



Douglas Azevedo Pereira

A escatologia de Joseph Ratzinger

Análises e contribuições

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro
Agosto de 2021



Douglas Azevedo Pereira

A escatologia de Joseph Ratzinger

Análises e contribuições

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira
Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Abimar Oliveira de Moraes
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Jaziel Guerreiro Martins
Faculdades Batista do Paraná

Rio de Janeiro, 02 de agosto de 2021.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Douglas Azevedo Pereira

Graduou-se em teologia pelo Seminário Teológico Batista de Niterói e pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Atuou como professor visitante no Seminário Teológico Batista de Niterói. Autor do livro De volta ao aprisco: rastreamento e resgate. Membro do grupo de pesquisa A teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI.

Ficha Catalográfica

Pereira, Douglas Azevedo

A escatologia de Joseph Ratzinger : análises e contribuições / Douglas Azevedo Pereira ; orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2021.

129 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Bíblia. 3. Escatologia. 4. Estado intermediário. 5. Imortalidade da alma. 6. Ratzinger. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À minha esposa Fabianny e a meu filho Daniel, com amor.

Agradecimentos

A Deus, por ter me concedido a graça de avançar em mais uma importante etapa acadêmica.

Ao meu orientador Professor Doutor Monsenhor Antonio Luiz Catelan Ferreira, pelo apoio e incentivo constantes.

À minha esposa Fabianny e meu filho Daniel, pelo amor e carinho dispensados. Vocês são muito especiais para mim.

Agradeço a Joseph Ratzinger, atual Papa Emérito Bento XVI, pela inspiração teológica e intelectual.

Aos meus amados pais, pelos conselhos e orientações ao longo da vida.

Aos meus sogros Manoel e Celia, por toda presteza e carinho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A todos os professores do Mestrado e funcionários do departamento de Teologia, pela receptividade sempre acolhedora.

À Segunda Igreja Batista em Santa Luzia que sempre teve um lugar especial no meu coração e a Igreja Batista Memorial da Pavuna pelo apoio e oração.

Aos meus amigos: Thadeu Lopes, Pr. Jair Pereira, Cristiano Mariella, George Camargo, Roni Pacheco, Pe. Rodrigo Dias, Carlos Gareli, Jonathan Salgado pelo incentivo e motivação.

A todos que, de alguma forma, me incentivaram na caminhada acadêmica e, por isso, são parte integrante dessa história vitoriosa.

Resumo

Pereira, Douglas Azevedo; Ferreira, Antonio Luiz Catelan. **A escatologia de Joseph Ratzinger: análises e contribuições**. Rio de Janeiro, 2021. 129p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A escatologia de Joseph Ratzinger é o tema principal dessa dissertação. Busca-se através da análise dos escritos escatológicos do autor apresentar parte de suas contribuições aos recorrentes debates sobre a escatologia do século XX. Para isso, foi necessário estudar e apresentar uma panorâmica histórica da escatologia e de seus característicos desdobramentos ao longo dos séculos. Posteriormente se analisou os escritos e as homilias de Ratzinger que se relacionavam diretamente com a doutrina das últimas coisas com destaque para as suas formulações teológicas mais importantes a partir dos tais. Nessas análises, buscou-se focar nos posicionamentos adotados por Ratzinger à medida que suas investigações se intensificavam. Dedicou-se, também ao exame da relação de Ratzinger e o desenvolvimento histórico da matéria com espaço para observação da evolução do seu pensamento. Foram apresentados aspectos distintivos e as contribuições do autor ao debate sobre escatologia.

Palavras-chave

Bíblia; Escatologia; Estado intermediário; Imortalidade da alma; Ratzinger.

Abstract

Pereira, Douglas Azevedo; Ferreira, Antonio Luiz Catelan (Advisor). **Joseph Ratzinger's eschatology: analysis and contributions.** Rio de Janeiro, 2021. 129p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Joseph Ratzinger's eschatology is the main theme of this dissertation. It seeks through the analysis of the author's eschatological writings to present part of his contributions to the recurring debates on eschatology in the 20th century. To do this, it was necessary to study and present a historical overview of eschatology and its characteristic developments over the centuries. Subsequently, the writings and homilies of Ratzinger that were directly related to the doctrine of the last things were analyzed, with emphasis on his most important theological formulations from these. In these analyses, the focus was on the positions adopted by Ratzinger as his investigations intensified. It was also dedicated to examining the relationship between Ratzinger and the historical development of the subject, with space for observing the evolution of his thought. The author's distinctive aspects and contributions to the debate on eschatology were presented.

Keywords

Bible; Eschatology; Immortality of the soul; Intermediate state; Ratzinger.

Sumário

1. Introdução	12
2. A exposição escatológica ao longo da História	16
2.1. O desenvolvimento escatológico no Período Patrístico	16
2.2. A sistematização escatológica na Idade Média	20
2.2.1. O pensamento escatológico na Reforma Protestante	23
2.2.2. O pensamento escatológico na Idade Moderna	28
2.2.3. A renovação escatológica na Idade Contemporânea	33
2.3. O horizonte escatológico do Concílio Vaticano II	38
2.3.1. Reflexões escatológicas após o Concílio Vaticano II	42
2.3.2. Alguns teólogos e as suas contribuições	52
2.4. Conclusões	56
3. A relação de Joseph Ratzinger com o pensamento escatológico	57
3.1. Aufersterhung des Fleisches (1957) – Ressurreição da Carne	57
3.1.1. Einführung in das Christentum (1968) – Introdução ao Cristianismo	58
3.1.2. Jenseits des Todes (1972) – Além da Morte	61
3.1.3. Eschatologie (1977) – Escatologia. Morte e Vida eterna	63
3.2. Zwischen Tod und Auferstehung (1980) – Entre a morte e a ressurreição	67
3.3. Jungfrauengeburt und leeres Grab (2004) – Nascimento virginal e sepultura vazia	69
3.4. Homilias escatológicas	73
3.4.1. Un himno al cuerpo y al futuro – Um hino ao corpo e ao futuro	73
3.4.2. Vida más allá de la muerte – Vida mais além da morte	76

3.4.3. Esperanza em médio del domínio de la muerte – Esperança em meio ao domínio da morte	78
3.4.4. Señor, si hubieras estado aqui – Senhor, se tu estuvesses aqui	79
3.4.5. Lugares de esperanza las catacumbas romanas – Lugares de esperança as catacumbas romanas	81
3.4.6. Esperanza cumplida – Esperança realizada	83
3.4.7. Com Dios, en busca de Consuelo para los hombres – Com Deus, em busca do Consolo para os homens	84
3.4.8. El Cardenal Degenhardt há muerto y se há adentrado así em el Resucitado – O Cardeal Degenhardt morreu e, portanto, entrou no Ressuscitado	85
3.4.9. Lucha em torno a la pregunta por la vida y la muerte - Luta em torno da questão da vida e da morte	88
3.4.10. Bautismo, nueva vida em Cristo - Batismo, nova em Cristo	90
3.5. Conclusões	92
4. A escatologia de J. Ratzinger: peculiaridades e relações	93
4.1. A posição de J. Ratzinger com relação à história da escatologia	94
4.1.1. Ratzinger e a herança escatológica patrística	96
4.1.2. Ratzinger e a estrutura escatológica medieval	98
4.2. A posição de J. Ratzinger no debate sobre a escatologia no século XX	100
4.2.1. Cristianismo e helenismo: divergências e convergências	105
4.2.1.1. A posição inicial de J. Ratzinger	108
4.2.2.2. A evolução de J. Ratzinger e sua posição amadurecida	111
4.3. Aspectos da contribuição de J. Ratzinger ao debate sobre a escatologia	115
4.4. Conclusões	116
5. Conclusão	118
6. Referências bibliográficas	121

Lista de Siglas e Abreviaturas

1Cor – Primeira Epístola aos Coríntios

Gn – Gênesis

Jo – Evangelho Segundo São João

BAC – Biblioteca de Autores Cristianos (editora em Madri)

DH – Denzinger-Hünemann, Compêndio dos Símbolos, Definições...

LG – Lumen Gentium

GS – Gaudium et Spes

Dn – Daniel

Ed. – Editor

Eds. – Editores

Ex – Êxodo

Is - Isaías

Mt – Mateus

Org. – Organizador

Orgs. – Organizador

PCB – Pontifícia Comissão Bíblica

V. – Volume

Se todo amor aspira à eternidade, o amor de Deus não apenas aspira a ela, mas cria e é a eternidade. [...] o amor requer eternidade, mas está inserido no mundo da morte com a sua solidão e seu poder destrutivo. É partindo desse contexto que se pode entender o que significa 'ressurreição'. Ela é a força maior do amor diante da morte.

Joseph Ratzinger

1 Introdução

Os termos gregos por detrás da palavra escatologia são *éschatos*, último, e *logos*, estudo. Na dogmática, a escatologia é o tratado teológico relativo às realidades últimas, aquelas que dizem respeito ao destino do ser humano, individualmente, e de toda criação, coletivamente. Portanto, pode-se dizer que a escatologia indica literalmente estudo ou doutrina das últimas coisas. Embora esta temática seja bem antiga, presente nos primeiros escritos judaico-cristãos, o termo escatologia em si apareceu apenas no século XVII, na obra *Systema Locurum Theologicurum*, no volume XII intitulado *Eschatologia Sacra*, que tratava da morte, ressurreição, julgamento e consumação do mundo, do teólogo luterano Abraham Calov (1612-1686). Contudo, somente com Friedrich Schleiermacher (1768-1834), é que o termo assumiu um sentido bem mais preciso e entrou de vez no uso geral do vocabulário teológico. O termo tradicional, com o qual foi denominada a reflexão sobre o destino último do ser humano e do mundo tem seu equivalente na expressão latina *De novissimis* (*novissimum*, o último), que costumava ser usada como título dos tratados concernentes às últimas coisas vindo a ser sistematizada bem tardiamente na história da teologia.

No contexto católico, o termo aparece primeiro na obra de F. Oberthur, *Biblische Antropologie*, obra publicada entre os anos (1807-1810). Por muito tempo, as reflexões escatológicas recebiam maior relevo na teologia protestante o que resultou em inúmeras publicações de múltiplas escolas teológicas causando uma certa efervescência no ambiente em questão. Na teologia católica, por seu turno, é o Concílio Vaticano II o grande acolhedor do renascimento do pensamento escatológico contemporâneo. Consequentemente, pode-se dizer que nos dias hodiernos a reflexão escatológica é, na mesma medida, objeto de estudo e de profundo interesse tanto de católicos quanto de protestantes. Vive-se, na concepção de muitos estudiosos e especialistas, uma contínua reconstrução conceitual da escatologia a partir de cada novo *insight* e de cada novo rumo que se

abre como possibilidade de diálogo entre as diversas tradições cristãs, especificamente, e religiosas como um todo.

A escatologia também foi uma das muitas áreas de interesse na teologia de Joseph Ratzinger. A sua contribuição acadêmica é notória e as suas investigações e objetos de estudo tem se mostrado ainda um vasto campo teológico a ser explorado. Ratzinger figurou como um importante teólogo do século XX, atento aos debates e às questões levantadas no século que foi considerado o século da escatologia. Com argúcia e profundidade intelectual ele buscou em seus escritos expor os pressupostos de seu pensamento escatológico baseando-os primordialmente nos dados das Sagradas Escrituras, da Tradição e do Magistério da Igreja.

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa sobre a escatologia de Ratzinger, com ênfase no tratamento dessa matéria e os posicionamentos adotados por ele ao longo de sua carreira teológica. A presente pesquisa busca o modo como Ratzinger relacionou-se com a escatologia apresentando as concatenações e especificidades de seu pensamento em diálogo com os outros posicionamentos.

O pensamento escatológico de Ratzinger foi desenvolvido em um ambiente em que a esperança cristã, corolário da escatologia, estava diretamente atrelada à ação humana na história através da política. Uma outra questão era a concepção escatológica biblicista que se dissociava de certo modo da tradição ao abordar os temas da escatologia intermediária apenas em consonância com os dados das Escrituras. Por isso, muitos teólogos afirmavam costumeiramente que o conceito de imortalidade da alma era um mero platonismo que deveria ceder lugar à crença bíblica na ressurreição.

Na análise dessas questões, Ratzinger pontua a importância de não se converter a escatologia em teologia política e enfatiza a ação de Deus na história como a base para a esperança cristã. Quanto a segunda questão, observa que a Bíblia não oferece um conceito antropológico definitivo, mas se utiliza de modelos conceituais diversos. Biblicamente a ressurreição é um conceito central de esperança; todavia, isso não endossa às postulações da teoria da ressurreição na morte e de sua filosofia da atemporalidade. Impulsionada por esses desafios a presente pesquisa busca o modo como Ratzinger analisa esses temas dirimindo-os em seus escritos, apresentando o substrato da esperança cristã no Deus pessoal que se dá com intuito de se relacionar com a humanidade no aquém e no além da

morte bem como na demonstração da plausibilidade de um desenvolvimento de uma conceitualização antropológica relativa aos elementos corpo-alma confirmada ao longo da tradição histórica e fundamentada na antropologia coerentemente bíblica. Isto de certa maneira o insere nos debates escatológicos contemporâneos, sobretudo as relações e não-relações com o pensamento greco-platônico.

A controvérsia suscitada no período e seus desdobramentos foi amplamente refletida por Ratzinger. Isso resultou em vários textos, que proporcionam, além do pensamento do autor, amplo estado da questão e uma série de perspectivas para posteriores reflexões. Através de pesquisa bibliográfica que foca esses escritos, é possível extrair elementos e sistematizar a escatologia de Ratzinger.

Mas, antes de analisar os textos de Ratzinger, foi necessário, compreender melhor a escatologia em cada período histórico. Por isso dedicou-se o segundo capítulo para tratar da referida questão. A partir da observação dos escritos dos primeiros cristãos até às formulações contemporâneas percorreu-se um caminho que apontasse as principais características do pensamento escatológico e as particularidades de seus autores mais proeminentes no decorrer da história. Ainda no segundo capítulo dá-se atenção ao horizonte escatológico do Concílio Vaticano II e às reflexões posteriores que se seguiram. Pode-se comprovar especialmente a recuperação da escatologia do lugar que lhe corresponde no conjunto da doutrina cristã. No fim do capítulo, a partir do conteúdo analisado, apresentam-se algumas conclusões.

Busca-se, em seguida, verificar a relação do autor com o pensamento escatológico a partir da análise dos seus escritos. A escatologia, ao lado da eclesiologia, sempre esteve presente nas reflexões do autor desde de suas primeiras produções intelectuais. Em ordem cronológica é possível ver a abordagem dos principais temas relacionados à dimensão individual do escatológico, a situação intermediária entre a morte e a ressurreição e a imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos discutidos à época e como essas questões se tornaram controversas e polêmicas entre os teólogos modernos.

Em seguida, verifica-se as homilias escatológicas de Ratzinger. Esses textos pregados em ocasiões e datas diferentes transparecem uma abordagem pastoral de aplicabilidade escatológica. Semelhante ao capítulo anterior, se apresentam conclusões. Esse capítulo, portanto, situa-se no núcleo do pensamento do autor e

examina a hipótese de que é possível encontrar na obra de Ratzinger subsídios teológicos que proporcionem um firme fundamento teológico.

No quarto capítulo, último do desenvolvimento, foi realizada uma análise da escatologia do autor propriamente dita. Na primeira seção, abordou-se o posicionamento do autor em relação ao legado histórico patrístico-medieval. Ainda no quarto capítulo, buscou-se analisar a posição escatológica de Ratzinger diante dos debates de seu tempo que frequentemente problematizavam as divergências e convergências entre cristianismo e helenismo. Posteriormente, discutiu-se a sua posição inicial e a sua posição madurada no decorrer dos anos na escatologia. Por fim, são apresentados os aspectos da contribuição de Ratzinger ao debate teológico. Finalizando o capítulo, seguem, como nos anteriores, as conclusões. Espera-se, portanto, que este estudo possa contribuir para uma maior conscientização e sensibilidade em relação ao desenvolvimento do pensamento ratzingeriano sobre a escatologia.

2 A exposição escatológica ao longo da História

Este capítulo apresenta as principais características da escatologia cristã na História. A primeira seção descreve como a escatologia se desenvolveu no ambiente da fé no Período Patrístico, e como a sistematizaram teologicamente no período Medieval. O pensamento escatológico da Reforma, da Idade Moderna e a renovação escatológica na Idade Contemporânea também são abordados em suas especificidades. Na segunda seção do capítulo, deu-se ênfase ao horizonte escatológico aberto pelo Concílio Vaticano II e às suas reflexões posteriores. A penúltima seção apresenta os principais teólogos e as suas contribuições à escatologia. Por último, são apresentadas conclusões.

2.1. O desenvolvimento escatológico no Período Patrístico

Inicialmente a escatologia do período patrístico concentrava-se basicamente na expectativa do fim do mundo e da iminente parusia de Cristo¹. Pensamento que fora compartilhado anteriormente com certa profusão pelos autores do Novo Testamento e demais cristãos primitivos. O gênero apocalíptico do judaísmo tardio forneceu as principais imagens e a estrutura conceitual para a esperança das primeiras comunidades cristãs².

A sensação de se estar vivendo constantemente na era final da história, de ter de enfrentar forçosamente, em meio a perseguições e a desastres naturais, o fim da sociedade e o fim mais imediato da vida humana enquanto tal, movia os primeiros cristãos abrindo margem para uma intrínseca esperança escatológica que os capacitava a enfrentar essas ameaças não apenas com singela moderação, mas com a certeza de vida e felicidade em um mundo sem fim, eterno; e, com a

¹ GRESHAKE, G., Escatologia. In: LACOSTE, J. Y. Dicionário crítico de teologia, p. 620.

² COOK, L. S., Apocalyptic prophecy In: COLLINS, J. The Oxford handbook of apocalyptic literature, p. 30.

convicção da providência infalível de Deus e de sua característica prontidão para julgar as ações humanas, estas boas ou más³. Isso foi, sem dúvida alguma, comum nos primeiros anos os quais viveram os chamados “pais apostólicos”.

Um pouco mais adiante, no século II, os teólogos cristãos começaram a elaborar as suas apologias, que eram defesas argumentativas a fim de justificar a fé cristã perante os críticos helenísticos do cristianismo. Algumas dessas apologias dão explicações bem elaboradas referentes a muitos assuntos concernentes a fé, dentre os quais inclui-se a escatologia. Alviar, acentua que no período em questão “as exposições podem ser agrupadas em duas classes: (1) tratados “monográficos”, que defendem ou explicam temas específicos da escatologia; (2) explicações localizadas dentro de exposições globais da fé cristã⁴.

Quanto ao primeiro grupo de escritos, o primeiro assunto escatológico a ser tratado pelos pensadores cristãos mais detidamente é a esperança na ressurreição da carne, ideia até então controvertida e difícil de ser aceita pelos opositores pagãos por conta das suas concepções antropológicas a respeito do corpo, tido em última instância, como prisão da alma conforme aquiescido com frequência pelos sistemas filosóficos predominantes⁵. No decorrer dos anos, no entanto, outros temas escatológicos também foram objeto de estudo e explanação, embora com menos profusão, mas não de menor importância: o Anticristo, a Parusia, o fim do mundo, o julgamento e a retribuição eterna, o reino milenar, o destino humano após a morte, são alguns desses temas.

Quanto ao segundo grupo de escritos, destaca-se o tratamento do destino final da criação numa perspectiva coletiva da escatologia. A perspectiva coletiva da escatologia tende a ser mais ampla, pois enxerga holisticamente as relações ser humano-criação-criação-ser humano e os seus destinos últimos. No século III, Orígenes, um dos teólogos mais proeminentes do período, apresentou em sua obra *De Principiis*, o que é considerado por muitos a primeira tentativa de elaboração de um tratado teológico sistemático⁶. O teólogo alexandrino incluiu em sua exposição escatológica a doutrina da *apokatástasis* - restauração universal -, onde na consumação dos séculos, Deus há de restaurar todas as coisas, culminando com

³ DALEY, B. E., Eschatology in the early church fathers. In: WALLS, J.L. The Oxford handbook of eschatology, p. 127.

⁴ ALVIAR, J., Escatología, p. 33.

⁵ POZO, C., Teología del más allá, p. 103.

⁶ ORÍGENES, De Principiis, Livro III, cap. 6.

a salvação de toda humanidade, é a imagem da história da salvação que ele delinea que é simplesmente majestosa e digna de nota. Neste sentido, ter fornecido uma visão global da história salvífica é talvez sua contribuição mais relevante para a escatologia coletiva.

Mais à frente, no século V, Agostinho de Hipona, considerado um dos maiores teólogos cristãos de todos os tempos, deu também a sua contribuição ao pensamento escatológico. Ao longo de sua jornada teológica os vários temas escatológicos são representados dentro de uma gama conceitual que, se não sistemática, é certamente unitária em sua tendência e destinada a moldar a reflexão patrística subsequente. A sua hermenêutica concentra-se basicamente em formulações escatológicas a partir do texto bíblico, em vez da exegese alegórica dos teólogos alexandrinos, uma abordagem frequentemente aderente à letra do texto propriamente dito à moda hermenêutica antioquena. As obras do grande bispo hiponense com algumas porções de conteúdo escatológico mais influentes são: *De Civitate Dei*, especificamente a segunda parte (Livros VI-X)⁷, o autor considera o que poderia ser efetivamente chamada soteriologia e escatologia pagãs, e a quinta e última parte, onde ele considera as últimas coisas (juízo, inferno, céu).

Em *Confissões*, o livro X⁸, o mais extenso, é um tratado sobre a alma: não a alma em geral, conforme uma tradição neoplatônica já consolidada da qual Agostinho, aliás, tira bastante proveito e dialoga proficuamente, e sim, a alma do autor, como ele a percebe no momento em que está escrevendo, num exercício de introspecção sem precedentes na literatura clássica. Recordemos que a alma é objeto de estudo da escatologia individual e os *insights* do autor ao longo desse livro também dão relevância e substrato teológico ao assunto. Por fim, os três últimos livros são dedicados a uma interpretação do primeiro capítulo de Gênesis, conduzida também de maneira bastante original: a famosa análise do tempo se encontra nessa seção, no livro XI⁹, o que também é importante para o pensamento escatológico.

No século VI, Gregório Magno, deu sequência ao legado do pensamento agostiniano continuando a se mover dentro da estrutura que o bispo hiponense

⁷ AGOSTINHO DE HIPONA., *A Cidade de Deus*, p. 549 e 879.

⁸ AGOSTINHO DE HIPONA., *Confissões*, p. 163.

⁹ AGOSTINHO DE HIPONA., *Confissões*, p. 199.

havia estabelecido em seus escritos. Ele estava preocupado em esclarecer detalhes e examinar os que permaneciam obscuros ou supostamente contraditórios na teologia agostiniana. Seguindo a linha de um realismo ávido por pormenores, fixou aspectos centrais da doutrina do purgatório, mas também insistiu no tema do castigo infernal¹⁰. Enquanto o fim do mundo - cujas provas procurou e encontrou nos acontecimentos dramáticos do seu tempo, dos quais foi testemunha e protagonista - parecia-lhe iminente, o Dialogador palmilhou o caminho já aberto por Agostinho, recordando a tarefa escatológica que espera a Igreja: estender a mão ao reino dos céus, mas também prefigurá-lo, pregando sua vinda à humanidade¹¹. Segundo o monge que virou papa, as pragas, invasões e corrupção política de sua própria época era um chamado para uma reflexão sóbria sobre a brevidade da vida humana e um apelo a um renovado compromisso com a missão da Igreja, enquanto ainda havia tempo.

Portanto, ao longo do período patrístico, detectam-se dois polos entre os quais oscila a reflexão dos cristãos primitivos: de um lado, a questão do destino do universo e da humanidade como comunidade; de outro, a questão do destino final dos seres individuais. Em linhas gerais, a escatologia cristã primitiva, assim como toda teologia desenvolvida no período, progrediu consideravelmente¹². De um apocalipsismo iminente e catastrófico para uma teologia da criação mais bem elaborada. Uma antropologia e uma cosmologia orientadas para o futuro com vistas à esperança de realização histórico-temporal na consumação de todas as coisas. À medida que a compreensão da escatologia cristã primitiva cresceu, parece certo um sentido novo e mais profundo de como as primeiras comunidades cristãs viveram sua fé no senhorio de Jesus, como “estrangeiros e exilados” em uma história que eles esperavam pertencer ao próprio Cristo, e a eles também¹³. Esse período forneceu material substancial para a construção posterior do pensamento escatológico da Igreja e seus *insights* ainda são compartilhados e tidos como importantes nos dias atuais.

¹⁰ GONZÁLEZ, J., História ilustrada do cristianismo, p. 270.

¹¹ FILORAMO, G., Escatologia. In: BERARDINO, A. Nuovo dizionario patrístico e di antichità Cristiane. A-E, p. 1749.

¹² DALEY, B. E., Origens da escatologia cristã, p. 307.

¹³ DALEY, B. E., Eschatology in the early church fathers, p.143 In: WALLS, J.L. The Oxford handbook of eschatology, p. 143.

2.2. A sistematização escatológica na Idade Média

Etienne Gilson, certa vez, comparou os grandes sistemas da teologia escolástica a “catedrais da mente”¹⁴. Essa imagem é belíssima e transmite uma ideia de solidez, permanência, organização e estrutura – qualidades que os escritores desse período tinham em alta conta, formando plasticamente uma notável arquitetura teológica. O período escolástico com a sua propensão à sistematização teológica marcou também significativamente o estudo da escatologia.

O tratado de escatologia, desenvolvido pela escolástica, ocupava a última parte da dogmática sendo Pedro Lombardo o primeiro a conceder à escatologia um lugar adequado no corpo doutrinal da teologia via sacramentologia. Outros tratamentos também eram dados através da abordagem da protologia e da teologia da graça, tomemos como exemplos: Tomás de Aquino e Boaventura, respectivamente. Assim, como os primevos cristãos do período patrístico, a escatologia foi tida por muitos escolásticos como a conclusão da cristologia ou como parte integrante da mesma, sendo vista, a último termo, como o centro da reflexão teológica¹⁵.

A teologia escolástica ainda se concentrou em outros temas dentro do escopo geral da escatologia: a questão da identidade do corpo ressuscitado, a *anima forma corporis*, a perfeição do corpo pela participação na glorificação. De certa maneira, houve uma preocupação mais acentuada com o decorrer dos anos com a escatologia individual: a morte do indivíduo, o juízo particular, purgatório, inferno, céu¹⁶. Havia representações aprimoradas, por exemplo, do juízo final e do inferno, e consideráveis desenvolvimentos na compreensão do destino final do indivíduo. A ideia da imortalidade da alma permaneceu central no período em questão, mas agora se sustentava que na morte a alma deixava o corpo e ia direto para o céu ou para o inferno; corpo e alma seriam então reunidos na ressurreição geral. Isso, entretanto, levantou a questão do que acontecia com o corpo e com a alma entre a morte e a ressurreição. É evidente que a doutrina da morte total do

¹⁴ MCGRATH, A., *The christian theology reader*, p. 41.

¹⁵ GRESHAKE, G., *Escatologia*. In: LACOSTE, J.Y. *Dicionário crítico de teologia*, p. 621.

¹⁶ BLANK. R. J., *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*, p. 78.

ser humano não poderia ter lugar nos primeiros escolásticos. A seus olhos, a imortalidade da alma pertencia ao patrimônio básico e inalienável da revelação. Deste modo, desenvolveram-se as ideias do limbo como lugar de espera ocupado pelos bons que viveram antes de Cristo, *limbus patrum* e pelas crianças que morreram na tenra idade sem passarem pelo batismo, *limbus infantium*, e do purgatório, como lugar de purgação e purificação para assim obter a santidade necessária para entrar na alegria do Céu. O medo da morte foi assim facilmente aumentado, e a ênfase primordial passou a ser sobre o indivíduo.

Tudo isto não impediu a contribuição na escatologia coletiva nos seguintes temas: o fim do mundo, o juízo final, a parusia, a ressurreição dos mortos. Houve também, um certo deslocamento escatológico do campo imanente para o transcendente, as coisas deviam realizar-se e ter sentido último no fim da história e no seu mais além. Isso resultou em críticas posteriores, pois alienou a escatologia da ordem vigente quando à sua dissociação da realidade concreta.

A consciência escatológica medieval também foi fomentada pelas várias ordens religiosas que surgiram ao longo do tempo. Houve surtos esporádicos de pensamentos e movimentos milenaristas, com poderosas visões utópicas de um mundo renovado, como proposto, por exemplo, por Joaquim de Fiore¹⁷ (1132-1202) e dos Fraticelli¹⁸. Fiore, o mais afamado dentre eles, desenvolveu uma abordagem histórica mais especulativa, dotada de uma forte orientação escatológica e estritamente baseada na doutrina da Trindade. A história universal, segundo ele, podia ser dividida em três eras, quais sejam: A era do Pai, que corresponde à dispensação do Antigo Testamento. O abade cisterciense a chamava de *ordo conjugatorum*, na qual a humanidade vivia sob o domínio da lei, até o final do período do Antigo Testamento. A era do Filho, que corresponde à dispensação do Novo Testamento, na qual se inclui a Igreja. Ele designava esse período como *ordo clericorum*. A era do Espírito, que assistiria o surgimento de novos movimentos religiosos - a vida religiosa chegaria ao seu ponto culminante em tal era - os quais levariam à reforma e à renovação da Igreja, bem como à consolidação final da paz e da unidade sobre a terra.

As precisas datações desses períodos conferiam às perspectivas místicas do abade um certo tom de iminência. Cada era, conforme ele, consistia em quarenta e

¹⁷ GONZÁLEZ, J. L., História ilustrada do cristianismo, p. 408.

¹⁸ MCGINN, B., Visions of the end – apocalyptic traditions in the Middle ages, p. 234.

duas gerações de trinta anos cada. Em consequência disso, a “era do Filho” terminaria em 1260 e seria imediatamente seguida pela nova e radical “era do Espírito”. Nesse aspecto, podemos dizer que Fiore antecipa vários dos movimentos escatológico-milenaristas da cristandade dos nossos dias. As suas ideias causaram certa consternação em sua época, especialmente à medida que se aproximava o fatídico ano 1260. Suas ideias foram condenadas pelo IV Concílio Latrão, em 1215¹⁹, e Tomás de Aquino, o doutor angélico, as descreveu como fundamentadas em meras conjecturas. Em 1255, apenas cinco anos após o período em que a nova era do Espírito deveria chegar, conforme postulara, suas profecias foram censuradas, por uma comissão teológica papal, como heréticas. Contudo, outros mostravam-se mais favoráveis em relação a elas. O descontentamento com o caráter extremamente institucional da Igreja levou muitos a ver com bons olhos as ideias de Fiore sobre uma nova “era do Espírito”, bem como o advento de uma “Igreja espiritual” em seu lugar²⁰.

O IV Concílio de Latrão ainda reafirmou outros tópicos relacionados à escatologia. A parusia, o julgamento dos vivos e dos mortos e a consequente retribuição das obras. No que diz respeito à identidade do corpo ressuscitado, por exemplo, assim como o XI Concílio de Toledo (675), ensinou a ressurreição do mesmo corpo “em que vivemos, existimos e nos movemos”. Ou seja, a ressurreição se daria com os corpos que temos agora, de modo que possam receber de acordo com as suas obras o galardão ou a punição final²¹. O período medieval ainda assistiu a disputa com a Igreja Ortodoxa e a reação contra a negação dos Reformadores da existência do purgatório como um lugar de punição e purificação que também foi afirmada pelos Concílios de Lyon (1274), Florença (1439) e Trento (1563)²². Os ortodoxos mantinham as suas críticas, enquanto os protestantes o rejeitam veementemente.

Em 1336, o Papa Bento XII, em sua constituição *Benedictus Deus*, ensinou a retribuição imediata após a morte, ou seja, a visão beatífica no céu para os benditos, os castigos eternos do inferno para os condenados, e a limpeza espiritual e a satisfação dos castigos temporais em purgatório para quem morre com pecados veniais. O papa também presumiu que a alma existe separada do corpo até o fim

¹⁹ TANNER, N. P., Los concílios de la Iglesia, p. 69.

²⁰ MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 628.

²¹ LA DUE, J. W., O guia trinitário para a escatologia, p. 36.

²² FLINN, F. K., Encyclopedia of catholicism, p. 536.

dos tempos – o estado intermediário. A doutrina da visão beatífica combina elementos de escatologia, antropologia teológica e a teologia da graça, as almas, por assim dizer, verão a essência divina face a face tão logo entrem no reino dos céus²³ e desfrutarão essa visão até o juízo final e, por fim, na eternidade.

Portanto, a escatologia foi um dos componentes centrais da teologia e da cultura cristã medieval. O fim do mundo, o juízo final, a salvação, os messianismos, a enigmática figura do Anticristo, os apocalipsismos e os milenarismos, povoaram o imaginário teológico formal acadêmico e popular por um longo tempo. Conforme concepções do período, a chegada do Anticristo precedia o juízo final e o fim do mundo. Isso favoreceu o aparecimento de muitas profecias e estimulou a formação de um presente em “espera”: em função de um futuro de salvação ou condenação no horizonte teleológico do juízo final. Esse cenário escatológico medieval pode ser encontrado descrito em movimentos sociais e em representações culturais e artísticas.

2.2.1.

O pensamento escatológico na Reforma Protestante

A escatologia também fez parte das investigações teológicas dos reformadores protestantes. Em grande medida, eles afirmavam o ensinamento tradicional da igreja com relação aos últimos acontecimentos e não procuravam fazer grandes ajustes às categorias escatológicas já postuladas. À primeira vista, a escatologia não era um ponto de disputa e de controvérsias significativo entre o movimento protestante e a Igreja Romana, posto que as opiniões dos reformadores sobre os assuntos centrais referidos pela escatologia são substancialmente similares aos do cristianismo católico: doutrinas como a segunda vinda de Cristo (parusia), a ressurreição dos mortos e o juízo final²⁴ ocupavam do mesmo modo o pensamento escatológico protestante.

A teologia de Lutero (1483-1546), no entanto, bem como a sua escatologia, se opôs em alguns aspectos à escatologia católica da época, sobretudo, a certos aspectos do estado intermediário, mas no geral manteve o *locus* principal. Lutero, polemicamente, contestou as doutrinas do purgatório, as indulgências e ainda sustentou que o papado se convertera no Anticristo. Lutero também aplicou

²³ QUAGLIONI, D., Storia della chiesa – La crisi del trecento e il papato avignnese, p. 254.

²⁴ RIDDELEBARGER, K., Escatologia. In: BARRET, M. Teologia da Reforma, p. 810.

imagens apocalípticas – da besta e do dragão – ao ofício papal²⁵ e chegou inclusive a identificar sua própria era como “o fim dos tempos”.

Lutero também se opôs ao extremismo da apocalíptica do período tardo-medieval; embora, rejeitasse os elementos radicais da apocalíptica medieval, Lutero era completamente escatológico em sua perspectiva teológica, vendo a escatologia como que entrelaçada com a revelação divina no decorrer da história humana. Apocalipsismo que também era facilmente encontrado entre os seus contemporâneos anabatistas²⁶. Embora os pontos de vista escatológicos dos anabatistas radicais fossem de fato altamente especulativos, foram rejeitados pelo reformador. O entendimento do reformador alemão também se opôs àqueles enfoques especulativos da escatologia de sua época que estavam preocupados excessivamente com os sinais do fim e com interpretações fantásticas de textos bíblicos proféticos e apocalípticos.

O diferencial escatológico de Lutero, por assim dizer, foi o “sono da morte”²⁷. A fim de dar uma resposta à doutrina do purgatório²⁸ a incontáveis pessoas de sua época que estavam preocupadas com a morte e com questões relacionadas à natureza do estado intermediário e do Paraíso – questões estas comumente levantadas pela referida doutrina católica. Lutero, em resposta a esse angustiante temor e às dúvidas inquietantes correntes foi contrapor com a certeza de que aqueles que morrem em Cristo estão seguros da vida eterna e da libertação futura da ira de Deus.

A questão que persistia era a seguinte: o que ocorre, de fato, com aqueles que dormem em Cristo? O que acontecerá com eles no último dia? Em seu ensino escatológico, Lutero, realça a ressurreição e o segundo advento de Jesus Cristo, a parusia, como a esperança do cristão de escapar da ira de Deus no dia do juízo. Quanto aos que dormem em Cristo, ele categoricamente afirma: “Assim como um homem que adormece e dorme profundamente até a manhã não sabe, quando acorda, o que aconteceu com ele, assim nós subitamente ressuscitaremos no último dia; e não saberemos como foi a morte ou como passamos por ela”²⁹.

²⁵ LUTERO, M., Obras selecionadas - vol. 2, p. 323.

²⁶ MELTON, G., Encyclopedia of protestants, p. 36.

²⁷ BAYER, O., A teologia de Martim Lutero: uma atualização, p.238.

²⁸ KITTELSON, J., Luther and modern church history. In: MCKIM, D.K. The Cambridge Companion to Martin Luther, p. 264.

²⁹ RIDDELEBARGER, K., Escatologia. In: BARRET, M. Teologia da Reforma. p. 829.

Para os cristãos, estar unidos a Cristo em sua morte e ressurreição implica a participação plena em Cristo e na vida eterna na forma de ressurreição do corpo no último dia. Cristo os espera na morte e no fim do mundo. No último dia, Ele aparecerá e se revelará a todos. Cabe, aos cristãos agarrar-se na Palavra e fortalece-se na fé com vívida esperança na glória, na manifestação do poder e da tão aspirada redenção. Lutero, arremata ao citar Apocalipse 22.20: “Possa nosso Senhor Jesus Cristo vir para aperfeiçoar a obra que ele começou em nós, e apresse o dia de nossa redenção para a qual, pela graça de Deus, ansiamos com mãos erguidas e pela qual suspiramos e esperamos com fé pura e com boa consciência”³⁰. Para o reformador alemão, as renhidas batalhas desta vida fazem lembrar que fomos justificados e unidos a Cristo até a chegada daquele grande dia quando Ele virá em poder e grande glória³¹.

Ulrico Zuínglio (1484-1531), reformador suíço, à semelhança do que fez Lutero nos anos iniciais de sua carreira teológica, no que tange ao pensamento escatológico, também questionava a canonicidade do Apocalipse de João e, seguindo Lutero e Calvino, rejeitava inflexivelmente a doutrina do purgatório, chamando-a de “invenção sem fundamento”³². Assim como Calvino, Zuínglio afirmava que a doutrina anabatista do sono da alma era contrária à Escritura e que ela contradiz toda a razão. E, no artigo 12 de *Ratio Fidei* (1530), afirmou a existência do inferno como um lugar de castigo eterno, tanto contra a visão católica do purgatório como sobre o ensino de vários grupos anabatistas de que Deus concederia o perdão universal no tempo do fim³³.

Martin Bucer (1491-1531), por sua vez, publicou o texto mais importante da era da Reforma sobre a teologia política, mas com importantes implicações escatológicas: *De Regno Christi*, em 1550. Embora não seja uma obra de escatologia por si só, ilustra o pensamento anti apocalíptico de grande parte da antiga tradição reformada, que considerava que o futuro reino de Jesus Cristo se realiza na contínua atividade de Deus por meio da Igreja e de sua missão divinamente designada de pregar, administrar os sacramentos e disciplinar seus membros. Essa fidelidade, no que lhe concerne, leva à conseqüente transformação da sociedade na qual a Igreja é fiel a sua missão. Quando o reino de Cristo é

³⁰ RIDDELEBARGER, K., Escatologia. In: BARRET, M. Teologia da Reforma. p. 825.

³¹ MCGRATH, A., Reformation Thought - An Introduction, p. 115.

³² OLSON, R., História da Teologia Cristã, p. 395.

³³ GONZÁLEZ, J., História ilustrada do cristianismo Vol: 2, p. 55.

definido nesses termos (ou similares), a escatologia se torna uma preocupação atual, além de uma esperança futura³⁴.

Tomás Müntzer (1489–1525), assim como muitos anabatistas, compõem o grupo dos reformadores radicais que se opunham em muitos aspectos à teologia dos reformadores magisteriais pôr os considerarem não tão radicais o suficiente na condução da Reforma Protestante. No que diz respeito à escatologia muitos deles aderiram ao apocalipsismo escatológico chegando a prever e a estabelecer datas para o retorno de Cristo. Muitos dos que ficaram desencantados com os reformadores se voltaram para esse tipo de radicalismo reformacional. Müntzer, juntamente com sua companhia de “profetas”, foi banido de Zwickau e acabou preso por denunciar a aristocracia proprietária de terras e liderar seus seguidores na batalha para a conclusão da assim chamada Revolta Camponesa. Müntzer foi posteriormente decapitado³⁵. Hans Hut, um ex-discípulo de Müntzer, previu que Jesus voltaria à terra no domingo de Pentecostes de 1528. Ele procurou reunir 144 mil santos eleitos a quem ele “selou” marcando-os na testa com o sinal da cruz. Hut morreu em 1528 e seu corpo carbonizado (ele tinha incendiado sua cela em um esforço fútil para escapar) foi condenado postumamente. De modo similar, Melquior Hoffmann estabeleceu local e data para o retorno do Senhor (Estrasburgo, em 1534), e isso também não aconteceu³⁶.

Calvino (1509-1564), um outro nome importante da Reforma, possuía uma teologia notadamente escatológica dada a maneira como concebia a redenção dos pecadores realizada por Deus. Calvino enfatizou o decreto eterno de Deus e sua execução no tempo. É precisamente por haver um resultado ordenado por Deus para a história humana que a revelação bíblica é escatológica, tanto em sua orientação próxima quanto na consumação final. A compreensão de Calvino sobre a natureza da história redentora então se tornou a base para sua aversão ao apocalipsismo e à escatologia especulativa típicos de sua época esposada principalmente pelos reformadores radicais anabatistas. Nesse sentido, as doutrinas da predestinação e da escatologia funcionam, respectivamente, como promessa e cumprimento, ou seja: o ponto alfa e ômega da revelação divina. Calvino também se recusava a crer irrefletidamente na iminência da volta de

³⁴ LAUTOURETTE, K. S., Uma história do cristianismo, p. 959.

³⁵ WALKER, W., História da igreja cristã, p. 511.

³⁶ GEORGE, T., Teologia dos reformadores, p. 256.

Cristo, pois o decreto oculto de Deus, segundo ele, não pode ser conhecido até que Deus o revele³⁷.

Há, ainda, duas ênfases adicionais na escatologia de Calvino que merecem ser mencionadas. A primeira é a sua oposição à doutrina do “sono da alma”³⁸, defendida por anabatistas radicais de seu tempo, que criam que a alma não tinha consciência à parte do corpo. Eles afirmavam que, na morte, a alma “dormia” até a ressurreição geral no final dos tempos, quando a pessoa, enfim, despertará para a vida eterna. Calvino, da mesma forma que outros reformadores, discordava veementemente da doutrina católica do purgatório e a tratou de forma severa em seus escritos³⁹, mas dedicou esforços maiores ao longo de sua carreira para refutar o sono da alma, resumindo inclusive seus argumentos contra ela no capítulo sobre a ressurreição nas *Institutas da Religião Cristã*, sua principal obra⁴⁰.

Necessário é também considerar a incisiva rejeição do reformador genebrino ao quiliasmo (milenarismo), uma doutrina frequentemente associada ao apocalipsismo da época, que ele considerava “infantil” e “horrível”. Calvino se identificou com Lutero na rejeição em termos inequívocos do “sonho” milenar anabatista. Calvino também ficou horrorizado com os reformadores radicais anabatistas que declararam que a cidade de Münster seria a nova Sião, a Nova Jerusalém, especialmente em conexão com o reavivamento do quiliasmo ligado às expectativas messiânicas e à reforma social radical⁴¹.

A ênfase teológica de Calvino sobre a soberania de Deus não elimina a escatologia de seu pensamento, nem a torna incidental. Pelo contrário, essa ênfase garante que a escatologia desempenha um papel significativo em sua teologia. Calvino enfatizou o decreto eterno de Deus e sua execução no tempo. Ele considerava a história redentora como o desdobramento progressivo do decreto eterno de Deus; portanto, a história redentora tem um *telos* divinamente ordenado. É precisamente por haver um propósito ordenado por Deus para a história humana que a revelação bíblica é escatológica.

³⁷ CODLING, J. L., Calvin: ethics, eschatology and education, p. 44.

³⁸ CALVINO, J., Psychopannychia, p. 10

³⁹ CALVINO, J., Institutas 3.5.6-10.

⁴⁰ CALVINO, J., Institutas 3.25.1.

⁴¹ BALKE, W., Calvin and the Anabaptist Radicals, p. 295.

Calvino, também vê a encarnação, o primeiro advento de Jesus Cristo, como algo que deve culminar na restauração final de todas as coisas e na ressurreição dos mortos no dia do retorno do Senhor, porque esse é o *telos* divinamente decretado. Ele encorajou os cristãos a manterem os olhos fixos no resultado final do decreto secreto de Deus, porque o fim, a ressurreição, é o *telos*. Enquanto Lutero, por exemplo, falava abertamente sobre viver nos tempos finais e estava bastante disposto a afirmar a proximidade do fim, Calvino se recusava a fazê-lo, pois o decreto oculto de Deus não pode ser conhecido até que Deus o revele em definitivo. Calvino se mostrou completamente familiarizado com os escritos de milenaristas⁴² dos seus contemporâneos, Müntzer e Hofmann, com os quais não queria ter parte de forma alguma. Calvino, assim como Lutero, identificou o papado com o Anticristo⁴³. Em relação a parusia, Calvino era mais comedido que o reformador alemão e não cria na iminente parusia⁴⁴.

Embora rejeitasse a noção de Roma de que a escatologia devia ser entendida à luz da perfeição final da Igreja, Calvino, não estava disposto a abraçar o apocalipsismo radical da época. Pelo contrário: ao colocar no centro de sua teologia a pessoa e a obra de Jesus Cristo, o reformador se concentrou no desdobramento do drama da história redentora, ao contrário dos teólogos católicos romanos, que tendiam a ver o progresso da redenção através da lente da ecclesiologia⁴⁵.

2.2.2. O pensamento escatológico na Idade Moderna

O período moderno foi um período onde o diálogo entre teologia e filosofia sofreu uma certa alteração. O ambiente filosófico em questão caracterizava-se, principalmente, por uma guinada ao humanismo, iniciada no Renascentismo, e pela valorização incondicional à razão trazida à lume pelo ceticismo e pela descoberta de que o ser humano independe de instâncias racionais metafísicas, como Deus por exemplo, para descobrir o seu intelecto. Essa forte tendência

⁴² CALVINO, J., *Institutas*, 3.25.5.

⁴³ CALVIN, J., *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, p. 202.

⁴⁴ CALVIN, J., *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, p. 325.

⁴⁵ RIDDELEBARGER, K., *Escatologia*. In: BARRET, M. *Teologia da Reforma*, p. 835.

humanística atingiu o pensamento religioso, e teve como intuito maior suplantar antigos credos e dogmas teológicos mediante uma nova erudição científica e filosófica, dando ênfase a ética prática, à justiça em termos os mais amplos, e ao avanço científico como tal.

Para o pensamento teológico, sobretudo escatológico, a história assumiu um novo sentido; não mais ligado à revelação como um desenrolar progressivo que culmina na relação entre Deus e os homens, pois a dimensão sobrenatural fora quase abolida⁴⁶. O curso da história, por assim dizer, se dá com um progresso constante sem lugar para o divino e a história segue autônoma numa reflexão antropocêntrica e imanente de si mesma. Foi durante este período que surgiu uma nova sensibilidade e novas formas culturais que não se baseavam mais na autoridade eclesiástica ou na tradição religiosa vigente; por um longo período a ênfase no indivíduo e a preocupação com o seu destino predominou⁴⁷. Essas ideias e instituições modernas emergentes, entretanto, não eram simplesmente antirreligiosas; em vez disso, elas representam uma tentativa de fundamentar a própria religião de uma nova maneira, de construir a cultura em um fundamento novo e moderno, de conhecer a Deus e justificar a crença nele sem recorrer ao autoritarismo da era anterior predominantemente teocêntrica⁴⁸.

A Idade Moderna, portanto, se caracterizou por uma excessiva confiança em relação à capacidade humana de compreender, por si só, o mundo a sua volta, inclusive quanto aos aspectos deste mundo que seriam tradicionalmente reservadas às investigações teológicas. Toda cosmovisão deveria passar sob o rígido escrutínio da razão⁴⁹. Esse período, segundo especialistas, possui uma enorme importância para as análises teológicas dos séculos XIX e XX, uma vez que estabeleceu o contexto em que se assentam muitos dos desdobramentos e dos debates recentes, assim como deu origem a muitos dos movimentos que ainda influenciam a Igreja e o mundo acadêmico de hoje.

O Iluminismo, fruto do período em questão, arrogava sobre si o uso livre e construtivo da razão em detrimento da fé e da religião, em uma tentativa de destruir velhos mitos e paradigmas que, segundo a ótica iluminista, matinha indivíduos e sociedades aprisionados à opressão do passado. Entretanto,

⁴⁶ ALVIAR, J., *Escatología*, p. 36.

⁴⁷ GISLLESPIE, M. A., *The theological origins of modernity*, p. 270.

⁴⁸ GREEN, G., *Modernity In: JONES, G. The Blackwell Companion Modern Theology*, p. 163.

⁴⁹ NAUGLE, D. K., *Cosmovisão – a história de um conceito*, p. 26.

certamente considera-se a ênfase na capacidade da razão humana de desvendar os mistérios do mundo como a característica que define o movimento⁵⁰. Uma atmosfera geral de otimismo fundada na crença do progresso científico e social numa plena confiança na onipotência da razão. A crítica iluminista em relação à teologia cristã se concentrou tenazmente em algumas questões específicas e caras ao cristianismo: a possibilidade de milagres, a revelação sobrenatural, a doutrina do pecado original, a questão do mal, o status e a interpretação da Bíblia, a identidade de Jesus Cristo e seu significado, dentre outras coisas.

Quanto à escatologia, os pensadores iluministas a tinham como mera superstição e a desmereciam indiscriminadamente. A atmosfera extremamente racionalista do movimento levou a uma crítica da doutrina cristã a respeito das últimas coisas, que foi na época taxada como superstições primárias, credences inócuas totalmente destituídas de qualquer fundamento concreto. O conceito de inferno, por exemplo, que compõe o pensamento escatológico, foi particularmente criticado. A perspectiva profundamente utilitária e racionalista do Iluminismo não admitia a crença de que a punição eterna era algo que servia a qualquer propósito útil. Ludwig Feuerbach, filósofo do período, alegava que as noções de céu e vida eterna eram simples projeções do desejo humano de imortalidade, completamente carente de qualquer objetivo⁵¹. Neste sentido, a escatologia ficou esvaziada do seu conteúdo e importância teológica.

A escatologia passou a ser vista sob a ótica de uma perspectiva puramente funcional de uma doutrina da sanção das condutas morais. Para Greshake, a escatologia do período “tornou-se em grande medida responsável por sua própria secularização. Porque se a moralidade constitui o tema central da escatologia, então toda dimensão transcendente se revela finalmente e definitivamente supérflua”⁵². O agir da humanidade, segundo essa perspectiva, a leva a humanização e a consequente instauração do reino de Deus na terra. A escatologia do Iluminismo, deste modo, dará origem às utopias modernas uma das quais bem se encaixa o marxismo.

O marxismo como teoria moderna ora influenciou ora criticou agudamente a teologia e, por conseguinte, a escatologia. A esperança cristã concentrada num

⁵⁰ COSTA, H. M., Raízes da teologia contemporânea, p. 280.

⁵¹ MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 632.

⁵² GRESHAKE, G., Escatologia In: LACOSTE, J. Y. Dicionário crítico de teologia, p. 621.

futuro escatológico era passível de crítica para Karl Marx. Ele defendia que a religião, de modo geral, procurava confortar aqueles que passavam por sofrimento neste mundo, ao persuadi-los a ideia de uma vida feliz após a morte⁵³. Ao fazê-lo, a religião os desviava da tarefa de transformar o mundo, de forma a eliminar o sofrimento existente. De certo modo, é possível considerar o marxismo como uma espécie de secularização da escatologia cristã, o qual tem na “revolução” um correspondente secularizado do “céu”. Muitos teólogos liberais abraçaram acriticamente as ideias revolucionárias de Marx.

No protestantismo de matiz liberal, a ideia de um fim catastrófico, cataclísmico da história, é deixada de lado, em prol de uma doutrina da esperança, que por sua vez se baseava na tese da progressiva evolução da humanidade na busca do aperfeiçoamento ético e social. A teoria da seleção natural de Darwin, conforme expressa em versões mais populares da teoria da evolução, parecia apontar para a ocorrência de um movimento crescente na história, assim como na vida humana, por meio do qual a humanidade se movia em direção a formas mais avançadas de vida. Portanto, nesse cenário a escatologia foi relegada ao *status* de mera curiosidade teológica de forte cunho especulativo. Assim, o conceito de “reino de Deus”, destituído de suas dimensões bíblicas e apocalípticas, era visto – em Albrecht Ritschl, por exemplo -, como um reino estático, passivo, como um reino de valores morais, em direção ao qual a humanidade avançava, mediante um contínuo processo de evolução. Um efeito óbvio desse entendimento progressivo e teleológico dominante da história foi que qualquer tipo de escatologia futura genuinamente transcendente foi abandonado em favor de um retrato otimista e positivista do cristianismo⁵⁴.

Essa posição pode ser vista claramente de forma representativa no livro *O que é Cristianismo?*⁵⁵ de Adolf von Harnack (1957). Na obra em questão, o foco principal do cristianismo deve corresponder ao de Jesus: o reino de Deus, entendido como o reino de Deus em cada coração humano individualmente. A paternidade de Deus, o infinito valor da alma humana, e o amor a Deus e ao próximo, sobretudo como expresso no Sermão da Montanha. Com essas premissas, quase nenhum vestígio da mensagem escatológica de Jesus permanece;

⁵³ GISLLESPIE, M. A., *The theological origins of modernity*, p. 271.

⁵⁴ CHESTER, A., *Eschatology In: JONES, G. The blackwell companion to modern theology*, p. 248.

⁵⁵ HARNACK, A., *What is christianity ?*, p. 52-74.

sua dimensão escatológica acentuada e urgente, foi perdida. O reino é, em vez disso, individualizado e internalizado, e deve ser realizado como resultado do esforço moral humano. A imagem da Igreja como a representação visível e concreta do reino de Deus na terra, deu lugar à ordem social que já existia e estava sendo gradualmente aperfeiçoada. Em geral, na medida em que havia algo que pudesse ser apropriadamente chamado de “escatologia” na teologia cristã, isso refletia de perto as ideias da sociedade secular.

Em ambiente católico, o liberalismo ou modernismo teológico surgiu posteriormente e teve sua expressão nos teólogos da escola Tübingen como Johann Adam Möhler (1796-1838) e Johannes von Kuhn (1806-1887). Eles tentaram incorporar ideias liberais e outros avanços do pensamento humano ao sistema teológico católico romano. Uma notável encíclica contra o liberalismo foi a *Pascendi Dominici Gregis*⁵⁶, do papa Pio X. Esse documento de 1907, contém uma detalhada caracterização e crítica ao liberalismo. Os bispos, aos quais a encíclica foi endereçada, foram encarregados da responsabilidade de serem guardiães da Igreja e suas escolas, das heresias do liberalismo e demais doutrinas modernistas. O papa determinou combate ao modernismo, reafirmando a fé nas tradições católicas romanas. O conflito entre modernistas e antimodernistas grassou dentro da Igreja Católica até ser sufocado pelo Papa Bento XV. Com o tempo, a Igreja Católica abraçou as metodologias acadêmicas dos modernistas. A tradição modernista teve considerável influência no movimento *Nouvelle Théologie* e, por consequência, no Concílio Vaticano II⁵⁷.

O progressismo histórico e a perfectibilidade ética dessas construções das teologias liberais, representada por teólogos protestantes e católicos, não sobreviveriam ao horror bárbaro da Primeira Guerra Mundial, muito menos à terrível capacidade humana genocida e destrutiva manifestada ao longo do século XX⁵⁸. Essas correntes de pensamento, muitas das quais se nutriam fora da esfera da fé, gravitaram inexoravelmente para a reflexão cristã e contribuíram para uma certa estagnação do pensamento escatológico, a tal ponto que no início do século

⁵⁶ Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html Acesso em: 26 nov. 2020

⁵⁷ FLINN, F., *Encyclopedia of catholicism*, p. 460.

⁵⁸ CHESTER, A., *Eschatology* In: JONES, G. *The blackwell companion to modern theology*, p. 249.

XX o estudioso protestante das religiões Ernst Troeltsch pode afirmar que esse setor teológico se assemelhava a um escritório normalmente fechado⁵⁹.

2.2.3.

A renovação escatológica na Idade Contemporânea

Ao traçar o panorama escatológico, no final do século XIX e início do século XX, Troeltsch como visto anteriormente, delineou um cenário nada animador para a escatologia, mas ele mesmo não pode perceber que já estavam em curso processos fundamentais que se destinavam a transformar o clima teológico em questão. Em um espaço de tempo relativamente curto, a primeira metade do século XX, especificamente, um conjunto de fatores de naturezas variáveis operaria uma reativação do pensamento escatológico, a tal ponto que Balthasar pode afirmar em um artigo de 1957 que a escatologia era a: “zona tempestuosa da teologia da nossa época”⁶⁰.

Houve, no período, uma ampliação e consideráveis avanços dos estudos escatológicos na área bíblica, primordialmente entre os teólogos protestantes Johannes Weiss (1863-1914) e, posteriormente, por Albert Schweitzer (1875-1965). Weiss, em sua obra *Jesus's proclamation of the kingdom of God*, revelou um afastamento radical daqueles teólogos que aplicavam o método histórico a leitura dos Evangelhos. Em vez de presumir que o reino de que Jesus anunciava fosse um reino ético-imanente, essencialmente presente nos corações dos homens, conforme os demais teólogos liberais, Weiss propôs a teoria de que Jesus era completamente escatológico, futurista e até apocalíptico em sua perspectiva querigmática. De acordo com Weiss, Jesus não esperava uma propagação gradual do reino de Deus como um governo ético no coração dos seres humanos, mas um reino futuro a ser introduzido por meio de uma ação dramática de Deus na história. Essa hipótese parecia, para Weiss, corresponder melhor aos dados da vida e do ensinamento de Jesus do que as conclusões de suas biografias convencionais publicada por outros teólogos⁶¹.

⁵⁹ BALTHASAR, H., Escatologia In: FEINER, J. Panorama de la teologia actual, p. 499.

⁶⁰ BALTHASAR, H., Escatologia In: FEINER, J. Panorama de la teologia actual, p. 499.

⁶¹ WEISS, J., *Jesus's proclamation of the Kingdom of God*, p. 133.

Schweitzer, por seu turno, descobriu um Jesus cujos os pensamentos e ações eram permeados de uma escatologia profunda e radical, diferente do Jesus puramente ético das concepções liberais com pouco ou quase nada a dizer sobre o futuro⁶². Schweitzer, usou a expressão “escatologia consistente”. Um fator central na mensagem de Jesus, para ele, foi sua segunda vinda, o evento parusíaco. Essa pregação escatológica não foi somente básica e fundamental ao ministério de Jesus, como também era o seu plano original. Enquanto alguns teólogos viam o elemento escatológico no ensinamento de Jesus como algo secundário, adotado logo após perceber que não conseguira estabelecer um reino terreno, Schweitzer acreditava que um reino celestial futuro era a base da pregação de Jesus, presente desde dos primeiros dias do seu ministério⁶³. Jesus pregou um reino futuro que seria radicalmente sobrenatural, viria repentinamente e não teria continuidade com a sociedade humana como experimentada anteriormente. Um reino que seria introduzido por uma catástrofe cósmica. A forma de se preparar para ele era o arrependimento. Era nisso que Jesus realmente acreditava, segundo Schweitzer; mas, na verdade, ele estava equivocado. Jesus compartilhou com seus contemporâneos a expectativa de um fim iminente do mundo e, quando isso se revelou um erro, concluiu que ele mesmo teria de sofrer para salvar seu povo das tribulações que precederiam o Último dia. Ou seja, ao fracassar em sua tentativa de introduzir seus contemporâneos nesse reino cósmico, Jesus acabou morrendo como um mártir.

Charles Harold Dodd e a sua escatologia realizada, proporcionou à escatologia, principalmente protestante, uma certa reorientação. Sua escatologia em certos aspectos era semelhante à escatologia consistente de Schweitzer em um aspecto importante, mas, em outro, era diametralmente oposta. Em comum com Schweitzer, ele afirmava que a escatologia é um tema fundamental que permeia as Escrituras em sua totalidade, particularmente os ensinamentos de Jesus. Diferentemente de Schweitzer, no entanto, Dodd insistia que o conteúdo da mensagem de Jesus não era uma vinda futura ou um reino futuro; antes, com o advento de Jesus, o reino de Deus já havia chegado, já se fazia presente⁶⁴. Neste sentido, a crença de que as referências de Jesus ao reino de Deus significavam

⁶² SCHWEITZER, A., *The quest of the historical Jesus*, p. 396.

⁶³ SCHWEITZER, A., *The Mystery of the Kingdom of God*, p. 87.

⁶⁴ ERICKSON, M., *Escatologia – a polêmica em torno do milênio*, p. 34.

uma realidade presente em vez de um futuro apocalíptico. Dodd afirmou que o ministério de Jesus era proclamar a presença do reino de Deus nele mesmo. A escatologia não é futura; já está presente na vida, morte e ressurreição de Jesus. A dramática urgência da pregação de Jesus não resultou de qualquer expectativa de um evento iminente, mas da convicção ardente de que o Reino de Deus já estava presente em sua própria pessoa. A escatologia, portanto, nada mais é que uma dimensão do presente. Ao formular sua escatologia, Dodd dá atenção especial as referências bíblicas ao dia do Senhor. Conforme registros veterotestamentários o dia do Senhor é visto como uma questão futura, já nos registros neotestamentários o referido dia é retratado como um evento presente. Em vez de apontar para o futuro cumprimento da profecia, devemos observar, segundo Dodd, as maneiras pelas quais ela já se cumpriu.

Já Rudolf Bultmann teve uma concepção existencializada da escatologia propondo ainda outra abordagem que tinha como base o seu programa teológico de desmitologização. Bultmann, insistia que grande parte do Novo Testamento está na forma mitológica. Os autores neotestamentários, segundo ele, expressaram sua compreensão da vida na linguagem comum da época. O que registraram não deve ser entendido como um relato objetivo do que de fato aconteceu ou como uma explicação *ipsis litteris* dos eventos. Se interpretado dessa maneira, o Novo Testamento parecerá caricaturesco para a mente moderna. A ideia de que Jesus ascendeu ao céu, por exemplo, e a de que enfermidades são causadas por demônios que habitam os seres humanos são simplesmente insustentáveis, bem como desnecessárias⁶⁵. Na verdade, precisamos entender, diz Bultmann, que os autores neotestamentários empregaram mitos extraídos do gnosticismo, judaísmo e de outras fontes para expressar existencialmente o que havia acontecido com eles⁶⁶. Como o elemento histórico neotestamentário não nos informa principalmente sobre ocorrências específicas, mas sobre a própria natureza da existência, devemos considera-lo essencialmente temporal. O mesmo se aplica à escatologia, que não se refere a eventos literais que ocorrerão no futuro. As realidades escatológicas não dependem da ocorrência de um evento particular, pois eles são verdadeiros em sentido atemporal e existencial na leitura de Bultmann.

⁶⁵ BULTMANN, R., Jesus e mitologia, p. 30.

⁶⁶ BULTMANN, R., Jesus e mitologia, p. 35.

Jürgen Moltmann, propôs uma escatologia, para muitos, um tanto quanto politizada. A sua teologia da esperança em seu escopo geral não considera a escatologia simplesmente um apêndice da teologia, ou uma doutrina teológica isolada, mas a compreende como a totalidade do pensamento teológico⁶⁷. Em particular, a sua exposição ao pensamento do filósofo marxista Ernest Bloch intensificou seu interesse pelo tema da esperança, mesmo tendo tratado criticamente de muitos pontos filosóficos de Bloch. Moltmann, não conseguia entender por que a teologia cristã havia negligenciado esse tema, do qual ela era a proprietária por direito⁶⁸. À medida que o marxismo ateu adotou e expandiu o tema da esperança, o cristianismo foi se tornando irrelevante. Por um lado, o cristianismo tinha um Deus, mas não tinha um futuro; por outro, o marxismo tinha um futuro, mas não tinha um Deus⁶⁹. Moltmann, insistiu com os cristãos a lembrar o “Deus da esperança” de quem dão testemunho tanto o Antigo Testamento quanto o Novo Testamento; reivindicando o tema esperança, eles deveriam começar a assumir a responsabilidade pelos problemas pessoais, sociais e políticos do presente⁷⁰. Posteriormente, Moltmann conclamou a Igreja a mediar a presença de Cristo, que, por sua vez, mediará o futuro de Deus. Contudo, a esperança cristã não será concretizada simplesmente por uma espera passiva. Visando a realização da esperança cristã, Moltmann desenvolveu uma teologia política para transformar o mundo. Alcançar esse futuro, nossa esperança, requer ação, não explicações teológicas.

No campo católico, as teses outrora postuladas pelos escatologistas consistentes encontraram lugar no pensamento dos controversos modernistas. Os modernistas, em certa medida, tentavam contrapor a antiga influência de Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), em especial por sua ênfase sobre a questão da constância da tradição católica, pensamento que fora corroborado pelo Concílio Vaticano I (1869-1870), a teologia era uma fiel reprodutora do legado do passado. Os modernistas, por sua vez, tendiam a defender a evolução, modificação, e em alguns aspectos, a transformação do dogma com vistas à reinterpretá-lo à luz do pensamento científico moderno da época. Os modernistas católicos também procuraram abraçar os estudos críticos da Bíblia conforme publicados

⁶⁷ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 29-30.

⁶⁸ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 14.

⁶⁹ ERICKSON, M., Teologia sistemática, p. 1108.

⁷⁰ LA DUE, W., O guia trinitário para escatologia, p. 164.

profusamente no século XIX, e viam os autores sacros como produtos de seus cenários históricos. O cristianismo era visto enfaticamente como um modo de vida prático em vez do árido intelectualismo presente na escolástica; a história, por sua vez, era vista como a revelação progressiva de Deus⁷¹.

Os teólogos mais ligados ao movimento modernista são: Alfred Firmin Loisy (1857-1940) e Lucien Laberthonnière (1860-1932). Loisy era um estudioso da Bíblia no *Institut Catholique de Paris*, que aplicou o método histórico-crítico ao estudo da Bíblia. Laberthonnière, junto com o filósofo leigo Maurice Blondel (1861-1941), desenvolveu uma noção pragmática da vida e da fé baseada nos escritos de William James (1842-1910) e Henri Bergson (1859-1941). Todos os três influenciaram o austríaco Baron Friederick von Hügel (1852-1925) e o jesuíta irlandês George Tyrrell (1861-1909), os quais enfatizaram o contexto cultural de uma fé viva versus abstrações teológicas.

Alfred Loisy, em particular, com a sua polêmica obra *L'Évangile et l'Église* publicada em 1902, de onde vem a sua clássica expressão: “Jesus pregou o reino de Deus, mas o que surgiu foi a Igreja”⁷². Além de suas controversas teses eclesiológicas, sustentou que Cristo não pretendia fundar uma instituição duradoura e que a Igreja surgira depois do adiamento da parusia, como meio para perpetuar a mensagem do Senhor. Esta teoria, que postula um hiato entre o Reino concebido por Jesus e a realidade eclesial que a história atravessa, é condenada pelas autoridades católicas romanas juntamente com outras teses modernistas em 1907 através do *Decreto Lamentabili*⁷³ e da *Encíclica Pascendi*⁷⁴.

Houve também nesse período muitas pesquisas bíblicas que enfatizavam um entendimento mais profundo dos gêneros bíblicos nos quais grande parte da revelação escatológica é formulada. Destacam-se nesses estudos a análise de dois gêneros específicos, a saber: profético e apocalíptico. Gêneros encontrados com frequência nos escritos canônicos e não-canônicos e consolidados na tradição de Israel são importantes para uma exegese mais abalizada do tema. A esperança como experiência do povo de Deus ao longo da história tornou-se também recorrente nos postulados teológicos - a ressurreição foi vista como base desta

⁷¹ FLINN, F., Encyclopedia of catholicism, p. 459.

⁷² A. LOISY., L'évangile el l'église, Paris 1902, 111 In: LIBANIO, J.B. BINGEMER, M. C. Escatologia Cristiana, p. 100.

⁷³ DH 3452

⁷⁴ DH 3500

esperança e unida ao caráter coletivo da salvação. O renovado interesse nas pesquisas patrísticas e litúrgicas - um retorno às fontes como mudança de perspectiva e autênticas manifestações históricas de um processo de formulação das verdades da fé também exerceram forte influência. Os documentos e as celebrações dos cristãos dos primeiros séculos foram estudados em profundidade, captando com mentalidade renovada aspectos fundamentais da doutrina escatológica, como por exemplo: detalhes da história da expectativa cristã da parusia; a presença de uma perspectiva cristológica, sobre o *novissimis*; a existência de uma *oikonomia* divina que preside a história humana do começo ao fim; a dimensão social e cósmica da salvação⁷⁵. No período também houve uma conscientização da relação entre a história e o *eschaton*. O mundo atual, a Igreja e o reino escatológico de Deus. A vocação dos cristãos no mundo foi repensada e o papel de construção da história de acordo com o desígnio divino foi debatido. Abriu-se um horizonte teológico de recuperação da conexão entre realidades terrenas e *historia salutis* diferente de qualquer concepção meramente subjetivista e excessivamente transcendental.

Todos esses fatores mencionados e muitos outros convergiram para um impulso renovador da reflexão escatológica antes do Concílio Vaticano II. Correta foi a observação feita pelo teólogo suíço Hans Urs von Balthasar, em seu artigo sobre escatologia em 1957. No referido artigo, Balthasar, ofereceu uma comparação bem diferente daquela usada décadas antes por Ernest Troeltsch quando este disse que: “O escritório escatológico normalmente está fechado”⁷⁶. Balthasar, chegou a outra conclusão após a sua análise do período que: “Pelo contrário, desde o início do século, fazem horas extras neste escritório”⁷⁷.

2.3. O horizonte escatológico do Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi convocado pelo Papa João XXIII como um concílio pastoral para promover a atualização – *aggiornamento* – da Igreja em resposta aos desafios do mundo moderno. Diferentemente dos concílios ecumênicos anteriores ele não objetivava condenar erros, emitir anátemas ou

⁷⁵ DALEY, B. E., Origens da escatologia cristã, p. 308.

⁷⁶ BALTHASAR, H., Escatologia In: FEINER, J. Panorama de la teologia actual, p. 499.

⁷⁷ BALTHASAR, H., Escatologia In: FEINER, J. Panorama de la teologia actual, p. 499.

mesmo definir novas doutrinas. No que diz respeito à escatologia, Phan diz que “a principal contribuição do concílio consistiu em restaurar a escatologia ao seu lugar de direito na teologia cristã. A escatologia foi trazida das margens para o centro do pensamento cristão e foi ligada às principais doutrinas da fé cristã”⁷⁸.

Essa mudança fica clara nos documentos produzidos pelo Concílio, dentre os quais se destaca a *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. O sétimo capítulo, em especial, da *Lumen Gentium*, a índole escatológica da Igreja peregrina e a sua união com a Igreja celeste, coloca a escatologia no contexto da Igreja nomeando-a como o povo peregrino de Deus. A escatologia, segundo é proposto pelo Concílio, não é mais concebida estritamente como um relato descritivo sobre a vida após a morte, detendo-se apenas em especulações de ordem transcendente, mas como aquilo que define a própria natureza da Igreja:

A Igreja, à qual todos somos chamados e na qual por graça de Deus alcançamos a santidade, só na glória celeste alcançará a sua realização acabada, quando vier o tempo da restauração de todas as coisas (cfr. At. 3,21) e, quando, juntamente com o gênero humano, também o universo inteiro, que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo (cfr. Ef. 1,10; Col. 1,20; 2 Ped. 3, 10-13)⁷⁹.

Ao situar a escatologia na eclesiologia, o Concílio também lhe dá uma forte marca cristocêntrica, pneumatológica e eclesial. Isso faz com que a escatologia não se restrinja tão somente a escatologia individual, mas também volte os seus olhos para a escatologia coletiva. Um avanço considerável, visto que no período as discussões em sua maioria se concentravam na escatologia individual e em seus desdobramentos. O Concílio Vaticano II, em seu escopo geral, enfatiza que a era final já foi irreversivelmente inaugurada por Cristo, foi levada adiante pelo Espírito Santo, agora continua na Igreja e envolve o dever de transformar o mundo presente com um forte caráter missional:

A prometida restauração que esperamos, já começou, pois, em Cristo, progride com a missão do Espírito Santo e, por Ele, continua na Igreja; nesta, a fé ensina-nos o sentido da nossa vida temporal, enquanto, na esperança dos bens futuros, levamos a cabo a missão que o Pai nos confiou no mundo e trabalhamos na nossa salvação (cfr. Fil. 2,12)⁸⁰.

⁷⁸ PHAN, P. C., Roman Catholic Theology In: WALLS, J. L. The Oxford Handbook of Eschatology, p. 278.

⁷⁹ LG 48

⁸⁰ LG 48

Portanto, de acordo com o Vaticano II, a escatologia não é apenas uma das várias doutrinas cristãs; antes, é, por assim dizer, o fio que une todas as doutrinas cristãs. Fica claro que a reflexão escatológica não deve ser vista apenas como mais um mero apêndice isolado sem muita importância na dogmática, mas como uma doutrina relevante para o construto do pensamento teológico enquanto tal. Neste sentido, a dimensão escatológica da Igreja, conforme pontuada por diversas vezes, demonstra que ele não é uma realidade estática, mas dinâmica; é o povo de Deus em peregrinação entre o “já” e o “ainda não”. A Igreja, deste modo, é por natureza uma Igreja peregrina:

Enquanto não se estabelecem os novos céus e a nova terra em que habita a justiça (cfr. 2 Ped. 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 (cfr. Rom. 8, 19-22)⁸¹.

O Concílio, ainda, reitera os ensinamentos tradicionais sobre o céu, o inferno, o purgatório, o retorno glorioso de Cristo (parusia), a ressurreição de todos os mortos, o julgamento universal, a comunhão dos santos, os sufrágios pelos mortos, e o culto aos anjos e santos, especialmente Maria⁸². Embora nada rejeite das doutrinas escatológicas fundamentais, o Vaticano II evita dar a impressão de fornecer informações privilegiadas sobre a vida após a morte, no entanto apresenta os ensinamentos da fé de uma maneira sóbria e contida, usando principalmente linguagem e imagens bíblicas, evitando assim descrições gráficas minuciosamente detalhadas como vistas em outros sistemas escatológicos demasiadamente especulativos. Mais significativamente, o Concílio coloca a escatologia em um novo contexto, a saber, o de um profundo compromisso com a transformação do mundo e da história humana, refutando assim a acusação marxista de que a religião, especialmente o cristianismo, é o ópio para as massas.

A preocupação com as realidades terrenas é vigorosamente expressa também no documento pastoral mais significativo do Vaticano II, a *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual*. No documento em questão, a Igreja não deve restringir-se apenas a pregar a palavra de Deus e

⁸¹ LG 48

⁸² LG 50

celebrar os sacramentos, mas também levar paz e justiça social à sociedade em geral⁸³. O Concílio rejeita veementemente, através do documento, o sistema de ideias propugnado pelo ateísmo moderno e a infundada acusação marxista de que a esperança escatológica produz uma “alienação” das tarefas terrenas. Pelo contrário, o crente, nessa esperança no além, não deve encontrar um pretexto de desinteresse, mas um motivo maior para trabalhar em tarefas temporais que lhe correspondam⁸⁴. No entendimento geral do Concílio, a escatologia não é apenas individual e sobrenatural, mas também coletiva e cósmica com atuações eclesiais pertinentes e coparticipes neste mundo. Isto é, a escatologia passou de um modelo individualista, físico e moralizante, a um modelo cristológico e salvífico que procura incorporar em si não só a vida individual, mas também a toda a história humana e o cosmos. O documento conciliar afirma explicitamente que a crença na escatologia bíblica não diminui e não deve diminuir o compromisso dos cristãos para melhorar este mundo:

A expectativa da nova terra não deve, porém, enfraquecer, mas antes ativar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra, onde cresce o corpo da nova família humana, que já consegue apresentar uma certa prefiguração do mundo futuro. Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do reino de Cristo, todavia, na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao reino de Deus⁸⁵.

A *Gaudium et Spes* ainda prossegue discutindo o papel da igreja no mundo moderno, especialmente sua tarefa em lidar com questões de variados matizes. Trata explicitamente da relação entre o mundo e o Reino escatológico, distinguindo entre o progresso terreno e o desenvolvimento do Reino de Cristo, afirmando que o primeiro é de grande importância para o segundo. “A expectativa da nova terra não deve, porém, enfraquecer, mas antes ativar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra, onde cresce o corpo da nova família humana, que já consegue apresentar uma certa prefiguração do mundo futuro”⁸⁶. As conquistas dos esforços para construir uma sociedade à altura da dignidade humana e da vontade divina permanecerão no Reino eterno, purificadas e transfiguradas.

⁸³ FLINN, F. K., Encyclopedia of Catholicism, p. 623.

⁸⁴ POZO, C., Teología del más allá, p. 46.

⁸⁵ GS 39

⁸⁶ GS 39

Assim, os novos céus e nova terra, junto com a nova humanidade, já estão contados na história.

Embora a *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* não trate da escatologia de forma sistemática com uma extensa e orgânica exposição da mensagem escatológica como presente na *Lumen Gentium*, pois esta coloca a escatologia no cerne do mistério da Igreja, e aquela relaciona a história atual com o Reino escatológico de Deus, é possível notar uma esperança que se abre aos cristãos pela ressurreição de Cristo. O Ressuscitado, que com todo o poder no Céu e na Terra, move a humanidade à expectativa desejosa da vida futura chama pessoas de diversas realidades e condições; umas a darem testemunho dos bens que esperamos e outras para o serviço temporal à humanidade⁸⁷. O Verbo de Deus ensina-nos que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo propriamente dito, é o novo mandamento do amor. Amor que, via de regra, anima, purifica e fortalece também aquelas generosas aspirações que levam a humanidade a tentar tornar a vida mais humana e a submeter para esse fim toda a terra.

O documento conciliar, de modo geral, faz duas declarações sobre a atividade humana na história: 1) Os cristãos não buscam um paraíso meramente intraterrestre e intra-histórico; 2) por outro lado, sua fé e esperança não os permitem esperar passivamente pela intervenção divina. Os cristãos não devem, portanto, ignorar este mundo, mas esforçar-se por preparar de alguma forma, que será complementada por Deus, o Reino definitivo⁸⁸. Portanto, a conexão entre a escatologia e o reino de Deus, apenas esboçada no Concílio, continua a ser o tema central dos movimentos teológicos pós-conciliares. A partir do Vaticano II, o conteúdo escatológico foi reavivado causando uma certa ebulição intelectual entre os teólogos e os movimentos que se seguiram aos desdobramentos do Concílio.

2.3.1. Reflexões escatológicas após o Concílio Vaticano II

No período imediatamente posterior ao Concílio Vaticano II, os ensinamentos tradicionais da Igreja sobre a escatologia foram desafiados por

⁸⁷ GS 38

⁸⁸ ALVIAR, J., La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II, p. 672.

novos *insights* na antropologia, especialmente no que diz respeito à unidade ontológica do homem. A problemática se concentrou em torno do debate sobre a sobrevivência da “alma” à parte do corpo e a possibilidade de uma ressurreição imediata na morte. Além disso, o diálogo inter-religioso trouxe para o primeiro plano da discussão teológica os temas da reencarnação e da salvação universal. Ainda no período, as postulações dos teólogos da libertação ganharam notoriedade no cenário de investigações teológicas.

Quanto ao debate moderno em torno da escatologia intermediária, este acirrou-se primeiramente entre os teólogos e exegetas protestantes. Figuras proeminentes como: Karl Barth, Paul Althaus, Emil Brunner, nas primeiras décadas do século XX⁸⁹, encabeçaram as discussões. As reflexões se concentraram no hiato existente entre o tempo e a eternidade e na importância do corpo na antropologia e, conseqüentemente, para o desenvolvimento da escatologia bíblica. Embora as diferenças entre as posições desses autores impeçam falar de um pensamento uniforme há similaridades e certas particularidades em suas concepções⁹⁰.

Esses autores, por exemplo, de comum acordo afirmam que a antropologia bíblica é essencialmente unitária, concebendo a bem-aventurança do homem em termos da ressurreição no último dia. Também afirmam que a ideia de uma alma imortal foi uma séria contaminação da filosofia grega, sobretudo platônica, o que levou a um esquema escatológico com categorias como alma separada do corpo e uma escatologia intermediária incompatível com o esquema bíblico. Esse processo de helenização do cristianismo, segundo eles, foi imensamente prejudicial para o pensamento teológico-cristão. A tese barthiana, em particular, de Deus como o Totalmente Outro postula que em seu modo de existir, eternidade, é totalmente diferente do nosso; quando morremos, deixamos nosso reino temporal e entramos na eternidade divina. Portanto, o ser humano, ao cruzar o limiar da morte, está imediatamente diante do Senhor no Dia da Parusia, do Juízo e da Ressurreição⁹¹.

Para os teólogos e exegetas protestantes a escatologia concebida em termos de almas separadas deve ser considerada como um afastamento da antropologia

⁸⁹ ALVIAR, J., Escatología, p. 323.

⁹⁰ OLIVEIRA, R. A., Ressurreição na morte ou no “último dia??: O estado intermediário no debate escatológico do século XX. p. 655.

⁹¹ SANTOS, E. S., A escatologia em alguns teólogos protestantes do século XX, p. 523-524.

bíblica autêntica. O homem existe apenas como um corpo animado e ele está e sempre estará com o seu corpo - um corpo mortal, enquanto viver no tempo; e um imortal, assumido logo depois de morrer na hora da ressurreição. A ideia de uma alma separada capaz de subsistir independentemente do corpo é algo que não corresponde à realidade bíblica e deve ser suprimido, bem como toda a escatologia intermediária⁹². Do ponto de vista do morto, há um salto imediato da situação intra-temporal ou intra-histórica para a existência atemporal e meta-histórica da vida mortal para a vida ressuscitada. Não é possível imaginar, segundo eles, qualquer intervalo entre a morte e a ressurreição; o morto chega imediatamente no Dia Final. Suprimindo a distância temporal entre a morte e a Parusia os indivíduos, mesmo que morram em momentos históricos diferentes, encontram-se imediatamente no dia da ressurreição, neste sentido, todas as ressurreições são simultâneas.

Algum tempo depois, essas ideias encontraram lugar no pensamento católico, alguns autores esposaram algumas dessas teses e as aprimoraram para formular suas próprias propostas sobre a matéria em questão. O que foi, em última análise, visto como alternativas à doutrina tradicional. Ladislaus Boros⁹³, por exemplo, propôs uma ressurreição iniciada na morte e consumada no Último Dia, no *eschaton*. O evento morte-ressurreição, tanto em Cristo, como nos cristãos, não é divisível em dois momentos sucessivos; ocorre sem interrupção, é um evento único em que os dois aspectos ocorrem simultaneamente. Contudo, a ressurreição em sentido pleno é uma realidade escatológica, inseparável da transfiguração do cosmos em novos céus e nova terra e da consumação comunitária de todo o corpo de Cristo⁹⁴. O homem é ressuscitado, então, em duas etapas: na morte, por meio da assunção de uma nova corporeidade, e no *eschaton*. Mas só no *eschaton* pode-se dizer com propriedade: ele ressuscitou. A hipótese, em suma, rejeita a ideia de uma alma separada, mas mantém o esquema e uma certa aceitação de um estado intermediário entre o momento histórico da morte e o momento escatológico do fim da história.

⁹² PEÑA, J. L. R., El hombre y su muerte, p. 154-157.

⁹³ BOROS, L., Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, 1964.

⁹⁴ LA DUE, W., O guia trinitário para a escatologia, p. 99-100.

Gisbert Greshake⁹⁵, mesmo tendo como Boros a concepção da teoria da ressurreição na morte, acrescentou a esta que nem sequer era necessário postular um fim da história global, pois cada indivíduo atinge a consumação no momento da morte propriamente dita. A sua hipótese parte de uma compreensão da corporeidade como aquela que possibilita ao sujeito humano se desdobrar no tempo e no espaço e sua relação interpessoal com outros homens. O espírito se realiza encarnando-se na matéria; a matéria, por sua vez, alcança seu cumprimento no cumprimento do espírito encarnado. A morte consoma este processo de realização da unidade substancial espírito-matéria que o homem é. Portanto, a separação de um e do outro não pode importar, mas a consagração de sua unidade na forma da ressurreição. Assim, na morte-ressurreição de cada homem, o mundo e a história estão sendo salvos⁹⁶. Não é necessário ter um ponto final de tempo; o dado “último dia” não é doutrina vinculante para a fé, segundo Greshake. Não havendo fim do tempo, não há necessidade de um estado intermediário ou de qualquer outra forma de “intervalo” entre a morte a ressurreição.

Juan Luis Ruiz de la Peña, por seu turno, tentou oferecer uma posição intermediária, apresentando o momento da ressurreição como diferente, mas não distante do momento da morte. Uma ressurreição num *eschaton* distinto, mas não distante cronologicamente da morte, por assim dizer⁹⁷. A morte, segundo ele, supõe para o homem o fim de sua situação histórica e, portanto, a saída da dupla coordenada espaço-temporal que a caracteriza e a entrada em uma forma de duração que, certamente, nem é o tempo da existência histórica nem a própria eternidade de Deus. Pode-se conjecturar que se trata de uma duração descontínua e sucessiva, de modo que não percebe o *eschaton* como algo quantitativamente distante da situação do morto. Saindo do tempo, o morto chega ao fim do tempo, fim esse que, sendo incomensurável segundo os parâmetros da temporalidade histórica, equidistante de cada um de seus momentos. O momento da morte é diferente para cada um de nós, ao passo que o momento da ressurreição, é o mesmo para todos. Em síntese: a morte e a ressurreição são eventos sucessivos e distintos, mas não quantitativamente distantes. A distância entre os dois é computável do tempo, mas está em transferência para aquele modo

⁹⁵ GRESHAKE, G., Auferstehung der Toten, 1969.

⁹⁶ GRESHAKE, G., Auferstehung der Toten, 1969.

⁹⁷ PEÑA, J. L. R., La pascua de la creacion, p. 166-167.

qualitativamente diverso - e altamente enigmático - de duração que é a própria duração da morte e que chamamos, não de tempo, mas de eternidade compartilhada⁹⁸.

Diante das teses modernas expostas em relação ao estado intermediário e, tudo quanto nele está implicado em tais posições, suscitaram dificuldades doutrinárias que obrigaram a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé em 1979 redigir um breve documento intitulado: *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*⁹⁹. Este documento foi dirigido aos bispos membros das conferências episcopais convidando-os à prudência pastoral listando sete teses que são de suma importância para escatologia católica e digna de apreciação e pesquisa por outros grupos cristãos. Senão vejamos:

1) A Igreja crê (cf. Símbolo dos Apóstolos), numa ressurreição dos mortos; 2) A Igreja entende esta ressurreição referida ao homem todo; esta, para os eleitos, não é outra coisa senão a extensão aos homens da própria Ressurreição de Cristo; 3) A Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência depois da morte de um elemento espiritual, dotado de consciência e de vontade, de tal modo que o “eu humano” subsista. Para designar esse elemento, a Igreja emprega a palavra “alma”, consagrada pelo uso que dela fazem a Sagrada Escritura e a Tradição. Sem ignorar que este termo é tomado na Bíblia em diversos significados, ela julga, não obstante isso, que não existe qualquer razão séria para o rejeitar e considera mesmo ser absolutamente indispensável um instrumento verbal para sustentar a fé dos cristãos; 4) A Igreja exclui todas as formas de pensamento e de expressão que, a adoptarem-se, tornariam absurdos ou ininteligíveis a sua oração, os seus ritos fúnebres e o seu culto dos mortos, realidades que, na sua substância, constituem lugares teológicos; 5) A Igreja, em conformidade com a Sagrada Escritura, espera “a gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo” (cf. *Const. Dei Verbum, I, 4*), que ela considera como distinta e diferida em relação àquela condição própria do homem imediatamente depois da morte; 6) A Igreja, ao expor a sua doutrina sobre a sorte do homem depois da morte, exclui qualquer explicação com que se tirasse o seu sentido à Assunção de Nossa Senhora, naquilo

⁹⁸ PEÑA, J. L. R., Estado intermédio: breve historia de la cuestion In: LARRIBA, J. Fe Cristiana y sociedade moderna, p. 161.

⁹⁹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_po.html Acesso em: 05 abr. 2020.

que esta tem de único; ou seja, o facto de ser a glorificação corporal da Virgem Santíssima uma antecipação da glorificação que está destinada a todos os outros eleitos; 7) A Igreja, em adesão fiel ao Novo Testamento e à Tradição, acredita na felicidade dos justos que “estarão um dia com Cristo”. Ao mesmo tempo ela crê numa pena que há de castigar para sempre o pecador que for privado da visão de Deus, e ainda na repercussão desta pena em todo o “ser” do mesmo pecador. E por fim, ela crê existir para os eleitos uma eventual purificação prévia à visão de Deus, a qual, no entanto é absolutamente diversa da pena dos condenados. É isto o que a Igreja entende quando ela fala de Inferno e de Purgatório.

Em conclusão, a carta afirma que há uma “continuidade fundamental” e uma “diferença radical” entre nossa vida presente em Cristo e a vida futura¹⁰⁰. Também salienta que “nem a Sagrada Escritura nem a Teologia nos proporcionam luzes bastantes para uma representação da vida futura para além da morte”. O que não impede observar as múltiplas imagens bíblicas com o fito de delas extrair o seu profundo sentido.

Mais tarde, em 1983, a Congregação para a Doutrina da Fé fez outra indicação, desta vez no campo litúrgico: Tradução do artigo “*carnis resurrectionem*” do *Símbolo Apostólico*¹⁰¹. Levando em conta “uma convergência de razões teológicas conjunturais”, a Congregação estipulou que nas traduções vernáculas do artigo “*carnis resurrectionem*” do *Símbolo Apostólico*, a tradução literal deveria ser escolhida, em vez de usar a fórmula “ressurreição dos mortos”, fórmula que, no entanto, é reconhecida como válida como expressão do mistério da ressurreição. Em mais detalhes, a Congregação comenta que a primeira formulação expressa mais explicitamente a ressurreição corporal; e que seu abandono poderia apoiar as “teorias modernas que colocam a ressurreição no momento da morte, excluindo na prática a ressurreição corporal, especialmente desta carne”. Em última análise, ela considera que a tradução literal serve como uma defesa contra uma visão excessivamente espiritualista e da ressurreição.

Alguns poucos anos depois, em 1990, a Comissão Teológica Internacional publicou um longo documento, criticando aspectos concernentes a novas teorias

¹⁰⁰ ROMERO, E., Documentos 1966-2007 – Congregación para la Doctrina de la Fe, p. 170-175.

¹⁰¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Tradução do artigo “*carnis resurrectionem*” do símbolo apostólico. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831214_carnis-resurrectionem_po.html. Acesso em: 05 abr. 2020.

que não concordavam com os dados revelados. O documento intitulado: *Algumas questões atuais de escatologia*¹⁰², que constitui uma extensão qualificada dos pontos fundamentais enumerados no documento da Congregação para a Doutrina da Fé: Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia. Os doze pontos, resumidamente, são:

(1) A ressurreição de Jesus é a causa e modelo de nossa ressurreição; (2) há identidade entre o corpo terreno e o ressuscitado; (3) a teoria da ressurreição no momento da morte deve ser rejeitada; (4) existe um estado intermediário; (5) a alma sobrevive à morte; (6) a escatologia de “dois estágios”, ou seja, a doutrina de que a pessoa humana é constituída de corpo e alma, não deriva do dualismo platônico, mas da Escritura; (7) a morte é má e boa: má, na medida em que é fruto do pecado, e boa, na medida em que pode ser uma “morte no Senhor”; (8) a invocação dos santos é legítima e necessária; (9) a prática da oração pelos mortos e a liturgia do enterro implicam a existência de uma “fase purificatória post mortem”; (10) a doutrina da reencarnação deve ser repudiada; (11) a vida eterna e a visão beatífica consistem na amizade com Deus; e (12) no desenvolvimento da escatologia, o princípio de *lex orandi, lex credendi* (a lei da oração é a lei da crença) deve ser seguida.

É possível ver claramente, que o documento da Comissão Teológica Internacional, embora se aproprie das ênfases recentes dos estudos antropológicos, cristológicos, pneumatológicos, trinitários, eclesiais e cósmicos da escatologia, ainda deseja reafirmar certas doutrinas tradicionais que foram contestadas por alguns teólogos contemporâneos, como a imortalidade da alma, o estado intermediário e a ressurreição no final dos tempos. Em consideração aos dados bíblicos, juntamente com a tradição patrística e a liturgia dos mortos, o documento da Comissão Teológica Internacional considera que a proposta teológica de conceber a ressurreição como ocorrendo no momento da morte representa um estranho modo de pensar ao pensamento bíblico¹⁰³. Na realidade, acrescenta, o “eu” do defunto mantém uma certa relação com o mundo que avança na história, e não é correto imaginá-lo totalmente alheio à temporalidade¹⁰⁴. A

¹⁰² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatologia*, Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_sp.html Acesso: 05 abr. 2020.

¹⁰³ CTI, 2.2

¹⁰⁴ CTI, 2.2

Comissão ainda descreve que as propostas para suprimir a escatologia intermediária ou o esquema bifásico da história, como dissonantes com o legítimo pluralismo teológico¹⁰⁵.

Um outro documento pós-conciliar importante é o Catecismo da Igreja Católica. Publicado em 1992, o documento representa um sumário explicativo e esclarecedor de alguns dos temas mais importantes do pensamento católico moderno, atualizado à luz do Concílio Vaticano II. Também oferece um tratamento substancial da escatologia cristã. A escatologia do Catecismo é encontrada basicamente em sua exposição dos artigos décimo primeiro e décimo segundo. Sob o artigo “Creio na ressurreição da carne”, a ressurreição de todos os mortos é apresentada como “obra do Santíssima Trindade”¹⁰⁶ e como fruto da ressurreição de Cristo: “Nós ressuscitaremos como Ele, com Ele e por Ele”¹⁰⁷. Em formato de perguntas e respostas, como característica preponderante dos catecismos, o documento passa a responder às várias perguntas relacionadas a ressurreição: o que é ressuscitar? (é a reunião da alma com seu corpo glorificado), quem ressuscitará? (todos os mortos), como? (com nossos próprios corpos) e quando? (no último dia)¹⁰⁸.

De acordo com o décimo segundo artigo: “Creio na vida eterna”, o Catecismo lida com as seis últimas coisas: (1) o julgamento particular: “Ao morrer, cada homem recebe na sua alma imortal a retribuição eterna, num juízo particular que põe a sua vida em referência a Cristo, quer através duma purificação, quer para entrar imediatamente na felicidade do céu, quer para se condenar imediatamente para sempre”¹⁰⁹; (2) céu: “O céu é o fim último e a realização das aspirações mais profundas do homem, o estado de felicidade suprema e definitiva”¹¹⁰; (3) purgatório: a “purificação final dos eleitos, que é absolutamente distinta do castigo dos condenados”¹¹¹; (4) inferno: o “estado de autoexclusão definitiva da comunhão com Deus e com os bem aventurados”; (5) o Juízo Final “O Juízo final revelará, até às suas últimas consequências, o que cada

¹⁰⁵ CTI, 4.3

¹⁰⁶ CIC, 989

¹⁰⁷ CIC, 995

¹⁰⁸ CIC, 997-1001

¹⁰⁹ CIC, 1022

¹¹⁰ CIC, 1024

¹¹¹ CIC, 1031

um tiver feito ou deixado de fazer de bem durante a sua vida terrena.”¹¹²; e (6) o novo céu e a nova terra (“realização final da unidade do gênero humano”¹¹³, “a profunda comunidade de destino entre o mundo material e o homem.”¹¹⁴

Por sua própria natureza, o Catecismo da Igreja Católica, se limita a afirmar de modo mais conciso possível as crenças cristãs sobre a vida após a morte. Não há neste documento a mínima intenção de se envolver ou mesmo resolver controvérsias teológicas. Sua abordagem é reconhecidamente tradicional. No entanto, a síntese escatológica do Catecismo é notável por sua ênfase decididamente trinitária, cristológica, pneumatológica e eclesial, que tem sido a marca registrada da escatologia católica no período contemporâneo.

Um outro desafio enfrentado pela Igreja e que ocupou especialmente a atenção de teólogos e pastores no período pós-conciliar foi a escatologia desenvolvida pelas Teologias da libertação. Anteriormente, o diálogo entre cristianismo e marxismo já havia sido iniciado pelo filósofo marxista alemão Ernest Bloch em sua obra de três volumes *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1955), (O princípio da esperança)¹¹⁵. Houve uma continuação no diálogo devido a proposta de uma teologia da esperança conforme publicado por Jürgen Moltmann em seu livro *Theologie der Hoffnung*, (1964), (Teologia da esperança). Moltmann, defendia a necessidade de um resgate da dimensão comunitária do conceito cristão de esperança, como um fator central na vida, na teologia e, na prática da igreja como um todo. A escatologia, segundo ele, precisava ser resgatada, pois possui uma importância central para o construto do pensamento cristão. Para ele, o tema do futuro, desenvolvido como esperança, não é um tema entre outros, mas o tema central, o único¹¹⁶. Sendo assim, Moltmann, define o cristão como aquele que olha para o futuro e se esforça por moldá-lo; isso de certa maneira, desperta o interesse de alguns pensadores na relação entre o Reino escatológico e os esforços humanos no presente, para construir uma sociedade mais justa.

Para o teólogo protestante alemão, a teologia cristã proporciona-nos uma visão da esperança por intermédio da obra transformadora de Deus, que permanece em profundo contraste com as ideias seculares de esperança e

¹¹² CIC, 1039

¹¹³ CIC 1045

¹¹⁴ CIC 1046

¹¹⁵ BLOCH, E., O princípio da esperança. (2005)

¹¹⁶ VILANOVA, E., Historia de la teologia Cristiana, vol III siglos XVIII, XIX y XX, p. 772.

transformação social. A “esperança” em questão não é individual, existencial nem particular. É a esperança pública, comum a toda criação, à medida que ela espera pela obra restauradora do “Deus da esperança”. Portanto, é imperativo que o cristianismo resgate sua escatologia e perceba sua enorme importância para o mundo que anseia por esperança e que busca essa esperança fora da tradição cristã. Somente por intermédio desse resgate de sua própria teologia da esperança, a igreja pode esperar conseguir ser ouvida em uma cultura secular¹¹⁷.

Outros teólogos optaram por uma teologia mais praxiológica, que buscava, em última instância, não ser só uma reflexão crítica ou mesmo meramente especulativa sobre as situações antievangélicas e antihumanas circundantes, mas uma teologia que incentivasse um envolvimento com compromisso, um engajamento numa ação transformadora do mundo. Nessa linha, Johann Baptist Metz relança a ideia da teologia política - termo cunhado e difundido por autores dos anos vinte e trinta, mas que logo depois caiu em desuso - em seu livro *Teologia do mundo*¹¹⁸, o autor propõe o envolvimento dos cristãos na transformação política, para tornar a palavra de Cristo socialmente efetiva. A mensagem cristã, segundo ele, deve ser apresentada em uma perspectiva política, isto é, como resposta à ânsia da transformação do mundo e da história tendo em vista à emancipação humana, que encontra sua fonte na mensagem do Evangelho¹¹⁹.

No contexto da América Latina, entre as décadas de 1960 e 1970, autores como Gustavo Gutiérrez, com sua emblemática Teologia da Libertação, Hugo Assmann, Rubem Alves, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Juan Luis Segundo, despontaram como nomes dos que elaboraram ou deram uma colaboração significativa à chamada teologia da libertação. Essa teologia, ou essas teologias, consideram, em geral, a libertação do pecado operada por Cristo e a libertação das injustas condições econômicas, políticas e sociais mutuamente interligadas e de modo algum auto excludentes entre si. O movimento pôs particular ênfase sobre o conceito de “pecado estrutural”, destacando que é a sociedade, e não os indivíduos, que é corrupta e que necessita ser redimida por Cristo. De acordo com essa ótica a salvação é contextualizada no mundo político

¹¹⁷ LLANES, J. L; SARANYANA, J. I., Historia de la teologia, p. 375.

¹¹⁸ METZ, J. B., Theology of the World, (1969).

¹¹⁹ LLANES, J. L; SARANYANA, J. I., Historia de la teologia, p. 372.

da América Latina, abrangendo sua miséria radical e generalizada, bem como a luta pela justiça política e social.

Deste modo, Deus é visto como aquele que se põe ao lado dos povos oprimidos do mundo, da mesma forma como aconteceu na libertação de Israel da escravidão e da opressão de Faraó no Egito. Jesus, por sua vez, é visto como aquele que parece haver expressado e exercitado uma opção preferencial pelos pobres em seus ensinamentos e em seu ministério. Ele trouxe libertação por meio daquilo que ensinou e da maneira como viveu. Assim, diante dos paradigmas vetero e neotestamentários da revelação, lançou-se um apelo aos cristãos para participarem no processo de libertação – econômico, social, cultural – que estava ocorrendo no continente sul-americano, valorizando este esforço como parte importante da preparação do Reino escatológico de Deus¹²⁰.

Na medida em que algumas teologias da libertação incorporaram axiomas marxistas, como a luta de classes e uma teleologia puramente terrena e temporal, elas foram objeto de advertência da Santa Sé, em particular em dois documentos emitidos pela Congregação para a Doutrina da Fé: *Instrução sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação* (1984)¹²¹ e *Instrução sobre Liberdade Cristã e Libertação* (1986)¹²². Esses documentos, no entanto, conferem legitimidade e importância à tarefa social dos cristãos.

2.3.2. Alguns teólogos e as suas contribuições

Dado o teor dos documentos do Concílio Vaticano II, pode-se dizer que a escatologia conciliar desenvolvida está mais para presentista-futurista do que para as escatologias: consistente (Weiss e Schweitzer), realizada (Dodd) e existenciais-supratemporais (Barth e Bultmann)¹²³. A escatologia do “já e ainda não”, como é comumente caracterizada a escatologia presentista-futurista, sustenta em seu escopo principal que em Cristo o reino de Deus já foi inaugurado, mas ainda não

¹²⁰ ROWLAND, C., *The Cambridge companion to liberation theology*, p. 9.

¹²¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ *Instrução sobre alguns aspectos da "teologia da libertação"*, Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/document_s/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html. Acesso: 14 mar. 2020.

¹²² CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução libertatis conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação*, Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html. Acesso: 14 mar. 2020.

¹²³ PHAN, P. C., *Roman Catholic Theology In: WALLS, J.L. The Oxford Handbook of Eschatology*, p. 283.

foi totalmente realizado. Para a maioria dos teólogos conciliares, isso faz justiça aos ditos e atos de Jesus que proclamou que o reino de Deus já estava presente em sua pessoa¹²⁴, por um lado, e que se consumaria num futuro próximo¹²⁵, por outro. Não obstante, dentro deste quadro escatológico comum, diferentes teólogos desenvolveram sua própria compreensão das realidades escatológicas dando suas contribuições para o enriquecimento do debate. Essas ideias são refletidas até os dias atuais na academia e muitas delas ainda mantêm a sua relevância para as pesquisas teológicas.

a) Karl Rahner

Considerado um dos teólogos mais importantes do século XX, o jesuíta alemão Karl Rahner (1904-1984), contribuiu extensa e prolificamente para teologia católica como um todo e para a escatologia de modo particular. Phan, listou algumas teses rahnerianas básicas quanto à escatologia: 1. Declarações escatológicas referem-se a eventos genuinamente futuros; 2. Deus conhece os eventos futuros e os humanos podem entender as verdades sobre eles se Deus decidir revelá-los; 3. Deus não revelou a data exata do fim; 4. Para compreender o futuro, é necessário compreender o passado; em outras palavras, o fim da humanidade deve estar ligado ao seu início, escatologia com protologia; 5. A escatologia genuína é diferenciada da falsa escatologia, que Rahner denomina “apocalíptica”; 6. Afirmações escatológicas precisam ser apresentadas em imagens e linguagens adequadas a cada época¹²⁶.

b) Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar (1905-1988), é mais conhecido por sua trilogia *Herrlichkeit*, *Theodramatik* e *Theologik*, nos quais ele elabora sua teologia da autorrevelação de Deus como o brilho da beleza divina¹²⁷. No entanto, a contribuição mais distinta e controversa de Balthasar para a escatologia é sua

¹²⁴ Lc 17,21.

¹²⁵ Mt 24,30.

¹²⁶ PHAN, P. C., Roman Catholic Theology In: WALLS, J.L. The Oxford Handbook of Eschatology, p. 284-285.

¹²⁷ WAINWRIGHT, G., Eschatology In: OAKES, E.T; MOSS, D. The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar, p. 113.

teologia do sábado sagrado. Seguindo as experiências visionárias de Adrienne von Speyer, (1902-1967) ele sugere que além da crucificação na sexta-feira santa, há também o mistério do sábado sagrado em que o crucificado “desceu ao inferno” como um ato final de autocinese e, em solidariedade com os mortos e condenados, assumiu o afastamento total do Pai. A descida do crucificado ao inferno em solidariedade aos pecadores, é a base teológica para a possibilidade e a necessidade de esperança para a *apokatastasis*, segundo ele¹²⁸.

c) Ladislaus Boros

A contribuição particular do jesuíta húngaro Ladislaus Boros (1927-1981), para a escatologia é a sua proposta do que é conhecido como *Endentscheidungshypothese*, segundo a qual “A morte dá ao homem oportunidade de colocar seu primeiro ato completamente pessoal; a morte é, portanto, em virtude de sua própria natureza, o momento acima de todos os outros para o despertar da consciência, para a liberdade, para o encontro com Deus, para a decisão final sobre o destino eterno”¹²⁹. Essa decisão ocorre não após a morte, mas na morte propriamente dita, que é concebida não como um ato físico, mas como um evento metafísico da separação do corpo e da alma. Embora Boros reconhecesse sua dívida para com Rahner, este negou sua paternidade a esta hipótese *Endentscheidungshypothese*, argumentando que a morte não ocorre apenas no final, mas ao longo da vida a *prolixitas mortis* e que cada decisão em liberdade tem um impacto sobre o destino eterno de uma pessoa.

d) Edward Schillebeeckx

Para o dominicano belga, Edward Schillebeeckx (1914-2009), a escatologia deve focar na descoberta e na realização do *humanum pleno* que é o objetivo do reino de Deus. Portanto, para Schillebeeckx, o reino de Deus não se encontra fora do mundo ou, em sua frase memorável, *extra mundum nulla salus est* (não há salvação fora do mundo). Os humanos são inescapavelmente históricos, ou seja, vivem do passado no presente com as possibilidades do futuro abertas diante

¹²⁸ BALTHASAR, H., *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*, p. 148.

¹²⁹ BOROS, L., *The moment of truth – Mysterium Mortis*, p. 9.

deles. Este futuro consiste na plena realização do *humanum*. A escatologia é, então, a linguagem teológica para falar dessa esperança de um *humanum pleno*. Nesse contexto, Schillebeeckx fala de Deus como o futuro da humanidade, não no sentido de que Deus agirá no final da história de alguma forma apocalíptica para salvar a humanidade, mas antes, no sentido de que Deus está agindo no presente para conduzir a humanidade a um futuro cada vez maior do reinado de Deus¹³⁰. Assim, para Schillebeeckx, a presente salvação no mundo é dialeticamente um sacramento da salvação que virá no reino de Deus.

e) Johannes Baptist Metz

O principal expoente da teologia política, Johannes Baptist Metz (1928 - 2019), acredita que a teologia é essencialmente escatológica ou, como ele diz, apocalíptica. Ele defende fortemente reconhecimento da laicidade do mundo, crítica da privatização da fé e da teologia, compreensão da pessoa humana como essencialmente histórica e social, rejeição da “religião burguesa”, teologia como narrativa da “memória perigosa” de Jesus, e a práxis de libertação e solidariedade com as vítimas da opressão e da injustiça. Para Metz, esperança é “expectativa iminente”; o tempo não é um *continuum* em evolução, mas um processo “interrompido” pela perigosa memória do sofrimento de Cristo (e do Holocausto) e qualificado pela “cláusula escatológica”; e o reino de Deus não é uma utopia pura alcançada por meio do progresso humano, mas um dom de Deus em resposta à nossa solidariedade efetiva com as vítimas da sociedade¹³¹.

f) Hans Küng

O teólogo suíço, Hans Küng (1928-2021), é mais conhecido por seus estudos eclesiológicos, especialmente seu questionamento da infalibilidade papal, para a qual sua licença para ensinar como um teólogo católico romano (*missio canonica*) foi revogada em 1979. A contribuição de Küng para a escatologia consiste principalmente na reformulação das respostas cristãs sobre a vida após a morte em resposta a problemas modernos, como morrer com dignidade, eutanásia,

¹³⁰ SCHILLEBEECKX, E., *God: The Future of Man*, p. 277.

¹³¹ METZ, J. B., *Teología del mundo*, p. 139.

a busca por libertação e justiça, futurologia e cosmologia. A resposta de Küng a este “horizonte” da escatologia cristã é enquadrada em termos da “esperança” para a vida eterna revelada e realizada em Jesus e as “consequências” desta esperança para as nossas responsabilidades para com o eu e a sociedade¹³².

2.4. Conclusões

1º) A escatologia é uma matéria de suma importância para o construto geral do pensamento teológico. Desde dos primórdios do cristianismo com suas formulações ainda incipientes às elaborações mais rebuscadas a doutrina das últimas coisas se mostra pertinente mesmo diante dos extremos de sua supervalorização e de seu desprezo total por parte de alguns.

2º) Ainda há a necessidade de estudos e aprofundamentos contemporâneos que levem em consideração os desenvolvimentos, lugares comuns e inter-relações no pensamento escatológico cristão ao longo da história.

3º) A escatologia não precisa ser subserviente de nenhum outro campo do saber humano, visto possuir dados e elementos propositivos suficientes para sua exposição e clara assimilação.

4º) A escatologia é uma porta aberta para o profícuo diálogo entre todas às tradições cristãs e todas as outras que a veem como relevante para o entendimento do caminhar humano no presente e no encontro futuro com o divino.

¹³² KÜNG, H., ¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana, p. 47-48.

3 A relação de Joseph Ratzinger com o pensamento escatológico

Este capítulo identifica e expõe alguns temas que Joseph Ratzinger tratou com mais diligência em seus estudos sobre temas de escatologia. A primeira parte trata dos principais escritos escatológicos do autor em ordem cronológica. As homilias que trataram desses temas são expostas separadamente, em seção específica. Em ambas as seções, o método é expositivo, pois se objetiva a visão de conjunto da produção do teólogo bávaro sobre essa área da teologia, a identificação problemas de que trata e dos temas que aprofunda. A obtenção dessas informações é imprescindível para o objetivo geral da presente pesquisa, que visa situar criticamente J. Ratzinger em relação à escatologia no século XX.

Joseph Ratzinger dedicou boa parte dos seus estudos teológicos ao exame dos temas da escatologia. Ao lado da eclesiologia, os seus escritos escatológicos ocupam um lugar de destaque em sua vasta produção¹³³. Desde cedo, a escatologia esteve sob as suas análises e, não raro, houve disputas com linhas de pensamento divergentes. Ao longo dos anos, como é comum na vida dos grandes teólogos, houve mudanças ou mesmo evoluções em seu pensamento. Mas as linhas mestras da Escritura, da Tradição, e do Magistério sempre determinaram o método da elaboração das suas concepções teológicas, a escatologia não fugiu a essa regra.

3.1. Aufersterhung des Fleisches (1957) – Ressurreição da Carne

Esse artigo é um dos primeiros escritos escatológicos de Ratzinger, publicado em 1957. Este artigo foi escrito para a segunda edição do *Lexikon für Theologie und Kirche*¹³⁴. O tema ressurreição da carne foi também objeto de um

¹³³ RATZINGER, J., Escatologia, p. 21. No prefácio da primeira edição.

¹³⁴ RATZINGER, J., Resurrección de la carne In: Obras completas, p. 257.

novo e mais extenso artigo para a enciclopédia *Sacramentum Mundi* (SM), cuja a edição esteve a cargo de Karl Rahner¹³⁵. Este texto foi também incorporado, numa edição abreviada, de bolso, de SM “*Herders Theologisches Taschenlexikon*”. Basicamente, encontram-se aí algumas importantes contribuições do autor sobre a escatologia da pessoa, principalmente no tema de mais relevo à época, a relação entre a ressurreição e a imortalidade da alma.

A propósito, ele afirma: “qualquer exposição da doutrina cristã da salvação que enfatize exclusivamente a imortalidade da alma individual corre o risco de distorcer a imagem integral da mensagem cristã”¹³⁶. O autor, no encerramento do artigo também sugere a diferença entre seu entendimento da ideia grega de imortalidade e da ressurreição cristã: “a fé cristã na imortalidade é essencialmente a esperança da ressurreição. Só assim também se vê realmente claramente que a salvação definitiva do homem não provém da força da natureza humana, mas apenas da força de Deus, que se revelou em Jesus Cristo”¹³⁷.

No artigo, Ratzinger recorre ao legado doutrinal da Igreja em seus registros documentais sobre a ressurreição do corpo, sintetizando-as em duas declarações: a) No fim do mundo, todos os mortos, justos e injustos, serão ressuscitados; b) O corpo ressuscitado é o mesmo que pertencia à pessoa na vida terrena. Ambas as afirmações, segundo ele, devem ser consideradas dogmas. As duas deixam claro a afirmação da imortalidade e da incorruptibilidade de todos os corpos ressuscitados, além de corroborar o conceito da ressurreição simultânea de todos.

3.1.1.

Einführung in das Christentum (1968) – Introdução ao Cristianismo

O livro *Einführung in das Christentum* de 1968 (Introdução ao Cristianismo)¹³⁸, é considerado um dos livros mais importantes e mais lidos de Joseph Ratzinger, que à época era professor em Tübingen. Ao longo da obra o teólogo alemão procura dar atenção especial aos problemas que a cultura moderna trouxe à fé cristã ao passo que trata da relevância dessa fé no mundo como resposta frente aos grandes desafios hodiernos. Segundo o autor, a orientação

¹³⁵ RAHNER, K., *Sacramentum Mundi*: v. 1: An Encyclopedia of Theology, 1967, p. 397-402.

¹³⁶ RATZINGER, J., *Resurrección de la carne*, p. 259.

¹³⁷ RATZINGER, J., *Resurrección de la carne*, p. 262-263.

¹³⁸ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, 2005.

básica para composição da obra consistiu em colocar no centro do trabalho a questão de Deus e a questão de Cristo que inevitavelmente desemboca numa “cristologia narrativa” que, em última análise, mostra que o lugar da fé é dentro da Igreja¹³⁹. O autor também se detém no como essa mesma fé é vista e interpretada pela Igreja, tendo como fundamento teórico o Credo ou Símbolo dos apóstolos. O livro oferece uma notável elucidação do Credo Apostólico e uma interpretação moderna dos fundamentos do Cristianismo.

Na seção do livro que trata da ressurreição, intitulada “Na ressurreição da carne”, Ratzinger admite que o Credo induz a um estranho dilema. Pois nele, afirma o teólogo, “redescobrimos a indivisibilidade do ser humano; vivemos com intensidade renovada a nossa corporalidade, experimentando-a como uma maneira imprescindível da realização do ser humano. A mensagem bíblica que não promete a imortalidade a uma alma dissociada do corpo e sim ao ser humano como um todo”¹⁴⁰. Sendo assim, enfatiza o homem como um todo, um ser indivisível que, conforme o conteúdo dos dados bíblicos, é imortal não como postulado pela antropologia grega, mas imortal de modo inteiro.

Ratzinger, faz um contraponto entre as concepções bíblicas no que se refere à doutrina da ressurreição e a noção grega da imortalidade da alma. Afirma: “o raciocínio bíblico, pelo contrário, pressupõe a unidade indivisa do ser humano; tanto assim que a Bíblia nem tem palavra para designar apenas o corpo (separado e distinto da alma)¹⁴¹. O teólogo alemão arremata afirmando que “o ponto central da fé na ressurreição não consiste na ideia da devolução do corpo, à que ela ficou reduzida, em nosso pensamento; essa afirmação continua válida mesmo diante da objeção de que é essa a imagem usada correntemente na própria Bíblia”¹⁴².

A proposta ratzingeriana é que o conteúdo real da esperança proclamada simbolicamente nos registros bíblicos é da imortalidade da “pessoa”, da figura humana, chamada homem. É a pessoa humana como tal que, sobrevive, embora metamorfoseada. A imortalidade concebida pela Bíblia, afirma ele, não é fruto da própria capacidade do que, por si, é indestrutível, mas da participação no diálogo

¹³⁹ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 23.

¹⁴⁰ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 255-256.

¹⁴¹ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 257.

¹⁴² RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 257.

com o Criador¹⁴³. Esse diálogo é o que torna viável a conceituação plena da imortalidade.

Para Ratzinger, a imortalidade é dialógica. Um diálogo, uma conversa interativa que possui início e fim. A conversa com Deus que é vida, que nos abre para comunidade com os outros e sobrevive à morte. Assim, o conteúdo essencial dos pronunciamentos bíblicos sobre a ressurreição “não é a ideia de uma devolução dos corpos às almas depois de um longo período intermediário; o seu sentido é afirmar aos seres humanos que eles mesmos continuarão vivendo, não por seu próprio poder, mas porque eles são conhecidos e amados por Deus”¹⁴⁴.

Ratzinger também trata da questão do corpo ressuscitado. Ele faz um paralelo entre 1 Cor 15,50 e Jo 6,63. Os dois textos possuem similaridades que escapam à primeira vista. Ratzinger, constata que “em ambos os capítulos, coloca-se um contraponto nítido que destaca diante do realismo meramente intramundano e por assim dizer físico o realismo cristão, que é um realismo além da física, como realismo do Espírito Santo”¹⁴⁵. Tanto a exposição paulina quanto joanina acentuam com todo o vigor possível que a “ressurreição da carne” a “ressurreição dos corpos” não é mera “ressurreição dos organismos”. E assim, na perspectiva do pensamento moderno, a ideia paulina é muito menos simplória do que a posterior erudição teológica, com suas sutis elucubrações sobre a questão se podem ou não existir corpos eternos¹⁴⁶. A esse respeito, Ratzinger discorre sobre o outro modo de ser da vida da ressurreição, que tem como parâmetro o Ressuscitado.

Na esteira do pensamento de Rahner conforme postulado em sua Teologia da Morte, Ratzinger relacionou a ressurreição com a matéria, no sentido de que se o cosmos é história e se a matéria representa um momento na história do espírito, não existe um eterno neutro estar-um-ao-lado-do-outro de matéria e espírito, mas uma última “complexidade” na qual o mundo encontra o seu ômega e a sua unidade. Ratzinger ainda afirma: “Então haverá um último nexos entre matéria e espírito, em que se consuma o destino do homem e do mundo, mesmo se hoje nos seja impossível precisar a espécie deste nexos. Então haverá um ‘último dia’ em

¹⁴³ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 259.

¹⁴⁴ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 260.

¹⁴⁵ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 262.

¹⁴⁶ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 263.

que o destino de cada homem estará completo, porque se terá consumado o destino da humanidade”¹⁴⁷.

Neste sentido, o teólogo alemão, aponta que a meta do cristão não é uma bem-aventurança particular e sim o todo. Não se pode pensar apenas individualmente. Há que se pensar no todo. “Ele crê em Cristo e por isso crê no futuro do mundo, e não apenas em seu próprio futuro. Ele sabe que esse futuro é mais do que ele próprio poderia criar. Ele sabe que existe que existe uma razão de ser que ele nem seria capaz de destruir”¹⁴⁸. O novo mundo não é uma utopia, ele é a certeza ao encontro da qual caminhamos na fé. Há uma salvação do mundo, é essa a confiança que sustenta o cristão, e que faz com que compense ser cristão também nos dias de hoje.

3.1.2. **Jenseits des Todes (1972) – Além da Morte**

No artigo *Jenseits des Todes* (Além da Morte) de 1972¹⁴⁹, o teólogo bávaro procura analisar a questão do que está além da morte, os seus desdobramentos teológico-filosóficos na história e os pareceres científicos modernos. Ratzinger ressalta as objeções levantadas sobre a vida mais além presente nas reflexões marxistas e nietzschianas. O ambiente teológico, que não lhe podia escapar, também foi alvo das suas considerações. Ratzinger analisa, por exemplo, a oposição – comum à época em que o artigo foi escrito – aos conceitos de ressurreição e imortalidade da alma. Os protestantes viam a imortalidade da alma como um pensamento antibíblico. Ele cita Cullmann, pois este afirmava uma incompatibilidade da fé bíblica na ressurreição com a doutrina grega da imortalidade.

Segundo Ratzinger, esse pensamento contestador sempre esteve presente na história cristã e modernamente às acusações de platonismo ao cristianismo ainda estavam presentes no cenário teológico. A reflexão moderna põe em suspeição os conceitos de “alma” e “imortalidade” por os considerar simplesmente como produtos de reflexão meramente filosófica. Junto com a ideia de imortalidade, a

¹⁴⁷ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 263.

¹⁴⁸ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 263.

¹⁴⁹ RATZINGER, J., Más allá de la muerte In: Obras completas, 351.

ideia de “alma” também é suspeita de platonismo e deve dar lugar a uma antropologia que não conheça essas diferenciações no homem¹⁵⁰.

Ratzinger também se atenta para a compreensão da existência, sobretudo, com as variadas correntes da antropologia científica moderna, nas quais o corpo do homem foi afirmado como uma unidade indivisível. “Precisamente isso corresponde ao teor fundamental do pensamento bíblico e contradiz o nível dualístico que com certo direito pode ser atribuído ao platonismo”¹⁵¹. Ratzinger, questiona o posicionamento dos adeptos de uma antropologia unitária que negligenciam o conceito de “alma”. Segundo ele, algumas questões são levantadas e precisam de uma abalizada resposta. Quais sejam: “concebemos para todos o ‘fim dos tempos?’, o que há nesse ínterim?”, “o sonho das almas?”, “o estar totalmente morto?”, “e se for este último quem é então aquele que ressuscitou?”, “em que consiste a identidade entre os mortos e os ressuscitados, se entre os dois há apenas um nada total?”, “e o que é que ressuscita?”¹⁵².

Ratzinger considera que “um deslocamento geral de solução do problema da morte para o ‘fim dos tempos’ é insuficiente e que junto com a questão do estado intermediário, e a mediação da identidade acarreta uma série de problemas práticos insolúveis”¹⁵³. Assim, o teólogo alemão passa a discutir sobre a filosofia do tempo em relação ao problema escatológico, o lugar do *eschaton* no nosso tempo, a filosofia do tempo-eternidade e a pertinência do mesmo ao longo da reflexão teológica na história.

Ratzinger também examina de perto a questão da alma numa tentativa de reabilitá-la frente ao pensamento teológico moderno. Ele afirma: “o judaísmo intertestamentário já conhecia representações claras da vida e do estado do homem após a morte, que por muito tempo permeou as representações da Igreja antiga, e que mesmo em Agostinho elas agiam com mais força do que os esquemas de Platão”¹⁵⁴. A alma é o fator de identidade para além da corporeidade. Para Ratzinger, “a alma não é algo oculto que se possui, uma parte da substância

¹⁵⁰ RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 353.

¹⁵¹ RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 353-354.

¹⁵² RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 354.

¹⁵³ RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 355.

¹⁵⁴ RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 359-360.

que está oculta em algum lugar do homem; ela é a dinâmica de uma abertura sem fim, que ao mesmo tempo significa participação no infinito, no eterno”¹⁵⁵.

Sobre a imortalidade, o teólogo alemão, considera que “a fé cristã na imortalidade da alma não quer, segundo sua verdadeira intenção, impor qualquer teoria sobre algo incognoscível, mas fazer uma afirmação sobre as medidas e a amplitude da vida humana”¹⁵⁶. Com isso em mente, não há motivos para afirmar que a imortalidade da alma é algo completamente estranho ao pensamento bíblico de modo geral. Os conceitos utilizados são, em última análise, auxiliares do pensamento. Em essência, “a confissão da imortalidade nada mais é do que a confissão de que Deus realmente existe. É uma declaração sobre Deus e, portanto, uma declaração sobre o homem. E esta encontra em seu caminho e forma de existência”¹⁵⁷.

O teólogo alemão pontua a imortalidade como algo a mais em relação ao tempo. A imortalidade, portanto, está ligada ao Ressuscitado e sua existência, como que ligada diretamente ao Ressuscitado. “O novo acento é que Jesus Cristo é pregado como aquele que ressuscitou. A verdadeira referência da imortalidade é menos um tempo que está por vir, mas o Senhor que já vive.”¹⁵⁸.

3.1.3. Eschatologie (1977) – Escatologia. Morte e Vida eterna

O livro *Eschatologie* (Escatologia. Morte e Vida eterna) de 1977¹⁵⁹, sem dúvida alguma é a obra que traz em seu bojo o pensamento escatológico maduro de Joseph Ratzinger. Ele mesmo afirma no prefácio da primeira edição que o seu labor teológico em relação à matéria foi de um convicto antiplatonismo comum à época a um exame mais acurado a partir das fontes, tendo em conta a lógica interna da tradição eclesiástica. Em consequência disso, o teólogo alemão afirma que “o resultado desse estudo se apresenta contrário ao consenso atual – não por algum prazer pela polêmica, mas por imposição da própria matéria”. Segundo ele,

¹⁵⁵ RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 362.

¹⁵⁶ RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 366.

¹⁵⁷ RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 367.

¹⁵⁸ RATZINGER, J., Más allá de la muerte, p. 360.

¹⁵⁹ RATZINGER, J., Escatologia: morte e vida eterna, 2020.

isso exigiu uma abertura da visão e um aprofundamento, purificação e esclarecimento de novas questões”¹⁶⁰.

Ratzinger ainda aponta que procurou tratar de dois temas recorrentes nessa obra. Primeiro: “pareceu-me importante não converter a Escatologia em política, qualquer que fosse o seu tipo. Por isso, decidi limitar-me essencialmente a apontar o problema e enfatizar o significado permanente da esperança na ação do próprio Deus na história, ação que confere ao agir humano sua coerência interna”¹⁶¹. Quanto ao segundo tema: “foi inevitável uma discussão mais detalhada da questão da ressurreição na morte. É verdade, antes de mais nada, que a Bíblia não oferece qualquer conceitualização antropológica conclusiva, mas lança mão de modelos conceituais diversos”. Ratzinger ainda afirma: “É verdade além disso, que o conceito central da esperança da Bíblia se chama ‘ressurreição’. Mas, também, é verdade que a Bíblia não conhece a noção de uma ressurreição na morte, e até mesmo rejeita expressamente (cf. Tm 2,18)”. O que ela conhece, afirma o teólogo alemão, ao contrário, é o ‘o estar com Cristo’, entre a morte e a ressurreição (cf. por exemplo, Fil 1,23)¹⁶².

No livro também se encontram elementos do embate teológico entre Ratzinger e Greshake¹⁶³ em torno da ressurreição. Ratzinger expressou seus questionamentos à postura de Greshake em referência à ressurreição corporal e como este a concebia, sobretudo em seus trabalhos anteriores, em que afirmou “a matéria ‘em si’ (como átomo, molécula, órgão...) não pode chegar à perfeição”¹⁶⁴. E ainda corroborou ao afirmar, “Portanto, se na morte a liberdade do homem chega ao seu estado definitivo, o corpo, o mundo e a história dessa liberdade são permanentemente suprassumidos na forma concreta definitiva que essa liberdade assumiu”¹⁶⁵.

Ratzinger responde a essa postulação indagando: “a questão é, apenas, com que direito se pode continuar a falar ‘corporeidade’, uma vez que toda relação com a matéria é o “momento extático do ato humano livre”. Ainda argumentando sobre essa postulação o teólogo alemão considera que “nesse modelo o corpo é

¹⁶⁰ RATZINGER, J., Escatologia, p. 21.

¹⁶¹ RATZINGER, J., Escatologia, p.17.

¹⁶² RATZINGER, J., Escatologia, p.17.

¹⁶³ Gisbert Greshake é um dos principais proponentes da doutrina da ressurreição na morte. Doutrina sobretudo defendida em seu livro: *Auferstehung der Toten*, p. 360-414.

¹⁶⁴ RATZINGER, J., Escatologia, p. 132.

¹⁶⁵ RATZINGER, J., Escatologia, p. 189.

entregue à morte, ao mesmo tempo em que se afirma que o homem continua a viver”. Para Ratzinger, no entanto, é ininteligível que o conceito de alma deva ser rejeitado “a oposição ao conceito de alma se torna incompreensível, pois é preciso voltar a afirmar uma realidade própria da pessoa apartada do corpo, e isso é justamente o que queria afirmar o conceito de alma”¹⁶⁶. Ratzinger ainda considera que as noções de corporeidade e espiritualidade de Greshake são “uma estranha mistura de concepções, que certamente não pode ser aceita como a última palavra”¹⁶⁷.

Para Ratzinger, a ressurreição é “uma promessa de futuro, tanto do homem como do Cosmos, e, nesse sentido, uma promessa que abrange o espaço, o tempo e a matéria. Se a História e o Cosmos permanecem junto ao espírito, não é a fim de continuar a correr em direção a uma eternidade sem sentido ou a cair num nada absurdo”. Pois, considera que: “É precisamente na ressurreição que Deus se manifesta como o Deus do Cosmos e da História”¹⁶⁸.

Ratzinger ainda salienta que o homem é definido por sua relação com Deus. A abertura aos relacionamentos, com Deus e com os outros, constitui o que há de mais profundo no ser humano e “um ser é tanto mais ele mesmo quanto mais aberto e relacional ele é um ser aberto à totalidade e ao fundamento do ser, e isso é justamente o que faz dele um ‘eu’, uma pessoa”¹⁶⁹. Não é um ser sem relação que torna um ser humano imortal, mais precisamente sua relação, ou capacidade de relação, com Deus. “a relação torna imortal; a abertura, não o fechamento. O que é salvo é a criatura homem, a totalidade e unidade da pessoa, que se manifesta em nossa vida corpórea”¹⁷⁰.

Ratzinger argumenta que, quanto à proposição de uma ressurreição na morte, que “nem a lógica, nem a Bíblia, nem a tradição autorizam a situar a ressurreição no momento da morte individual”¹⁷¹. O teólogo alemão, portanto, mantém uma ênfase na incompletude da vida com Cristo no tempo antes da definitiva “ressurreição da carne”. As ideias que se desenvolveram na Igreja antiga sobre a sobrevivência do homem entre a morte e a ressurreição, aponta Ratzinger, “apoiam-se nas tradições judaicas da existência do homem no sheol,

¹⁶⁶ RATZINGER, J., Escatologia, p. 132.

¹⁶⁷ RATZINGER, J., Escatologia, p. 133.

¹⁶⁸ RATZINGER, J., Escatologia, p. 140.

¹⁶⁹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 177.

¹⁷⁰ RATZINGER, J., Escatologia, p. 180-181.

¹⁷¹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 203.

tradições que, no Novo testamento, foram transmitidas sobre uma base cristológica. Qualquer outra afirmação tem de fracassar à luz dos fatos históricos”¹⁷². Com isso, Ratzinger considera que a tentativa de Greshake de “reconciliar uma história que continue a correr sem fim com a esperança da volta de Cristo “inaceitável porque sustenta que, última análise, a vitória de Cristo não precisaria ser um final, mas poderia realizar-se numa sucessão dinâmica, ilimitada”¹⁷³. Na visão de Ratzinger, no entanto, o que precisamente tem de ser explicado é a relação entre os sempre novos começos na história e o estado de realização tanto do indivíduo quanto do processo histórico, que no modelo postulado de Greshake é dito já realizado no mundo além da morte.

Ratzinger também adota, no construto do seu pensamento escatológico, a teoria anterior de K. Rahner de que na morte a alma não se torna acósmica, mas plenicósmica, universalmente cósmica. Após a morte, sua ordenação essencial ao mundo permanece, não no modo de dar forma a um organismo, “mas como relação com esse mundo como tal e em sua totalidade”¹⁷⁴. Enfatizando a real interdependência de todos os seres humanos e de toda a criação, Ratzinger insiste que o fim da história não é “algo meramente externo” para qualquer ser humano, ou que “não o afete propriamente”. Os que morreram mantêm uma relação com o processo de devir na história; no “Último Dia”, quando o organismo total estará completo, cada pessoa recebe o lugar justo, que “só ocupará juntamente com o resto do todo”. Quando a história inteira tenha esgotado seu sofrimento e se tenha consumado¹⁷⁵.

Neste sentido, a posição de Greshake, segundo Ratzinger, de que “a matéria ‘em si’ [...] não pode tornar-se perfeita” deve ser rejeitada, porque implica um dualismo na criação, “no qual o âmbito inteiro da matéria é excluído da meta da criação”¹⁷⁶. Ratzinger, em vez disso, proclama uma “situação na qual a matéria e o espírito se relacionarão mutuamente de uma maneira nova e definitiva”¹⁷⁷. Para Ratzinger, a matéria é interiorizada ou integrada na própria identidade do espírito ou alma humana¹⁷⁸.

¹⁷² RATZINGER, J., Escatologia, p. 169.

¹⁷³ RATZINGER, J., Escatologia, p. 211.

¹⁷⁴ RATZINGER, J., Escatologia, p. 214.

¹⁷⁵ RATZINGER, J., Escatologia, p. 213.

¹⁷⁶ RATZINGER, J., Escatologia, p. 215-216.

¹⁷⁷ RATZINGER, J., Escatologia, p. 217.

¹⁷⁸ RATZINGER, J., Escatologia, p. 307.

3.2.

Zwischen Tod und Auferstehung (1980) – Entre a morte e a ressurreição

Poucos anos depois da publicação de *Eschatologie*, Ratzinger publicou o artigo *Zwischen Tod und Auferstehung*. O artigo também está incluído como o segundo apêndice da 6ª edição alemã de *Eschatologie*. Na edição em português se intitula: Entre a morte e a ressurreição: Reflexões complementares sobre a questão da “situação intermediária”¹⁷⁹. Ratzinger, faz menção ao documento publicado pela Congregação para a Doutrina da Fé “Carta sobre algumas questões referentes à Escatologia”, e aponta os princípios norteadores da Igreja no referido documento: “por um lado, ela tem de manter plena fidelidade às verdades fundamentais da fé, e, por outro, precisa cumprir a tarefa de interpretação, que, em meio às revolucionárias mudanças espirituais dessa época, tornou-se especialmente urgente para que a fé se torne comunicável também na atualidade”¹⁸⁰.

Ratzinger, afirma que o conteúdo essencial do documento pode ser resumido em dois pontos: 1. A ressurreição dos mortos, que se professa no Credo, abarca o homem inteiro; “para os eleitos, ela é apenas a extensão da ressurreição de Cristo a todos os homens”; 2. Com relação à situação intermediária, que tem lugar “entre” a morte e a ressurreição, a Igreja “afirma a sobrevivência e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual dotado de consciência e de vontade, de modo que o ‘eu’ do ser humano continua a existir”¹⁸¹.

Para Ratzinger, a palavra “alma”, na concepção da Igreja é tida como portadora de um aspecto fundamental da esperança cristã, tomada como parte da linguagem fundamental da fé¹⁸². A carta em si, publicada pelo Magistério, interveio numa disputa teológica, considerando a transposição de uma fronteira conceitual, o termo alma não estava mais sendo considerado como parte da linguagem fundamental, do substrato linguístico da fé, correndo o risco de perder-se em definitivo. Sobre o estado intermediário Ratzinger afirma: “É a partir da

¹⁷⁹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 289-310.

¹⁸⁰ RATZINGER, J., Escatologia, p. 289.

¹⁸¹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 292.

¹⁸² RATZINGER, J., Escatologia, p. 293.

ressurreição do Senhor que ele olha para nossa própria ressurreição, na qual nossa sorte se tornará definitivamente uma só com a do Ressuscitado”¹⁸³.

O conteúdo neotestamentário, em continuidade com a fé do judaísmo contemporâneo, afirma que, entre a morte e a ressurreição, o homem não submerge no nada. As descrições imagéticas dessa situação intermediária, podem ser retratadas com palavras como: Paraíso, seio de Abraão, estar sob o altar, permanecer no “lugar de refrigério”. Todas elas, integradas ao contexto da Cristologia. Ratzinger diz: “quem morre, permanece junto ao Senhor; quem permanece junto ao Senhor, não morre”¹⁸⁴.

Duas coisas ficam claras segundo o teólogo bávaro: 1. Já antes da ressurreição, o homem continua a viver “junto ao Senhor”; 2. Mas essa permanência na vida ainda não é idêntica à ressurreição, que só chegará “no fim dos dias” e será a plena irrupção do Senhorio de Deus sobre o mundo. Para tanto, há a necessidade de compreensão da palavra “alma”, como um vocábulo fundamental da fé e da oração da cristandade, pois esta expressa a certeza da continuidade indestrutível do “eu” humano que perdura para além da morte. Através de sua assimilação, se desenvolveu uma imagem do homem na qual a ‘imortalidade da alma’ e a ‘ressurreição dos mortos’ não são afirmações contrárias, mas complementares para as gradações de uma única certeza de esperança¹⁸⁵.

Contudo, segundo Ratzinger, houve modernamente uma resistência interna contra o ingresso do elemento helênico, isto é, do elemento filosófico no cristianismo. Como o cristianismo histórico se baseia numa fusão da herança bíblica com o pensamento grego, considera-se que, essa síntese tem agora de ser desfeita, e um cristianismo não helênico precisa ser buscado. A atitude negativa diante do legado grego foi favorecida por duas atitudes fundamentais atualmente presentes: o ceticismo com relação à ontologia, contra o discurso sobre o ser, que vai na contramão da postura funcional e ativa do pensamento atual. Considerar o homem como um ser composto de corpo e alma, crer numa sobrevivência da alma entre a morte do corpo e sua ressurreição parecia uma traição à concepção bíblica e moderna da unidade do homem, da unidade da criação – “afirmar tal coisa era

¹⁸³ RATZINGER, J., Escatologia, p. 294.

¹⁸⁴ RATZINGER, J., Escatologia, p. 294.

¹⁸⁵ RATZINGER, J., Escatologia, p. 294.

claramente considerado como uma queda da ideia bíblica de criação no dualismo grego, que divide o mundo em espírito e matéria”¹⁸⁶.

Ratzinger também argumenta sobre a questão do corpo e da história. “Depois da morte, no entanto, o corpo do homem permanece indubitavelmente no tempo e no espaço. Ele não ressuscita, mas é colocado no túmulo”¹⁸⁷. O teólogo alemão ainda indaga: “Como pode a história já ter chegado ao fim em algum lugar (fora do próprio Deus), ao mesmo tempo que, na realidade, ela ainda está a caminho?”¹⁸⁸. A rejeição do conceito de alma pelos teólogos modernos, consequentemente, faz cair a ressurreição, pois uma ressurreição que não alcance também a matéria e o mundo concreto da história não é ressurreição alguma”¹⁸⁹.

Ratzinger ainda afirma: “Sem dúvida, um teólogo que hoje em dia defenda a existência e a imortalidade da alma no sentido da tradição cristã, enfrentará oposição de muitos lados. No entanto, ele não está afirmando coisas que careçam de sentido e sejam insustentáveis do ponto de vista filosófico ou científico”¹⁹⁰. A teoria da ressurreição na morte, não só “destrói as pontes da comunidade de pensamento que levam à filosofia, como também as que conduzem à história do pensamento cristão: a alteração da relação entre fé e razão”¹⁹¹. Mais uma vez, Ratzinger insiste no fator relacional da imortalidade da alma “a imortalidade não reside no homem mesmo; ela repousa numa relação, num vínculo com que é eterno e que confere sentido à eternidade. Esse elemento permanente, que pode dar vida e plenitude à vida, é a verdade, o amor”¹⁹².

3.3.

Jungfrauengeburt und leeres Grab (2004) – Nascimento virginal e sepultura vazia

Em 2004, Ratzinger publicou um breve documento intitulado *Jungfrauengeburt und leeres Grab*¹⁹³, que é um resumo de um discurso a teólogos da *Katholische Integrierte Gemeinde* (KIG). Esse documento tencionava

¹⁸⁶ RATZINGER, J., Escatologia, p. 298.

¹⁸⁷ RATZINGER, J., Escatologia, p. 301.

¹⁸⁸ RATZINGER, J., Escatologia, p. 301.

¹⁸⁹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 302.

¹⁹⁰ RATZINGER, J., Escatologia, p. 305.

¹⁹¹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 305.

¹⁹² RATZINGER, J., Escatologia, p. 308.

¹⁹³ KREIML, J., Joseph Kardinal Ratzinger: Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte, p. 2.

tratar de assuntos concernentes à ressurreição frente às posições contrárias, quais sejam: o túmulo vazio de Jesus e o realismo físico da ressurreição. O fato de Ratzinger ter escolhido publicar tal esclarecimento sugere que ele reconheceu que a questão do túmulo vazio de Jesus não tinha sido suficientemente abordada em seus escritos anteriores sobre a ressurreição ou não devidamente compreendida por seus interlocutores.

No referido documento, Ratzinger, expõe a materialidade da ressurreição em termos de ação do poder de Deus. Ele observa que, tendenciosamente, a maioria das ciências modernas limita a religião ao domínio da subjetividade, negando qualquer intervenção de Deus no mundo material. Tal visão é proposta com característica de ser uma exaltação da matéria, mas é realmente, segundo o nosso autor, “um novo e sutil gnosticismo”¹⁹⁴.” Nessa concepção, Deus é de certa maneira privado de agir na matéria. A questão da ressurreição é, assim, imediatamente reformulada como questão de saber se Deus é poderoso o suficiente para levantar a matéria de um corpo morto¹⁹⁵. Há uma conexão entre o poder de Deus e uma ressurreição material.

Para Ratzinger, soa estranho a afirmação de um exacerbado materialismo, por parte das ciências modernas, em que ao espírito não é permitido interagir com a matéria, esta, por sua vez, apenas obedece a leis físicas predeterminadas. Para o teólogo que aceita tal visão de mundo, da religião e da teologia, Deus fica limitado de agir sobre o mundo material. Deus é, como já fora afirmado por Ratzinger, “reduzido à interioridade de nossa subjetividade” e, portanto, não é Deus. Mas a fé na ressurreição significa uma rejeição de ambos materialismos científicos e do docetismo escatológico, que última análise, negava a corporeidade de Jesus Cristo e afirmava uma aparência, dois extremos que têm mais em comum um com o outro do que se imagina.

Aos que negam a necessidade do túmulo vazio de Jesus, em nome de uma fidelidade excessivamente zelosa à chamada cosmovisão moderna e à exclusão a priori do milagroso, por um certo desconforto com o escândalo de Deus agindo sobre o mundo material, Ratzinger, enquadra a sua resposta em termos do poder de Deus sobre a sua criação, que inclui a matéria. Dentro deste contexto, ele acha

¹⁹⁴ KREIML, J., Joseph Kardinal Ratzinger: Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte, p.2.

¹⁹⁵ RATZINGER, J., A infância de Jesus, p. 47.

não escandaloso, mas perfeitamente razoável que exista uma identidade material direta, numérica, entre o corpo morto e o corpo ressuscitado de Jesus, mesmo que o corpo terrestre seja transformado em um novo tipo de forma de realização.

Para Ratzinger, é necessário que se mantenha uma estreita conexão entre a ressurreição de Jesus e a nossa própria ressurreição humana em geral. Se o corpo de Jesus não permaneceu na tumba e não sofreu decadência, mas foi transformado milagrosamente pelo poder de Deus na nova personificação do Ressuscitado, então deve-se esperar que os próprios corpos humanos sejam transformados em uma nova modalidade também¹⁹⁶. Pode-se afirmar, portanto, que se a principal diferença entre o estado do corpo de Jesus em sua ressurreição e o estado dos demais corpos humanos na ressurreição final é o estado de decomposição, então a ressurreição será de certa forma conhecida por Deus e possibilitada por seu poder, o que significa uma certa recomposição de nossos corpos.

Portanto, não é preciso preocupação com a dispersão de partículas ou coisas do tipo, pois Deus já sabe como ele recomporá e glorificará os corpos ressuscitados. Se é verdade que o corpo de Jesus não sofreu decadência e se a ressurreição é verdadeiramente uma inclusão em sua ressurreição, a morte – que é uma forma decadência - que faz parte de um fenômeno biológico, não representa dificuldade para a real e material ressurreição.

Ratzinger, afirma vigorosamente a fisicalidade e a materialidade da ressurreição corporal de Jesus e da sua concepção no ventre de Maria em outros escritos¹⁹⁷. Nesses trabalhos posteriores, ele opta por uma visão mais realista da ressurreição. Ele não está mais preocupado, como antes, com a visão moderna de mundo, com sua forte ênfase na ciência e na evolução. Embora não rejeitando a ciência ou a evolução, ele não acredita que elas possam formar a base de uma teologia propriamente dita. Sua mais recente insistência na realidade dos milagres e no caráter biológico da concepção virginal de Jesus e na ressurreição corporal conscientemente se opõe à visão de mundo dos teólogos modernos.

Nesse debate, o que realmente está em jogo é a nossa imagem de Deus e o seu poder sobre a matéria. A física moderna e sua visão do universo impressionaram a modernidade – incluem-se os teólogos - com a infinita

¹⁹⁶ KREIML, J., Joseph Kardinal Ratzinger: Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte, p. 1.

¹⁹⁷ RATZINGER, J., A infância de Jesus, p.47; Jesus de Nazaré – Do batismo a transfiguração, p. 260.

complexidade de suas descobertas. Considerando, no entanto, que a ciência moderna não possui qualquer entendimento definitivo e conclusivo do que é a matéria, não é necessária a preocupação com questões de mecânica quântica quando se considera a ressurreição teologicamente. Os corpos parecem perdidos, dispersos, mas Deus tem o poder, de uma maneira conhecida por si mesmo, dada a sua Onisciência, para devolvê-los. Se quer afirmar uma continuidade entre este mundo e o próximo, então a ressurreição do corpo deve estar neste mundo e não em uma recriação *ex nihilo* ou em uma versão espiritualizada da corporeidade, da matéria em si.

Com o passar do tempo, Ratzinger, foi em direção a uma visão mais realista em sua teologia da ressurreição, distinguindo-se dos pressupostos da ciência moderna, que são, em sua maioria, abraçados efusivamente pela teologia moderna. Para ele, a fé da Igreja na ressurreição é autoritativa, e não necessita ficar à mercê das conclusões científicas. Certa tendência na teologia moderna de ver a ressurreição corporal de Jesus como independente da tumba vazia implica numa diminuição ou mesmo negação do significado da ressurreição.

Dado que a posição de Ratzinger sobre a ressurreição mudou com o tempo para uma posição mais tradicional, realista, fisicalista, ele, chegou a reconhecer que, ao falar da ressurreição, a questão do realismo da fé cristã aponta para a encarnação e a ressurreição do Senhor Jesus Cristo que é o paradigma ao qual a teologia da ressurreição se mantém e se torna relevante. Um assunto, que segundo ele, exige que seja levado a sério, e que revela a ação de Deus com poder em toda a criação.

A teologia da ressurreição de Ratzinger contém muitas afirmações vigorosas e argumentos poderosos com base na Escritura, na Tradição e no Magistério. Quando observada adequadamente ao longo de sua trajetória, a sua teologia fornece uma forte defesa contra as tentativas de espiritualização da ressurreição, de dissolução das afirmações da tradição da Igreja em um pensamento puramente mítico ou mesmo em uma rendição irrefletida às proposições das ciências modernas.

3.4. Homilias escatológicas

Ratzinger, também se destacou como pregador. Sarto afirma que ele foi “um pregador inspirado”¹⁹⁸. Nichols cita três aspectos que caracterizam a pregação do teólogo alemão: “o caráter trinitário, sua inspiração na liturgia e sua atenção ao presente e ao futuro da Igreja”¹⁹⁹. A escatologia, matéria estudada por ele, foi também tema de várias de suas pregações.

3.4.1. Un himno al cuerpo y al futuro – Um hino ao corpo e ao futuro

Nessa homilia, Ratzinger rememora o 18º ano de promulgação do dogma da Assunção de Maria, a Mãe do Senhor, em corpo e alma à glória celestial. Esse dogma foi promulgado pelo Papa Pio XII em 1º de novembro de 1950, na *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus*²⁰⁰. No dogma se afirma: “pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que: a imaculada Mãe de Deus, a sempre virgem Maria, terminado o curso da vida terrestre, foi assunta em corpo e alma à glória celestial”²⁰¹. A definição dogmática se deu tendo como base escriturística principal as passagens bíblicas de Gn 3,15 e 1 Cor 15,54, dentre outras²⁰². Ratzinger, por sua vez, analisou as implicações escatológicas do dogma no contexto maior de sua escatologia; na homilia em questão também estão contidos importantes *insights* sobre os fundamentos e as consequências do dogma para o pensamento teológico do autor.

Ao analisar o dogma nessa homilia, Ratzinger o faz considerando-o à luz de sua escatologia. É possível perceber importantes *insights* sobre os fundamentos e as consequências do dogma na abordagem teológica do autor. Ratzinger ressalta o entusiasmo da época quando da promulgação do dogma que, como registra, deu um parecer positivo em relação ao corpo frente aos outros pareceres conceituais com respeito a beleza, a grandeza e a dignidade do corpo mesmo. A Igreja, por

¹⁹⁸ SARTO, P. B., La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción, p. 252.

¹⁹⁹ NICHOLS, A., The thought of Pope Benedict XVI: An introduction to the theology Joseph Ratzinger, p. 135.

²⁰⁰ Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html. Acesso em: 25. Jan. 2020.

²⁰¹ MD 44

²⁰² MD 39

sua vez, respondeu “com um hino ao corpo humano, com uma exaltação do corpo maior e mais abrangente do que qualquer coisa que os homens ousariam dizer”²⁰³.

O teólogo alemão afirma que numa época de redescoberta da matéria e, conseqüentemente, das coisas corpóreas, sem espaço para qualquer tipo de fuga para o além, num tempo de redescoberta do futuro e da fé no progresso, a Igreja não deu uma resposta condenatória, mas respondeu satisfatoriamente com um hino à terra e ao seu caráter imperecível e também não se deteve desmedidamente ao passado, mas “ela mesma nos apontou para o futuro interpretando precisamente da sua fé o ser humano como o ser com futuro infinito que só avançando pode verdadeiramente obter-se”²⁰⁴. Em outras palavras, pode-se afirmar que a promulgação do dogma não reduziu a fé da Igreja a um mero espiritualismo desvalorizador do que é corpóreo e tampouco supervalorizador do passado em detrimento do futuro.

Ratzinger também ressalta que numa época em que não havia mais disposição para aceitar as velhas diferenças de classes e estratos sociais “a Igreja disse o mesmo com ênfase e em voz alta ao se referir àquela mulher que se afirma a pequena serva: “nela, a Igreja anuncia como realizada e consumada toda a grandeza que pode significar ser homem, com total independência de origem e estado social”²⁰⁵. Esses aspectos são importantes sob qualquer questionamento que se possa fazer ao dogma nos dias atuais.

Na homilia em foco, Ratzinger também aprofunda o conceito de céu, visto ser esse importante para escatologia; Céu, para ele, está para além de um lugar acima nas alturas das estrelas. Um homem ao morrer, segundo ele, continua de alguma forma a existir na memória daqueles que o conheceram e o amaram. Neles, uma parte de si mesmo permaneceu viva. É o amor de Deus que permite a contínua existência. A eternidade humana é fundada, em seu amor. No seu amor criador, se é preservado, se é para sempre imortal, com a totalidade e com a autenticidade do próprio ser²⁰⁶.

Para Ratzinger, o amor de Deus imortaliza e é nesse amor que dá imortalidade que pode ser chamado céu. Ele também salienta o aspecto cristológico do céu, “o homem Jesus, que é ao mesmo tempo Deus, é para nós a

²⁰³ RATZINGER, J., Un himno al cuerpo y al futuro, p. 625.

²⁰⁴ RATZINGER, J., Un himno al cuerpo y al futuro, p. 626.

²⁰⁵ RATZINGER, J., Un himno al cuerpo y al futuro, p. 626.

²⁰⁶ RATZINGER, J., Un himno al cuerpo y al futuro, p. 622.

garantia infinita de que o ser-homem e o ser-Deus podem subsistir e viver eternamente um no outro”²⁰⁷. Com isso em mente, o teólogo alemão lança as bases para a compreensão do dogma propriamente dito, atrelado a suas postulações escatológicas. O que não pode de modo algum “significar que um par de ossos e um par de células sanguíneas sejam mantidas ali para sempre”. Diz algo muito mais decisivo e profundo.²⁰⁸

Ratzinger, ainda afirma “que o que resta de um ser humano não é uma parte, que chamaríamos de alma, enquanto muitas outras coisas sucumbem; antes diz que Deus conhece e ama todo o ser humano que somos agora”. Neste sentido, “imortal é aquilo que agora, em nossa vida, cresce e se torna; o que em nosso corpo, em que sofremos e amamos, no qual estamos tristes e no qual avançamos através dos tempos, aquilo que cresce nesta nossa vida, que tem sua própria índole que é imperecível”²⁰⁹.

Ratzinger, ainda sobre a visão de futuro e fé no progresso, afirma que “o cristianismo não promete apenas alguma salvação da alma em alguma outra vida; não, o cristianismo não é uma religião do passado que quer nos acorrentar para sempre a algo que já existiu, mas uma religião de esperança para o futuro”. O cristianismo, nessa visão de escatologia, é uma religião que abre caminho para o que está por vir, para a criação definitiva. O teólogo alemão conclui convidando a “que não olhemos para o passado, mas construamos para hoje e amanhã um mundo aberto para Deus”²¹⁰.

Portanto, nessa homilia, Ratzinger pondera sobre o significado de uma pessoa humana sendo levada corporalmente para o céu. Maria alcançou seu objetivo final, e venceu a morte, em realização escatológica. Ele aponta que, conforme usado em conexão com o dogma da Assunção, “céu” significa que Deus tem algo para os seres humanos e lhes dá uma existência eterna. Deus ama e, pensa nos humanos, dá-lhes o ser. A vida eterna, então, é baseada no amor de Deus e, o que é mais, é o amor de Deus. Nele e em seu amor criativo se é preservado imortalmente e para sempre no ser: Este amor garante a imortalidade, e é esse amor que se chama de “céu”. O teólogo alemão costuma conectar o “céu” a “Deus”. Ao fazer isso, o céu deixa de ser pensado em termos espaço-temporais

²⁰⁷ RATZINGER, J., Un himno al cuerpo y al futuro, p. 628.

²⁰⁸ RATZINGER, J., Un himno al cuerpo y al futuro, p. 628.

²⁰⁹ RATZINGER, J., Un himno al cuerpo y al futuro, p. 628-629.

²¹⁰ RATZINGER, J., Un himno al cuerpo y al futuro, p. 629.

limitados ou como um lugar extra histórico no qual se entra. O ponto essencial da Assunção de Maria ao céu, neste sentido, é Maria estar totalmente com Deus e com Cristo.

Ratzinger, em sua homilia, ainda adverte contra a interpretação do dogma como significando simplesmente que alguns ossos e corpúsculos de sangue estão preservados para sempre em algum lugar. Para ele, a Assunção significa algo mais profundo: o que continua existindo no céu não é apenas uma parte do ser humano (a alma, por exemplo), enquanto o resto é aniquilado. Em vez disso, a Assunção significa que Deus conhece e ama a pessoa inteira que existe agora. O imortal, então, é aquele que agora está crescendo e se desenvolvendo a vida presente e neste corpo. Desta forma, o Cristianismo não é visto como uma religião que se centra exclusivamente no passado, mas sim, na sua promessa de salvação, é uma religião de esperança que contempla e se abre para o futuro em relação ao presente.

3.4.2.

Vida más allá de la muerte – Vida além da morte

Essa homilia foi proferida em 24 de julho de 1979, na Catedral de Nossa Senhora de Munique, por ocasião do terceiro aniversário da morte do Cardeal Julius Döpfner e em memória do Papa Paulo VI. Nela, Ratzinger analisa o intrigante e sempre recorrente dilema ao pensamento humano de modo geral e ao pensamento escatológico de modo específico: a morte. O teólogo alemão afirma que a morte na sociedade moderna passou de assunto proibido a assunto da moda e até, em certa medida, banalizado. Por outro lado, Ratzinger afirma que houve um aumento de interesse na reflexão sobre o mistério da morte com vistas ao melhor entendimento do aquém e do além. Ele afirma “tentam iluminar um pouco a escuridão impenetrável que cobre a morte, para poder lançar um olhar para o além da morte e, assim, gerar uma resposta às questões mais urgentes: se a nossa vida tem a eternidade por medida ou apenas se ordena a magnitude do instante”²¹¹.

Diante disso, a respeito da indagação se existe vida após a morte, Ratzinger responde: “Só obteremos segurança sobre aquela outra vida se for verdade que

²¹¹ RATZINGER, J., *Vida más allá de la muerte*, p. 630.

Deus existe, um Deus que nos conhece e nos ama e em cujo amor estamos protegidos”²¹². Para Ratzinger, o amor de Deus torna possível a participação do homem na eternidade, pois o amor é mais forte do que a morte. Ele afirma: “é realmente válido que aquele a quem Deus chama pelo nome, aquele a quem Deus conhece e ama, esteja abrigado nesse chamado de Deus”²¹³. Aqueles que foram recebidos em seu amor não caem no nada, na plena vacuidade. Neste sentido, o acreditar em Deus e, conseqüentemente, na vida eterna formam uma unidade, a primeira e a última regra de fé, respectivamente. O teólogo alemão afirma “Se cremos no Deus que nos ama, no Deus que em Jesus Cristo, incorporou a condição humana, isso é ao mesmo tempo uma profissão de fé e uma garantia de vida eterna”²¹⁴.

Na homilia, Ratzinger também menciona o parecer da Congregação para Doutrina da Fé e seus posicionamentos sobre a escatologia, sobretudo no que diz respeito ao céu, ao inferno, purgatório e à alma do homem, “que não se decompõe com o corpo, mas é portadora da interpelação do amor de Deus e portadora da ressurreição”²¹⁵. Ratzinger salienta a troca e o entrelaçamento da vida humana com a vida de Cristo, uma vida inscrita na vida de Cristo. O teólogo alemão ainda afirma: “Devemos viver de forma que essa troca de vida ocorra, que as suas coisas se tornem nossas e, nisso, as nossas sejam suas, e a vida de ambos seja inseparável e, portanto, verdadeira”²¹⁶.

Próximo ao final da sua homilia, Ratzinger rememora a postura ministerial infatigável do falecido Arcebispo no anúncio do Nome que está sobre todo o nome e no desejo deste que “estejamos nele e ele em nós, que na troca de vida realiza-se a união inseparável e, assim, a comunhão de amor eterno”²¹⁷. Ratzinger, ainda afirma: “Queremos recordar o nosso bispo, tornando-nos, juntamente com ele, portadores de Cristo, com o olhar dirigido para a força viva do Senhor e, assim, juntos, sabendo que somos acolhidos na sua misericórdia”²¹⁸.

²¹² RATZINGER, J., *Vida más allá de la muerte*, p. 631.

²¹³ RATZINGER, J., *Vida más allá de la muerte*, p. 631.

²¹⁴ RATZINGER, J., *Vida más allá de la muerte*, p. 631.

²¹⁵ RATZINGER, J., *Vida más allá de la muerte*, p. 632.

²¹⁶ RATZINGER, J., *Vida más allá de la muerte*, p. 632.

²¹⁷ RATZINGER, J., *Vida más allá de la muerte*, p. 632.

²¹⁸ RATZINGER, J., *Vida más allá de la muerte*, p. 633.

3.4.3.

Esperanza en medio del dominio de la muerte – Esperança em meio ao domínio da morte

Ratzinger pregou essa homilia na abertura das apresentações da paixão de Oberammergau na Igreja paroquial Oberammergau, município do distrito de Garmisch Partenkirchen, Estado Federado de Baviera, no sul da Alemanha, em 18 de maio de 1980. Na ocasião, o teólogo alemão mencionou o evento histórico que marcou os habitantes da cidade, quando estes ante o flagelo da peste, em 1633, juraram realizar uma encenação da paixão de Cristo caso fossem protegidos da doença. Desde então, de dez em dez anos, a festa é realizada. Ratzinger, afirma “A promessa das representações da paixão foi produzida diante da morte que arrasou sem compaixão e diante do Crucificado, que é a vida em meio a morte”²¹⁹. Diante da devastadora morte só restava o arrependimento da população. Ratzinger afirma: “Nesta situação, os habitantes daquele lugar só pensavam na sua própria culpa e naquele que carregou todas as nossas culpas: em Jesus Cristo crucificado, que continuou a ser a sua única esperança”²²⁰.

A representação em si, segundo ele, deve expressar em forma de oração da comunidade uma terna gratidão ao único que pode tirar “a praga do pecado e da morte”. Ratzinger afirma: “que devemos nos identificar com o caminho de Jesus, identificação com aquele que sofre e ama e que possibilita, ao mesmo tempo, a unificação com sua vida indestrutível”²²¹. Ratzinger ainda afirma que “as representações da paixão devem ser essencialmente, oração e aceitar internamente o caminho de Jesus Cristo e se identificar internamente com ele. Isso não pode e não deve ser questão de ambição artística ou celebridade”²²².

A postura orante que a representação deve expressar com a comunidade na presença de Deus deve ser a tônica da festa com toda a seriedade religiosa. Ratzinger afirma “Se, em sua origem, a atuação foi um ato de súplica diante da morte e de ação de graças na esperança da salvação, quantos motivos temos hoje para assim pedir e agradecer! Por quanta salvação temos que dar graças”²²³. Ratzinger também salienta que o evento deve ser um evento de penitência e

²¹⁹ RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 634.

²²⁰ RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 635.

²²¹ RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 635.

²²² RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 636.

²²³ RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 636.

reconciliação, pois Cristo morreu para reconciliar a humanidade com Deus e os homens uns com os outros. Ratzinger afirma “Ele é paz (cf. Ef 2.14), é só podemos retribuir em espírito de paz”²²⁴.

Ratzinger toca no delicado tema do antissemitismo, que a representação da Paixão pode acarretar. Ele afirma: “É por isso que gostava de pedir a todos especialmente aos nossos amigos judeus que parem de fazer acusações de antissemitismo, que é alheio à origem histórica e ao conteúdo espiritual da apresentação”²²⁵. Ratzinger afirma “Só teremos compreendido bem as apresentações da Paixão se nós próprios percorremos a Via-Sacra, se entrarmos no caminho externo interno exterior e interior de Jesus e, com ele e nele, nos tornarmos homens reconciliados e reconciliadores”²²⁶.

Nas representações da paixão, a culpa dos outros não é encenada, mas um espelho é colocado diante dos homens, mas acima de tudo, no Cristo crucificado se é recebido pelo o amor que vence o ódio e perdoa o pecado. Os antepassados voltaram o olhar para ele na dificuldade, nele encontraram, no meio do domínio da morte, a esperança que os ensinou a viver. O teólogo alemão pontua: “Dirigir o nosso olhar para ele e aprender a viver sob o sentido profundo das representações da paixão. Com esse espírito queremos celebrá-los, como uma grande oração comunitária”²²⁷.

3.4.4.

Señor, si hubieras estado aqui - Senhor, se tu estivesses aqui

Essa homilia foi pronunciada em 2 de outubro de 1980, na catedral de Nossa Senhora de Munique, durante o réquiem pelas vítimas do atentado à bomba no bairro de Theresienwiese, no centro de Munique. Nessa homilia, Ratzinger, pastoralmente traz uma mensagem de consolo para aqueles que perderam os seus entes queridos na tragédia. Tomando mão do texto joanino onde Marta afirma “Senhor, se tu estivesses aqui”, o teólogo alemão discorre sobre a impotência e a frustração humana ante a morte, e também amplia o significado dessas palavras não, sendo elas mesmas mera frase vazia, mas uma transposição da dor, um

²²⁴ RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 637.

²²⁵ RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 638.

²²⁶ RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 639.

²²⁷ RATZINGER, J., Esperanza en medio del dominio de la muerte, p. 639.

compartilhar com aquele que ama. Ratzinger afirma que nesta frase há também uma orientação “essa hora deve ser antes de tudo uma oração, uma hora de se voltar para Deus, o único que pode consolar onde não podemos fazê-lo, o único em que podemos acreditar e ter esperança de um modo que por nós mesmos, não somos capazes de dar qualquer sentido”²²⁸.

A postura orante é fundamental para o enfrentamento da morte, pois em Deus estão as consolações para a alma sôfrega. Ratzinger ainda salienta a importância do outro no processo de enfrentamento da morte. Ele afirma: “além de estar com Deus, também estar próximo um do outro, encontrar-se”²²⁹. Esse comportamento não deve apenas restringir-se ao primeiro momento, ao choque propriamente dito, mas estender-se ao longo do tempo à medida que as feridas estão presentes e se farão sentir.

Ratzinger, propõe a solidariedade emocional mais ampla para além de todas as bandeiras, a comunidade específica daqueles que respondem aos mesmos valores do espírito, que respondem à existência de uma atitude de humanidade e assim à subsistência da vida social e do Estado. Ratzinger afirma: “Ter em comum o que nos sustenta a todos tem que ser mais forte do que os opostos”²³⁰. Ratzinger, também afirma que a violência não tem que ser aceita. Ela é uma má contingência da vida humana. Contextualizando o texto joanino mais uma vez com a pergunta de Marta, Ratzinger afirma que Jesus estaria sob ameaça de violência. O pregador alemão continua “esta hora deve ser um convite para irmos ao seu encontro e fazer do nosso país mais uma vez um espaço de sua presença. Tem que ser uma hora em que prometamos que a violência não terá espaço”²³¹.

A salvaguarda da dignidade e da moral humana devem se opor ao desprezo perpetrado por todos os tipos de violência “a consciência tem que ser reavivada em nós que, no longo prazo, não podemos deixar arbitrariamente desprotegidos, como sem sentido e à mercê do arbítrio do indivíduo, porque a atitude da humanidade só pode ser vivida na sua totalidade e em comum”²³².

No epílogo de sua homilia, usando a frase “Senhor, se tu estivesses aqui”, o teólogo alemão, versa sobre a mudança ocorrida. Uma condução ao novo

²²⁸ RATZINGER, J., Señor, si hubieras estado aquí, p. 640-641.

²²⁹ RATZINGER, J., Señor, si hubieras estado aquí, p. 641.

²³⁰ RATZINGER, J., Señor, si hubieras estado aquí, p. 642.

²³¹ RATZINGER, J., Señor, si hubieras estado aquí, p. 641.

²³² RATZINGER, J., Señor, si hubieras estado aquí, p. 643.

caminho, caminho que “ela aprende a dizer eu acredito que tu és o Filho de Deus. Eu acredito na ressurreição do corpo”²³³. No Antigo Testamento isso fora pronunciado pela afirmação do patriarca Jó, ao afirmar: “Eu sei que o meu Redentor vive”. A Igreja releu essas palavras diante do Crucificado e Ressuscitado, compreendendo-a em esperança profunda. Essas palavras também, segundo Ratzinger, são uma profissão de fé de cunho escatológico. Profissão de fé na ressurreição do corpo junto com Cristo Ressuscitado, que dá coragem de respeitar a dignidade da carne do homem. Essa profissão de fé dá esperança ao homem em meio a um mundo escuro e sem esperança. Ao arrematar, Ratzinger afirma “Esta profissão de fé é o que nos dá coragem e confiança para permanecermos juntos e continuarmos juntos no caminho da fé naquele que, na ausência de sentido, tem nas mãos as chaves do sentido! Eu sei que o meu Redentor vive. Eu acredito na ressurreição dos mortos”²³⁴.

3.4.5.

Lugares de esperanza las catacumbas romanas – Lugares de esperança as catacumbas romanas

Nessa homilia, Ratzinger trata a respeito das catacumbas romanas e a esperança dos primeiros cristãos em relação à morte. As catacumbas romanas são um importante marco para história da arte paleocristã e para evidenciá-lo, o teólogo bávaro a usa para exposição de mais uma homilia de temática escatológica, tomando como exemplo um importante símbolo da história da arte cristã. Ratzinger afirma: “Em nenhum outro lugar experimentamos o cristianismo primitivo tão próximo e presente como nas catacumbas; é como se nós mesmos tivéssemos transposto a linha do tempo e fôssemos observados por aqueles que presenciaram sua dor e esperança naquele lugar”²³⁵.

O teólogo alemão salienta a solidariedade de toda dor humana ali expressa, mas que não se limita somente à melancolia do passado. Aquela melancolia é plena da certeza de salvação: Ratzinger afirma: “Esta rua da morte é na verdade

²³³ RATZINGER, J., Señor, si hubieras estado aquí, p. 644.

²³⁴ RATZINGER, J., Señor, si hubieras estado aquí, p. 644.

²³⁵ RATZINGER, J., Lugares de esperanza las catacumbas romanas, p. 645.

um caminho de esperança; quem a percorre a comunica irremediavelmente algo da esperança que aqui fala através de todas as imagens e de todas as palavras”²³⁶.

Ratzinger também expõe o medo da morte comum à humanidade. Medo que pode ser caracterizado pelo temor ao desconhecido, ao nada. A humanidade não quer acreditar que tantas coisas grandes e significativas se transformem em nada. Ratzinger afirma “Resistimos porque não podemos aceitar a destruição do amor que a morte traz”²³⁷. A humanidade se tornou excessivamente racional por isso não quer responder à questão da morte à maneira da fé, mas sim através de conhecimentos empíricos e verificáveis o que, em última análise, se torna impossível. Refletindo sobre as artes das catacumbas, Ratzinger afirma “Só quem reconhece a esperança na morte também é capaz de viver com base na esperança”²³⁸.

Os cristãos primitivos deixaram os seus testemunhos gravados para as futuras gerações, pois “acima de tudo, tinham plena consciência de que o homem, considerando por si mesmo e reduzido ao empiricamente palpável, não guarda nenhum sentido. Eles também deixaram claro que um mero prolongamento indefinido de nossa existência atual seria absurdo”²³⁹. Para Ratzinger, a existência ganha sentido quando unida em amor com Deus, pois “só a existência em relacionamento, o amor é capaz de nos sustentar, então a vida eterna só pode ter sentido em uma totalidade completamente nova de amor, que transcende toda temporalidade”²⁴⁰.

Nessa esperança, os cristãos criam no Deus que disse “Eu sou a ressurreição e a vida”, o mesmo que disse ao bom ladrão “Hoje estarás comigo no Paraíso”. Tornando Deus manifesto e acessível a todos. A morte também é um caminho de esperança. “Desse modo, a imortalidade adquire sentido, que não é mais uma reduplicação sem fim da vida atual para se tornar algo totalmente novo, mas, realmente, a nossa realidade: estar nas mãos de Deus e, portanto, ser um com todos os irmãos que Ele criou para nós, um com a criação”²⁴¹. Essa nova experiência é o que dá as catacumbas seu lugar especial. Mesmo quando as imagens se deterioram ou se desbotam devido aos tempos difíceis, nada perderam

²³⁶ RATZINGER, J., Lugares de esperanza las catacumbas romanas, p. 646.

²³⁷ RATZINGER, J., Lugares de esperanza las catacumbas romanas, p. 646.

²³⁸ RATZINGER, J., Lugares de esperanza las catacumbas romanas, p. 647.

²³⁹ RATZINGER, J., Lugares de esperanza las catacumbas romanas, p. 647.

²⁴⁰ RATZINGER, J., Lugares de esperanza las catacumbas romanas, p. 647.

²⁴¹ RATZINGER, J., Lugares de esperanza las catacumbas romanas, p. 649.

ao longo dos séculos de brilho e, sobretudo, da verdade de esperança da qual surgiram²⁴².

3.4.6. Esperanza cumprida – Esperança realizada

Na importante data da solenidade de todos os santos, Ratzinger pronuncia uma homilia sobre a esperança realizada. A memória litúrgica dedica um dia especial a todos aqueles que estão unidos a Cristo na glória eterna e intercedem pelos cristãos. Sobre os tantos santos não canonizados, Ratzinger afirma “Para nós eles são anônimos, desconhecidos, assim como seremos um dia. Mas não diante de Deus. Precisamente, o que os torna santos é que Deus os conheceu”²⁴³. Esses santos e os demais cristãos são membros da família de Deus que “se inclina para sua família com amor e misericórdia. Ele une todos na fé, esperança e amor”²⁴⁴.

Ratzinger afirma que a festa de todos os santos é uma festa da esperança. A esperança, afirma ele, é o outro lado da mesma moeda que se chama fé. Sobre o tempo atual, o teólogo alemão afirma “a doença insidiosa do nosso tempo é chamado de desesperança”²⁴⁵. Mas a realidade é maior e vai muito além do que se vê e se experimenta imediatamente. Sob a superfície memória litúrgica celebrada, se pode ouvir o clamor de um grito que afirma “Você é esperado”.

A garantia das expectativas será satisfeita, após muito tempo carregando fardos e sofrendo tribulação os cristãos que defendem a realidade de Deus e contam com ela, aceitam as suas promessas, baseiam-se nelas e nelas confiam poderão usufruir da presença do Senhor. Ratzinger afirma “Esperar com segurança e certeza confiante, esperar em comunidade e fraternidade não ofuscada por nada, porque quem chama é Deus, que torna possíveis todas as outras vozes”²⁴⁶. O Deus da nossa fé é a razão da nossa esperança e Cristo é a nossa esperança. Diante desta festa e de tantas testemunhas, só se pode afirmar “Em Ti, Senhor, coloquei a minha esperança, não me decepcionarei para sempre”²⁴⁷.

²⁴² RATZINGER, J., Lugares de esperanza las catacumbas romanas, p. 649.

²⁴³ RATZINGER, J., Esperanza cumprida, p. 650.

²⁴⁴ RATZINGER, J., Esperanza cumprida, p. 650.

²⁴⁵ RATZINGER, J., Esperanza cumprida, p. 651.

²⁴⁶ RATZINGER, J., Esperanza cumprida, p. 652.

²⁴⁷ RATZINGER, J., Esperanza cumprida, p. 652.

Ratzinger pontua que “Não é evidente que os santos irmãos e irmãs de nossa família nos olham com o olhar do amor de Deus? O que comoveu seus corações quando tiveram que percorrer seu caminho de peregrinação, ou seja, o amor em seguir Jesus, não passou nem acabou”. O teólogo alemão corrobora: “só agora, na presença do Deus vivo, encontrou sua forma definitivamente e boa. Bem, o amor nunca para. Então eles intercedem por nós. E é por isso que os chamamos de nossos intercessores para que a nossa esperança se cumpra”²⁴⁸.

3.4.7.

Com Dios, em busca de Consuelo para los hombres – Com Deus, em busca do Consolo para os homens

Ratzinger pronunciou essa homilia no segundo domingo de Advento. O texto foi extraído do volume 130 da revista *Der Prediger und Katechet* (1991). Essa data é importante para o calendário litúrgico da Igreja Católica. Este tempo corresponde às quatro semanas que antecedem o Natal. É tido como um tempo de espera e esperança, de atenção e vigilância, no qual se dá a preparação alegre para a vinda do Senhor. É um tempo de piedosa e alegre expectativa.

A ocasião também rememora a dimensão salvífica da história e evidencia a dimensão escatológica do mistério cristão. Na história da humanidade constata-se o mistério da vinda do Senhor, o evento parusíaco, Jesus, que se encarna e se torna presença salvífica na história, confirmando a promessa e a aliança a Israel e plenifica o tempo e torna próximo o Reino.

Ratzinger ressalta que o consolo de Deus foi e ainda é esperança e segurança para o seu povo do antigo Israel até a Igreja em meio ao sofrimento e os agravos sofridos o povo do Senhor pode receber o consolo. O teólogo alemão afirma “Deus não esquece dos que sofrem. Ele os ama e levanta-lhes o ânimo”²⁴⁹. Deus se lembra dos seus e é mais poderoso do que as grandes potestades deste mundo. Ratzinger ressalta que o “Advento é a hora do Deus bondoso e consolador. Tornar-se visível que a Igreja não é apenas uma instituição moral, mas é o espaço da graça em que Deus se aproxima dela antes de tudo como que Deus que se dá”²⁵⁰.

²⁴⁸ RATZINGER, J., *Esperanza cumplida*, p. 650-651.

²⁴⁹ RATZINGER, J., *Com Dios, en busca de Consuelo para los hombres*, p. 654.

²⁵⁰ RATZINGER, J., *Com Dios, en busca de Consuelo para los hombres*, p. 654.

Deus, segundo o teólogo alemão, quer consolar através de nós e nos fazer saber que ama especialmente os que não são consolados, que se identifica com eles e espera neles a nossa bondade”²⁵¹. Ratzinger ainda afirma: “Deus nos ajuda tanto mais no Espírito Santo quanto mais somos nós mesmos homens que consolam, homens de uma bondade consoladora”²⁵².

Um mundo sem consolo é catastrófico. O consolo entra na solidão do amor destruído, da verdadeira razão do sofrimento; é um simpatizar na dor e no sofrimento. O consolo é uma forma de mostrar solidariedade no sofrimento com amor. Ratzinger afirma “mostrar solidariedade no sofrimento e no amor não deixará que tudo fique em palavras”²⁵³.

O aspecto cristológico dessa homilia se encontra na afirmação de Ratzinger de que Deus não removeu a condição humana do homem, mas a compartilhou com a humanidade, entrando na solidão do amor destruído que compartilha do sofrimento como consolo ao modo divino de redenção. Ratzinger também afirma que essa é maneira de compreender cristãmente a salvação: “não é encanto do mundo, não que nos seja tirada a condição humana, mas que sejamos consolados que Deus compartilha conosco a carga da vida e que, agora e para sempre, está presente entre nós a luz de sua solidariedade no sofrimento e no amor”²⁵⁴.

Essa presença é vindicada num dos trechos mais belos das canções de Natal da Antiga Aliança: “Onde ficaste, consolo do mundo inteiro?” O desejo de Deus, segundo Ratzinger, é para que nos abramos e não exijamos um mundo encantado, mas à sua luz, nos tornemos sinceros e humanos, abertos ao verdadeiro consolo e para que em nós o mundo novamente um mundo de Advento, um mundo de consolo²⁵⁵.

3.4.8.

El Cardenal Degenhardt há muerto y se há adentrado así em el Resucitado – O Cardeal Degenhardt morreu e, portanto, entrou no Ressuscitado

Essa homilia foi proferida durante as exéquias do cardeal Johannes Joachim Degenhardt, no segundo sábado das festas de São Libório, em 3 de agosto de

²⁵¹ RATZINGER, J., Com Dios, en busca de Consuelo para los hombres, p. 654.

²⁵² RATZINGER, J., Com Dios, en busca de Consuelo para los hombres, p. 655.

²⁵³ RATZINGER, J., Com Dios, en busca de Consuelo para los hombres, p. 655.

²⁵⁴ RATZINGER, J., Com Dios, en busca de Consuelo para los hombres, p. 656.

²⁵⁵ RATZINGER, J., Com Dios, en busca de Consuelo para los hombres, p. 656.

2002, na catedral de Paderborn. O cardeal Degenhardt foi arcebispo de Paderborn. O lema episcopal de Degenhardt foi *Surrexit Dominus vere* (O Senhor ressuscitou verdadeiramente) da liturgia pascal, pois para o cardeal esse testemunho apostólico era o fundamento vivo e perene da Igreja.

Ratzinger ressalta o caráter existencial da fé e das convicções do defunto arcebispo de Paderborn. O Ressuscitado era o paradigma de tal fé. A condição humana interpretada num monumento funerário da Roma Antiga, onde se lê sobre a vida humana: “*ex nihilo, nihil, ad nihilum*” ou seja: “Do nada, nada, para o nada”. A máxima não era verdadeira para o cardeal. Ratzinger ressalta que o cardeal sabia bem que os seres humanos não foram lançados à mercê no nada como por alguma explosão incompreensível e que os seres humanos não surgiram por acaso no jogo de dados da evolução.

Ratzinger afirma que a convicção de fé do cardeal entendia a particularidade da criação de Deus e que cada ser humano é chamado pelo nome. O teólogo alemão afirma: “Cada ser humano é uma ideia de Deus que se concretiza e cada ser humano tem uma missão, a sua missão é insubstituível na sinfonia da criação: para que, no fundo, Deus seja tudo em todos, o Deus a quem nos damos e que nos dá”²⁵⁶.

Como era comum em suas homilias, Ratzinger ressaltou as qualidades da vida e do ministério do cardeal. A conduta ilibada apresentada como imagem de águas límpidas pelo teólogo alemão. Ratzinger afirma “Minha primeira e permanente impressão pessoal do Arcebispo Degenhardt foi precisamente de grande pureza e honestidade pessoal. Era como água, pura, que você pode ver no fundo”²⁵⁷. Ele era transparente e honesto até o âmago. Ratzinger, também ressalta que o cardeal viveu da palavra de Deus, do encontro com Cristo na palavra e no sacramento e da missão quotidiana de serviço aos homens que lhe foram confiados.

O cardeal Degenhardt não era homem de buscar conflitos, afirma Ratzinger. Procurava paz e convivência. Mas ele sabia que valia a pena sofrer a fé, e que podia existir uma situação em que se devia responder à fé mesmo sob sofrimento. Desde do período colegial o cardeal dera os seus primeiros passos acadêmicos,

²⁵⁶ RATZINGER, J., El Cardenal Degenhardt há muerto y se há adentrado así en el Resucitado, p. 658.

²⁵⁷ RATZINGER, J., El Cardenal Degenhardt há muerto y se há adentrado así en el Resucitado, p. 658.

período em que preso pela Gestapo por causa de seu compromisso com a juventude católica, o cardeal não se preocupou em ser ultrajado por causa do nome de Cristo. Não que a surra não houvesse doído, mas nessa dor estava a alegria de ter respondido Àquele que é a vida e o caminho e a paz²⁵⁸.

Ratzinger afirma que o cardeal “Sabia que temos que aprender cada vez mais para acreditar verdadeiramente juntos e desta forma responder a quem verdadeiramente ressuscitou”²⁵⁹. Acreditar junto significa entender que a fé não foi inventada, antes leva ao encontro de uns com os outros e fundamenta a união. Uma fé que abre fronteiras entre as nações, não na união de uma falsa uniformidade, mas na união do dia de Pentecostes, na qual muitas línguas permanecem como riqueza da humanidade, na qual essas línguas aprendem a compreender-se e se darem como presente.

Partindo para o final da homilia Ratzinger reconheceu o testemunho do cardeal: “O cardeal Degenhardt viveu para o Senhor. O Ressuscitado cruzou seu caminho. Ele o reconheceu e sabia que o havia enviado para transmitir essa mensagem, essa alegria, essa esperança”²⁶⁰. O teólogo alemão ressalta o fiel testemunho do cardeal dado aos homens da Igreja e ao mundo na força do Ressuscitado.

Ratzinger, afirma: “Agora ele os celebra com o mesmo sumo sacerdote eterno, que intercede, por nós e que é o nosso caminho para Deus, o caminho, a verdade e a vida. O cardeal Degenhardt morreu e, portanto, entrou no Ressuscitado. Nele o conhecemos protegido”. E ainda reitera: “A ele confiamos a sua alma. A ele confiamos esta diocese que tanto amou e pela qual tanto fez. No Ressuscitado ele permanece perto de nós. No Ressuscitado estamos perto dele. Quer vivamos ou morramos, somos do Senhor”²⁶¹.

²⁵⁸ RATZINGER, J., El Cardenal Degenhardt há muerto y se há adentrado así en el Resucitado, p. 659.

²⁵⁹ RATZINGER, J., El Cardenal Degenhardt há muerto y se há adentrado así en el Resucitado, p. 659.

²⁶⁰ RATZINGER, J., El Cardenal Degenhardt há muerto y se há adentrado así en el Resucitado, p. 660.

²⁶¹ RATZINGER, J., El Cardenal Degenhardt há muerto y se há adentrado así en el Resucitado, p. 661.

3.4.9.

Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte - Luta em torno da questão da vida e da morte

Ratzinger proferiu essa homilia em Montecassino em 7 de novembro de 2004, perante a Pontifícia Academia de Ciências. Academia que conta com vários estudiosos de várias nações do mundo. Numa reflexão sobre a vida e a morte, Ratzinger afirma: “Se tivermos de reprimir a morte, também não aprenderemos a lidar com a vida com retidão. Vida e morte formam uma unidade, a vida só pode ser uma conquista se formos capazes de nos direcionar corretamente para a morte”²⁶².

A exposição do teólogo alemão sobre a morte começa pelos dados veterotestamentários. É no Antigo Testamento que progressivamente se dá a compreensão do mistério da vida e, por conseguinte, do mistério da morte. O conceito presente nos primeiros livros do Antigo Testamento é, última análise, um tanto quanto incipiente. O homem desce ao morrer ao reino das sombras, de certa maneira, ainda há algo dele, essa existência é uma não existência, mais não ser do que ser. Algo semelhante no mundo grego pode-se ver nas concepções homéricas.

O teólogo alemão aponta ainda que no decorrer do Antigo Testamento, lentamente, a oração de Israel nos embates ante ao sofrimento foi amadurecendo, apesar de não possuir uma figura, ou mesmo uma antropologia filosófica bem definida. Ratzinger aponta como paradigma a oração que está esboçada no salmo 73, há uma evolução em relação à primitiva sabedoria de Israel. O orante vê Deus como o supremo bem para além das agruras da existência. Ratzinger, afirma: “Por assim dizer, quem ora experimenta o caráter absoluto do amor: o bem acima de todos os bens é ser amado por Deus, que não passa. Esse é o verdadeiro bem”²⁶³. Em Deus está posta a confiança e nele se é sustentado. “O verdadeiro bem é estar com ele, sendo segurado por sua mão. E essa mão não me solta”. Ratzinger ainda afirma “a mão de Deus sustenta-me para sempre, na morte e na vida”²⁶⁴.

Ratzinger aponta a esperança de Jó frente ao contingente sofrimento. O patriarca viu em Deus a perseguição e em Deus mesmo a redenção. No auge do seu sofrimento, contra o terror que o assaltou Ihe é revelado: “Sei que o meu

²⁶² RATZINGER, J., Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte, p. 662.

²⁶³ RATZINGER, J., Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte, p. 663.

²⁶⁴ RATZINGER, J., Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte, p. 663.

Redentor vive e eu mesmo o verei”. O que é como dizer: sei que o Deus que aparentemente me tortura é verdadeiramente o Deus redentor em que posso confiar e cujo amor me sustenta durante a noite de sofrimento e morte.

O teólogo alemão afirma “Acho importante ver no Antigo Testamento, a crença na imortalidade não surge em primeiro lugar de uma antropologia levada às suas últimas consequências, mas sim do encontro com Deus, o Deus incompreensível, mas, no fundo, confiavelmente bom, que dá ao homem o suporte que o sustenta no trânsito da morte e que, portanto, também lhe indica o caminho certo na vida”²⁶⁵.

Ratzinger ainda aponta que nos escritos veterotestamentários, é no livro de Daniel e no apocalipse de Isaías (Is 24-27) que a esperança na ressurreição aparece com maior clareza, apesar de não apresentar todos os detalhes, extensão ou natureza. Já no livro de Macabeus “a certeza da ressurreição tornar-se a força para a resistência contra o tirano, a força para a boa vida e na força permanecer fiel à palavra de Deus mesmo ao preço da própria vida porque essa palavra é precisamente o verdadeiro poder que dá vida, a verdadeira vida além e do outro lado da morte”²⁶⁶.

Já no Novo Testamento, Ratzinger aponta a posição do judaísmo do tempo de Jesus representada pelos saduceus, a aristocracia sacerdotal. Eles, por aceitar tão somente os cinco primeiros livros do Antigo Testamento como canônicos, rejeitam, por assim dizer, os desenvolvimentos posteriores da história de fé de Israel, entre os quais está a fé na ressurreição. Essa doutrina foi decisiva entre os fariseus como artigo de fé, estando também ao alcance popular. É Jesus, segundo Ratzinger, que melhor explica e corrige a visão sobre a ressurreição de então. “Os ressuscitados tornaram-se novos homens, filhos de Deus”. Eles vivem no modo de Deus, em estar diante de Deus com Deus e para com Deus”. Eles receberam o dom de “ser como Deus”²⁶⁷. Ratzinger afirma: “Este fundamento da ressurreição, da vida eterna, é surpreendente. O Senhor o estabelece a partir da comunhão do homem com Deus”²⁶⁸.

A resposta de Jesus aos saduceus, segundo Ratzinger, está na base do diálogo que os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó tornaram-se nomes para Deus,

²⁶⁵ RATZINGER, J., *Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte*, p. 664.

²⁶⁶ RATZINGER, J., *Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte*, p. 664

²⁶⁷ RATZINGER, J., *Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte*, p. 665.

²⁶⁸ RATZINGER, J., *Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte*, p. 666.

pertencentes a ele. O relacionamento é o essencial. Visto estarem apegados a Deus, afirma Ratzinger, “não podem cair no nada. Eles vivem uma vida que é mais forte do que a morte”²⁶⁹. Neste sentido, afirma Ratzinger, “Jesus dá uma base dialógica, uma base relacional para a imortalidade. A vida do homem vai além da morte não porque, digamos a alma seja em si mesma indivisível e, portanto, indestrutível, como a filosofia grega fundava a imortalidade. Estar em relacionamento torna o homem imortal”²⁷⁰. O amor humano está predisposto à condição de infinito, mas não pode dar essa condição. A comunhão de amor com Deus dá o que é essencial para o amor: este diálogo não se interrompe. Ao existir com ele se está no essencial, na vida indestrutível. No Ressuscitado se está apegado à vida, a verdadeira vida, a vida eterna.

Jesus, segundo o teólogo bávaro, não nos ensina nenhuma coisa misteriosa que queira sobre a vida após a morte. Ele nos indica a vida certa. Seu fundamento dialógico de imortalidade nos afirma como devemos viver agora, como encontramos a verdadeira vida, que é eterna o que essa nos firma sobre a ressurreição é inteiramente prático²⁷¹. Quem conheceu os bens certos, o verdadeiro bem – Deus – pode abandonar os bens relativos. A vida biológica pode até ser arriscada, pois não cai no nada. O que é verdadeiramente bom não larga a nossa mão.

3.4.10.

Bautismo, nueva vida en Cristo – Batismo, nova vida em Cristo

Ratzinger proferiu essa homilia no Sábado santo, em 26 de março de 2005, na Basílica de São Pedro, com o Papa João Paulo II. Ratzinger começa a homilia versando sobre a liturgia da Santa Páscoa, rememorando o caminho de Israel no deserto e como mais tarde esse caminho apontou para Cristo. A respeito da liturgia, ele disse: “A liturgia não se perde em ideais gerais, não se contenta com utopias vagas, mas nos oferece indicações muito concretas sobre o caminho a percorrer e sobre a meta do nosso caminho”²⁷².

²⁶⁹ RATZINGER, J., *Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte*, p. 666.

²⁷⁰ RATZINGER, J., *Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte*, p. 666.

²⁷¹ RATZINGER, J., *Lucha en torno a la pregunta por la vida y la muerte*, p. 667.

²⁷² RATZINGER, J., *Bautismo, nueva vida en Cristo*, p. 668.

O significado litúrgico da procissão reproduz simbolicamente todo o caminho catecumenal e penitencial da Quaresma, e também o caminho de Israel, o povo de Deus pelo deserto em direção à terra prometida. Simboliza também, segundo o teólogo bávaro, o caminho da humanidade que, nas noites escuras da história, busca a luz, busca o paraíso, busca a vida verdadeira, a reconciliação entre as nações, entre o céu e a terra, a paz universal. Israel no deserto era conduzido por uma coluna de fogo durante a noite e por uma nuvem durante o dia. A coluna de fogo, a nuvem sagrada é o Cristo ressuscitado, simbolizado pela vela pascal acesa. Cristo é a luz; Cristo é o caminho, a verdade e a vida. Seguindo Cristo, mantendo o olhar do coração fixo em Cristo, encontramos o caminho certo²⁷³.

Segundo Ratzinger, seguir a Cristo significa antes de tudo ouvir a sua palavra. Essa é toda pedagogia da liturgia quaresmal. Seguir a Cristo implica em cumprir seus mandamentos, resumidos no duplo mandamento de amar a Deus e ao próximo como a si mesmo. Seguir a Cristo ter compaixão de quem sofre, amar os pobres; significa também ter a coragem de defender a fé contra as ideologias; confiar na Igreja e em sua interpretação e aplicação da palavra divina às circunstâncias atuais. Seguir a Cristo, afirma Ratzinger: “implica amar sua Igreja, seu corpo místico. Caminhando assim, acendemos pequenas luzes no mundo, rasgamos as trevas da história”²⁷⁴.

O caminho de Israel tinha como meta a terra prometida: toda humanidade, afirma o teólogo alemão, está procurando por algo como a terra prometida. Neste sentido, a liturgia pascal oferece subsídios hermenêuticos plausíveis: “A liturgia pascal é muito concreta neste ponto. Seu objetivo são os sacramentos da iniciação cristã: Batismo, confirmação e a Sagrada Eucaristia. Assim, a Igreja diz-nos que estes sacramentos são a antecipação do nosso mundo, a sua presença antecipada na nossa vida”²⁷⁵.

Na Igreja antiga, o catecumenato era um caminho, passo a passo, para o batismo: um caminho de abertura dos sentidos, do coração, da inteligência a Deus; aprender uma nova forma de vida; uma transformação do ser em uma amizade crescente com Cristo na companhia de todos os crentes. “O ato sacramental do

²⁷³ RATZINGER, J., Bautismo, nueva vida en Cristo, p. 668.

²⁷⁴ RATZINGER, J., Bautismo, nueva vida en Cristo, p. 669.

²⁷⁵ RATZINGER, J., Bautismo, nueva vida en Cristo, p. 669.

batismo foi o dom definitivo de uma nova vida; foi morte e ressurreição”²⁷⁶. A ressurreição de Cristo neste sentido também é um paradigma teológico importante. Ratzinger, afirma: “A ressurreição de Cristo não é simplesmente a memória de um evento passado. Na noite de Páscoa, no sacramento do batismo a ressurreição se realiza hoje, a vitória sobre a morte”²⁷⁷.

Jesus é a ressurreição e a vida eterna. Na medida em que estamos unidos a Cristo, já “passamos da morte para a vida” hoje, já vivemos a vida eterna, que não é apenas uma realidade que vem depois da morte, mas começou hoje na nossa comunhão com Cristo”²⁷⁸. No batismo deu-se a garantia da verdadeira vida. Cabe a identificação com este dom, para entrar-se cada vez mais radicalmente na verdade do batismo. A noite da liturgia pascal é um convite para se mergulhar nas águas do batismo, a passar da morte à vida, a ser autênticos cristãos, vivos no Ressuscitado.

3.5. Conclusões

1º) A produção escatológica de Ratzinger abarca os temas principais discutidos na sua época. Desde de escritos acadêmicos mais sofisticados à escritos ocasionais respostas são dadas às questões mais contundentes relacionadas à dimensão individual do escatológico. O conceito cristão de alma, a situação intermediária entre a morte e a ressurreição são tratados com maestria pelo autor.

2º) Além do caráter pastoral de suas homilias é possível encontrar uma preocupação com os postulados escatológicos. A esperança como convicção da fé ante a tensão do “já” e “ainda não” permeia as homilias de Ratzinger e marca a práxis do seu fazer teológico.

3º) Um olhar para o futuro tendo como horizonte o encontro com o Ressuscitado numa comunhão com os irmãos e com o Cosmos marca a teologia de Ratzinger e a sua preocupação pastoral e catecumenal na exposição das Sagradas Escrituras tanto em ambiente eclesiástico como fora dele em franco diálogo com interlocutores dispostos à compreensão da Revelação.

²⁷⁶ RATZINGER, J., Bautismo, nueva vida en Cristo, p. 669.

²⁷⁷ RATZINGER, J., Bautismo, nueva vida en Cristo, p. 669.

²⁷⁸ RATZINGER, J., Bautismo, nueva vida en Cristo, p. 670.

4 A escatologia de J. Ratzinger: peculiaridades e relações

O presente capítulo tem a finalidade de fazer uma análise comparativa do pensamento escatológico de J. Ratzinger. Um dos elementos da análise comparativa é histórico e outro sistemático. Na primeira seção abordaremos as peculiaridades e relações da escatologia de Ratzinger, sua posição com relação à história da escatologia, com foco na herança escatológica patrística, medieval e a sua posição no debate sobre a escatologia no século XX. Na segunda seção veremos as divergências e convergências entre o cristianismo e o helenismo. Por último, veremos a posição inicial e amadurecida de Ratzinger e a sua contribuição para o debate escatológico.

A escatologia de Ratzinger é caracterizada pelo acurado exame das fontes bíblico-teológicas, magisteriais, filosóficas e histórico-culturais. O teólogo bávaro, ao longo de sua carreira procurou desenvolver uma escatologia que fosse relacional, personalista e dialógica ao mesmo tempo. É possível, ao pesquisar os seus escritos escatológicos, principalmente os que tratam da teologia da ressurreição, perceber que o fio condutor de todo o seu pensamento é essencialmente cristológico.

Ao escrever extensivamente sobre este tópico, o autor tratou de questões pertinentes à antropologia teológica dando significativa contribuição, não se eximindo em momento algum de responder às polêmicas aventadas à época: a dualidade corpo-alma, a noção de uma alma *post-mortem*, separada de seu corpo enquanto aguarda a ressurreição, que para o teólogo alemão, é de veras compatível com a visão cristã do homem que vê tanto o corpo quanto a alma como essencial à natureza humana.

Ratzinger, ainda, defendeu o conceito de alma e argumentou que a visão da Igreja Católica sobre a morte e a ressurreição não é contraditória em suas proposições. O teólogo que se tornou papa, também discorreu sobre o conceito tempo-memória numa perspectiva agostiniana para melhor descrever esse período

de espera em que a alma aguarda a ressurreição. O autor formulou sua tese da imortalidade dialógica abordando as implicações relacionais do termo. O ser humano se torna um parceiro de diálogo com Deus. O diálogo da fé, segundo ele, já é vida que não pode ser destruída pela morte. O ser humano já não pode findar totalmente, porque é conhecido e amado por Deus. Se todo amor aspira à eternidade, o amor de Deus não apenas aspira a ela, mas cria e é a eternidade.

4.1.

A posição de J. Ratzinger com relação à história da escatologia

Ratzinger dialoga proficuamente com a história da escatologia avaliando-a em cada período específico. Em seus escritos, comumente nota-se a menção a cada período e às discussões que os movimentaram. O interesse pelo sentido da história e pelo lugar da Igreja nela tem acompanhado o autor desde do começo do seu labor teológico²⁷⁹. Em suas análises, a história registra os desdobramentos da compreensão teológica da escatologia desde os primeiros anos de existência da comunidade cristã até os dias atuais formando dentro si uma conexão que é possível postular às verdades da fé e fundamentar as bases de todo o pensamento cristão.

O teólogo alemão, ao avaliar a situação atual da escatologia no pensamento contemporâneo, recorre por vezes ao legado histórico do passado de modo a delinear o entendimento do presente e do futuro. Sem superficialidade, o nosso autor, escreve que: “toda reflexão histórica limitada a poucas fórmulas é sempre problemática, ainda que, sob certas circunstâncias, ela possa servir para fornecer algumas indicações”²⁸⁰. Ao analisar a compreensão escatológica de cada período histórico se faz necessário uma visão mais ampla para não se incorrer em imprecisões. Os cristãos primitivos, por exemplo, mantinham uma jubilosa esperança da chegada iminente de Cristo; isso constituía o núcleo da escatologia e da mensagem cristã: a esperança confiante e comunitária na iminente salvação do mundo. Mas, a sua expectativa não se detinha apenas ao futuro. Essa esperança escatológica se relaciona com a expectativa espiritual da oração e com a autoridade comunitária da fé no interior da unidade da Igreja, sendo inseparável da experiência da presença da realidade final, na celebração eucarística, por

²⁷⁹ RATZINGER, J., *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, p. 79.

²⁸⁰ RATZINGER, J., *Escatologia*. p. 31.

exemplo. Para Ratzinger, na concepção dos primeiros cristãos, não se podia falar da esperança apenas como de uma notícia sobre o amanhã ou depois de amanhã, antes a esperança é personalizada; seu centro se encontra não no espaço e tempo, na pergunta pelo onde e quando, mas na relação com a pessoa de Jesus Cristo e no anseio de estar próximo a ele²⁸¹.

Já na Idade Média tardia, além de se esposar uma intensa expectativa em relação ao fim iminente do mundo, os cristãos não se limitaram apenas a isto, no *Dies Irae*, no medo do Juízo Final, que vê o fim sob o signo do pavor como uma ameaça à salvação da alma. É possível, segundo Ratzinger, na análise das orações e preces, perceber a absorção das aflições do tempo contrapondo-as à promessa de esperança, com a qual o fiel espera supera-las. O ser humano, exposto a perigos no aquém e no além, encontra um refúgio na *communio sanctorum*. Ele se reúne a seu redor com os salvos de todas as épocas, buscando proteção. Para Ratzinger, “os muros entre o Céu e a Terra, e entre o passado, o presente e o futuro tornam-se permeáveis; o cristão vive na presença dos santos como em seu próprio ambiente e, nessa medida, vive escatologicamente”²⁸². A promessa cristã foi neles cumprida, não apenas com a consciência do passado, mas como presente do poder salvífico do Senhor. Na Idade Média, portanto, segundo o autor alemão, não se pode limitá-la apenas a concepção do Juízo, antes o Juízo pode ser inclusive atrelado ao Redentor, o único dotado de poder para transformar o ato do Juízo num ato de Redenção. Assim, o fiel ergue ao Juiz a face do Redentor, não depositando a sua fé em si mesmo, mas encontrando refúgio no Senhor. Ratzinger ainda acrescenta que seria um engano falar de uma perda da escatologia na Idade Média ou de uma mudança total de seu conteúdo. Para o teólogo alemão, o fator verdadeiramente constante é a cristologia. De sua integridade depende a integridade de todos os demais fatores.

Para Ratzinger, a tarefa da escatologia consiste em analisar corretamente os pressupostos históricos de maneira que a elaboração escatológica integre as perspectivas entre pessoa e a comunidade, o presente e o futuro vistos em unidade sem perder de vista as preocupações próprias do presente. Em vez disso, é preciso partir do centro do cristianismo, integrar os fatores opostos, alcançar um

²⁸¹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 33.

²⁸² RATZINGER, J., Escatologia, p. 34.

equilíbrio justo e compreender mais profundamente a verdadeira promessa da fé²⁸³.

4.1.1. Ratzinger e a herança escatológica patrística

Os padres da Igreja trataram extensivamente sobre o tema escatológico da ressurreição, ao qual atribuíram um grande valor para a reflexão teológica. Em grande medida isso se deu devido à clara intenção de responder tanto às críticas e resistências dos intelectuais gnósticos helênicos, externamente; quanto às versões heterodoxas que surgiram internamente no cristianismo primitivo. As objeções dos adversários centravam-se, sobretudo, no fato da ressurreição propriamente dita, que eles descreviam frequentemente como impossível e facilmente suscetível a se tornar objeto de escárnio. Por outro lado, os padres também defenderam a relevância conceitual de parte da doutrina helênica da imortalidade. Em continuidade com a tradição bíblica, ofereceram uma nova valorização do corpo como criação de Deus e a encarnação do Verbo como arquétipo escatológico. Tertuliano, por exemplo, chega a falar de “um noivado do Verbo não apenas com a alma, mas também com a carne humana”²⁸⁴. Ireneu argumenta que “Se a carne não tivesse que ser salva, de forma alguma o Verbo se teria feito carne”²⁸⁵.

A ressurreição da carne, portanto, aparece em todos os símbolos cristãos, que frequentemente recorrem à terminologia judaica. A expressão “ressurreição do corpo” refere-se à corporeidade entendida à luz da carne vivificada de Cristo, à universalidade da esperança da ressurreição e à totalidade da pessoa. A concepção platônica e além dela a neoplatônica a via como inconcebível, pois concebia o homem como uma alma presa a um corpo. O ideal neoplatônico consistia em libertar a alma do corpo, da matéria. Outros autores importantes do período como: Justino, Atenágoras, Ireneu, Tertuliano, Orígenes, Metódio, Cirilo de Jerusalém, Gregório de Nissa, João Crisóstomo, Agostinho²⁸⁶, validavam a pertinência da doutrina da ressurreição da carne.

²⁸³ RATZINGER, J., Escatologia, p. 40.

²⁸⁴ TERTULIANO, De carnis resurrectione, 9; PL 2, 807 ab.

²⁸⁵ IRINEU DE LYON, Adv. haer., 5, 14, 1, PG 7, 116.

²⁸⁶ POZO, C., Teología más allá, p. 103.

Ratzinger, em seu artigo *Ressurreição da Carne*²⁸⁷, traça o perfil histórico dogmático da ressurreição do corpo. O autor explicita que o entendimento sobre a ressurreição da carne era bem claro para os pais nas suas formulações teológicas e estas perpassaram o tempo como um ponto pacífico na compreensão escatológica da Igreja. O teólogo bávaro ainda analisa esse tema de modo mais aprofundado, em *Escatologia. Morte e Vida Eterna*, associando as teses modernas com as antigas e controversas teses do líder gnóstico primitivo Valentino (100-160), que ensinou, dentre outras coisas, que o homem deve se considerar como já “ressuscitado” baseando essa ideia no princípio de que é a atemporalidade que reina além dos limites do caminhar histórico. A ressurreição na carne deveria ser entendida como uma nova autocompreensão. O ressuscitado já não porta a sua própria carne, e sim a carne de Cristo. Neste sentido, a fé na ressurreição se encontra estritamente reduzida à Cristologia, pois a ressurreição de Cristo já seria também nossa ressurreição. A carne e o sangue de Cristo justificam o discurso a respeito da “ressurreição na carne”; apenas a carne de Cristo é lugar de salvação, ao passo que toda outra está excluída da salvação. Com Cristo, segundo Valentino, já entramos no Céu: a ressurreição já ocorreu. A assimilação de determinados termos bíblicistas e a combinação com uma filosofia do tempo e da eternidade que se pode, a um só tempo, conservar a fórmula da “ressurreição da carne” e realizar a plena espiritualização da esperança cristã.

Ratzinger, no entanto, discorda e afirma que a Igreja não aproveitou a síntese valentiniana de conciliação entre a doutrina da ressurreição da carne e as exigências do pensamento grego. A convicção da fidelidade por parte da Igreja em relação a toda a sua criação, fidelidade esta que, no agir salvador de Jesus, revelou-se em grande medida como fidelidade ao corpo e a Terra criada por Deus. A ressurreição da carne, segundo o nosso autor, só significa ressurreição das criaturas se, por esse conceito, também se entende a ressurreição do corpo²⁸⁸. O biblicismo de Valentino mostrou-se estreito e em nada semelhante com a convicção de unidade e coerência de toda a Bíblia, consequência de uma exegese que se deixa guiar por essa convicção. Modernamente, ninguém quer ser visto como o herdeiro de Valentino, e a força retórica do teólogo alemão aponta para as

²⁸⁷ RATZINGER, J., *Ressurreição da carne*, p. 258.

²⁸⁸ RATZINGER, J., *Escatologia*, p. 197.

falhas das concepções modernas alinhando-as ao gnosticismo professado pelo antigo líder gnóstico.

4.1.2. Ratzinger e a estrutura escatológica medieval

No final da Idade Antiga e início da Idade Média, o problema a ser elucidado era o da materialidade do corpo ressuscitado e sua relação com o corpo terrestre. A *Fides Damasi*, que data do século V, discorre sobre ressuscitar “nesta carne em que agora vivemos” (DS 72). O Concílio de Toledo (675), Leão IX (1053) e o Concílio de Latrão (1215) se expressam da mesma maneira. Existem três características fundamentais que essas fórmulas sublinham: que a ressurreição é um evento escatológico que acontecerá no fim dos tempos e consumará a história; que é um evento universal, extensível a toda a humanidade (justos e pecadores); e isso inclui a chamada identidade somática, a identidade do corpo²⁸⁹.

No século XIII, houve uma fecunda reformulação da doutrina anterior sobre a ressurreição. Sob a orientação de Tomás de Aquino, o pensamento aristotélico é incorporado à teologia cristã em um esforço para interpretar a teoria paulina do realismo pneumático. Um novo conceito de alma é formulado, o que carrega uma nova ideia do corpo. A alma é entendida como a forma do corpo, a fórmula *anima forma corporis*. Duas consequências importantes e de longo alcance emanam desta formulação: uma, que a alma está em uma relação necessária com o corpo e não é compreendida separadamente dele; outra, que “os elementos materiais que constituem o organismo humano adquirem a sua qualidade de ‘corpo’ apenas pelo fato de serem organizados e determinados pela força expressiva da alma”²⁹⁰. A corporeidade não pode ser dissociada da condição humana, o que explica que a identidade corporal depende da alma e não da matéria.

Com a bula *Benedictus Deus* do Papa Bento XII (1336), abre-se uma nova etapa no desenvolvimento da escatologia. As almas dos falecidos que não precisam de purificação, afirma a bula, “estão e estarão no céu... antes mesmo da retomada de seus corpos e do julgamento universal”, e “eles veem a essência divina com visão intuitiva e também face a face, sem a mediação de nenhuma criatura” (DS 1000). O texto supõe a existência de uma alma *post-mortem*

²⁸⁹ POZO, C., Teología más allá, p.114-116.

²⁹⁰ RATZINGER, J., Escatologia, p. 201.

separada, que então fazia parte de uma estrutura cultural aceita, embora não seja um elemento que o documento magisterial aborde. Dois séculos depois, o V Concílio de Latrão (ano 1513) condena o neo-aristotélico de Pomponazzi, que defendia que a alma racional não era uma substância individual, mas um espírito universal. A intenção primeira do Concílio é afirmar a unidade do ser humano e reconhecer a imortalidade da alma.

Ratzinger discorre sobre a materialidade do corpo ressuscitado e sua relação com o corpo terrestre também a partir da estrutura desenvolvida no período medieval. O nosso autor reconhece os desdobramentos conciliares sobre o assunto e a concepção tomística sobre tal. Para ele, o passo decisivo se deu na concepção de alma formulada por Tomás de Aquino, a partir da transformação da antropologia aristotélica. Uma síntese que amadureceu lentamente encontrando a sua forma definitiva e convincente nas postulações do Aquinate. Esta nova concepção da alma, derivada definitivamente da visão cristã, significava, ao mesmo tempo, uma nova concepção do corpo: conforme a interpretação tomística da fórmula *anima forma corporis*, ambos só são realidade um, a partir do outro, e em referência recíproca. Embora não sejam o mesmo, eles são um e, como Um, formam o homem como unidade; como expressividade e expressão, representam uma bi unidade de tipo absolutamente especial²⁹¹.

O teólogo alemão avalia os enunciados tomísticos e ressalta as objeções eclesiais a nova antropologia de Aquino levadas as últimas consequências. O próprio Aquino, segundo Ratzinger, decide limitar o alcance de suas postulações com construções teológicas complementares quanto à ressurreição. Mesmo assim, Durando de São Porciano (1275-1334) e, posteriormente teólogos modernos do século XIX, retomaram às teses tomísticas sobre a *forma* e a *materia prima*. Ratzinger salienta que o doutor angélico, não ofereceu uma receita a ser comodamente replicada, mas seu pensamento central continua a ser um bom indicador do caminho que se deve seguir: “sua doutrina está fundada na unidade de corpo e alma que se revela em toda criação, unidade que, por um lado, implica numa referência incontornável da alma à matéria, mas, por outro lado, significa que identidade do corpo não deve ser pensada a partir da matéria, mas da pessoa,

²⁹¹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 200.

da alma”. Ratzinger ainda reitera que: “O organismo se faz “corpo” a partir do núcleo da pessoa; a corporeidade é algo distinto de uma mera soma de corpos”²⁹².

4.2.

A posição de J. Ratzinger no debate sobre a escatologia no século XX

A escatologia do século XX foi marcada por alguns temas que ganharam relevo nos círculos teológicos cristãos. O tema em particular que movimentou o debate escatológico no século XX, sem dúvida, foi a escatologia intermediária, a crença ou não na existência de um estado intermediário, numa situação de subsistência *post-mortem* entre a morte e a ressurreição. Alguns teólogos católicos e protestantes do período criticaram as postulações desta escatologia, pois compreendiam-na como fruto de uma exacerbada helenização da fé cristã²⁹³. Deste modo, com o intento de deshelenizar a fé cristã e restituir-lhe a fontalidade bíblica, terminaram por defender a redução dos eventos escatológicos ao momento da morte. A tese conhecida como ressurreição na morte suscitou, por falta de fundamentação bíblica e respaldo na tradição teológica, uma reação crítica de alguns teólogos defensores do esquema escatológico tradicional e de documentos da Igreja Católica.

Basicamente, as constantes indagações eram: Há “algo” da constituição ontológica humana que subsiste à morte ou ela é a aniquilação total (*Ganztod*) do indivíduo? Há alguma relação mesmo que mínima entre o ser humano que viveu e o que ressuscitará? Há algum tipo de duração de tempo entre a morte e a ressurreição final? Os eventos escatológicos (ressurreição, purificação, juízo e parusia) podem ser reduzidos ao momento da morte? A ressurreição é uma nova criação do ser humano que morreu totalmente ou uma recriação de um princípio ôntico que subsiste à morte? A escatologia consiste num evento de fase única (posição moderna) ou de dupla fase (posição tradicional)?²⁹⁴

Ratzinger, como importante teólogo do período, deu o seu parecer ante aos temas em discussão. Posicionou-se, inicialmente, favorável à escatologia de fase única. Anos mais tarde, ainda na vigência dos debates, passou para a posição da

²⁹² RATZINGER, J., Escatologia, p. 203.

²⁹³ Por exemplo: Greshake, Boros e Lohfink entre os católicos e Althaus, Barth e Brunner entre os protestantes.

²⁹⁴ NOCKE, F. J., Escatologia, p. 130.

escatologia de fase dupla²⁹⁵. A proposta da escatologia de fase única tem o seu maior destaque na teoria da ressurreição na morte que se opunha à escatologia intermediária. A teoria em questão também encontrou nas postulações do teólogo alemão algumas respostas incisivas.

A definição da morte, por exemplo, como separação da alma e do corpo, tida a priori como incoerente pelos teólogos defensores da escatologia de fase única, deriva da simples observação de que o corpo não é mais capaz de existir na forma como é vivificado pelo espírito humano. No entanto, essa distinção não significa o compartilhamento de posições dualistas. Em vez disso, a visão unitária do homem exclui a complexidade do mesmo. Além disso, os oponentes da escatologia tradicional muitas vezes não distinguem entre dualismo e dualidade. Na realidade, uma rejeição total da dualidade acarretaria outro tipo de dualismo: aquele entre a vida terrena e a vida recriada na ressurreição. A exclusão da separação da alma do corpo implica a situação em que o homem inteiro morre. No entanto, as consequências dessa abordagem não dão a possibilidade de uma continuidade intrínseca entre a história e a meta-história e o sujeito que morre, em última análise, é diferente daquele que é ressuscitado.

Ratzinger assinala que quanto à dualidade antropológica, a própria distinção entre a alma e o corpo origina-se da lógica. Significa uma dualidade que, em todo caso, nada tem a ver com o dualismo antropológico. Embora o corpo humano esteja sujeito à corruptibilidade, é sempre o homem em sua totalidade que tende para a eternidade. O cristianismo enfatizou continuamente a unidade do homem, fato que encontra sua forma definitiva na declaração do Concílio de Viena²⁹⁶. A convicção da absoluta indivisibilidade do homem vai ao encontro dos modos de pensar da antropologia contemporânea que, a partir das ciências naturais, não vê o homem senão exclusivamente através de seu corpo, inexistindo a possibilidade de alma dele separável²⁹⁷.

O possível problema da oposição de uma antropologia bíblica e do pensamento dualista surge pela primeira vez no século XVI. O efeito dessa abordagem, para o teólogo bávaro, tem como consequência a crença de que a morte diz respeito ao homem em sua totalidade. Ao contrário da filosofia

²⁹⁵ RATZINGER, J., *Escatologia*, p. 21.

²⁹⁶ RATZINGER, J., *Escatologia*, p. 181.

²⁹⁷ RATZINGER, J., *Escatologia*, p. 129.

platônica, o homem inteiro morre, e mais tarde é ressuscitado por Cristo encontrando nele, na ressurreição propriamente dita, a única esperança de uma nova vida. No entanto, no que diz respeito às tendências da teologia contemporânea que remetem à chamada antropologia bíblica apresentada em contraste com a grega, muitas vezes referem-se exclusivamente às visões saduceu-arcaicas veterotestamentária, que não aceitavam a ideia de imortalidade nem da ressurreição²⁹⁸. O que falta por parte dos proponentes desses conceitos, segundo ele, é um suporte para uma visão antropológica mais abrangente no texto bíblico.

Quanto ao fato da admissão de alguns elementos da antropologia grega no pensamento bíblico, Ratzinger observa que isso não pode ser uma objeção. Uma oposição estática de culturas, tratando-as como fechadas em si mesmas, não tem sentido, uma vez que a grandeza de uma cultura se expressa, entre outras coisas, pela capacidade de se enriquecer com os elementos de outra e pela dinâmica do próprio desenvolvimento mútuo²⁹⁹. Nesse contexto, destaca-se a independência do pensamento cristão em relação à filosofia grega, tanto no início da formação da doutrina quanto no seu amadurecimento no posterior período medieval.

Um outro elemento que se tornou importante nas discussões do século XX foi o conceito de alma. Ratzinger enfatiza que a base antropológica do conceito de alma encontra-se na ideia judaica de Sheol, embora esta ainda não esteja ligada diretamente a uma reflexão antropológica. O teólogo alemão afirma: “as ideias que se desenvolveram na Igreja antiga, sobre a sobrevivência do homem entre a morte e a ressurreição, apoiam-se nas tradições judaicas da existência do homem no Sheol, tradições que, no Novo Testamento, foram transmitidas sobre uma base cristológica”³⁰⁰.

A Igreja primitiva paradoxalmente não utilizou imagens gregas. Como um exemplo da independência do pensamento cristão do pensamento filosófico grego, Ratzinger cita a *Bula Apostolici Regimini* de 1513. O autor destaca que a Renascença, querendo retornar aos conceitos gregos originais, não enfatizou a imortalidade da alma com respeito ao conceito de ressurreição, mas envolveu a rejeição da imortalidade da alma. Em relação a vida após a morte, assimilou vários elementos da imaginação judaica que, entretanto, já não serviam para

²⁹⁸ RATZINGER, J., Escatologia, p. 98.

²⁹⁹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 99.

³⁰⁰ RATZINGER, J., Escatologia, p. 169.

expressar uma simples sobrevivência após a morte, mas eram consequências da fé na ressurreição dos mortos envolvendo a necessidade de falar de um estado intermediário. Deixaram de descrever os lugares concretos ligados à permanência do homem após a morte, mas tornaram-se o equivalente a estar com Cristo, que a Igreja utilizou durante vários séculos³⁰¹.

Ao longo de sua história, a Igreja teve que enfrentar várias dificuldades de natureza antropológica para expor sua doutrina. Nenhum dos sistemas filosóficos existentes correspondia totalmente aos requisitos doutrinários do cristianismo. Procurou-se, portanto, uma antropologia que reconciliasse a unidade do homem criada por Deus, reconhecendo simultaneamente a diferença entre um produto perecível e um elemento permanente. Essa antropologia deveria ser orientada para a possibilidade da ressurreição entendida como o encontro dos elementos constituintes do homem.

Era necessário, portanto, reconciliar o que dividia o sistema platônico do sistema aristotélico. Consequentemente, um conceito de alma totalmente original foi desenvolvido, vindo dos postulados da fé cristã e, como tal, diferente dos esquemas do mundo antigo. O processo encontrou sua forma madura em Tomás de Aquino. Inspirado no sistema aristotélico, por um lado define a alma como *forma corporis*, mas por outro abandona a ideia aristotélica do mesmo entendimento da entelúquia, que só se torna realidade na medida em que está ligada à matéria. A alma, portanto, não pertence mais ao mundo material, tornando-se o ser espiritual. No entanto, no novo cenário é pessoal, ao contrário do intelecto aristotélico, que segundo o mesmo estagirita era o único componente espiritual do homem, mesmo que impessoal e paradoxalmente não pertencendo ao homem em sentido estrito³⁰².

A filosofia cristã, portanto, não adaptou tão facilmente o sistema aristotélico, mas o transformou consideravelmente no nível dos conceitos. Para Aristóteles, seria impensável considerar um elemento espiritual como pessoal: apenas a impessoalidade garantia a imortalidade. Além disso, como enfatizou a nova abordagem cristã, o espírito está em tal grau de unidade com o corpo que sua separação é contraditória com sua natureza. Além disso, estar ligado ao corpo não

³⁰¹ RATIZINGER, J., Escatologia, p.152.

³⁰² FLETCHER, P. J., Resurrection Realism, p.115.

é função da alma, mas sim a sua autorrealização³⁰³. A adaptação do sistema conceitual aristotélico ajudou a resolver a tensão existente entre o entendimento totalmente espiritualista da ressurreição e o naturalista. O sistema tomista mantém a unidade do homem. Se os dois componentes: alma e corpo são distintos, logo são considerados não como duas realidades em si mesmas, mas sempre como se referem uma à outra.

Ratzinger observa que os elementos materiais que compõem o corpo humano só adquirem sua qualidade de corpo porque são organizados e moldados pela força expressiva da alma. A identidade da personificação de alguém, então, depende da alma³⁰⁴. Portanto para o teólogo alemão, no corpo está a manifestação física da alma espiritual, de modo que, vendo o corpo está se vendo a alma. Nesta visão, a alma não está, portanto, “dentro” do corpo, mas é ela mesma a realidade que o corpo nos revela. Essa percepção foi importante para a escatologia de fase dupla e, por conseguinte, para reflexão e compreensão do termo em si. No debate escatológico do século XX, esse termo com suas devidas definições à luz da reflexão cristã, se tornou um elemento irrenunciável para a teologia: a existência de um princípio espiritual, que garante a continuidade e a identidade entre sujeito da existência histórica e da definitiva, que subsiste entre a morte e a ressurreição.

A respeito da ressurreição dos mortos, tema também aventado nos debates escatológicos do século XX, o teólogo alemão examina a principal tese contrária a abordagem tradicional. Para ele, a tese da ressurreição na morte, ainda que ligada a uma nova corporeidade, é na verdade uma forma da doutrina da imortalidade da alma. O novo corpo que o homem recebe na morte deve ser totalmente diferente do terrestre, não material, e não tem referência ao cadáver que resta. Uma ressurreição na hora da morte exclui a ressurreição como um evento material. Paradoxalmente, seus defensores não negam tanto a imortalidade da alma, enfatizando a sobrevivência após a morte, quanto o fato da própria ressurreição. “A ressurreição continuou a ser o grande escândalo pela razão. Nesse sentido, a teologia moderna está muito mais próxima dos gregos do que ela mesma está disposta a reconhecer”³⁰⁵, afirma Ratzinger.

³⁰³ RATZINGER, J., Escatologia, p. 172.

³⁰⁴ RATZINGER, J., Escatologia, p. 201.

³⁰⁵ RATZINGER, J., Escatologia, p. 183.

Quanto à corporeidade da ressurreição, Ratzinger argumenta biblicamente que no Novo Testamento não se pode falar de uma simples continuação do pensamento judaico a esse respeito. Paulo em 1 Cor 15,35-53 se afasta decisivamente da ressurreição expressa no sentido naturalista entendida como uma simples extensão da corporeidade terrena. O conceito de ressurreição tem um significado diferente: é uma ressurreição à semelhança de Cristo; a corporalidade será uma corporalidade vinda do Espírito Santo. O realismo físico é contrastado com o realismo pneumático³⁰⁶.

Quanto a uma descrição mais precisa da ressurreição, a questão permanece aberta. Nesse caso, a exegese não pode fornecer uma resposta satisfatória e a solução deve ser encontrada no nível da reflexão sistemática³⁰⁷. Em suas cartas, Paulo não pretende resolver, segundo Ratzinger, o problema antropológico, pois essa questão lhe é totalmente estranha. Todo o argumento tem um caráter cristológico. Os textos redigidos da vida com Cristo após a morte expressam principalmente uma abertura desprovida de medo da morte. A Bíblia, por outro lado, não dogmatiza nenhuma antropologia, mas coloca a pessoa de Cristo ressuscitado no centro³⁰⁸. A cristologia demonstra que a ressurreição escatológica difere da imaginação judaica, segundo a qual se esperava uma simples continuação da vida terrena após a ressurreição. A morte, como tal, está vencida em Cristo por meio da plenipotência do amor ilimitado; ela é derrotada no momento em que morre com Cristo e em Cristo. O caso de Cristo deixa claro que a ressurreição significa a entrada em uma nova vida transfigurada, que consiste na transformação da dimensão corporal da vida do homem³⁰⁹.

4.2.1.

Cristianismo e helenismo: divergências e convergências

A ideia de uma alma imortal e separada do corpo penetrou no cristianismo através da cultura grega, especificamente através de Platão. Platão retomou algumas contribuições órficas e pitagóricas sobre a identidade e o destino da alma, e as colocou em sua própria concepção filosófica, a saber: na gnosiologia e na

³⁰⁶ RATZINGER, J., Escatologia, p. 191.

³⁰⁷ RATZINGER, J., Escatologia, p. 193.

³⁰⁸ RATZINGER, J., Escatologia, p. 152.

³⁰⁹ RATZINGER, J., Escatologia, p. 121.

antropologia. A antropologia platônica concentra-se na concepção de que o ser humano é constituído por dois elementos: corpo e alma. Entre os dois não há equilíbrio comum, e há uma tendência em privilegiar a alma nas conclusivas da reflexão.

O corpo, por sua vez, é tido como uma sombra que acompanha o ser humano, um fardo pesado para sua alma. Para Platão, o corpo é o túmulo da alma e a alma está confinada no corpo como em uma prisão³¹⁰. Muitas declarações do filósofo na bem-aventurança, no entanto, sugerem que o que é necessário é a libertação da alma do corpo, separação que ocorre inescapavelmente na morte. Esse dualismo platônico, ou tendência de ver alma e corpo como duas entidades díspares (uma das quais, em última análise, não é essencial para a natureza), apresenta um forte desafio à fé cristã na ressurreição do corpo.

A Igreja rejeitou esse modo de pensar por considerá-lo incompatível com a fé cristã na ressurreição. Em outras palavras, o “dualismo” platônico que via o corpo como uma ordem inferior à realidade que deveria ser abandonada, não foi assumida, mas considerada e rejeitada explicitamente. Isto ocorreu não sem forte resistência e percebendo as manifestas incompatibilidades desta doutrina com a mensagem cristã. A discussão com o platonismo começou muito cedo e continuou ao longo da Idade Média com especial intensidade. Na teoria platônica havia elementos difíceis de serem assumidas pela cosmovisão cristã: a preexistência eterna das almas, sua imortalidade natural, sua transmigração, a valoração negativa do corpo.

Um outro elemento platônico divergente ao cristianismo são os rituais teúrgicos. Para os platonistas essas práticas podiam ser vistas como necessárias com base na hierarquia de seres espirituais, na qual o espiritual foi colocado acima do material, com vários seres intermediários que preenchem o espaço entre o homem e Deus, e na qual eram realizados ritos para obter favores desses deuses ou outros seres celestes. A Igreja, obviamente, crê no Deus supremo e ignora todos os intermediários platônicos e une-se diretamente com o nível mais baixo da cadeia platônica do ser. O único mediador capaz de conceder a verdadeira felicidade, é Cristo, o Deus que se tornou homem. Não há, portanto, a necessidade precípua de outros mediadores.

³¹⁰ RATZINGER, J., Resurrección de la carne, p. 258.

Uma outra crença, mantida pelos platonistas, era a perpétua reencarnação. De acordo com essa ideia, as almas dos mortos acabariam experimentando um período de esquecimento e depois retornariam a um corpo. Eles então retornavam e animavam os corpos de outros seres humanos, ou mesmo animais. Essa ideia, no entanto, de uma reencarnação eterna e cíclica foi rejeitada pela Igreja. A esse respeito, a teologia na ressurreição é altamente significativa no desenvolvimento da doutrina cristã, pois foi desenvolvida em oposição consciente a estas concepções platônicas.

Mesmo mantendo às suas críticas as tendências do platonismo que estivessem em desacordo com a mensagem cristã (por exemplo, suas críticas a reencarnação, da existência de intermediários espirituais entre homem e Deus, de qualquer negação da encarnação e da materialidade da ressurreição, e da desvalorização do corpo humano), a Igreja, ao longo de sua história, procurou expressar a sua fé usando as ferramentas filosóficas que estavam disponíveis, dentre as quais inclui-se a filosofia platônica. No entanto, ela não tomou o platonismo como palavra final, mas o pensou profundamente e repetidamente sobre a compatibilidade do pensamento do filósofo grego e seus descendentes intelectuais com a fé por ela professada.

Isto não quer dizer, no entanto, que a relação entre platonismo e cristianismo não sofreu nenhum tipo de desenvolvimento. De fato, o pensamento cristão progrediu ao longo dos anos no que pode ser descrito como uma espécie de purificação pela qual os elementos do platonismo que eram incoerentes e que entravam em conflito com as verdades da fé foram gradualmente eliminados. Um exemplo disso foi a avaliação da matéria e do corpo. A Igreja adotou as doutrinas platônicas que estavam de acordo com sua fé e rejeitou aquelas que não eram.

De todas as filosofias disponíveis à época, o platonismo é a que mais se aproximava das verdades do cristianismo. Os seus proponentes buscaram alcançar a verdade através da filosofia. Os platonistas procuraram descobrir, por seus próprios métodos, verdades profundas. A maior delas dizia respeito ao telos ou objetivo da existência humana. Enquanto todos os outros filósofos tentaram localizar o bem humano supremo na mente, no corpo ou em ambos, os platonistas reconheceram que o único bem verdadeiro dos seres humanos não é encontrado no homem, mas em Deus.

O pressuposto de que platonismo e cristianismo não se opõem fundamentalmente, embora possam estar em conflito em pontos particulares, não é universalmente compartilhado pelos teólogos modernos como o moderno movimento deshelenizante dá evidência. Quando o platonismo e o cristianismo são vistos como fundamentalmente contrários, a maioria dos teólogos prefere rejeitar o platonismo por completo. Para Agostinho, por exemplo, o platonismo era um farol da verdade em um mar revolto de concorrentes filosofias e mitologias que podem por um tempo impedir naufrágios, no entanto, acabou sendo considerado apenas um reflexo da verdadeira Luz, cuja cumprimento e correção são necessários³¹¹.

4.2.1.1.

A posição inicial de J. Ratzinger

No início de sua carreira teológica, Ratzinger nutria um forte sentimento antiplatônico, principalmente em relação a qualquer tipo de associação que pudesse ser feita com a escatologia. Para ele, a antropologia grega se opunha frontalmente às concepções cristãs e não havia cabimento em unir ideias tão dessemelhantes em um mesmo sistema. O perigo maior residia, segundo as suas primeiras impressões, na postulação do esquema corpo-alma que levado a termo poderia desembocar num equivocado dualismo.

Muitos teólogos do séc. XX, tanto católicos quanto protestantes, chegaram à conclusão que historicamente, sobretudo no período patrístico, houve uma errônea tentativa de síntese do pensamento cristão com o pensamento platônico o que, segundo eles, representava mais uma corrupção do que uma síntese inovadora³¹² - mesmo que nesse período as premissas postuladas pelo platonismo não eram aceitas por completo sem às devidas considerações. Apesar disso, o conceito de ressurreição e imortalidade juntos na mesma sentença era incompatível para os teólogos do século passado. O próprio Ratzinger em seus primeiros escritos³¹³ tenta rechaçar a ideia da imortalidade da alma do indivíduo, pois a considerava

³¹¹ FLETCHER, P. J., Resurrection Realism, p. 12.

³¹² FLETCHER, P. J., Resurrection Realism, p. 80.

³¹³ RATZINGER, J., Resurrección de la carne, p. 259; RATZINGER, J. Introdução ao Cristianismo, p. 301.

uma ideia completamente grega que deformava, em última análise, o conceito de ressurreição em si.

O teólogo luterano Oscar Cullmann (1902-1999) chegou a afirmar, em seu livro “A imortalidade da alma ou a ressurreição dos corpos?”: “Pergunte a um cristão, protestante ou católico, intelectual ou não, a seguinte pergunta: O que o Novo Testamento ensina sobre o destino individual do homem após a morte? Com raras exceções, você sempre receberá a mesma resposta: a imortalidade da alma”³¹⁴. Para Cullmann, havia um grande equívoco em sustentar tal postura, um dos erros mais graves em relação ao cristianismo. Pois, segundo ele: “O vínculo estabelecido entre a expectativa da ‘ressurreição dos mortos’ e a crença na ‘imortalidade da alma’ não é propriamente um vínculo, mas uma renúncia a um deles em favor do outro: o capítulo 15 da primeira Carta aos Coríntios foi sacrificado ao Fédon”³¹⁵. Em vez de nexos, o que ocorre entre as duas concepções é uma clara incompatibilidade, de acordo com o teólogo francês.

Antes de Cullmann, nessa visão de “incompatibilidade” entre ressurreição dos mortos e imortalidade da alma, estava o também luterano Paul Althaus (1888-1966), que em seu trabalho de 1922, *Die letzten Dinge*, sustentava a incomensurabilidade das ideias da ressurreição e da imortalidade³¹⁶. Embora Althaus tenha modificado sua posição em seu artigo de 1950 “*Retraktationen zur Eschatologie*”³¹⁷, de modo que os dois conceitos, ressurreição dos mortos e imortalidade da alma, se tornaram válidos em sua concepção; a essa altura, no entanto, sua ideia anterior já havia enraizado-se sobremaneira na comunidade teológica protestante, particularmente na Alemanha, e não seria facilmente arrancada, a saber: a ressurreição foi a imagem cristã, bíblica, enquanto a imortalidade era uma intromissão grega.

Nesse ínterim, o intento inicial de Ratzinger ao examinar os temas da escatologia, segundo as suas próprias palavras, foi a “desplatonização” da escatologia tradicional, especificamente, católica. A escatologia, segundo o nosso autor, estava demasiadamente tributária ao pensamento grego e deveria, assim, ser reavaliada. Em outros termos, Ratzinger, pretendia tirar as influências do

³¹⁴ CULLMANN, O., La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos, p. 15.

³¹⁵ CULLMANN, O., La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos, p. 9.

³¹⁶ ALTHAUS, P., Die letzten Dinge, p. 114.

³¹⁷ RATZINGER, J., Escatologia, p. 129.

platonismo do estudo da escatologia, pois via na tradição eclesial uma espúria relação com o platonismo.

Essa tendência de “desplatonização” é evidente nos primeiros escritos do teólogo alemão, particularmente entre os anos de 1957 e 1968. No artigo “*Auferstehung des Fleisches*” de 1957, Ratzinger ainda não havia desenvolvido o sentimento anti-grego que mais tarde se manifestaria, mas advertiu, no entanto, que “qualquer exposição da doutrina cristã da salvação que também enfatize exclusivamente a imortalidade da alma individual corre o risco de distorcer a imagem integral da mensagem cristã”³¹⁸. Ele também sugeriu no mesmo artigo a diferença entre seu entendimento da ideia grega de imortalidade e da ressurreição cristã: “Assim, a fé cristã na imortalidade é essencialmente a esperança na ressurreição. Somente desta maneira também se vê realmente com clareza que a salvação definitiva do homem não provém da força da própria da natureza humana, mas apenas da força de Deus, revelada em Jesus Cristo”³¹⁹. Neste trabalho, Ratzinger exemplifica uma linha comum de raciocínio usada para rejeitar a compreensão grega da imortalidade da alma: se uma alma, por seu próprio poder ou substância, é incapaz de morrer, então a compreensão cristã da salvação pela graça de Deus seria assim prejudicada. Essa formulação substancialista da imortalidade deve sempre, com razão, ser rejeitada.

A crítica de Ratzinger ao conceito grego de imortalidade da alma atingiu sua maior intensidade em seu *Einführung in das Christentum* de 1968. Na seção do livro que trata especificamente da ressurreição da carne, o teólogo alemão sustenta que não há nenhuma complementaridade entre o entendimento grego e bíblico da imortalidade: “A concepção grega parte do princípio de que o ser humano é formado por duas substâncias originalmente estranhas entre si, sendo uma (o corpo) perecível e a outra alma imperecível. O raciocínio bíblico, pelo contrário, pressupõe a unidade indivisa do ser humano”³²⁰. Ratzinger, então, continua refletindo sobre a ideia da reunião da alma com um corpo físico: “o ponto central da fé na ressurreição não consiste na ideia da devolução do corpo, à que ela ficou reduzida, praticamente, em nosso pensamento; essa afirmação continua válida mesmo diante da objeção de que é essa imagem usada corretamente na própria

³¹⁸ RATZINGER, J., Resurrección de la carne, p. 259.

³¹⁹ RATZINGER, J., Resurrección de la carne, p. 263.

³²⁰ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 257.

Bíblia”³²¹. Antes, o verdadeiro conteúdo da fé na ressurreição, segundo ele, é “uma imortalidade da ‘pessoa’, desse ente *uno* que é o ser humano”³²². Ratzinger, também utilizou uma distinção derivada da fenomenologia alemã que permitia diferenciar entre um corpo como centro de experiência e um corpo como uma entidade física. Esta distinção mais tarde foi abandonada por ele devido a uma possível conexão que poderia haver com a teologia da “ressurreição na morte” contra a qual argumentou com tamanho vigor.

O principal problema do platonismo é a desvalorização da materialidade e, por consequência, do corpo, uma “escatologia desplatonizada” torna-se, por sua vez, reticente ao expor a ressurreição como a restauração dos corpos. Este dilema genuíno, no entanto, fez o teólogo alemão explicar, em um trabalho posterior, que esse movimento anti-platônico se baseia em estabelecer uma visão supostamente bíblica do homem em oposição a uma filosofia, unicamente grega. Nessa visão bíblica, “o ser humano seria visto em sua totalidade e unidade como criatura de Deus, que não se deixa separar em corpo e alma”³²³. A razão, então, que a ressurreição não pode ser uma “restauração de organismos” é que tal “restauração” pressupõe a separação da alma e do corpo, um conceito supostamente estranho ao pensamento bíblico³²⁴.

Portanto, à medida que Ratzinger se embrenhava no estudo da questão, mais se deixava convencer do sentido exato e profundo da tradição eclesial. A tese da “desplatonização” ganhou terreno no campo católico e já havia ocupado boa parte do terreno protestante. O nosso autor, por sua vez, se distanciou de suas pretensões iniciais em virtude de seus estudos e aprofundamentos tanto filosóficos quanto teológicos³²⁵. Após acurada pesquisa e busca pelas fontes esse pensamento mudou consideravelmente.

4.2.2.2.

A evolução de J. Ratzinger e sua posição amadurecida

A reavaliação teológica posterior de Ratzinger da antropologia platônica o levou a vê-la de modo mais colaborativa à Igreja do que uma forçada sujeição

³²¹ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 257.

³²² RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 257.

³²³ RATZINGER, J., Escatologia, p. 97.

³²⁴ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 258.

³²⁵ RATZINGER, J., Escatologia, p. 21. No prefácio da primeira edição.

irrefletida do esquema de pensamento em questão. Ratzinger, portanto, não vê o período patrístico conforme proposto pelos teólogos do século passado como uma capitulação desmedida a um contrastante helenismo. Antes, ele afirma que no que diz respeito as ideias escatológicas “a Igreja antiga continuou a ser altamente conservadora, não efetuando nenhuma alteração do ‘semítico’ ao ‘helenístico; ao contrário, seu modo de expressão manteve-se totalmente no interior do cânone semítico. Isso pode ser visto, sem exceção, na arte das catacumbas, na liturgia e na teologia”³²⁶.

O afastamento do teólogo alemão do anti-platonismo começou antes mesmo da redação de sua principal obra: *Escatologia. Morte e Vida Eterna*. Em *Jenseits des Todes* (1972), há uma apreciação transformada pelo platonismo e a noção da imortalidade da alma. Embora Ratzinger não articule no artigo uma compreensão abrangente da importância do pensamento grego na história do cristianismo, ele defende uma nova valorização da opinião da antropologia platônica. O teólogo alemão afirma que em relação a atual polêmica da ressurreição e a noção de dualismo platônico, “o platonismo afundou aqui em um mero slogan que não tem mais nada a ver com a realidade histórica da filosofia platônica”³²⁷.

Em *Escatologia. Morte e Vida Eterna* (1977), Ratzinger desenvolve ainda mais a noção de que os próprios ensinamentos de Platão eram frequentemente diferentes das doutrinas dualistas popularmente atribuídas a ele. Ele argumenta que enquanto Platão fez uso da tradição órfica, ele “mudou filosoficamente essa tradição religiosa, subordinando-a seu tema fundamental, a justiça”³²⁸. Platão estava tentando responder a uma crise política e espiritual que infestou a antiga Grécia, para não estabelecer uma compreensão individualista de imortalidade. Um dos argumentos centrais da referida obra é que a antropologia grega - que inclui conceitos como imortalidade e distinção da alma do corpo - não se opõem, mas estão totalmente em consonância com a mensagem da Bíblia. Ratzinger afirma que a fé na ressurreição segue do próprio conceito de Deus. Portanto, não se baseia em uma antropologia, mas numa teologia. “Nesse sentido, pode-se esperar que ela seja capaz de assimilar antropologias diversas e de nelas se expressar”³²⁹.

³²⁶ RATZINGER, J., *Escatologia*, p.153-154.

³²⁷ RATZINGER, J., *Beyond Death*, p. 158.

³²⁸ RATZINGER, J., *Escatologia*, p. 164.

³²⁹ RATZINGER, J., *Escatologia*, p. 142.

Ao olhar para o passado histórico da Igreja com as suas respectivas formulações teológicas, Ratzinger, vê o diálogo com o helenismo como beneficentemente proveitoso. Deste modo, o pensamento grego continua sendo importante para a tradição cristã cujas ideias antropológicas não podem ser dispensadas sem ser devidamente analisadas e ponderadas³³⁰. O antiplatonismo do século XX, segundo Ratzinger, é que laborava em erro no que dizia respeito à teologia da ressurreição, pois, desmaterializava e desvalorizava o corpo. O autor ainda aponta o que ele acredita ser as raízes do antiplatonismo moderno: ceticismo contra a ontologia, contra o discurso sobre o ser e temor, quase pânico, diante da acusação de dualismo³³¹.

Essa mudança paulatina da concepção platônica da antropologia por parte do nosso autor resultou inevitavelmente em polêmicas com os que se opunham a qualquer forma de platonismo na teologia cristã³³². Em seus escritos, por vezes, Ratzinger confronta as ideias dos que se objetam gratuitamente, sem as devidas considerações, ao escopo geral do pensamento grego. O autor critica os antiplatonistas do seu tempo por não examinarem a questão a fundo, por não levarem a questão às últimas consequências. Nessa precipitação, segundo ele, a argumentação dos que se opõem torna-se inconsistente logicamente e incoerente em suas conclusões.

Nesse cuidadoso exame da antropologia platônica, Ratzinger passou a distinguir os aspectos dela que poderiam levar a um aprofundamento e a um consequente desenvolvimento filosófico da compreensão da fé cristã. O trabalho posterior de Ratzinger trata criticamente com Platão, em vez de descartá-lo de imediato como fazem os demais teólogos modernos. Ratzinger, portanto, começou em oposição consciente ao platonismo e gradualmente reconheceu a valiosa contribuição que o pensamento grego poderia dar para uma escatologia cristã não sem as necessárias considerações³³³.

Em seu artigo “*Zwischen Tod und Auferstehung*” 1980, Ratzinger havia rejeitado as tentativas de “desplatonização” e já havia afirmado o valor do pensamento grego; sua exposição no artigo revela o que ele acredita ser as raízes do anti-platonismo moderno. Ele lamenta que a descoberta da então chamada

³³⁰ CUMMINS, F., Key features in the eschatology of Rev. Prof. Joseph Ratzinger, p. 6.

³³¹ RATZINGER, J., Entre muerte y resurrección. Revista Católica Internacional, p. 279.

³³² FARIAS, J. J. F., A escatologia cristã e o platonismo, p. 24.

³³³ SARTO, P., La escatologia de Joseph Ratzinger, p. 328.

visão bíblica levou muitos a rejeitar qualquer coisa que parecesse ser o resultado da influência grega, descrevendo essa condição como “um reforçado retorno de um sentimento anti-helênico”³³⁴. Considerar o homem como um ser composto de corpo e alma, acreditar na sobrevivência da alma entre a morte do corpo e sua ressurreição parecia uma traição ao reconhecimento bíblico e moderno da unidade do ser humano, da unidade da criação. Dizer tal coisa foi visivelmente visto como uma queda da ideia bíblica da criação para um dualismo grego que divide o mundo em espírito e matéria. A questão da materialidade da ressurreição na teologia de Ratzinger mudou de uma escatologia, parcialmente influenciada por Teilhard de Chardin e Karl Rahner, que tendiam a ver a realização escatológica como um processo, em direção a uma visão mais realista e até “fiscalista” da ressurreição em que a matéria deste mundo é transformada e elevada em um novo modo de existência. Essa nova visão de Ratzinger enfatiza a conexão entre a ressurreição e o cadáver, e salienta a capacidade de Deus de intervir no mundo biológico. A teologia posterior de Ratzinger tende a um maior “fiscalismo” em sua compreensão da ressurreição. Essa preocupação se transformou ao longo da sua vida, como ele passou a ter cada vez menos consideração pela “visão de mundo moderno” e suas exclusões do miraculoso.

Ratzinger, provavelmente em 1972, certamente em 1977 e definitivamente em 1980 — conforme registrado em seus escritos — havia sofrido uma perceptível mudança em relação ao papel do pensamento grego e, mais especificamente, platônico, na antropologia teológica. Comparado com *Introdução ao Cristianismo* (1968), um dos seus escritos iniciais, o teólogo alemão explicitamente colocou a distinção corpo-alma grega em oposição à visão bíblica e unificada do ser humano, é de se notar que dentro de uma década, portanto, Ratzinger havia revisado a sua teologia para que o pensamento grego fosse agora avaliado mais positivamente.

Em *Spe Salvi* (2007), Bento XVI observa a necessidade de proclamação da nossa esperança na ressurreição. Ele sugere que “Hoje, muitas pessoas rejeitam a fé, talvez simplesmente porque a vida eterna não lhes parece uma coisa desejável. Continuar a viver eternamente – sem fim – parece mais uma condenação do que um dom. Certamente a morte queria-se adiá-la o mais possível. Mas, viver

³³⁴ RATZINGER, J., *Escatologia*, p. 298.

sempre, sem um termo, acabaria por ser fastidioso e, em última análise, insuportável”³³⁵. O anúncio da ressurreição de acordo com os parâmetros hermenêuticos da Escritura e da história tornam-se objeto de esperança para os creem, num primeiro momento, e até racionalmente possível para os que não creem.

4.3.

Aspectos da contribuição de J. Ratzinger ao debate sobre a escatologia

É notável que poucos teólogos pareçam estar cientes do desenvolvimento teológico de Ratzinger. Isto é particularmente verdade no que diz respeito à sua escatologia. Assim, embora Ratzinger tenha se movido em direção a uma posição que enfatizava a ressurreição do indivíduo, a salvação da matéria em si mesma, a conexão da ressurreição com o cadáver no túmulo, e o poder de Deus para intervir no mundo material, deve-se estar ciente de que a teologia mais recente de Ratzinger não forma um todo sem costura com seus trabalhos anteriores, algo perceptível na análise de seus escritos teológicos.

Ratzinger investiu grande parte do seu tempo no estudo da escatologia bíblica, o que o tornou um nome expressivo e respeitado na referida matéria através dos seus escritos e exposições orais sobre o tema. Partindo de pressupostos escriturísticos, dos desenvolvimentos da Tradição e das asserções do Magistério da Igreja, o autor, procurou fundamentar toda a sua teologia escatológica.

Ao analisarmos cuidadosamente os seus escritos iniciais e posteriores é possível percebermos que o nosso autor começou como um declarado antiplatônico, mas gradualmente passou a abraçar e assumir um outro posicionamento fruto de suas acuradas pesquisas. As contribuições da filosofia grega tornaram-se importantes para uma compreensão cristã da ressurreição. O esquema corpo-alma postulado no pensamento greco-platônico, outrora contestado, o fez compreender os pertinentes assuntos dentro da escatologia cristã.

Em nenhum momento o nosso autor fugiu ao debate dado a inevitabilidade do confronto no campo das ideias e a complexidade do tema em si. Não levar a sério às premissas lógicas sobre a ressurreição, por exemplo, comprometerá

³³⁵ SS 10.

significativamente as conclusões sobre o conteúdo querigmático. Isso o fez questionar inúmeras vezes os postulados dos teólogos da teoria da ressurreição na morte visto que a visão tradicional é altamente coerente com o pensamento judaico-cristão.

O tão discutido estado intermediário e a imortalidade da alma encontraram lugar na teologia do nosso autor por apresentar concatenação com os dados bíblicos, históricos e teológicos. O que se tornou algo desprezível para os teólogos modernos por considerarem como contrários ao pensamento bíblico-teológico foi exposto por Ratzinger como temas imprescindíveis para melhor entendimento da revelação como um todo. A ressurreição de Jesus é um excelente modelo para compreensão da nossa ressurreição. Ratzinger, usou esse paradigma para corroborar suas defesas em relação a teologia da ressurreição tanto individualmente quanto coletivamente. Cristo é o protótipo, o referencial, e o fim último daqueles que creem nele será a união definitiva em eterna comunhão com os demais santos para contemplar a eterna glória.

É por essas e outras que Ratzinger se tornou extremamente relevante como teólogo especialmente na área da escatologia o que o possibilitou ser um dos maiores teólogos do século XX.

4.4. Conclusões

1º) Para Ratzinger, a escatologia deve ser examinada a partir dos dados escriturísticos seguidos da herança provinda da Tradição e sistematizada pelo Magistério eclesial. O legado histórico do período patrístico e medieval são diretrizes importantes que não podem ser simplesmente descartadas ou interpretadas parcialmente como fazem alguns teólogos modernos com finalidade de defenderem os seus postulados.

2º) As grandes questões levantadas no século XX no âmbito da escatologia, em sua maioria, tem a sua origem na rejeição deliberada e impensada do diálogo entre cristianismo e helenismo. Ratzinger, portanto, avalia positivamente tal diálogo e pontua as contribuições resultantes.

3º) É admirável a maturidade de Ratzinger ao descrever o seu percurso no estudo da escatologia. Inicialmente, ele se mostrou um antiplatônico convicto sem

abertura para nada que viesse da cultura helênica. Com o tempo, no entanto, após uma avaliação mais pormenorizada e não sem as devidas considerações ele pode extrair o necessário do diálogo entre cristianismo e helenismo.

4º) Ratzinger é um nome importante no estudo da escatologia do século XX. A sua contribuição à escatologia merece ser estudada e aprofundada. Os *insights* do autor e as suas conclusões a partir do exame dos dados é reconhecida inclusive pelos seus opositores.

5 Conclusão

Desde o momento que comecei a me interessar por estudar teologia a escatologia sempre me pareceu uma matéria um tanto quanto intrigante e mui digna de ser examinada com afinco. No início do curso de mestrado deparei-me com a 2ª edição do recém publicado em português: *Escatologia: Morte e vida eterna*, no qual Ratzinger faz um apanhado geral dos problemas concernentes à escatologia contemporânea, sobretudo, a escatologia intermediária e as examina a partir dos dados históricos, bíblico-teológicos e filosóficos. A leitura desse texto me despertou o interesse para compreender melhor às particularidades da escatologia do autor bem como às suas postulações aos desafios intelectuais levantados à sua época.

Após a leitura de outros textos do autor, especialmente os catalogados no livro: *Obras completas X: Resurrección y vida eterna*, nos quais a problemática em torno da escatologia intermediária é também significativa, deparei-me com diversos argumentos contundentes e persuasivos em favor de uma escatologia mais ligada à visão tradicional, que segundo o autor é a mais fiel ao corpo doutrinário da Igreja. Ele mesmo afirma em dado momento que houve uma mudança de direção de uma concepção mais ligada as postulações modernas à uma visão mais tradicional da escatologia.

No período de sua produção acadêmica às discussões escatológicas giravam peremptoriamente em torno da existência ou não existência do estado intermediário e de um princípio espiritual garantidor da continuidade e identidade entre o sujeito da existência histórica e, por fim, definitiva que subsiste entre a morte e a ressurreição final deram a tônica ao debate. Para autor a existência desse princípio ôntico e o nexos estabelecido entre as duas formas de existência é possível e é fruto da gratuidade divina. A alma, para ele, não é senão a capacidade do ser humano de se relacionar com a vida eterna. É a graça divina que confere à imortalidade. Deus não permite que o ser criado à sua imagem e com quem

estabeleceu uma relação dialogal morra definitivamente, mas ressuscite. O ser humano vive, porque inscrito na memória de Deus. Na memória de Deus ele não é uma sombra, uma mera “recordação”; estar na memória de Deus significa, antes viver, viver plenamente. Neste sentido, a potência ressuscitadora de Deus não agirá sobre o não-ser ontológico do ser humano, mas sobre a sua alma que garante a continuidade e identidade pessoais da existência.

A hipótese de investigação assumida para a pesquisa foi a de que a escatologia de Ratzinger oferece respostas suficientes e plausíveis aos questionamentos surgidos no século XX. Com essa opção, pretendia ele oferecer por meio de sua esmerada argumentação a razoabilidade da escatologia tradicional, fundamentada mormente nas Sagradas Escrituras, na Tradição e no Magistério; e, assim, expor as incoerências internas dos pareceres modernos com a apresentação de proposições ao debate em torno da matéria.

Para tanto, foi necessário iniciar a investigação pelo estudo da escatologia em cada período histórico para compreender os desdobramentos e particularidades de cada período. A essa luz se procurou examinar as principais características da escatologia desde das principais elaborações à mais complexas. O que se evidenciou dessa análise é que a escatologia recebeu tratamentos diferentes ao longo da história.

Ainda nessa primeira fase da investigação deu-se destaque ao papel do Concílio Vaticano II e as posteriores reflexões sobre a escatologia que se desenvolveram através de teólogos que se tornaram reconhecidos por seus aportes teológicos.

Após a visão panorâmica da escatologia na história, como exposto acima, foram analisados alguns textos escatológicos de Ratzinger. Na investigação desses é possível perceber a abordagem da escatologia individual do autor. Esse procedimento permitiu perceber como Ratzinger estuda, analisa e expõe o conteúdo de cada tema. Foi possível também perceber uma evolução interna no pensamento do autor dando mais evidência a coerência entre os dados fornecidos pela Escritura, Magistério eclesial e Tradição nas conclusões das questões abordadas.

Da segunda seção do capítulo terceiro, observou-se às homilias escatológicas de Ratzinger. É possível concluir que para Ratzinger a esperança é um elemento importante para a vida cristã. Essa mesma seção permite a

verificação da pregação no estudo da escatologia. No quarto capítulo foi apresentada alguns detalhes da escatologia de Ratzinger. É bastante evidente a profundidade do autor. Em decorrência disso, destaca-se as suas contribuições. A sua posição com relação a história da escatologia, sobretudo ao período patrístico e medieval é de análise cuidadosa dos dados dos padres e dos doutores da Igreja na interpretação das Escrituras no que diz respeito à escatologia. Na segunda seção do mesmo capítulo, percebe-se a posição de Ratzinger ante aos debates sobre a escatologia no século XX. O helenismo greco-platônico estava sendo identificado com altamente prejudicial aos estudos e formulações teológicas da Igreja. Por isso, verificou-se as divergências e convergências entre o cristianismo e o helenismo e os pareceres ratzingerianos ante eles.

O concluído até aqui sugere que a escatologia de Ratzinger ainda precisa ser mais pesquisada, a fim de tentar salientar as significativas contribuições do autor não só para o século XX, mas também para os questionamentos escatológicos do século XXI. As questões escatológicas hodiernas como as abordadas pela teologia positiva com sua exegese mais acurada e a relação com o processo histórico, a teologia especulativa com o reconhecimento da tensão imanência / transcendência, a incorporação da dimensão dinâmica e histórica da realidade, a perspectiva personalista e relacional, a dimensão coletiva e corporativa da escatologia, a revalorização do material e cósmico, dimensão prática escatológica e também o acento trinitário do tratado bem como a situação existencial dos falecidos. São alguns temas que analisados a partir da tese escatológica principal de Ratzinger sobre a imortalidade dialógica bem poderiam dar respostas satisfatórias.

Isso, porém, não pode ser examinado no âmbito da presente pesquisa e da delimitação que assumiu. Permanece em aberto, aguardando uma pesquisa mais ampla em um eventual passo posterior.

Em relação ao elemento subjetivo, o percurso da pesquisa foi esclarecedor e supriu lacunas intelectuais e espirituais do autor. Sou profundamente grato a Joseph Ratzinger, hoje Papa Emérito Bento XVI, pela contribuição dada através de seus escritos e de suas homilias proferidas.

6 Referências bibliográficas

AGOSTINHO DE HIPONA. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. v. II.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997. Patrística 10

AGOSTINHO HIPONA. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. v. I.

ALVIAR, J. J. **Escatología**. Pamplona: EUNSA, 2017.

ALVIAR, J. J. **La renovación de la escatologia en el Concilio Vaticano II**. Scripta Theologica, v. 46, may. /sep. 2014, p. 653-676.

BALKE, W. **Calvin and the Anabaptist Radicals**. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

BALTHASAR, H. **Escatologia** In: FEINER, J. Panorama de la teologia actual. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961.

BALTHASAR, H. **Mysterium Paschale: The Mystery of Easter**. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

BAYER, O. **A teologia de Martim Lutero: uma atualização**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BENTO XVI, PP. **Carta encíclica Spe Salvi sobre a esperança cristã**. São Paulo: Paulinas, 2007.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. 2º impressão. São Paulo: Paulus, 2003.

BLANK. R. J. **Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus**. São Paulo: Paulus, 2001.

BLOCH, E. **O princípio da esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOROS, L. **Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung.** Olten, 1964.

BOROS, L. **The moment of truth: Mysterium Mortis.** London, Burns & Oates, 1965.

BULTMANN, R. **Jesus e mitologia.** São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

CALVIN, John. **Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians.** Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.

CALVINO, J. **Institutas da Religião Cristã.** Edição Clássica. 4 vols. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CALVINO, J. **Psychopannychia.** In: Selected Works of John Calvin: Tracts e Letters. Grand Rapids: Baker, 1983.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Loyola, 1993.

CHESTER, A. **Eschatology** In: In: JONES, G. The Blackwell Companion Modern Theology. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

CODLING, J. L. **Calvin: ethics, eschatology and education.** Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Algunas cuestiones actuales de escatologia. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_sp.html. Acesso: 05 abr. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da libertação”. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html Acesso: 14 mar. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_po.html. Acesso em: 05 abr. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instrução libertatis conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação, Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html Acesso: 14 mar. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Tradução do artigo “*carnis resurrectionem*” do símbolo apostólico. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831214_carnis-resurrectionem_po.html 1/2 . Acesso em: 05 abr. 2020.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM SOBRE A IGREJA. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html Acesso em: 15 mar. 2020.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES SOBRE A IGREJA NO MUNDO ATUAL. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html Acesso em: 15 mar. 2020.

COOK, L. S. **Apocalyptic prophecy** In: COLLINS, J. The Oxford handbook of apocalyptic literature. New York: Oxford University Press, 2014.

COSTA, H. M. **Raízes da teologia contemporânea**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

CULLMANN, O. **La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos?** Madrid: Studium, 1970.

DALEY, B. E. **Eschatology in the early church fathers** In: WALLS, J. L. The Oxford handbook of eschatology. New York: Oxford University Press, 2008.

DALEY, B. E. **Origens da escatologia cristã: a esperança da igreja primitiva**. São Paulo: Paulus, 1994.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünemann. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

ENCÍCLICA DO PAPA PIO X SOBRE AS DOCTRINAS DOS MODERNISTAS. Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso em: 26 nov. 2020.

ERICKSON, M. J. **Escatologia: a polêmica em torno do milênio**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

ERICKSON, M. J. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

FARIAS, J. J. F. **A escatologia cristã e o platonismo. O contributo de J. Ratzinger para a desconstrução de um postulado**. Lisboa: Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa. Didaskalia, 2010.

FEINER, J. LÖHRER, M. **Mysterium Salutis: manual de Teología como historia de salvación**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

FILORAMO, G. **Escatologia**. In: BERARDINO, A. Nuovo dizionario patristico e di antichità Cristiane. A-E. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti S.p.A. 2006.

FIROLAMO, G. **Eschatology**. In: BERARDINO, A. Encyclopedia of Ancient Christianity. Illinois: IVP Academic, 2014.

FLETCHER, P. J. **Resurrection realism: Ratzinger the Augustinian**. Oregon: Cascade Books, 2014.

FLINN, F. K. **Encyclopedia of catholicism**. New York: Facts On File, Inc., 2007.

GEORGE, T. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GISLLESPIE, M. A. **The theological origins of modernity**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

GONZÁLEZ, J. **História ilustrada do cristianismo: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados**. São Paulo: Vida Nova, 2011. v. 1.

GONZÁLEZ, J. **História ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores até a era inconclusa**. São Paulo: Vida Nova, 2011. v. 2.

GREEN, G. **Modernity** In: JONES, G. The Blackwell Companion Modern Theology. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

GRESHAKE, G. **Auferstehung der Toten**, Essen, 1969.

GRESHAKE, G. **Escatologia**. In: LACOSTE, J.Y. Dicionário crítico de teologia. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2014.

GUTIÉRREZ, G. **Teología de la liberación: perspectivas**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

HARNACK, A. **What is christianity?** New York: Harper & Brothers, 1957.

HEINRICH, D. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 2.ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2013.

KITTELSON, J. **Luther and modern church history**. In: McKIM, D. K. The Cambridge Companion to Martin Luther. United Kingdom: Cambridge University Press, 2003.

KREIML, J. **Joseph Kardinal Ratzinger: Skandalöser Realismus?** Gott handelt in der Geschichte. (Urfelder Texte, Bd. 4), Bad Tölz: Verlag Urfeld 2005.

KÜNG, H. **¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

LA DUE, J. W. **O guia trinitário para a escatologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LAUTOURETTE, K. S. **Uma história do cristianismo**. São Paulo: Hagnos, 2006. v. II.

LIBANIO, J.B. BINGEMER, M. C. **Escatologia Cristiana: el nuevo cielo y la nueva tierra**. Madrid: Paulinas, 1985.

LLANES, J. L; SARANYANA, J. I. **Historia de la teología**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos (BAC), 1995.

LUTERO, M. **Obras selecionadas: o programa da Reforma - escritos de 1520**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ed. ULBRA, 2015. v. 2.

McGINN, B. **Visions of the end: apocalyptic traditions in the middle ages**. New York: Columbia University Press, 1979.

McGRATH, A. E. **Reformation Thought: An Introduction**. Wiley-Blackwell, United Kingdom, 2012.

McGRATH, A. E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã.** São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

McGRATH, A. E. **The christian theology reader.** Hoboken: Wiley, 2016.

MELTON, J. G. **Encyclopedia of protestants.** New York: Facts On File, Inc., 2005.

METZ, J. B. **Theology of the World.** New York: Herder and Herder, 1969.

MOLTMANN, J. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã.** São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005.

NAUGLE, D. K. **Cosmovisão: a história de um conceito.** Brasília: Monergismo, 2017.

NICHOLS, A. **The thought of Pope Benedict XVI: An introduction to the theology Joseph Ratzinger.** New York: Burns & Oates, 2007.

NOCKE, F. J. **Escatologia.** Brescia: Queriniana, 1997.

OLIVEIRA, R. A. **Ressurreição na morte ou no “último dia?”: O estado intermediário no debate escatológico do século XX.** *Perspect. Teol.*, v. 49, n.º. 3, set./dez. 2017, p. 653-680.

OLSON, R. **História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas.** São Paulo: Editora Vida, 2001.

OTT, L. **Compendio di Teologia Dogmatica.** Torino: Marietti; Roma: Herder, 1969.

PEÑA, J. L. R. **El hombre y su muerte.** Aldecoa, Burgos 1971.

PEÑA, J. L. R. **Estado intermédio: breve historia de la cuestion** In: LARRIBA, J. *Fe Cristiana y sociedade moderna.* Madrid: Ediciones SM, 1985.

PEÑA, J. L. R. **La pascua de la creación.** Madrid: Biblioteca de autores cristianos (BAC), 1996.

PHAN, P. C. **Roman Catholic Theology** In: WALLS, J.L. *The Oxford Handbook of Eschatology.* New York: Oxford University Press, 2008.

POZO, C. **Teología del más allá**. Madrid: BAC (Biblioteca Autores Cristianos), 1968.

PRUSAK, B. P. **Bodily resurrection in catholic perspectives**. SAGE Publications, *Theological Studies*, v. 61, 2000, p. 64-105.

QUAGLIONI, D. **Storia della chiesa: La crisi del trecento e il papato avignone (1274-1378)**. Milano: San Paolo, 1994.

RATZINGER, J. **Bautismo, nueva vida en Cristo**. In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X*. Madrid: BAC, 2017, p. 670-670.

RATZINGER, J. **Beyond Death, Ratzinger, "Beyond Death,"** p. 158 n. 4. "Jenseits des Todes." *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 1 (1972) 231-44.

RATZINGER, J. **Con Dios, en busca de Consuelo para los hombres**. In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X*. Madrid: BAC, 2017, p. 653-656.

RATZINGER, J. **El cardenal Degenhardt ha muerto y se ha adentrado así en el Resucitado**. In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X*. Madrid: BAC, 2017, p. 655-661.

RATZINGER, J. **Entre muerte y resurrección**. *Revista Católica Internacional – Communio*, v. III, n.80 p. 279, may. /jun. 1980.

RATZINGER, J. **Escatología**. Morte e Vida Eterna. São Paulo: Molokai, 2020.

RATZINGER, J. **Esperanza cumplida**. In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X*. Madrid: BAC, 2017, p. 650-652.

RATZINGER, J. **Esperanza en medio del dominio de la muerte**. In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X*. Madrid: BAC, 2017, p. 634-639.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, J. **Lucha en torno a la pregunta por la vida la muerte**. In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X*. Madrid: BAC, 2017, p. 664-669.

RATZINGER, J. **Lugares de esperanza: las catacumbas romanas.** In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X.* Madrid: BAC, 2017, p. 643-649.

RATZINGER, J. **Más allá de la muerte.** In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X.* Madrid: BAC, 2017, p. 351-367.

RATZINGER, J. **Mi vida. Recuerdos (1927-1977).** Madrid: Ediciones Encuentro, 1999.

RATZINGER, J. **Resurrección de la carne.** In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X.* Madrid: BAC, 2017, p. 257-263.

RATZINGER, J. **Senor, si hubieras estado aquí.** In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X.* Madrid: BAC, 2017, p. 640-644.

RATZINGER, J. **Spe Salvi.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acesso em: 06/abr.2021.

RATZINGER, J. **Un himno al cuerpo y al futuro.** In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X.* Madrid: BAC, 2017, p. 625-629.

RATZINGER, J. **Vida más allá de la muerte.** In: RATZINGER, J. *Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X.* Madrid: BAC, 2017, p. 630-633.

RIDDELEBARGER, K. **Escatologia.** In: BARRET, M. *Teologia da Reforma.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

ROMERO, E. **Documentos 1966-2007: Congregación para la Doctrina de la Fe.** Madrid: Biblioteca de autores cristianos (BAC), 2008.

ROWLAND, C. **The Cambridge companion to liberation theology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SANTOS, E. S. **A escatologia em alguns teólogos protestantes do século XX.** *Teo Comunicação*, v. 35, n°. 149, set. 2005, p. 517-551.

SARTO, P. B. **La teologia de Joseph Ratzinger. Una introducción.** Madrid: Ediciones Palabra, 2011.

SARTO, P. **La escatologia de Joseph Ratzinger.** *Revista Teológica Limense.* Vol. XLIII, N° 3, 2009.

SCHWEITZER, A. **The Mystery of the Kingdom of God: the secret of Jesus messiahship and passion.** New York: Dodd, Mead & Co, 1914.

SCHWEITZER, A. **The quest of the historical Jesus.** New York: Macmillan, 1964.

TANNER, N. P. **Los concilios de la Iglesia.** Madrid: BAC (Biblioteca de autores cristianos), 2003.

VILANOVA, E. **Historia de la teologia cristiana: vol III siglos XVIII, XIX y XX.** Barcelona: Editorial Herder, 1992.

WAINWRIGHT, G. **Eschatology** In: OAKES, E. T; MOSS, D. *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WALKER, W. **História da igreja cristã.** São Paulo: ASTE, 2006.

WEISS, J. **Jesus's proclamation of the Kingdom of God.** Philadelphia: Fortress Press, 1971.