



RESSURREIÇÃO NA MORTE OU NO “ÚLTIMO DIA”? O ESTADO INTERMEDIÁRIO NO DEBATE ESCATOLÓGICO DO SÉCULO XX

Resurrection in Death or “Last Day”? The Intermediate State in the Eschatological Discussion of the 20th Century

Renato Alves de Oliveira *

RESUMO: Este artigo trata do tema que movimentou o debate escatológico cristão no século XX: o estado intermediário. A crença na existência do estado intermediário, enquanto situação pós-mortal que subsiste entre a morte e a ressurreição, faz parte do patrimônio teológico católico, luterano e oriental. No entanto, alguns teólogos protestantes e católicos do século XX criticaram a escatologia intermediária (estado intermediário, purgatório, existência de uma alma separada do corpo etc.) porque compreendiam-na como fruto de uma helenização da fé cristã. Desta forma, com o escopo de deshelenizar a fé cristã e restituir-lhe a fontalidade bíblica terminaram por defender a redução dos eventos escatológicos ao momento da morte (ressurreição, parusia, juízo etc.). Esta tese suscitou, por falta de fundamentação bíblica e na tradição teológica, a reação crítica de alguns teólogos e de documentos da Igreja Católica. No subsolo deste debate escatológico está um elemento irrenunciável para a teologia: a existência de um princípio espiritual, que garante a continuidade e a identidade entre o sujeito da existência histórica e da definitiva, que subsiste entre a morte e a ressurreição.

PALAVRAS-CHAVE: Morte. Ressurreição. Estado Intermediário. Escatologia.

ABSTRACT: This article deals with the issue which handled the Christian eschatological debate in the twentieth century: the intermediate state. Belief in the existence of the intermediate state, while postmortal situation which exists between death

* Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

and resurrection, is part of the Catholic theological heritage, Lutheran and Eastern churches. However, some protestant theologians and Catholics of the twentieth century criticized the intermediate eschatology (intermediate state, purgatory, the existence of a separate soul from the body etc.) because understood it as the result of a hellenization of the christian faith. Thus, with the aim of purifying the Christian faith hellenization and restore its biblical roots ended up defending the reduction of eschatological events at the time of death (resurrection, parousia, judgment, etc.). This thesis raised for lack of biblical foundation and the theological tradition, the critical reaction of some theologians and documents of the Catholic Church. In the basement of this eschatological debate is an indispensable element for theology: the existence of a spiritual principle, which ensures continuity and identity between the subject of historical existence and the final, which subsists between death and resurrection.

KEYWORDS: Death. Resurrection. Intermediate State. Eschatology.

Introdução

A escatologia intermediária foi um tema que suscitou calorosos debates e estudos na teologia protestante e católica do século XX. A preocupação da escatologia intermediária é refletir sobre o que ocorre entre a morte e a ressurreição: “algo” da constituição ontológica humana subsiste à morte ou ela é a sua aniquilação total? Há alguma relação entre o ser humano que viveu e o que ressuscitará? Há algum tipo de duração entre a morte e a ressurreição final? Os eventos escatológicos (ressurreição, purificação, juízo e parousia) 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 ou de dupla fase?

Alguns teólogos protestantes da primeira metade do século XX, insatisfeitos com as respostas oferecidas pela escatologia clássica para estas interrogações, iniciaram um movimento escatológico de fase única. Este movimento, depois do Concílio Vaticano II, chegou até a teologia católica. Esta proposta escatológica de fase única suscitou muitas críticas de modo que alguns de seus principais defensores, no campo protestante e católico, terminaram por rever suas posições e iniciaram um movimento de retorno à escatologia de dupla fase. Por que os principais patrocinadores da escatologia de fase única terminaram revendo suas posições? Por acaso eles não teriam liquidado um “elemento” inegociável para a teologia.

O movimento escatológico de fase única ganhou popularidade no campo teológico internacional e brasileiro sobre a partir da década de 70. No Brasil, muitos cursos de teologia nas décadas de 70, 80 e 90 adotavam os

manuais da escatologia de fase única. Por isso, muitas gerações formadas neste período estão embrenhadas da escatologia da fase única visto que os escassos manuais publicados em língua portuguesa seguiam esta linha escatológica.

1 As origens da escatologia de fase única: a teologia protestante da primeira metade do século XX e o estado intermediário

A teologia dogmática protestante do século XX, particularmente a partir da década de 20, com P. Althaus, E. Brunner e K. Barth, criticou de forma sistemática a existência de um estado intermediário, enquanto “intervalo” situado entre a morte e a ressurreição final. A crítica ao estado intermediário afetou diretamente outros temas clássicos da escatologia tradicional como a doutrina da imortalidade da alma, a subsistência da alma separada do corpo depois da morte, sujeito sobrevivente e destinatário da ressurreição no final dos tempos e a existência de um estado de purificação pós-mortal. Esta insatisfação com a escatologia clássica deu início a um movimento escatológico de fase única.

O primeiro teólogo dogmático protestante a submeter o estado intermediário a uma análise crítica foi o alemão Paul Althaus (1888-1966)¹. Para o autor, a afirmação da existência de um estado intermediário destituiria o autêntico significado da morte, da corporeidade, da ressurreição, do juízo e da dimensão comunitária da salvação. A morte seria destituída de sua relevância antropológica visto que a alma não a experimentaria. A alma passaria incólume pela morte. Desta forma, a morte não se referiria à totalidade do ser humano, mas afetaria somente o seu corpo. A corporeidade resultaria banalizada porque seria concebida como a única dimensão mortal do composto humano. O corpo seria visto como a dimensão frágil e destinada ao sacrifício da morte. Neste sentido, a ressurreição seria relegada a um evento irrelevante, acidental e advinda do exterior. A ressurreição não seria o acréscimo de um elemento novo ou decisório, mas simplesmente coroaria um processo em curso que teria como sujeito a alma separada. Na realidade, a resposta ao problema da morte seria dada pela salvação da alma individual e não pela ressurreição dos mortos. Como uma alma que já gozaria da visão de Deus poderia ser convocada seriamente a um juízo? Desta forma, o juízo final seria destituído de sua importância e de seu caráter decisivo. Se tudo, praticamente, se define no momento da morte,

¹ Será utilizada a leitura que Ruiz de la Peña faz sobre o estado intermediário e questões afins, na perspectiva de Althaus (RUIZ DE LA PEÑA, 1971, p. 154-157; RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 384-386).

logo um juízo ulterior perderia seu significado. A concepção coletiva do juízo, presente na visão bíblica, teria passado por uma individualização. Esta individualização, que teria ocorrido com o juízo, também, teria afetado a soteriologia. A doutrina da alma separada teria proporcionado uma visão individualista da salvação. A felicidade eterna da alma seria conquistada à margem do destino da comunidade. O destino eterno do sujeito estaria dissociado da felicidade do mundo e da sociedade. A visão depreciativa do corpo teria como consequência uma ruptura com o mundo e a com a comunidade (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 384-385)².

Considerando a análise que Ruiz de la Peña faz da escatologia de Althaus, é possível intuir que, para o teólogo alemão, a dogmática clássica não teria considerado a relevância que a visão bíblica concedeu ao *éschaton* como centro da esperança cristã. A escatologia clássica teria se distanciado da perspectiva bíblica, pautada numa visão coletiva, cristológica e na ressurreição dos mortos, e passado por uma helenização, assumindo uma visão mais individualista, antropológica, baseada na tese da imortalidade da alma (ALTHAUS, 2008. p. 429). Para Althaus, citado por Ruiz de la Peña, a teoria do estado intermediário “é espiritualista e acósmica; fala de uma felicidade puramente espiritual, sem corpo e sem mundo, sem conexão com o cosmos que ainda suspira sob seu destino mortal” (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 385). A escatologia clássica deveria abandonar o estado intermediário, o principal responsável pelos desvios da visão escatológica bíblica (salvação comunitária, centrada na totalidade do homem, na ressurreição dos mortos no final dos tempos etc.). A crença no estado intermediário proporcionou uma helenização da escatologia cristã, fazendo com que o mais além fosse dominado por uma visão individualista, espiritualista e dualista. Para deshelenizar a escatologia clássica, seria necessário despedir-se do estado intermediário (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 385).

Na concepção de Althaus, segundo a leitura de Ruiz de la Peña, o simples abandono da representação do estado intermediário não solucionaria a questão delineada por uma visão individualista do destino eterno (escatologia individual) e pela expectativa no advento do reino de Deus (escatologia geral). Em sua morte, o cristão deseja se encontrar com Cristo e, também, espera a consumação da história com a realização do reino. A

² As críticas de Althaus são direcionadas principalmente à Constituição “Benedictus Deus” (1336), do Papa Bento XII (1334-1342), que exerceu um influxo determinante na escatologia clássica. Esta Constituição, tratando da sorte do ser humano depois da morte, declara que as almas dos justos depois da morte, “antes de reassumirem os seus corpos e antes do juízo universal [...] viram e vêem a essência divina com uma visão intuitiva e, mais ainda, face a face [...] e que aqueles que assim vêem, gozam plenamente da mesma essência divina, e assim, em virtude de tal visão, as almas dos que já faleceram são verdadeiramente bem-aventuradas e têm a vida e a paz eterna, como também as dos que mais tarde hão de falecer verão a essência divina e gozarão dela antes do juízo universal” (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, p. 323).

concepção do estado intermediário não harmonizaria a dupla polaridade escatológica, individual e geral, mas a conceberia em aberta competição. Assim, a afirmação de uma visão individualista da esperança pós-mortal consiste na marginalização da ressurreição dos mortos, na *parusia*. A teoria do estado intermediário terminaria por provocar uma duplicação dos eventos escatológicos: duplo juízo (particular e universal), dupla vida (sem corpo e com corpo ressuscitado) e dupla consumação (alma separada e homem inteiro) (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 385)³.

Na perspectiva de Althaus, conforme a exposição de Ruiz de la Peña, a solução satisfatória à questão de uma retribuição pessoal no momento da morte (escatologia individual) e uma retribuição final universal (escatologia geral) estaria na *coincidência* destes dois momentos. “Althaus propõe a seguinte teoria: para aqueles que vivem na história terrena, a morte do indivíduo está separada do último dia por um espaço temporal indeterminado. Porém mais além da morte ainda existe o tempo? Por que não pensar que o tempo se limita com o *éschaton* permanentemente de modo que cada um de seus instantes equidista deste? Se isto é assim, o último dia está em cada um de nossos dias e o morrer nos conduz imediatamente ao final da história, à *parusia*, à ressurreição e ao juízo” (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 385-386). Desta forma, não haveria um intervalo entre a morte e as realidades últimas da fé cristã. Como, no horizonte reflexivo de Althaus, haveria uma identificação entre os dois momentos escatológicos (individual e geral), logo não teria sentido conjecturar sobre a existência de um estado intermediário. Deste modo, seria possível superar, satisfatoriamente, a tensão entre a escatologia individual e geral (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 386).

As críticas feitas por Althaus à escatologia clássica, também, encontram-se presentes em Emil Brunner (1889-1966), teólogo protestante suíço. Brunner faz algumas indagações sobre a relação entre os dois momentos escatológicos, individual e geral:

Qual a relação entre o aspecto individual pessoal da ressurreição com aquele universal da história da humanidade, com a fé no advento de Cristo e com o ressurgir geral próprio com este advento? [...] Não se coloca aqui a beatificação individualista do indivíduo no lugar do vindouro reino de Deus? A ressurreição

³ A duplicação dos eventos escatológicos pela dogmática clássica estaria fundamentada em uma antropologia dualista. Para esta visão antropológica, o ser humano é uma unidade substancial de corpo e alma. Esta unidade terminaria com o advento da morte que consiste na dissolução corporal e na subsistência da alma imortal em sua condição de separada. O dualismo antropológico teria provocado um dualismo escatológico. “Na medida em que as asserções escatológicas entendem o homem como único em sua integralidade, de modo que ele não pode ser *seccionado* em duas partes – corpo e alma – e na medida em que elas são simplesmente a repetição da antropologia dogmática sobre o indivíduo, transposta para a forma da realização final, a escatologia não pode fazer outra coisa senão assimilar em si mesma o dualismo que não é eliminável das asserções antropológicas sobre o indivíduo” (RAHNER, 1965, p. 430-431).

não se torna, então, um acontecimento privado da alma do indivíduo sem uma relação com o acontecimento da parusia concernente à humanidade no seu conjunto, à história no seu conjunto? (BRUNNER, 1973, p. 204).

Uma visão individualista da esperança pós-mortal estaria fundamentada numa visão individualista do morrer. Brunner argumenta que, quando o apóstolo Paulo fala do seu desejo de “morrer para estar com Cristo” (Fl 1, 23), a expressão “com Cristo” não se refere ao aspecto simplesmente individual do morrer, mas deve ser situado no conjunto da história da humanidade. “‘A minha’ morte, enquanto morte em Cristo, enquanto participação no seu morrer, não é somente a minha, mas também aquela da humanidade” (BRUNNER, 1973, p. 204). O morrer não é um evento puramente individual, mas enquanto participação do morrer em Cristo, se morre em comunhão com a humanidade. O “morrer para estar com Cristo” não seria um acontecimento puramente pessoal, mas se referiria à participação no reino de Deus (parusia). O morrer e a participação no reino vindouro, por ocasião da parusia, seriam eventos comunitários. Para Brunner, esta visão comunitária da escatologia bíblica estaria em contraposição com o individualismo da morte e da esperança pós-mortal, dominada pela alma em sua condição separada, defendida pela escatologia clássica (BRUNNER, 1973, p. 204-206).

Brunner, de forma análoga a Althaus, propõe como *possibilidade* a identificação dois momentos escatológicos, o momento da morte e o da consumação parusaica. Na ótica de Brunner, seria estranho que Paulo não tenha percebido a existência de uma contradição entre “o morrer para estar com Cristo”, no primeiro capítulo da carta aos Filipenses, e a ressurreição como efeito da parusia do Senhor, no terceiro capítulo da mesma carta. A colocação seguida e imediata destas suas duas concepções escatológicas, não seria uma questão de fé, mas especulativa. Esta forma paulina de conceber os dois momentos escatológicos seria esclarecida quando se compreende que a categoria “tempo” é uma realidade que pertence ao mundo terreno (BRUNNER, 1973, p. 206). “Do lado de cá”, na condição espaço-temporal e no aquém, pode-se falar de um “antes” e um “depois”, mas do “lado de lá”, na eternidade, no além, na duração da ressurreição, não haveria sucessividade e nem transitoriedade. “A data da morte é diferente para cada um; pois o dia da morte pertence a este mundo. O nosso dia da ressurreição é o mesmo para todos e, portanto, não está separado do dia da morte por nenhum intervalo temporal” (BRUNNER, 1973, p. 206)⁴.

⁴ Posterior a Althaus e anterior a Brunner, esta perspectiva atemporalista da vida pós-mortal foi defendida por K. Barth, em sua obra sobre a ressurreição dos mortos (*Die Auferstehung der Toten*), cuja primeira edição é de 1924 (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 386, nota 126). A posição destes autores se destoa da visão de outro teólogo protestante, Culmann, segundo o qual, fundamentando-se nos escritos neotestamentários (2Cor 5,1-10; Rm 8, 11; Fl 3,21; seria possível entrever uma certa analogia em Jo 3,36; 4,14; 6,45 etc.) afirma que, depois da

Independentemente do dia, do ano ou do século em que alguém morre, todos os seres humanos ressuscitariam no mesmo instante porque o tipo de duração da vida pós-mortal seria a eternidade. Assim, não haveria um estado intermediário entre a morte e a ressurreição.

Se a morte do cristão é um morrer com Cristo para permanecer com ele, logo seria através da morte que Cristo assumiria o cristão junto de si. A morte seria um evento mediador no encontro definitivo com Cristo. Diante desta constatação, Brunner interroga: “se a morte é um acontecimento ‘do lado de cá’, em que se esconde um acontecimento ‘do lado de lá’, o advento do Senhor, isso não deveria valer talvez também para a humanidade e a história da humanidade no seu conjunto?” (BRUNNER, 1973, p. 206-207). A indagação do autor está dentro da lógica do seu raciocínio: se o *meu* morrer é um morrer com Cristo e com a humanidade, ou seja, não é um fato puramente pessoal, logicamente o ressuscitar não será um evento simplesmente pessoal de modo que a humanidade e a história também participarão do encontro com o Cristo. Desta forma, na morte do cristão já ocorreria, a consumação da humanidade e da história. Estas duas realidades continuariam o seu curso temporal e terreno, mas “do lado de lá” já teriam alcançado sua realização na morte do cristão. Como “do outro lado” não haveria sucessividade temporal, logo na morte já se daria a parusia, o juízo e a realização da história. “Na morte desaparece o mundo do espaço e do tempo: este acontecimento próprio ‘do lado de cá’ corresponde ao acontecimento ‘do lado de lá’ do ser em Cristo e do advento [*a-venire*] do Senhor, ambos formam uma unidade” (BRUNNER, 1973, p. 208).

O pressuposto antropológico das visões de Althaus e de Brunner consiste numa crítica radical à definição clássica da morte (separação de corpo e alma), pautada em uma antropologia que concebe a relação corpo-alma como substancial enquanto a morte não se realiza porque o seu advento decreta o divórcio dos dois princípios ontológicos (RUIZ DE LA PEÑA, 1971, p. 140; BRUNNER, 1973, p. 141-142). Refutando a definição clássica

morte, o “homem interior” (“a alma”) penetraria em um estado intermediário temporal no qual permaneceria dormindo, esperando a ressurreição do corpo. Neste estado de nudez corporal e de sono, o “homem interior” já seria transformado pelo Espírito Santo e estaria ao lado de Cristo. O “homem interior” não seria imortal por si mesmo, mas por sua relação com o Espírito Santo. Cullmann salienta que esta posição não se confundiria com a doutrina platônica da imortalidade da alma. Para esta doutrina filosófica, a alma, que gozaria de uma imortalidade natural, depois da morte, uma vez liberta do corpo, alcançaria sua plenitude. Já para a fé cristã, o “homem interior” (alma) sem o “homem exterior” (corpo) não teria uma existência plena e independente, mas provisória (CULLMANN, 1986, p. 33-34; 48-58). Antes de Cullmann, um outro teólogo protestante, P.H. Menoud em sua obra *Le sort des trépassés*, já apresentava algumas idéias semelhantes (POZO, 2008, p. 500-503). As ideias de Menoud e Cullmann, provavelmente, estão baseadas na tese de Lutero segundo a qual a alma, depois de sua separação do corpo, com a morte, entraria, de modo inconsciente e sem sentimentos, num estado de sono profundo, esperando a ressurreição no último dia (ALTHAUS, 2008, p. 430).

da morte e a antropologia que a sustenta, alguns teólogos protestantes do século XX⁵ defendem uma visão unitária do ser humano por influência da antropologia bíblica e sustentam que a morte afeta o ser humano radicalmente na totalidade da sua constituição ontológica. A morte significaria a cessação completa do ser humano, em sua constituição ontológica. A morte não afetaria somente o corpo, mas a totalidade do ser humano (*Ganztod*) (OLIVEIRA, 2013, p. 21)⁶. Assim, depois da morte não permaneceria nenhum princípio sobrevivente do ser humano de modo que a ressurreição deveria ser compreendida como uma nova criação. Dentro deste horizonte, a condição de possibilidade de se tematizar sobre a ressurreição seria patrocinar que o ser humano totalmente corrompido pelo pecado fosse anulado com a morte de modo que não restaria nenhum vestígio de sua personalidade. Defender a aniquilação total do ser humano, na morte, seria uma forma de banir a teoria da alma separada, que subsistiria depois da morte, e do estado intermediário. Entre a morte e a ressurreição, o ser humano praticamente não existiria. O ser humano morreria todo e ressuscitaria todo.

Desta forma, a resposta ao problema da morte consistiria na ressurreição dos mortos, enquanto recriação total do ser humano que precipitou na morte e não imortalidade da alma. O programa escatológico protestante seria o seguinte: ressurreição sim, imortalidade não. A fundamentação antropológica da ressurreição encontraria apoio na visão bíblica, que é unitária, enquanto que a antropologia que sustentaria a imortalidade da alma seria platônica, portanto de corte dualista. A afirmação da ressurreição possibilitaria o resgate da corporeidade humana enquanto que a tese da imortalidade a trataria de uma forma depreciativa como realidade vulnerável, lançada ao destino mortal. A partir do princípio da *sola gratia*, a teologia protestante compreenderia a ressurreição, como dom de Deus, e em contraposição à imortalidade “natural” da alma⁷. Alguns teólogos protestantes defendem uma imortalidade que seria concedida por Deus,

⁵ É importante destacar que alguns reformadores protestantes, Lutero e Calvino, defendem a definição clássica da morte, a existência da alma sem o corpo entre a morte e a ressurreição final e a uma espécie de “estado intermediário”, no qual a alma subsistiria em estado de sono. A posição de Calvino é praticamente idêntica à visão clássica. Já a posição de Lutero, sobre a condição do elemento subsistente no “estado intermediário”, tem algumas particularidades (ALTHAUS, 2008, p. 430; POZO, 2008, p. 169-170; RUIZ DE LA PEÑA, 1971, p. 155).

⁶ A tese da “morte total” tem como pressuposto a visão luterana de que o pecado teria corrompido a natureza humana na sua totalidade. Assim, não seria possível falar de salvação sem, primeiramente, cancelar a natureza corrompida. Como o pecado teria afetado o ser humano inteiro, e não somente o seu corpo, logo seria o ser humano todo que precipitaria radicalmente na morte. Esta tese da morte total é defendida pelos seguintes teólogos protestantes: C. Stange (POZO, 2008, p. 170; 176-177), Althaus (RUIZ DE LA PEÑA, 1971, p. 140), BRUNNER, 1973, p. 143-144; THIELICKE, 1984, p. 166; BARTH, 1961, p. 283; JÜNGEL, 1980, p. 80.

⁷ Segundo Althaus, Brunner, Thielicke e Barth haveria uma incompatibilidade entre a revelação e a imortalidade natural da alma (RUIZ DE LA PEÑA, 1971, p. 133-135). Outro teólogo protestante, também, defende esta tese: CULLMANN, 1986, p. 56.

enquanto graça, e não como fruto de uma condição natural e autotranscendente do ser humano (TILLICH, 1984, p. 698-700; MOLTSMANN, 2004, p. 105-113; RATZINGER, 2007, 168-174; KEHL, 2001, p. 127-128; RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 149-151; GRESHAKE, 2009, p. 107-108).

As críticas frontais à escatologia intermediária, expostas até o presente momento por alguns teólogos protestantes, supõem a passagem de uma escatologia de dupla fase (ou de duplo momento) para a escatologia de fase única. A defesa, por parte da escatologia clássica, da subsistência de um princípio espiritual que permanece entre a morte e a ressurreição final seria fruto de uma helenização da teologia tradicional. O estado intermediário, que, para Lutero e alguns teólogos protestantes, não teria base bíblica, seria visto como uma contaminação da genuína visão bíblica. No horizonte da teologia protestante do início do século XX, seria estranho ao pensamento bíblico, conseqüentemente ao cristianismo, pensar escatologicamente numa fase prévia à ressurreição, como a imortalidade da alma. Assim, para purificar a escatologia clássica de sua influência helênica e restituir-lhe a genuinidade da visão bíblica seria necessário rejeitar o estado intermediário e defender que na morte ocorre a ressurreição, o juízo, a parusia e a consumação da história e da humanidade. Ou seja, patrocinar uma escatologia de fase única no sentido de que em um único evento, na morte, se definiriam e se consumariam todos os eventos escatológicos.

2 A escatologia de fase única na teologia católica do pós-Concílio Vaticano II: a tese da "ressurreição na morte"

A crítica da teologia protestante à escatologia clássica de dupla fase e sua conseqüente redução à fase única influenciou a teologia católica do século XX. A teologia protestante ao defender o cancelamento do estado intermediário, a rejeição da doutrina da imortalidade da alma, a existência de uma duração atemporalista depois da morte e a ocorrência dos eventos escatológicos na morte (ressurreição, parusia, juízo, purificação, consumação da história) exerceu um fascínio e uma adesão de alguns teólogos católicos do pós-concílio Vaticano II (1962-1965). Serão apresentadas as principais idéias dos dois pioneiros na elaboração da teoria da ressurreição na morte e suas conseqüências: Gisbert Greshake e Ladislau Boros.

Greshake (1933), teólogo alemão, é o mais notório elaborador da tese da ressurreição na morte⁸. Greshake inicia sua reflexão sobre a ressurreição na

⁸ Greshake em sua tese doutoral (*Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen, 1969), sob a orientação de W. Kasper, já defendia a ressurreição na morte. Para uma exposição das principais ideias da tese doutoral de Greshake (ALFARO, 1971, p. 537-554; GRESHAKE, G; RUIZ DE LA PEÑA, 1985, p. 150-151.160). Alfaro faz uma exposição e uma análise crítica da tese de Greshake enquanto

morte refutando a tese da escatologia clássica que defende a sobrevivência de uma alma imortal descorporalizada, depois da morte, que subsistiria até a ressurreição final. Defendendo esta tese, a escatologia clássica desconsideraria tanto a morte em si mesma quanto a resposta à superação dela. A morte seria desconsiderada porque a alma passaria intocável por ela. A morte se reduziria à libertação da alma das condições materiais, presentes no corpo, e sua introdução no mundo definitivo. Esta alma separada do corpo seria o sujeito destinado à consumação. Assim, a resposta à superação do problema da morte seria dada pela imortalidade da alma e não pela ressurreição. O sujeito da consumação definitiva seria uma parte e não o ser humano todo. A ressurreição na morte significaria a consumação da totalidade do criado e não só do indivíduo (GRESHAKE, 1978, p. 57-59).

Segundo Greshake, depois da morte, o ser humano conquistaria sua realização não em função de uma alma naturalmente imortal e indestrutível, mas como dom de Deus. A imortalidade do ser humano não seria uma prerrogativa própria dele ou de uma parte dele, mas graça de Deus. Esta imortalidade consumadora contempla o ser humano na inteireza de sua relação com o mundo, a sociedade e a história. A consumação não teria como sujeito uma alma separada do corpo, uma subjetividade puramente espiritual e acósmica, mas o ser humano na sua totalidade relacional, devido à sua corporeidade. O “ser humano não encontra realização como eu espiritual fora da história, mas retorna a Deus com o seu mundo e a sua história, com a sua vida inteira” (GRESHAKE, 1978, p. 60). Na constituição definitiva do ser humano, um pedaço do mundo seria elevado de forma permanente.

O ser humano, em sua ação no mundo, vai paulatinamente plasmando sua personalidade através de sua relação com o mundo e a história. Este processo evolutivo conquistaria o seu cume na morte. A morte seria um momento de realização e condensação do ser humano em sua dimensão histórica, mundana, comunitária e ontológica. Deste modo, *no ser humano e com ele*, um fragmento do mundo e da história alcançaria a sua consumação. Semelhante a Althaus e a Brunner, para Greshake, com a morte do ser humano, a história e o mundo alcançariam sua conclusão, proporcionando um domínio da ação de Deus, que iria tomando posse da realidade. A morte e a ressurreição constituiriam um único momento. Seria na morte-ressurreição de cada ser humano que o mundo e a história seriam redimidos e Deus, por Cristo, ampliaria o seu senhorio. O mundo e a história não seriam abandonados no momento da morte, mas participariam da ressurreição de cada ser humano (GRESHAKE, 1985, p. 148-150).

que Ruiz de la Peña, tratando do estado intermediário, a expõe de forma breve. Greshake reafirmou a teoria da ressurreição na morte em alguns escritos posteriores (GRESHAKE, 1978, p. 63-65; GRESHAKE; LOHFINK, 1982; GRESHAKE; RUIZ DE LA PEÑA, 1985, p. 148-151; GRESHAKE, 2009, p. 101-110).

Alfaro, teólogo espanhol, fazendo uma exposição da tese doutoral de Greshake, salienta que “a história vai chegando concretamente a sua plenitude ao longo do tempo de cada homem, que em sua morte passa à comunhão de vida com Deus. A plenitude de cada homem na morte não é um acontecimento que afeta exclusivamente a sua subjetividade individual, mas também através do mundo e da história. Cada história individual está sustentada pelos dados objetivos do mundo e pelas demais liberdades intersubjetivas; por isso a ‘morte-ressurreição’ do indivíduo não deixa para trás a história do mundo, mas a leva consigo àquele encontro definitivo em que Deus se dá como plenitude de vida. Cada uma de nossas obras no mundo (na fé, na esperança e na caridade) é uma contribuição à Nova Criação, à edificação da Jerusalém celeste, que vai sendo construída pela ação do homem no mundo, porém em último termo é dom de Deus” (ALFARO, 1971, p. 546-547). A consumação na morte-ressurreição seria fruto da atividade de Deus e da contribuição ativa do ser humano. As relações que o ser humano teria estabelecido, pela mediação do seu corpo, com o mundo, a história e os outros não desvaneceriam, mas seriam confirmadas com a morte. A história e o mundo iriam se consumando, de forma fragmentária, na morte-ressurreição de cada homem, mas sem encontrar um termo definitivo.

A consumação do mundo e da história não precisaria esperar por um futuro conclusivo de toda a realidade (um “último dia”), mas já se daria na morte-ressurreição de cada ser humano. O último dia seria o dia da morte-ressurreição de cada ser humano. Isto é, o escatológico seria reduzido ao existencial. A vitória de Deus em Cristo se realizaria de forma dinâmica e ilimitada no acontecimento da morte-ressurreição de cada ser humano. A realidade, na sua totalidade (material, histórica, temporal, mundana etc.), não teria um ponto final ou um termo, mas teria uma consumação progressiva, dinâmica e ilimitada. O futuro do ser humano, da história e do mundo não seria algo dado e pronto, mas iria acontecendo progressivamente até culminar na morte-ressurreição do ser humano. Se a realidade não terá um epílogo, em outros termos, se a história e o mundo não terão um termo final, logo não seria possível falar de um estado intermediário depois da morte.

A teoria de Greshake, nesta sua primeira fase elaborativa, esvazia a dimensão escatológica dos eventos últimos e os reduz ao momento da morte, numa fase única. Consequentemente, o elemento que garante a continuidade ontológica entre a morte e ressurreição final seria liquidado. A história seria um processo temporalmente indefinido que iria se consumando, de certo modo, parcialmente, na morte-ressurreição de cada ser humano.

Greshake, posteriormente, mudou a impoção de sua teoria: *a ressurreição ocorreria na morte, mas de forma parcial*. A ressurreição seria completa quando todos os seres humanos, a história e o mundo encontrassem uma

consumação em Deus. A ressurreição não seria um fato individual, mas universal no qual indivíduo e comunidade estariam reciprocamente interligados, um processo no qual toda a realidade encontraria a sua realização.

Aquele que na morte já teria encontrado o seu cumprimento em Deus não está por isso totalmente realizado antes que todos os seres humanos com os quais era ligado e assim também o mundo do qual era parte não retornem a casa em Deus. Somente quando todos tiverem alcançado a ressurreição, a cidade de Deus será completamente edificada, quando Deus for tudo em todos, assim o evento da ressurreição será totalmente completo (GRESHAKE, 2009, p. 104).

Enquanto não se realizar esta última etapa, mesmo aquele que já teria encontrado a sua realização permaneceria ainda na espera e na expectativa do fim último da história.

Segundo Greshake, a alma separada, que permaneceria depois da morte, estaria privada do complemento de seu corpo que significaria todos os seus relacionamentos. Não seria uma privação somente da corporeidade física, mas do corpo de relações que compõem a vida do ser humano. A ressurreição que se iniciaria na morte do ser humano seria completa somente quando a plena corporeidade, ou seja, o nó de relações que constitui o ser humano estivesse diante de Deus. Neste contexto, Greshake admite a existência de um “estado intermediário” que se situaria entre a morte do ser humano e a realização da criação. Na visão do autor, este estado intermediário não seria caracterizado por uma dimensão antropológica (antes, na morte, só cumprimento da alma sem o corpo e depois, no final, também realização do corpo ressuscitado), mas por uma dimensão cosmológica (na morte só realização de uma parte do meu mundo de relações, depois no final cumprimento de todo o cosmo) (GRESHAKE, 2009, p. 106).

Neste contexto, o conceito de alma não seria liquidado, mas deve ser reelaborado. O ser-alma do ser humano significaria o estar diante de Deus, que é imortal. A imortalidade da alma não se contraporiria, mas estaria orientada para a ressurreição. A alma seria indestrutível, não por sua condição natural, pela sua relação com Deus. A alma imortal seria o princípio que garantiria a continuidade entre a consumação que se iniciaria na morte e se concluiria na ressurreição final. “A ressurreição na morte é então confirmada pela indestrutibilidade da alma, desejada por Deus, como também a participação na ressurreição de Cristo. Ambos ocorrem ao mesmo tempo” (GRESHAKE, 2009, p. 108).

Greshake, nesta segunda fase da elaboração de sua teoria, reabilita o estado intermediário, o princípio ontológico que subsiste entre a morte e a ressurreição universal, a dimensão escatológica da ressurreição e a escatologia de dupla fase.

Esta segunda fase da teoria de Greshake tem uma proximidade com a tese da ressurreição incoada na morte e consumada escatologicamente,

defendida pelo teólogo húngaro L. Boros (1927-1981) (BOROS, 1979, p. 236-238, nota 108; BOROS, 1970, p. 1217-1218; BOROS, 1971, p. 170-171; BOROS, 1972, p. 517-518; BOROS, 1974, p. 41-44). Segundo Boros, uma forma de solucionar o problema da alma separada do corpo, depois da morte, que subsistiria entre a morte e ressurreição final, seria defender que a ressurreição ocorreria no próprio momento da morte. No entanto, continua o teólogo, esta tese se encontraria em desconformidade com os testemunhos bíblicos os quais salientam que a ressurreição ocorrerá no final dos tempos, por ocasião da vinda gloriosa de Cristo. A comunhão plena com Deus seria possível enquanto reintegração da totalidade da criação no corpo glorioso. Diante do dilema, ressurreição no momento da morte ou no final dos tempos, Boros propõe que a ressurreição ocorreria no momento da morte, contudo não estaria totalmente realizada (BOROS, 1970, p. 1217). A ressurreição começaria no momento da morte, mas se consumaria realmente no final dos tempos. A consumação da ressurreição seria escatológica. A ressurreição ocorreria, de fato, quando a história, o mundo, a criação e a humanidade se consumassem. “O corpo ressuscitado necessita do mundo transformado e glorioso como seu espaço essencial” (BOROS, 1970, p. 1217). O corpo ressuscitado precisaria de um ambiente conatural à sua condição: um mundo transformado e glorificado, que será possível somente por ocasião da parusia. “O final dos tempos traz consigo o aperfeiçoamento da ressurreição já iniciada na morte. Deste modo, a hipótese de uma ressurreição concomitante à morte deixa intacto o valor das afirmações bíblicas sobre o fim dos tempos” (BOROS, 1969, p. 32-33).

Na visão de Boros, semelhante a Greshake, a ressurreição dos mortos e a imortalidade da alma seriam a mesma realidade. A imortalidade seria um acontecimento que atingiria o homem por inteiro, na sua unidade de corpo e alma, e passaria a ser ressurreição (BOROS, 1971, p. 171). Assim, a imortalidade não se referiria a uma dimensão do ser humano, mas à sua inteireza. Tanto a ressurreição quanto a imortalidade se refeririam à totalidade antropológica, cósmica, social e histórica do ser humano.

Segundo Boros, a ressurreição será universal, visto que a salvação em Cristo contempla todos os seres humanos: todos (aqueles que não conhecem o evangelho, os que não possuem o uso da razão, as crianças que morreram sem serem batizadas etc.) terão a possibilidade de um encontro pessoal com Cristo e de morrer nele (BOROS, 1970, p. 1218).

A hipótese de Boros suporia a existência de um estado intermediário entre a ressurreição incoada na morte, cuja realização se dará no final dos tempos. Neste ínterim, ocorreria o purgatório, enquanto encontro purificador com Cristo, que se iniciaria com a morte e teria uma intensidade e durabilidade diferente para cada pessoa, dependendo da camada de egoísmo presente no coração humano (BOROS, 1970, p. 1218-1219).

3 Críticas à escatologia de fase única

O descontentamento de alguns teólogos protestantes e católicos com o modelo do estado intermediário patrocinado pela escatologia clássica deu início ao movimento escatológico de fase única, cujas ideias principais já foram apresentadas anteriormente, que provocou muitas reações críticas de teólogos e de documentos da Igreja Católica.

Nas visões de Althaus e de Brunner, a escatologia clássica teria abandonado os pressupostos antropológicos e escatológicos da visão bíblica e teria se aliado aos da visão platônica. O objetivo dos dois teólogos seria o de purificar a escatologia clássica de sua platonização, restituindo-lhe sua fontalidade bíblica, por fidelidade ao princípio protestante da *sola Scriptura*. No horizonte de Althaus e Brunner, para realizar tal intento seria preciso rejeitar as teses do estado intermediário e da alma separada. Como explicar que na morte do ser humano já ocorreria a consumação da história, do mundo e da humanidade se essas realidades ainda continuam a existir no plano terreno? Não seria uma consumação parcial e fragmentada da história, do mundo e da humanidade? Se a parusia bíblica supõe uma consumação da história e do mundo na sua totalidade, quando Deus será tudo em todos e senhor da história, como entender sua consumação parcial, no instante da morte do ser humano, se a história e o mundo na sua globalidade ainda não terminaram?

Na realidade, Althaus e Brunner terminam por criar dois planos existenciais paralelos e descontínuos: um plano escatológico, no qual a história, o mundo e a humanidade já teriam alcançado a consumação, e um plano terreno, no qual a mesma história, o mesmo mundo e a mesma humanidade continuariam a existir no espaço e tempo. Aqueles que desejavam reduzir a escatologia a uma fase única, por conceber como esquizofrênica e helenizada uma escatologia de duplo momento, concluem por criar dois mundos paralelos: um consumado e outro histórico-temporal. Neste contexto, o tempo e a eternidade seriam concebidos como duas durações não somente descontínuas, mas antagônicas. Como se a afirmação de uma duração conduzisse a negação da outra. Na realidade, o tempo e a eternidade são duas realidades que estão mutuamente ordenadas.

A repulsa da imortalidade da alma, do estado intermediário e a fidelidade à antropologia bíblico-unitária conduziram muitos teólogos protestantes à tese da morte total (*Ganztod*), a qual provocou muitas reações críticas em razão dos problemas escatológicos produzidos (RUIZ DE LA PEÑA, 2002, p. 272-274; MOLTSMANN, 2004, p. 110-112; BREUNING, 1978, p. 413-417; KEHL, 2003, p. 274-275). Se o ser humano morre totalmente, em sua condição corpóreo-anímica, como defende a tese da morte total, de modo a não restar nenhum traço de sua constituição ontológica, então como entender a ressurreição? Neste caso, a ressurreição deveria ser

entendida como uma nova criação do nada do mesmo ser humano que morreu todo. A ação ressuscitadora de Deus, estranhamente, se exerceria no vazio ontológico deixado pela aniquilação total do ser humano. Por acaso, Deus criaria por duas vezes o mesmo ser humano: na realidade terrena e depois da morte? Se Deus pudesse criar duas vezes o mesmo ser humano como compreender a irrepetibilidade e originalidade da existência? Ou, então, Deus ressuscitaria do nada um ser humano ontologicamente distinto daquele que morreu? *Um* seria o que morreria e *outro* seria o que ressuscitaria? Em termos coletivos: o mundo, a história, a criação, a Igreja e a humanidade serão os mesmos, na forma de existência definitiva? No fundo, parece existir uma descontinuidade pessoal, mundana e histórica entre as vidas terrestre e escatológica.

A tese da morte total coloca em questão a identidade e a continuidade da existência do ser humano em sua forma histórica e definitiva. A morte demarca a ruptura e a continuidade de ambas as formas de existência. O sujeito da existência definitiva é o mesmo da histórica, porém transformado. Ou seja, o sujeito da existência ressuscitada tem a mesma identidade pessoal do sujeito da existência encarnada, porém transformada por um salto qualitativo. O ser humano será o mesmo e distinto, isto é, transfigurado. O eu é conservado na morte para que seja consumado por Deus. O núcleo identitário do sujeito que permanece após a morte é o elemento que garante a continuidade e a identidade entre as duas formas de conceber uma única existência: histórica e escatológica. Admitir a existência de um nexos ôntico entre as duas formas de existência significa refutar a visão da ressurreição como criação do nada, consequência lógica do patrocínio da tese da morte total. A ressurreição dos mortos supõe a morte, mas não a aniquilação da identidade dos mortos. Deus ressuscita da morte o mesmo ser humano que morreu. “A ressurreição não é uma nova criação, mas uma recriação desta vida mortal para a vida eterna, ou seja, a acolhida de nossa vida humana na vida divina” (MOLTMANN, 2004, p. 110). A ressurreição como re-criação só pode acontecer a partir de um princípio ôntico que subsiste à morte. Na constituição ontológica do ser humano tem que existir um princípio que experimente a morte e subsista à sua potência aniquiladora a partir do qual agirá a ação ressuscitadora de Deus. Caso contrário, se o ser humano é totalmente aniquilado na morte, a ressurreição, absurdamente, será vista como uma nova criação a partir do nada ontológico do ser humano.

É curioso que os teólogos protestantes que desejavam restituir à teologia sua fontalidade bíblica terminam por defender uma tese que não tem fundamento na Escritura e nem na tradição: a morte total do ser humano⁹.

⁹ Althaus, posteriormente, reconsiderou sua tese sobre a morte total do ser humano e a imortalidade da alma (RUIZ DE LA PEÑA, 2002, p. 272, nota 110).

A primeira fase da teoria de Greshake sobre a ressurreição na morte suscitou muitas críticas. O primeiro crítico da primeira etapa da teoria de Greshake é o teólogo espanhol J. Alfaro (1971, p. 548-554). As principais críticas do espanhol se concentram em torno da visão evolucionista e indefinida da história defendida pelo alemão. Alfaro indaga:

Greshake não aplicou com excessiva rigidez e sem matizes necessários o esquema mental evolucionista, que vê no devir o sentido último de toda a realidade? Não é este esquema mental o que levou a afirmar o fazer-se ilimitado da história, de uma história sem etapa final? Não influenciou (inconscientemente) a visão evolucionista em sua decidida preferência pela concepção profética da história e sua interpretação da apocalíptica bíblica? (ALFARO, 1971, p. 549)¹⁰.

Dentro desta visão evolutiva, a história estaria caminhando indefinidamente para uma plenitude que não chegaria nunca. A história seria concebida por Greshake como um permanente acontecer dinâmico e indefinido e orientada para uma contínua superação que não alcançaria uma conclusão definitiva. O mundo e a história seriam consagrados em sua dimensão criatural. Eles estariam fadados a uma finitude crônica.

O sentido da história e do mundo estaria orientado e encontraria a sua plenitude em Cristo ressuscitado, ou seja, na definitiva participação de sua glória. A história, o mundo e a humanidade estão orientados escatologicamente, quer dizer, encontrarão plenitude em Deus pela mediação de Cristo. Assim, a história e o mundo não estariam condenados ao sem-sentido e ao inacabamento criatural, mas teriam uma esperança, um futuro, um sentido último e um *telos* definitivo em Deus. Se a história e o mundo não têm um fim definitivo como poderão ser transformados na sua totalidade? “Considerar a história como ilimitadamente aberta ao futuro sem uma etapa final não é considerá-la unicamente em sua dimensão criatural de avanço indefinido, quer dizer, como não redimida por sua finalização no futuro absoluto real, Deus em Cristo?” (ALFARO, 1971, p. 552). Greshake procura solucionar esta questão justapondo-se o ilimitado fazer-se do tempo e da história junto com a plenitude de cada ser humano na morte. A ilimitação do devir da história e do mundo encontraria uma consumação parcial na morte do ser humano por sua dimensão histórica e mundana. Mas se o tempo, a história e mundo não têm um ponto final em si mesmos, por consequência, não serão consumados em Cristo. A consumação da história e do mundo, enquanto totalidade, em Cristo, é um dado que pertence à revelação bíblica. Na realidade, para Greshake, a história e o mundo seriam vistos simplesmente em sua dimensão imanente, sem um fundamento transcendente, sem uma esperança e promessa absolutas (ALFARO, 1971, p. 552-553)¹¹.

¹⁰ Greshake, criticando a visão grega da história enquanto uma repetição cíclica, assume a perspectiva bíblica dos profetas enquanto palco do diálogo entre a liberdade humana e a divina. O futuro da história, para a visão profética e apocalíptica, é a comunhão vital do ser humano com Deus: (ALFARO, 1971, p. 540-541).

¹¹ As críticas de Alfaro a Greshake também podem ser aplicadas a Althaus e Brunner.

Depois de Alfaro, é outro teólogo espanhol, J.L. Ruiz de la Peña, que faz uma leitura crítica da hipótese de Greshake (1975, p. 174-177; 1985, p. 164). Para o Ruiz de la Peña, o alemão apresentaria uma visão individualista e privatizada do *éschaton*. Ou seja, o *éschaton*, em sua objetividade, seria eliminado. Se a consumação escatológica consistisse numa consumação individual e privada de cada ser humano no curso da história, então a dimensão coletiva da escatologia, própria do Novo Testamento, seria esvaziada. Uma privatização do escatológico estaria na contra-mão da visão coletiva do escatológico, própria da Escritura. “Se nem o mundo, nem a história, nem a humanidade, enquanto tais, têm uma consumação, tampouco a Igreja a tem, o que não está de acordo com a doutrina bíblica nem com sua interpretação autêntica no Vaticano II” (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 174-175)¹². A tese de Greshake conceberia o mundo, a humanidade e a Igreja como magnitudes sem futuro, sem meta e sem consumação, porque essas categorias, na visão do autor, pertenceriam ao ser humano e não à coletividade (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 176-177). A tese de Greshake desembocaria numa privatização da salvação, numa desmundanização do ser humano, numa desconexão entre história e tempo, entre o *próton* e o *éschaton* (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 177). A renúncia a uma visão consumadora e finalista da história universal acabaria com a tensão escatológica do “já e ainda não”, dando lugar a uma superação ilimitada da história, mediante um “incessante ‘cada vez mais’” (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 177)¹³. A história não pode ser vista como uma grandeza que estaria imersa num progresso ilimitado, indefinido e sem um termo, porque ela também será redimida, ou seja, conhecerá um último dia, um termo consumidor.

Depois da dupla de teólogos espanhóis, surge outro crítico da hipótese de Greshake: J. Ratzinger (2008, p. 128-129). Para o alemão, a tese de Greshake consistiria em uma “velada restauração da doutrina da imortalidade” (RATZINGER, 2008, p. 128). A corporeidade e a materialidade não participariam da definitividade da existência alcançada na ressurreição na hora da morte. A hipótese de Greshake ocultaria uma percepção pejorativa do corpo o qual seria visto como um momento transitório da encarnação da alma, sendo, depois, abandonado ao poder aniquilador da morte. Para Ratzinger, seria estranho afirmar a ressurreição do ser humano todo na morte se, todavia, o seu corpo ainda está no leito ou no sepulcro. Ou seja, seria contraditório defender uma participação do corpo na ressurreição se ele ainda estaria em fase de decomposição. A ressurreição seria reduzida à sobrevivência de um núcleo pessoal no instante da morte. O corpo seria relegado ao sacrifício da morte e subsistiria um princípio espiritual o qual seria identificado com o ser humano. A ideia de uma ressurreição desencarnada seria um retorno solapado à tese da imortalidade sem res-

¹² Segundo a LG 48, “a Igreja [...] só na glória celeste alcançará a sua realização acabada, quando vier o tempo da restauração de todas as coisas”.

¹³ Esta crítica, como se detectou anteriormente, também está presente em Alfaro.

surreição. Greshake repudiando a tese da alma separada e defendendo que o ser humano todo, na inseparabilidade do corpo e alma, padece a morte, terminaria por precipitar em um espiritualismo desencarnado (RATZINGER, 2008, p. 128-129).

Uma outra crítica de Ratzinger se refere ao modo de conceber a duração depois da morte.

É verdade que não existe uma outra alternativa além do tempo físico e do não-tempo, identificando-se este último com a eternidade? É logicamente factível transladar o homem para o estado de pura eternidade, tendo passado como tempo o decisivo de sua existência? Pode ser eternidade de verdade uma eternidade que começa? Algo que começa não é necessariamente não-eterno, temporal? (RATZINGER, 2008, p. 129).

Para Ratzinger, depois da morte, haveria uma temporalidade singular que seguiria existindo, porém não em sua forma física. Apoiado em Santo Agostinho, o teólogo alemão desenvolve o conceito de “tempo-memória” que significaria uma temporalidade humana e relacional na qual permaneceria registrado tudo aquilo que o ser humano viveu na sua relação com os outros e com o mundo. Com a morte cessaria o tempo-físico, mas permaneceria o tempo-memória o qual não se identificaria com a eternidade. O emaranhado de relações que o ser humano estabeleceu com o outro e com o mundo, por meio de sua corporeidade, restaria entre a morte e ressurreição final (RATZINGER, 2008, p. 198-200).

Ratzinger está criticando a identificação do atemporalismo da vida pós-mortal com a eternidade. Na realidade, a destemporalização do pós-morte seria acompanhada de uma desmaterialização e uma deshistorização. Como seria possível defender uma ressurreição do ser humano todo na morte se o corpo é despojado de caráter histórico, temporal e espacial? As duas críticas de Ratzinger à hipótese de Greshake estão entrelaçadas e constituem um veto ao abandono do estado intermediário¹⁴.

Dois anos depois da publicação da obra de escatologia de Ratzinger, a Congregação para a Doutrina da Fé (2008, p. 171-175) publicou uma “Carta sobre algumas questões de escatologia” (17 de maio de 1979), endereçada a todos os bispos membros das conferências episcopais sobre o que ocorre entre a morte do cristão e a ressurreição universal, ou seja, a respeito do estado intermediário. Os principais pontos da Carta são: 1) Crença na ressurreição dos mortos; 2) A ressurreição se refere a *todo o homem*: para os eleitos, a ressurreição é uma extensão da ressurreição de Cristo aos homens; 3) Afirmação da sobrevivência e da subsistência, depois da morte, de

¹⁴ Ratzinger (2005, p. 255-264), em escritos precedentes, já se expressou de um modo crítico diante da tese da imortalidade natural da alma e sua condição de separada, depois da morte, do estado intermediário, da reabilitação do corpo na ressurreição universal.

um elemento espiritual dotado de consciência e vontade, de maneira que subsiste o mesmo “eu” humano, carente do complemento do seu corpo. Para designar este elemento, a Igreja emprega a palavra “alma” consagrada pelo uso da Escritura e da Tradição. Ainda que este termo tenha diversas acepções na Bíblia, não há nenhuma razão válida para rechaçá-lo; 4) A Igreja exclui de toda forma de pensamento ou expressão que se mostra como absurda e ininteligível sua oração, seus ritos fúnebres, seu culto aos mortos: todos eles são lugares teológicos; 5) A Igreja espera, conforme às Escrituras, a gloriosa manifestação de Jesus Cristo, e a crê como distinta e distante em relação à condição dos homens imediatamente depois da morte; 6) O ensinamento da Igreja sobre a condição do homem depois da morte, exclui toda explicação que desvirtuaria o sentido da Assunção de Maria no que tem de único, ou seja, o fato de que a glorificação corpórea de Maria é a antecipação da glorificação reservada a todos os eleitos; 7) A Igreja, por fidelidade ao Novo Testamento e à Tradição, crê na felicidade dos justos que estarão um dia com Cristo. Igualmente, crê que o pecador pode ser castigado com a pena eterna (inferno). Em relação aos eleitos, crê também que pode ocorrer uma purificação prévia à visão divina (purgatório), que é totalmente diferente da pena dos condenados (CpDF, 2008, 173-174).

As formulações da Carta procuram reafirmar alguns temas escatológicos que estavam sendo refutados pelos patrocinadores da escatologia de fase única (ressurreição na morte, rejeição da alma separada e do estado intermediário), que estavam ganhando adesão e popularidade no ambiente teológico¹⁵. A Carta reafirma a crença na ressurreição como acontecimento que abarca o ser humano todo e a subsistência da alma separada depois da morte. O conceito de “alma separada” tinha sido liquidado por alguns teólogos protestantes e católicos, em função do patrocínio de uma identificação entre a escatologia individual e universal ao momento da morte. A reafirmação da permanência da alma separada, por parte da Carta, tem como consequência a reabilitação do estado intermediário como “ínterim” entre a morte do cristão e a ressurreição final. A Carta omite qualquer referência quanto ao tipo de duração neste estado. Ou seja, não especula sobre a questão da temporalização, atemporalização ou eternidade deste estado. A Carta refuta a simultaneidade entre a morte e a ressurreição, defendida por Althaus, Brunner e Greshake. Assim, desvincula a parusia do momento da morte e reafirma o caráter escatológico da ressurreição. A parusia tinha sido reduzida de seu aspecto escatológico e objetivo ao momento existencial da morte por Althaus, Brunner e Greshake.

¹⁵ A tese da ressurreição na morte contou com a adesão muitos teólogos católicos, como se verificará mais a frente.

Alguns teólogos advogam que a Assunção de Maria seria um caso emblemático da ressurreição radical no momento da morte¹⁶. O que aconteceu com Maria seria o que ocorreria, igualmente, com todos os cristãos. Esta posição destitui o caráter singular da glorificação corpórea de Maria. Diante desta posição, a Carta reage afirmando a unicidade da glorificação corpórea de Maria como antecipação do que ocorrerá com os eleitos, consequentemente, com a Igreja e a criação.

No subterrâneo das formulações da Carta está a reafirmação da escatologia de dupla fase. Trata-se da primeira reação crítica, ainda que atenuada, com um caráter oficial da Igreja Católica¹⁷.

O último confronto crítico, e o mais sistemático, com a escatologia de fase única emergiu da Comissão Teológica Internacional em um documento publicado em 1992 sobre algumas questões atuais referentes à escatologia (2006, p. 422-473). A Comissão reafirma e aprofunda as críticas feitas pela Congregação da Doutrina da Fé e, ainda, agrega outras. O documento inicia tratando da ressurreição de Cristo como fundamento e causa da nossa ressurreição futura, no sentido pessoal e eclesial. O documento afirma e insiste no *realismo* da ressurreição que significa uma transformação do corpo terreno em glorioso. A ressurreição é a transfiguração desta carne em que vivemos, subsistimos e movemos. O mesmo corpo da vida terrena será o da definitiva. A identidade corporal está ligada à identidade pessoal (CTI, 2006, p. 429-434).

O documento afirma o realismo da ressurreição como instância crítica a uma visão espiritualista da ressurreição. Aqui, como já se observou em Ratzinger, o documento está criticando o espiritualismo da ressurreição. A comunhão escatológica com Deus não será um evento puramente pessoal e espiritual (“‘docetismo’ escatológico”), mas em conjunto com toda a Igreja e a criação na consumação final (CTI, 2006, p. 433).

Segundo o documento, a tese da ressurreição na morte, que conquistou uma ampla difusão, coloca em questão o realismo da ressurreição

ao afirmar uma ressurreição sem relação com o corpo em que viveu e agora está morto. Os teólogos que propõem a ressurreição na morte querem suprimir a existência depois da morte de uma ‘alma separada’ que consideram um resíduo

¹⁶ O. Karrer e O. Betz defendem esta posição (RUIZ DE LA PEÑA, 1975, p. 390, nota 140). Conferir também outros defensores: BOROS, 1979, p. 236, nota 108; BOFF, 2012, p. 132-134. Para Rahner e Troisfontaines, o que aconteceu com Maria não foi um privilégio, mas ocorreu também com os santos que, aqui na terra, conseguiram superar o pecado (TROISFONTAINES, 1960, p. 248; RAHNER, 1967, p. 476).

¹⁷ Após a publicação desta Carta surgiram alguns escritos apoiando-a e criticando a tese da ressurreição na morte e a escatologia de fase única (RUINI, 1980, p. 102-115; RATZINGER, 1982, p. 37-46 (o autor reafirma as críticas feitas anteriormente).

do platonismo. É compreensível o temor que move os teólogos favoráveis à ressurreição na morte: o platonismo seria um grave desvio da fé cristã. [...] Mas não se compreende bem como os teólogos que fogem do platonismo afirmem a corporeidade final, ou seja, a ressurreição, de tal modo que não se vê que se trata realmente ‘desta carne na qual agora vivemos’” (CTI, 2006, p. 435)¹⁸.

Esta crítica do documento já foi detectada por Ratzinger quando tratou da incompatibilidade de defender uma ressurreição do ser humano todo, isto é, também de seu corpo, no momento da morte quando o corpo ainda está no sepultado ou no leito. Parece que na ótica tanto de Ratzinger quanto do documento seria necessário esperar a dissolução completa do defunto para se falar de ressurreição. Esta posição, por caso, não daria margem para uma compreensão fisicista da ressurreição enquanto restituição do cadáver? A ressurreição seria a transformação do mesmo corpo material da existência terrena? A identidade do corpo ressuscitado se refere a uma identidade material ou pessoal? Parece que há uma preocupação maior em garantir a identidade do corpo do que da totalidade da pessoa (identidade pessoal) que morreu.

O documento, em sintonia com o Novo Testamento, defende o caráter escatológico da parusia enquanto evento conclusivo da história como um contraponto crítico a uma ótica reducionista da parusia como “algo que aconteceria permanentemente, e não seria mais do que o encontro do indivíduo, na sua própria morte, com o Senhor” (CTI, 2006, p. 436)¹⁹. Com a parusia, haverá uma conclusão da vida nos âmbitos pessoal, social e criacional. A ordem chegará à sua consumação. No plano pessoal, ocorrerá a ressurreição gloriosa de todos os seres humanos e uma comunhão completa com Cristo ressuscitado. No plano social, a humanidade e a Igreja peregrina alcançarão o seu termo. A parusia é marcada por uma dimensão comunitária.

Este aspecto comunitário da ressurreição final parece dissolver-se na teoria da ressurreição na morte, porque tal ressurreição se converteria num processo individual. Por isso não faltam teólogos, favoráveis à teoria da ressurreição na morte, que procuram solução no *atemporalismo*: afirmando que depois da morte não pode existir mais o tempo de forma alguma, eles reconhecem que as mortes dos homens são sucessivas, enquanto consideradas a partir deste mundo; mas pensam que as suas ressurreições na vida depois da morte são

¹⁸ Alguns, entre os vários teólogos, defendem uma ressurreição *na* morte ou *iniciada* na morte. O Catecismo holandês defende que a ressurreição, a purificação e o juízo *iniciam* no momento da morte: O NOVO CATECISMO, 1975, p. 543-551; BOFF, 2012, p. 127-135; BIFFI, 1984, p. 97-99; LIBÂNIO; BINGEMER, 1985, p. 208-213; BLANK, 2005, p. 105-110; 125-128; 311-314. Greshake (1985, p. 150) apresenta uma lista de outros autores que defendem a ressurreição na morte. Marucci (1995, p. 289-316) apresenta outros apoiadores, diferentes dos citados por Greshake, e alguns críticos.

¹⁹ Esta crítica, provavelmente, dirigida a Greshake, já foi feita anteriormente por Ruiz de la Peña e pode ser aplicada a Althaus e Brunner.

simultâneas, na qual não existiria nenhuma espécie de tempo. Esta tentativa do atemporalismo para que coincidam as mortes individuais sucessivas e a ressurreição coletiva, implica o recurso a uma filosofia do tempo estranha ao pensamento bíblico (CTI, 2006, p. 436-437)²⁰.

O documento, apoiado no Novo Testamento (cf. Ap 6, 9-11; 1 Tes 4, 13-18), defende que depois da morte haverá uma certa temporalidade²¹.

A negação radical de toda noção de tempo para aquelas ressurreições simultâneas e ocorridas na morte, não parece levar suficientemente em conta a verdadeira corporeidade da ressurreição; pois não se pode declarar verdadeiro um corpo alheio a toda a noção de tempo. Também as almas dos bem-aventurados, pelo fato de estarem em comunhão com Cristo, ressuscitado de modo verdadeiramente corpóreo, não podem se considerar sem alguma conexão com o tempo (CTI, 2006, p. 437)²².

Para o documento, a negação da duração temporal depois da morte tem como consequência lógica a negação da corporeidade. A afirmação da subsistência de uma dimensão corpórea da existência implica na admissão de uma dose de sucessividade. Temporalidade e corporeidade estão mutuamente relacionadas. Esta posição do documento não estaria projetando para o mundo pós-mortal as mesmas características do mundo terreno? O documento não teria uma visão assaz fisicista da corporeidade?

O documento fundamenta biblicamente a existência do estado intermediário, partindo da imagem veterotestamentária do *Sheol*, lugar subterrâneo para o qual descia o que subsistia do ser humano depois da morte (*refaim*). Já para o Novo Testamento (evangelhos e cartas paulinas) consiste num estado provisório no qual aquele que morreu já está em comunhão com Cristo, aguardando a ressurreição do corpo. Neste estado, a alma consciente subsiste, numa fase prévia à ressurreição, enquanto elemento que salvaguarda a identidade e a continuidade entre o ser humano que viveu e o que ressuscitará (CTI, 2006, p. 437-441)²³. Esta concepção escatológica de dupla fase gozou duma adesão praticamente unânime até o início do século XX, quando “começou a propagar a negação da dupla fase. A nova tendência surgiu em alguns teólogos protestantes e, certamente, sob a forma de morte total [...] e ressurreição no fim dos tempos, explicada como criação do nada” (CTI, 2006, p. 443). O documento apresenta como ponto problemático

²⁰ Esta visão individualista da ressurreição já foi criticada por Ruiz de la Peña. A referência ao atemporalismo da vida pós-mortal, possivelmente, é uma crítica a Althaus, Barth e Brunner.

²¹ Ratzinger já havia defendido a existência de uma temporalidade humana (tempo-memória) entre a morte e a ressurreição. Ruiz de la Peña (1985, p. 161-162) fala de uma duração pós-mortal qualitativamente diversa do tempo denominada de “eternidade participada”.

²² Esta crítica, também, foi detectada por Ratzinger.

²³ No período patrístico, Taciano defendia a tese do *tnetopsiquismo*, afirmando que ser humano morria totalmente, em corpo e alma. A ressurreição seria uma nova criação, a partir do nada do ser humano morto.

desta tendência protestante uma crítica que já fizemos anteriormente a estes teólogos: o problema de se conceber a ressurreição como nova criação do nada ontológico do ser humano que morreu todo. Se entre o ser humano que viveu e aquele que ressuscitará não houver um elemento de continuidade existencial, então o segundo não poderá ser igual ao primeiro. Para o documento, a tendência protestante conduz à elaboração de

novas teorias que afirmam ressurreição *na morte*, para que não haja um espaço vazio entre a morte e parusia [...] Quando a nova tendência começou a passar para alguns teólogos católicos, a Santa Sé, com uma carta enviada a todos os bispos, a considerou dissonante do legítimo pluralismo teológico” (CTI, 2006, p. 443-444)²⁴.

Segundo o documento, esta tendência protestante do século XX traz malefícios para o diálogo ecumênico visto que se destoa historicamente da tradição luterana e dos cristãos orientais que defendem a escatologia de dupla fase. Para os luteranos e os orientais, a escatologia das almas está orientada para a ressurreição e a parusia.

Na visão do documento, a escatologia de dupla fase está fundamentada em uma antropologia cristã marcada por uma *dualidade ontológica* (não por um dualismo) de modo que os elementos constitutivos do ser humano, o corpo e a alma, podem se cindir de modo que um deles (a alma espiritual e imortal) pode subsistir separado do outro (CTI, 2006, p. 447). A morte é o evento que decreta a cisão entre o corpo e a alma e dá início a uma sobrevivência da alma separada do corpo, na vida pós-mortal. Este estado de sobrevivência da alma depois da morte é provisório e anômalo visto que a alma se encontra numa condição ontológica deficiente. A precariedade da condição ontológica da alma, neste estado intermediário, se justifica porque sua vocação é informar e estar unida ao corpo. Também porque a alma está ordenada para a ressurreição quando se reencontrará com o corpo em sua condição transformada. Esta dualidade antropológica está presente na Escritura (2Mc 7,9.11.14.22-23.28.36; Sb 3,1-2.4; 16,13-14; Mt 10,28) e na Carta da Congregação para a Doutrina da Fé sobre as questões escatológicas (1979), trabalhada anteriormente (CTI, 2006, p. 447-449). O documento reconhece que a dualidade antropológica está em oposição à algumas afirmações de Santo Tomás de Aquino: “a minha alma não é o eu”; “a alma separada é substância individual de natureza racional, mas não é pessoa”; “a alma despojada do corpo [...] é imperfeita”. A alma separada do corpo não é o ser humano todo, nem o eu ou pessoa. No entanto, segundo o documento, para Tomás, na alma separada permanece o apetite em relação ao corpo, ou seja, o desejo de reencontrar o corpo na ressurreição (CTI, 2006, p. 449). Esta posição do documento tem como

²⁴ Em relação aos teólogos católicos, certamente o documento está se referindo a G. Greshake, N. Lohfink, L. Boros etc.

intento refutar a tese segundo a qual escatologia de dupla fase seria alheia à Escritura, sendo fruto de uma influência da filosofia helênica.

Uma consequência da defesa da escatologia de fase única é a rejeição da purificação pós-mortal (purgatório) e da prática de se rezar em favor daqueles que já morreram. Se a ressurreição ocorre na morte não tem sentido falar nem de purgatório e nem de oração para quem já faleceu. O documento sustenta que a pessoa que morre com qualquer pecado está impedida de um encontro íntimo com Deus e com Cristo. Assim, é preciso passar por um estado purificador, depois da morte e antes da ressurreição final, para a comunhão definitiva com Deus. É uma purificação no amor prévio ao encontro com o Amor. A crença na existência deste estado purificador consiste na afirmação na escatologia intermediária. A confiança na existência deste estado se expressa na prática das orações pelos defuntos. Estas orações supõem que os mortos, que estão em um estado purificador, podem ser auxiliados pelas práticas de piedade dos vivos. É um auxílio que os vivos prestam aos mortos, mostrando uma comunhão entre a Igreja peregrina e a Igreja em estado de purificação. Este estado de purificação (purgatório) se distingue do estado da condenação definitiva (inferno). O primeiro é provisório e tem o centro no amor; o segundo é eterno e tem o centro no ódio (CTI, 2006, p. 458-461).

Enfim, o objetivo do documento é reafirmar a existência da doutrina da alma separada, do estado intermediário, da purificação pós-mortal, da validade da oração pelos defuntos, da ressurreição escatológica e coletiva, em suma, da escatologia de dupla fase, diante da tendência escatológica de fase única presente em alguns teólogos protestantes e católicos do século XX.

A segunda fase da teoria de Greshake e a teoria de Boros não suscitaram críticas frontais, como ocorreu com a primeira fase elaborativa do jesuíta alemão. As teorias de ambos têm uma forte semelhança. No caso de Greshake, de certo modo, há uma reabilitação da escatologia de dupla fase. Ambos defendem o caráter comunitário e escatológico da ressurreição que tem como sujeito da etapa propedêutica um princípio espiritual, cuja imortalidade não lhe é algo natural e inerente, mas conferida pela relação com Deus. Apesar dos malabarismos de Greshake e Boros para explicar a identidade deste princípio espiritual, na verdade, não se trataria de uma visão camuflada da alma separada?

Defender uma ressurreição que se iniciaria com a morte e se concluiria na consumação da realidade não seria subdividir o evento único da ressurreição? A ressurreição se refere a um acontecimento único e escatológico: a consumação pessoal, eclesial e cósmica em Cristo. Afirmar que a ressurreição ocorre na hora morte de forma total ou parcial esvazia o sentido da parusia de Cristo.

Meditações conclusivas

O que motivou teólogos como Althaus e Greshake a reelaborarem suas posições diante de uma tese que conquistou tanto popularidade teológica e teve muita incidência pastoral? Por que a tese da alma separada depois sofrer retaliações e críticas severas como, por exemplo, que se trataria de uma idéia filosófica e não bíblica, terminou sendo readmitida, ainda que com outras denominações, por seus críticos (Althaus e Greshake)? Por que a tese da morte total foi abandonada pela teologia protestante da segunda metade do século XX? Como explicar que os pioneiros defensores da escatologia de fase única, no campo protestante (Althaus) e católico (Greshake), posteriormente, de certo modo, voltaram a professar a crença da escatologia de dupla fase?

No subsolo destas interpelações está subentendido que a admissão da subsistência de um princípio espiritual, que permanece entre a morte do ser humano e a ressurreição final, é um fato irrenunciável para a teologia. Defender a permanência da identidade pessoal e corporal do mesmo ser humano da existência histórica na existência definitiva só é possível mediante a aceitação da subsistência de “algo” dele depois da morte. Deve haver um princípio ôntico no ser humano que subsista à morte o qual constituirá de umnexo entre as duas formas da existência (histórica e definitiva). A admissão de um princípio imortal do ser humano que permanece no mundo pós-mortal não significa uma banalização da morte desde que se aceite que o mesmo princípio também *faça a experiência da morte*, por sua relação íntima e constitutiva com o corpo. Assim, morre o ser humano todo, mas há “algo” dele que sobrevive. Este princípio espiritual que não é tragado pela morte não é imortal por si mesmo e nem pré-existe ao corpo, mas é criado por Deus, juntamente com o corpo. Ele é a expressão do primado onto-axiológico do ser humano sobre as demais criaturas, da sua singularidade e de seu fundamento transcendente (OLIVEIRA, 2014, p. 344-350). Este princípio se realiza em sua condição encarnada, em seu vínculo com o corpo. A desencarnação não é sinal de pureza ou de perfeição espiritual, mas de anomalia e pobreza ontológica. Seria possível admitir que este princípio tivesse uma espécie de corporeidade, não-material, que subsistiria entre a morte e ressurreição no último dia, que fosse expressão da identidade relacional construída pelo sujeito na fase terrena de sua existência. É como se a memória ou história relacional do sujeito, fruto de sua relação com Deus, com os outros e com a criação, permanecesse na vida pós-mortal.

A admissão da existência deste princípio espiritual, que permanece depois da morte, é a condição de possibilidade de se falar da ressurreição. Este princípio imortal está ontologicamente incompleto e subsiste num estado provisório, ordenado para a ressurreição no plano pessoal,

eclesial e criacional. A imortalidade é uma fase prévia à ressurreição. A subsistência do princípio espiritual na realidade pós-moral é fruto da gratuidade divina. É a graça de Deus que confere à imortalidade ao ser humano. Deus não permite que o ser criado à sua imagem e com quem estabeleceu uma relação dialogal morra para permanecer morto, mas para ressuscitar. A potência ressuscitadora de Deus não agirá sobre o nada ontológico do ser humano, mas sobre o seu princípio ôntico que garante a continuidade e a identidade pessoais das formas de existência histórica e definitiva.

Referências

- ALFARO, J. "La resurrección de los muertos" en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia. *Gregorianum*, Roma, v. 52, p. 537-554, 1971.
- ALTHAUS, P. *A teologia de Martinho Lutero*. ULBRA: Canoas, 2008.
- BARTH, K. *Dogmatique*. Genève: Labor et Fides, 1961. v. III/2, t. 2.
- BIFFI, G. *Linee di escatologia cristiana*. Milano: Jaca Book, 1984.
- BLANK, R. *Escatologia da Pessoa*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- BOFF, L. *A nossa ressurreição na morte*. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOROS, L. I cieli nuovi e la terra nuova. In: MUSSNER, F. et al. *Il cristiano e la fine del mondo*. Roma, 1969. p. 27-41.
- _____. Terá a vida algum sentido?. *Concilium*, v. 10, p. 1211-1219, 1970.
- _____. *Nós somos futuro*. São Paulo: Loyola, 1971.
- _____. Como hablar hoy del juicio, del purgatorio, del infierno y del cielo. *Misión Abierta*, Madrid, v. 65, p. 513-527, 1972.
- _____. *Existência redimida*. São Paulo: Loyola, 1974.
- _____. *Mysterium Mortis*. L'uomo nella decisione ultima. 3.ed. Brescia: Queriniana, 1979.
- BREUNING, W. Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici. In: FEINER, J; LÖHRER, M. *Mysterium Salutis*. Brescia: Queriniana, 1978. v. 11, p. 289-428.
- BRUNNER, E. *L'eternità come futuro e tempo presente*. Bologna: Dehoniane, 1973.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI). Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia. In: *Documenti 1969-2004*. Bologna: Studio Domenicano, 2006. p. 422-473.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ (CpDF). Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales sobre algunas cuestiones de escatología. In: *Documentos 1966-2007*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008. p. 171-175.
- CULLMANN, O. *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*. 3.ed. Brescia: Paideia, 1986.

- DENZINGER, H; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2007.
- GIUDICI, A. Escatologia. In: BARBAGLIO, G; DIANICH, S. *Nuovo Dizionario di Teologia*. Roma: Paoline, 1979. p. 382-411.
- GRESHAKE, G; RUIZ DE LA PEÑA, J.L. Muerte y resurrección. In: SCHULTE, R. *et al. Cuerpo y alma: muerte y resurrección*. Madrid: S.M., 1985.
- GRESHAKE, G. *Vita – più forte della morte: sulla speranza cristiana*. Brescia: Queriniana, 2009.
- _____. *Breve Trattato sui novissimi*. Brescia: Queriniana, 1978.
- _____. LOHFINK, N. *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*. Freiburg: Herder, 1982.
- JÜNGEL, E. *Morte*. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- KEHL, M. *O que vem depois do fim?*. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- LIBÂNIO, J.B; BINGEMER, M.C.L. *Escatologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- MARUCCI, C. Resurrezione nella morte? Esposizione e critica di una recente proposta. In: LORIZIO, G. *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliet*. Roma: A.V.E., 1995. p. 289-316.
- MOLTMANN, J. *La venida de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- NITROLA, A. *Trattato di escatologia*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001. v. 1.
- O NOVO CATECISMO. *A fé para adultos*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 1975.
- OLIVEIRA, R.A. A morte como tema antropológico e teológico. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 73, n. 289, p. 5-37, 2013.
- _____. Alma: expressão da singularidade, axio-ontologia e da fenomenologia do ser humano. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 74, n. 294, p. 338-361, 2014.
- POZO, C. *Teología del más allá*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
- RAHNER, K. Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche. In: _____. *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*. Roma: Paoline, 1965. p. 399-440.
- _____. Sul significato del dogma dell'assunzione. In: _____. *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma: Paoline, 1967. p. 457-478.
- RATZINGER, J. Entre muerte y resurrección. *Selecciones de Teología*, Barcelona. v. 21, p. 37-46, 1982.
- _____. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Escatología*. Barcelona: Herder, 2007.
- RUINI, C. Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi. *Rassegna di Teologia*, Napoli v. 21, 102-115, 1980.

- RUIZ DE LA PEÑA, J.L. *El hombre y su muerte*. Burgos: Aldecoa, 1971.
- _____. *La otra dimensión*. Madrid: Eapsa, 1975.
- _____. *Imagen de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- _____. *La pascua de la creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- THIELICKE, H. *Vivir con la muerte*. Barcelona: Herder, 1984.
- TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- TROISFONTAINES, R. "Je ne meurs pas...". Paris: Editions Universitaires, 1960.
- VANHENGEL, M.C.; PETERS, J. Muerte y vida futura. *Concilium*, n. 3, p. 497-515, 1967.

Artigo submetido em 07.06.2017 e aprovado em 23.10.2017.

Renato Alves de Oliveira é doutor em teologia dogmática (2011) pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. É professor adjunto do departamento de teologia da PUC Minas (BH) e pesquisador de temas como a morte, o corpo, a alma, a relação corpo-alma, a pessoa, a liberdade e as relações entre a antropologia e a escatologia cristãs. Orcid.org/0000-0003-0154-3448. praobh@yahoo.com.br

Endereço: Rua Prof. Florestan Fernandes, n. 66, Apto. 602
Minas Brasil
30535-680 Belo Horizonte - MG