2,14). Por isso, pode afirmar: «Amén, amen vos digo: o que ouve a minha palavra e acredita naquele que me enviou tem a vida eterna e

³⁶ Sobre a ausência de exorcismos no Quarto Evangelho, cf. E. PLUMER – «The Absence of Exorcisms in the Fourth Gospel», *Bib* 78 (1997) 350-368.

³⁷ J. KOVACS – «“Now shall the Ruler of this World Be Driven Out”. Jesus' Death as Cosmic Battle», in *John 12,20-36*; *JBL* 114 (1995) 227-247, interpreta a morte de Jesus como uma batalha cósmica, tal como J. ZUMSTEIN – *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, CNT 4b, Genève 2007, 87. Concordamos que se trate de uma luta, embora na nossa opinião não se acentue o aspeto cósmico, mas o soteriológico: o que está em causa é o amor de Deus pelo homem, manifestado na cruz de Jesus, portadora de salvação, que vence o poder das trevas. Neste sentido, embora trilhando outro caminho e sublinhando, sobretudo, a revelação, cf. D. TONSTAD – «The Father of Lies, the Mother of Lies, and the Death of Jesus (John 12,20-33)», in R. BAUCKHAM; C. MOSSER (ed.) – *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids, MI – Cambridge 2008, 193-208.

³⁸ M. SOUSA – «Para que também vós acrediteis», 128.

não vai a julgamento; pelo contrário, passou da morte para a vida» (Jo 5,24). A missão que o Pai entregou a Jesus é transportar o ser humano do reino da morte para o Reino da vida divina: entrar no Reino «significa creer en Jesús, acogerlo y mediante la fe participar de la comunión de vida con Él»³⁹. Esta é também a missão da Igreja⁴⁰.

Através do batismo «somos sepultados com Cristo na morte para que, assim como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos uma vida nova» (Rm 6,5). Na morte de Cristo, novo Adão (1Cor 15,45)⁴¹, dá-se a morte da fatalidade da morte e pelo batismo somos inseridos numa humanidade nova, que passa a existir «morta para o pecado e viva para Deus em Cristo Jesus» (Rm 6,11). Para Paulo a verdadeira morte acontece no batismo, na medida em que a partir desse dia o crente vive «em Cristo» e já nem sequer a morte (biológica) nos pode separar dele (Rm 8,38-39): pelo batismo vivemos «em Cristo» até que um dia possamos viver «com Cristo». É esta união com Ele através do batismo que nos garante o «já» estarmos ressuscitados e salvos (Col 2,12), embora esperando a «manifestação com Ele na glória» (Cl 3,6): «já», mas «ainda não». Logo na «1Ts Paulo apresenta a base daquela que será sempre a sua argumentação: a morte e a ressurreição de Cristo (passado) são o fundamento da vida presente e futura dos crentes; a escatologia está já presente naqueles que "estão com Cristo" e não é apenas um horizonte; o importante quer na vida presente, quer na futura, quer para os que vivem, quer para os que já morreram, é "estar com Cristo"»⁴². Por isso, a 1Ts 4,13 fala dos mortos como os que «dormem» (τῶν κοιμωμένων), e em Jo

³⁹ J. LÓPEZ – «"Todo el que es de la verdad escucha mi voz" (Jn 18,37). Una lectura desde el "libro de los signos", *StMis* 53 (2004) 71-99 (78).

⁴⁰ A missão dos discípulos de Jesus é serem «pescadores de homens», ou seja, retirarem o ser humano das forças do abismo (que o mar representa) e transportá-lo numa situação de morte ao encontro com Jesus em terra seca e segura (Jo 21,11). Sobre este sentido do mar, cf. R. KRATZ – «θάλασσα», *DENT*, I, 1809-1813 (1811-1812). Para um estudo do mar como lugar do caos e do «dragão», quer na mitologia do Médio Oriente antigo, quer no AT e no NT, cf. J. DAY – «Dragon and Sea, God's Conflict With», *ABD*, II 228-231. Por isso, Ap 21,1 apresenta a nova ordem, depois de o mal ter sido vencido, como o lugar onde já «não há mar», ou seja, onde Deus venceu todas as forças do mal e onde, consequentemente, reina a sua autoridade e a harmonia: cf. E. FOLLIS – «Sea», *ABD*, V, 1058-1059 (1059): M. SOUSA, «Para que também vós acrediteis», 121-122 nota 180.

⁴¹ Sobre o significado da antítese entre Adão e Jesus nas cartas paulinas, cf. E. MANICARDI – *Gesù, la cristologia, le Scritture. Saggi esegetici e teologici*, Bologna 2005, 311-328.

⁴² M. SOUSA – «A imortalidade em Paulo: um conceito transformado», in *Eborensia* 32 (2003) 99-114 (101). «Ἐν Χριστῷ é uma expressão utilizada preponderantemente por Paulo: das 76 ocorrências no NT, 73 são em Paulo e aparecem quer nas protopaulinas, quer nas deuteropaulinas. A fórmula σὺν Χριστῷ é exclusivamente paulina e ocorre três vezes (Rm 6;8; Fil 1,23; Col 2,20), mas a variante ἐν αὐτῷ, referida sempre ao futuro encontro com Cristo, aparece quatro vezes e uma vez subentendida em Rm 6,8b. E ainda σὺν κυρίῳ (1 Ts 4,17) e σὺν Ἰησοῦ (2Cor 4,14)»: *Id.*, *Ibidem*, 99 nota 1.

11,25-26 Jesus afirma: «Eu sou a ressurreição e a vida; aquele que acredita em Mim, ainda que morra, viverá; e todo aquele que vive e acredita em Mim jamais morrerá para sempre». A morte é real, em termos biológicos, mas perdeu o seu poder espiritual e eterno; a verdadeira morte, que significa morrer para sempre, foi vencida em Jesus, porque a vontade do Pai é que ninguém pereça (Jo 6,39), pois, tal como ele afirma, o Senhor «não é um Deus de mortos mas de vivos» (Mt 22,32). Nesta perspectiva, é significativa a necessidade do evangelista de narrar a abertura dos túmulos dos justos e a sua ressurreição como consequência da morte de Jesus (Mt 27,52; cf. 1Pe 3,19; 4,6): em Jesus a vida das origens é restaurada e o poder da morte e do Maligno vencido.

3.4. A incorruptibilidade: a intervenção criadora de Deus

O livro da Sabedoria, como vimos, afirmara que «Deus criou o homem na incorruptibilidade [ou imperecibilidade] (ἀφθαρσία) e o fez imagem da sua própria imortalidade; foi por inveja do Diabo que a morte entrou no mundo» (Sb 2,23-24). A intervenção de Deus em Jesus renovou a condição do homem: libertou-o da corrupção (Rm 8,21) e fê-lo regressar à incorruptibilidade das origens. Na 1Cor 15,50-57, depois de estabelecer a base cristológica, Paulo retoma a linguagem de Sb 2,23 para falar de um μυστήριον (v.51) que tem a ver não com a revivificação dos corpos, mas com a sua transformação. Este μυστήριον

«domina toda a secção e o seu conteúdo é a “transformação” (verbo ἀλλάσσω) de todos, mortos e vivos, que acontecerá quando tocar a “trombeta final” (escatologia). Será uma transformação radical, sublinhada pelo uso do adjectivo φθαρτός (imperecível) em contraposição com ἀφθαρτος (perecível). Mas ainda mais significativo é o uso de ἀφθαρσία (imperecibilidade) em confronto com θνητός (mortal), porque Paulo aplica-o ao corpo glorioso, pretendendo com isso dizer que a “imperecibilidade” só se dará depois da necessária “transformação” – e “transformação” do homem todo – que coincide com a ressurreição. A transformação é a possibilidade da passagem do “perecível” ao “imperecível”, de acordo com a descontinuidade afirmada em 15,33ss [...]. Ressuscitar é ser transformado e é entrar, por Cristo, na imortalidade de Deus, a qual é a garantia da perenidade da transformação, que consiste em que Jesus “transfigure o nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso” (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) (Fil 3,21; cf. Rom 8,29); a ressurreição de Cristo é o modelo da ressurreição dos cristãos e consiste numa glorificação, numa exaltação. [...] Paulo coloca a questão numa perspectiva totalmente cristológica (consequências universais da ressurreição de Cristo) e teológica (vitória definitiva de Deus sobre o pecado, de que a morte é o maior

sinal); a imortalidade do corpo ressuscitado/transformado é a garantia do nosso "ser/estar" glorioso, perene e total "em/com Cristo" e, por isso, o sinal maior da vitória definitiva de Deus. Consequentemente, o Apóstolo nem sequer coloca a questão de uma ressurreição para quem não "está em Cristo"..."⁴³.

3.5. «De fora ficarão os homicidas» (Ap 22,15)

Tendo em conta tudo o que foi dito, é óbvia a conclusão: a morte causada a outrem ou a si próprio é uma abominação que atenta contra a soberania absoluta de Deus sobre a vida. «Não cometerás homicídio» (Ex 20,13; Dt 5,17) é uma ordem do Senhor que ecoa pelos séculos: «O 6.º mandamento, que abre a segunda tábua do Decálogo, é de tal modo importante, que pode ser posto ao nível do 1.º mandamento, que abre a primeira tábua do decálogo. Assim, à cabeça da primeira tábua está escrito: "Eu sou o Senhor teu Deus", estando escrito à cabeça da segunda: "Tu não cometerás homicídio"»⁴⁴. No pensamento bíblico, o homicídio tem por autor o Diabo, que é «homicida desde o princípio» (Jo 8,44) e inspirador dos homicídios, como o foi no caso de Caim em relação a Abel (1Jo 3,12-15) ou dos judeus em relação a Jesus (Jo 8,39-44). A sacralidade da vida é, por isso, sublinhada pela determinante proibição de sacrifícios humanos, habitualmente realizados na cultura circundante, considerando-os uma profanação do santo nome de Deus (Lv 20,2-5).

O suicídio tem o mesmo enquadramento antropológico e teológico: provocar a própria morte é atentar não só contra a própria dignidade como autoexpulsar-se do jardim da árvore da vida, entregando-se ao soberano da morte. As passagens bíblicas em que alguém, amigo de Deus, parece desejar formalmente a morte, mais não são que desabafos de quem entrou em crise existencial profunda (1Re 19,4; Job 3,3-26; Tb 3,6)⁴⁵, mas que são sempre súplicas feitas a Deus (Elias e Tobias) ou lamentos desesperados sem consequência (Job). Em toda a Sagrada Escritura encontramos apenas cinco pessoas que se suicidaram: Saul (1Sm 31,4; mas ter em conta o que abaixo se diz); o escudeiro de Saul (1Sm 31,4-6); Aitofel, conselheiro de Absalão (2Sm 17,23); o rei Zinri (1Re 16,18); e Judas (Mt 27,5)⁴⁶. Não temos dados que nos permitam fazer juízos de valor sobre o escudeiro de Saul, mas todos os outros eram homens considerados pecadores e perversos: o suicídio foi o culminar de um

⁴³ M. SOUSA – «A imortalidade em Paulo: um conceito transformado», 111-113. Para uma fundamentação das afirmações, cf. este meu artigo na totalidade.

⁴⁴ A. COUTO – «Dispor da vida humana. "Não matarás"», *Communio* 20 (2003) 241-246 (246).

⁴⁵ Cf. J. GARCÍA TRAPIELLO – *El hombre según la Biblia*, 226.

⁴⁶ Alguns consideram também Sansão, mas este não se suicidou propriamente, pois o seu foi um gesto de guerra contra os filisteus.

afastamento e falta de comunhão com Deus cada vez maior. Judas, no dizer de João, tinha em si Satanás, pelo que se entregou ao poder da noite (Jo 13,27.30) tornando-se causa de morte e matando-se a ele próprio.

Matar, ou matar-se, é algo de uma gravidade tal que o Apocalipse destina os homicidas ao «lago ardente de fogo e enxofre», que se apressa a especificar «que é a segunda morte» (Ap 21,8) por contraposição àqueles que receberão «da fonte da água viva» (Ap 21,6), símbolo da própria vida de Deus⁴⁷. E no final do livro, quando na nova Jerusalém reaparece a árvore da vida, contrapõem-se os considerados bem-aventurados por terem lavados as suas vestes e possuírem, por isso, «autoridade sobre a árvore da vida», ao grupo dos que serão deixados fora, no qual se contam os homicidas (Ap 22,14-15). Retomando o tema do acesso à árvore da vida (à participação na plenitude da vida divina), a Bíblia é clara sobre a impossibilidade de nela poderem participar os que matam.

Se os casos de suicídio são raros na Bíblia por causa da sua gravidade absoluta, ainda mais o é aquilo a que hoje chamamos eutanásia. Encontramos apenas dois casos de eutanásia: Abimelec (Jz 9,54) e Saul (2Sm 1,5-10.13-16, cf. 1Sm 31,4-6). Abimelec, filho de Gedeão e de uma sua concubina (Jz 8,31), mandou matar os seus setenta irmãos e reinou sobre Siquém. Depois de, como represália, ter destruído a cidade de Siquém, foi atingido na cabeça por uma pedra e pede ao seu escudeiro que o mate com a espada, o que este faz. O juízo sobre as atitudes de Abimelec é muito negativo e a sua morte ignominiosa é considerada uma consequência da sua malvadez (Jz 9,56). A morte de Saul é relatada de duas formas: em 1Sm 31,4-6 diz-se que Saul, gravemente ferido, pede ao seu escudeiro que o mate; perante a recusa deste, lança-se sobre a espada; em 2Sm 1,5-10.13-16⁴⁸ uma segunda tradição apresenta um amalecita que se gloria diante de David por, a pedido de Saul que se tinha lançado sobre a própria espada sem que tivesse conseguido morrer, o ter matado. Sem entrar em questões de crítica textual que não têm aqui contexto, importa sublinhar como, apesar de Deus ter retirado a Saul a função real por causa do seu pecado (1Sm 13,14; 15,10.28.34), a sua vida continua a ser inviolável; o que o amalecita fez é considerado um crime punível com a morte (2Sm 1,14-17). O facto de as duas tradições nos apresentarem o mesmo pedido de Saul mas com interlocutores e desfechos diferentes é significativo: na narração de 1Sm 31 a solicitação é feita ao escudeiro e, portanto, a um israelita, que se recusa a obedecer por «ter muito temor» (v. 4); em 2Sm 1, a um amalecita (facto que é enfatizado: vv. 8.13),

⁴⁷ No AT a «fonte da água viva é Deus» (Jr 2,13; Sl 36,9; Is 12,3); na literatura joanina é Jesus, e a água é símbolo do Espírito Santo (Jo 7,37-39). Sobre este assunto, cf. M. SOUSA – «Para que também vós acrediteis», 160-164.

⁴⁸ Os vv. 1-4.11-12 são continuação da tradição narrada em 1Sm 30: um soldado vem anunciar a morte de Saul e de Jónatas e David faz luto juntamente com o povo de Israel.

que o consuma. O «muito temor» que o escudeiro sente (יִרָא נִאֲדָר) depreende-se ser referente a Deus; de modo semelhante, em 1Sm 28,20 Saul sente o mesmo (a expressão é igual: יִרָא נִאֲדָר) perante as palavras de Samuel, ou seja, de Deus. Desta forma e na nossa perspetiva, o texto canónico enfatiza o facto de apenas um estrangeiro praticar um ato que alguém pertencente ao povo eleito recusa terminantemente pelo «muito temor» a Deus. Porque apenas Deus é Senhor da vida.

Conclusão

A vida é propriedade exclusiva de Deus; só Ele é chamado «o Vivente» porque apenas Ele tem vida em si mesmo (Jo 5,26). A afirmação de que a vida é dom tem como consequência a consciência de que não somos seus proprietários. De facto, ninguém «tem» vida, mas «é participante» da vida que brota da sua única e exclusiva fonte: Deus. É nele que «vivemos, nos movemos e existimos» (At 17,28), pois se é Ele o dador da vida, apenas Ele tem sobre ela soberania: «Só Eu é que dou a vida e dou a morte» (Dt 32,39; cf. 1Sm 2,6). O homem é convidado a reconhecer esta soberania exclusiva (2Re 5,6-7) e, conseqüentemente, «ninguém é senhor do dia da morte» (Co 8,8).

A «boa morte» é um conceito inconcebível para a teologia bíblica. A morte é sempre má (o próprio Jesus se comove e chora pela morte de Lázaro: Jo 11,33.38) e constitui um drama antropológico e teológico, consequência do desmoronamento do plano original de Deus para que o homem tivesse acesso permanente à árvore da vida, ou seja, à comunhão plena com Ele. Sabendo que, por desobediência, perdeu a possibilidade de participar na eternidade, o homem do AT entende a «boa morte» precisamente como o prolongar o mais possível a sua chegada: «A "good" death is portrayed when an individual dies with sufficient offspring and at an old age (Gen 25:8; 46:30)»⁴⁹.

Jesus não veio para que tivéssemos uma «boa morte»; pelo contrário a encarnação tem como finalidade destruir o seu poder e despedaçar o fatalismo que transportava a vida para a morte e possibilitar a passagem da morte para a vida (Jo 5,24). Nele foi reaberto o caminho da árvore da vida, a possibilidade de participar de novo na «vida em abundância» (Jo 10, 10). Matar, ou matar-se, é rejeitar, de forma dramática e definitiva, a participação nesta vida, que outra coisa não é que a comunhão eterna com Deus, a salvação. Por isso, vivida neste enquadramento, jamais a morte poderá ser «boa». Boa é a vida; a morte é a sua negação.

⁴⁹ K. RICHARDS – «Death. Old Testament», *ABD* II, 108-110 (109).